

7/8 XXXVI (340/341)
september/oktober 2007

Vsebina

Uvodnik
1 Jasmina Arambašič: Cerkev potrebuje umetnost

Vera in razum
3 David Tracy: Teološki pogled na filozofijo:
Razodetje in razum
17 Erika Prijatelj: Razumevanje verovanja

Patristika
27 Hieronim: Življenje meniha Pavla

Sveto pismo
33 Janez Rus: Razmišljanje ob Samarijanu in Mariji

Leposlovje
37 Damjana Pintarič: Skice življenja

Sakralna arhitektura
44 Sidney Rofe: Drugi vatikanski cerkveni zbor in
"reforma reforme"
48 A. Chavarría: Arheologija cerkva
54 Steven Schloeder: Kaj se je zgodilo s cerkveno
arhitekturo?

Moralka
62 Vida Tomažič: Ujeti v spone moralke
71 Peter Kreeft: Pravičnost, razumnost, srčnost in
zmernost - štiri kardinalne kreposti

Mariologija

77 S. P. Brock: Marija v sirskega izročilu

Ekleziologija

85 Gašper Blažič: Cerkev - vrč žive vode

Zgodovina

90 Oriol Tuñí: Tretja raziskava o zgodovinskem
Jezusu

Družba

96 José Ignacio González Faus: So evropske korenine
krščanske?
108 Lon L. Fuller: Problem "zamerljivega ovaduha"
114 Peter Rožič: Privoščljivi ovaduhi v času slovenske
tranzicije

Muzikologija

119 Franc Križnar: Glasbena dramaturgija
Škofjeloškega pasijona, I.

In memoriam

126 Gaja Klarendić: Janko Moder - mož, ki je knjige
oblačil v slovensko besedo

Ocene

132 Janez Žumer: Primerjava Komarjevih obravnav
fašizma in nacizma

Presoja

143 Vojko Strahovnik: Alasdair MacIntyre, Odvisne
racionalne živali: zakaj potrebujemo vrline

SLIKA NA NASLOVNICI:

Mihaela Tihelj

Izdajatelj: Društvo SKAM in Medškofjski 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
Upravnik: Gregor Kunej

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

Uredništvo: Leja Drofenik Štibelj, Helena Jaklitsch,
Lea Jenstrle, Matej Matija Kavčič, Ivo Kerže,
Helena Kocjančič, Marko Kovačič, Gregor Lavrinec,
Maksimilijan Matjaž, Miran Špelič, Ajda Kristina Trontelj
Svet revije: Matej Zevnik, Ivo Kerže, Maksimilijan Matjaž,
Jernej Pisk, Andrej Marko Poznič, Andrej Saje, Miran Špelič,
Petra Turk

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 uredništvo
oz. 50 EUR (11.982 SIT) s čekom. Poštnina je vključena v
naročnino in plačana pri pošti 1002 Ljubljana. Naročnina velja
od tekoče številke do pisnega preklica, odpovedi pa veljajo od
začetka obračunskega obdobja.

Besedila sprejemamo v elektronski obliki.

Naklada: 800 izvodov

ISSN 1318-1238

cena: 4,60 EUR

Cerkev potrebuje umetnost

Od humanizma dalje je človek pregloboko zazrt v svoj popek. Da ga je to zrenje utrudilo in izvotlilo, kaže tudi "kriza" modernega izraza v sakralni umetnosti. Med svetom vere in svetom umetnosti naj bi po besedah poznavalcev zijal prepad. Drugi vatikanski koncil zato želi z umetnikom skleniti novo zavezo. Potrebo Cerkve po umetnosti čudovito izrazi pismo papeža Janeza Pavla II., naslovljeno na umetnike. U njem ustvarjalca v odnosu do Stvarnika umesti kot tistega, ki z iskrenim udejanjanjem svojega poklica nujno govori o presežnem in s tem navdihuje verne in neverne. Od začetkov krščanstva pa do danes je imela sakralna umetnost s svojim simbolnim jezikom, ki ga je navdihovalo Sveto pismo, teološko in vzgojno vlogo. Sakralna umetnost je ne le duhovna učiteljica, temveč tudi prostor spreobrnjenja. Lepota Stvarnika, ki pronica skozi umetnikovo delo, je presijala marsikatero neverno dušo, v njej odprla zmožnost čudenja nad lepoto stvarstva, občutenja lastne majhnosti in potrebo po predaji in milosti.

Kardinal Špidlik je v nekem pogovoru dejal, da živimo v obdobju podob, ki jih je okrog nas vse polno, a jih ljudje ne znamo več brati; le gledamo jih, ne razumemo pa njihovega pomena. A umetnik je bil nekoč tudi otrok in razmisleka je vredna misel italijanskega liturgika Cesarja Girauda, da bi bilo verouk potrebno iz šole preseliti v cerkev, ker je sam sveti prostor s svojimi predmeti in umetninami najbolj zgovoren učitelj. Kolikokrat so nas pri verouku popeljali skozi arhitekturo in ikonografijo domače župnijske ali podružnične cerkve in nam razkrivali govorico njenih podob? Kolikokrat smo bili povabljeni, da se v cerkvi spoprijateljimo s svetniki, katerih atributi govorijo o njihovem življenju? Ob pravi razlagi tudi za mnoge prenasičen in prebogot baročni izraz postane vir spodbude za duhovno življenje.

Uprašanje je torej, kje je puščoba večja, v umetnikih in njihovem ustvarjanju ali v kakovosti sprejemanja, razumevanja in spoštovanja njihove umetnosti. Koliko truda je vložena v poudarjanje vrednosti arhitekta Plečnika in njegove sakralne zapuščine? Morda bo k temu pripomoglo letošnje, njemu posvečeno leto in bomo ob boljši dostopnosti in razumevanju njegovih del postali upravičeno ponosni na tega velikega slovenskega ustvarjalca. Na srečo ni edini. Ob njem in vrsti drugih izrazitih imen, ki so zaznamovala in še zaznamujejo slovenski umetniški prostor, se tudi mlajši umetniki že odzivajo na papežev poziv, naj se spomnijo tesnega zavezništva, ki je "vedno obstajalo med evangelijem in umetnostjo in ki presega funkcionalne ozire". S svojo ustvarjalno intuicijo naj prodirajo v srčiko skrivnosti učlovečenega Boga in hkrati v skrivnost človeka ter

Uvodnik

naj jih "vse zelo različne poti vodijo k tistemu neskončnemu Oceanu lepote, kjer se čudenje spremeni v sveto spoštovanje, v zanos, v nepopisno veselje".

Slednje bi moralo veljati tudi kot poslanica vsem nam, ki morda posebnega umetniškega poslanstva nismo prejeli, da ne bi bili gluhi in slepi za bogato sporočilnost podob, ki nas obdajajo. Predvsem pa je poziv Cerkvi sami, naj varuhe svetišč spodbuja k dejavnemu posredovanju znanja o umetniški in duhovni moči sakralnoumetniških stvaritev.

Jasmina Arambašić

Teološki pogled na filozofijo: Razodetje in razum

Uvod: Razodetje in filozofija – idealna tipa

V zgodovini krščanske teologije je imela filozofija mnogo vlog. Ključni dejavnik na teološki strani je predstava o razodetju, pa tudi od Boga darovano dojemanje tega razodetja, ki ga imenujemo vera - védenje, ki je rojeno iz vere. Teološki položaj je tak: če obstaja Božje samorazodetje in če obstaja oblika človeškega védenja, ki ga vzpostavlja to razodetje, potem niti teologija ne sme prezirati filozofije niti je filozofija ne sme zanikati. Mnogi moderni filozofi se osredotočajo na kategorijo 'religije' in vse trditve o Božjem samorazodetju bodo filozofsko razložene s filozofskim konceptom religije. Ta čudna moderna disciplina, filozofija religije torej, je disciplina, ki so jo izumili moderni misleci. Njene najbolj značilne poteze so dveh vrst: najprej, "religizirati" tradicionalno vprašanje Boga in razodetja in tako tudi vsakršno razumevanje Božjega samorazodetja; drugo pa, povrniti filozofsko razumljivost kulturni in empirični kategoriji religije. Filozofija religije je disciplina, ki je najbolj jasno povezana s teologijo in modernostjo. In vendar sta ti dve disciplini utemeljeni popolnoma različno. Filozofija religije mora razjasniti kategorijo 'religije' in preko te strogo filozofske razjasnitve vsakršno nadaljnje razumevanje 'razodetja' in celo 'Boga'. Teologija pa mora razjasniti strogo teološko kategorijo 'razodetja' in preko te razjasnitve vsakršno teološko trditev o obliki védenja (o 'veri'), ki se oblikuje z Božjim samorazkrivanjem. Le po razjasnitvi njune vsebine iz njih samih (in po

temtakem metode) lahko filozofija religije in teologija razodetja pojasnjujeta njun nadaljnji medsebojni odnos. To je torej moja osnovna teza. Ker sem o 'izvorih' moderne filozofije religije in o tem, kako je kategorija 'religije' (ne Boga ali razodetja) začela igrati glavno vlogo v Humovi, Kantovi in Heglovi filozofiji, že pisal drugje, se bom tu obrnil k drugi omenjeni disciplini, h krščanski teologiji. Upam, da bom razjasnil pot, po kateri je teologija, ki ne temelji v religiji, ampak v razodetju, vendarle v znatni meri povezana s filozofijo - saj vendar mora biti povezana s filozofijo, ker je na razodetju utemeljeno razumevanje vere kot védenja pomembna razumska trditev.

Najprej pa je pomembno, da izločim dva pogosto uporabljena modela, ki sta neuporabna za razumevanje, še manj pa za oceno odnosa med filozofijo in teologijo. Ta modela sta fideizem in racionalizem. Teh dveh modelov misleci skoraj nikoli ne uporabljajo za opis samega sebe, pogosto pa ju zanje uporabljajo drugi misleci, ko govorijo o tem, kaj je neustrezna alternativa. Vendar ker se taki idealni tipi na široko uporabljajo tako v filozofskih kot tudi v teoloških oblikah, je dobro, da že na začetku odstranimo vsaj 'vulgarno' (razumsko nezapleteno, pa žal tudi popularno, posebej v učbenikih) razumevanje teh dveh pogosto rabljenih in pogosto zlorabljenih izrazov.

Kot trdi Leszek Kolakowski, je tisto, kar pogosto imenujemo vulgarni marksizem (kako nesrečna bo ta misel za revizionarske marksiste), v resnici marksizem, priznam, da

se lahko tudi to, kar tukaj imenujem 'vulgarni fideizem' ali 'vulgarni racionalizem', v redkih posameznih primerih izkaže za fideizem in racionalizem. Tudi če se izkaže, da je to samo v enem primeru, to ne pomeni, da ne bo potrebno razvijati nekaterih nadaljnjih razlikovanj za veliko večino teoloških možnosti med nekakšnimi vulgarnimi in revizionarskimi oblikami posamezne možnosti. Ko se nekdo zave celotne zapletenosti položaja, kakršen je na eni strani položaj Karla Bartha ali na drugi strani Schuberta Ogdena, se oznaki 'fideizem' (Barth) in 'racionalizem' (Ogden) zdita popolnoma neprimerni.¹

Strogo rečeno fideist pravi, da je vera edina ustrežna oblika védenja o zadevah razodetja. Filozofija bi bila lahko uporabna pri drugih temah, kot je znanost (tudi religija!), vendar pa je neustrezna za razumevanje vere (razen na sorazmerno banalen način). Težko je najti čisto obliko fideizma (od tod njen status idealnega tipa), saj celo fundamentalisti ponavadi priznavajo, da vsak verujoč teolog uporablja nekatere filozofske kategorije - vsaj za izražanje svojega razumevanja vere. Tako je na koncu filozofija, ki s pojmovno analizo pojasnjuje nekatere kategorije, ki jih neizogibno uporabljajo teologi (na primer vzročnost), potrebna celo s fideističnega gledišča. Vendar pa ta položaj 'pojmovne analize' na strogo fideističnem temelju ne more igrati vloge, ki bi bila bolj pomembna (čeprav še vedno filozofsko skromna) kot jo nekateri 'krščanski filozofi' dajejo svoji filozofiji razumevanja krščanske vere kot védenja. Ti krščanski filozofi navsezadnje vključujejo tako obrambne poteze proti filozofskim kritikam vere kot tudi konstruktivne (ali bolje rekonstruktivne) poteze, ki bi razjasnile in včasih celo razvijale razumevanje in tudi razumskost krščanskega verovanja kot oblike védenja. Položaj (in njegov teološki dvojniki Karl Barth) je veliko bolj zapleten, kot ga opisuje običajen pomen 'fideizma'.

Enaka vrsta razumske težavnosti bremeni tudi kategorijo 'racionalizma'. Strogo rečeno je racionalistično stališče tako, da je samo razum ustrezen za razumevanje in sodbe o trditvah, ki so vpletene v krščansko vero. Prav tako kot obstajajo nekateri strogi fideisti, obstajajo tudi nekateri strogi racionalisti. Vseeno pa je popoln obrat k religiji - ta je v modernih filozofijah religije osrednja kategorija, ki potrebuje analizo - omajal domnevo, da je religijo mogoče ustrezno interpretirati in na ta način oceniti ali soditi z razumom. Ta premik k zavedanju zapletenosti religioznega pojava kot pojava, ki se ga ne da zožiti na druge pojave, tudi če ga razumemo kot Kant v *Religija znotraj meja razuma*, v različnih oblikah predstavlja trenutni položaj v modernih filozofijah religije. Če Kanta lahko razumemo kot strogega racionalista v odnosu do religije (tako kot D'Holbacha in Brand Blansharda), lahko za večino filozofov religije in večino liberalnih ali revizionarskih teologov, ki uporabljajo nekaj filozofske analize 'religije' (začeni s Schleiermacherjem), zaključimo, da so racionalisti. Nekoliko bolj zapleteno pa je vprašanje v zvezi s položajem, ki ga označijo za 'fideizem' nasprotniki ali za 'racionalizem' tekmeči. To zapletenost lahko opazujemo pri dveh teologih, ki sta primerna kandidata za ta naziva: pri Karlu Barthu (ki ga pogosto imenujejo fideist) in Schubertu Ogdenu (ki ga pogosto imenujejo racionalist). Stališče Karla Bartha je dobro znano: krščanska teologija mora temeljiti na Božjem samorazodevanju in ne bi smela iskati v filozofiji ali kateri koli drugi disciplini kakršne koli stične točke med človekovo izkušnjo in znanjem ter tem razodetjem. Hkrati pa Barth vztraja, da bi morala biti razum in vsa človeška kultura ponovno vzpostavljena na osnovi novega znanja, ki je pridobljeno iz daru vere. Na kratko, vera kot védenje, ki je razjasnjeno preko teološke discipline kot točno *teološko* védenje, lahko ponovno vzpostavi filozofsko védenje na tak na-

čin, da bo tudi filozofija lahko spoznala razumnost (vendar ne resnice - njo vzpostavlja samo vera) védenja, ki je kot vera vzpostavljena z razodetjem.

Na drugi strani pa Schubert Ogden od dela o Bultmannu do sedanjega ustvarjalnega dela v Hartshornovi tradiciji trdi, da je teologija odgovorna 'pravi [pravilni] filozofiji', da razvije kriterije verodostojnosti oziroma razumljivosti za oceno spoznavnih zahtev krščanske vere. Vseeno pa strogo eksistencialni značaj krščanske vere po mnenju Ogdena ne dopušča, da bi vero z eksistencialnega vidika zožili na filozofijo. Filozofija po njegovo daje metafiziko, ki pomaga razumeti in oceniti vse njene razumske trditve. Bog - Bog krščanske vere - je eksistencialno vseeno Bog, ki ga izkušamo preko Jezusa Kristusa, ki se razodeva in odrešuje *pro me*². Razumevanje in ocena tega eksistencialnega odnosa do Boga torej zahteva izrecno teološka merila, vključno z merili, kot so primernost Svetega pisma in kristologije, pa tudi merila eksistencialne pomembnosti. Zadnja merila morajo vključevati razumevanje 'religije' kot kategorije človeške celostnosti, vendar s tem niso izčrpana.

Malo dvomim, da bi se Karl Barth nagibal k fideizmu, ampak se odpira temu, da teologija ponovno vzpostavlja filozofijo na tak način, da bi 'krščanski filozofi' njegov izdelek lahko uporabili za lastne, strogo filozofske namene. Hkrati pa se teologija Schuberta Ogdena, čeprav je odvisna in celo filozofsko ustvarjalna pri uporabi in razvoju filozofije, nagiba h klasičnemu razsvetljskemu racionalizmu, od takega racionalizma pa se tudi oddaljuje s svojo strogo kristološko (in na ta način teološko) razlago svojega stališča, da v teologiji lahko v celoti uporabimo filozofijo. Strogo razsvetljski racionalizmi so pri razlagi in oceni krščanske vere potrebovali nekaj, kot je teorija religije (ali 'naravne religije'), zagotovo pa ne kristologije!

Moj namen pri kratki obnovi glavnih obrisov zapletenega položaja Bartha in Ogdena ni zagovarjati, da v odnosu med filozofijo in teologijo ne obstajajo fideisti in racionalisti, ampak da verjamem, da so tako zanimiva in vplivna teološka stališča - zapletena stališča, kot Barthovo ali Ogdenovo - preveč zapletena in preveč občutljivo različna, da bi jih zvedli na tako brezizrazne označbe, kot sta fideizem in racionalizem.

To celo bolj zadeva vmesne položaje na teološkem spektru, posebej (vendar ne samo) za položaj rimskokatoliške Cerkve in anglikanske Cerkve. Obstajajo resnične razlike - na primer med Karlom Rahnerjem in Hansom Ursom von Balthasarjem - glede odnosa med teologijo in filozofijo.³ Vendar te resnične razlike niso razjasnjene s pojmi, kot sta fideist ali racionalist, pa čeprav nekateri trdijo tako. Zagotovo je von Balthasar celo bolj odprt za ponovno vzpostavitev uporabe filozofije v teologiji kakor Barth. To je deloma odvisno od von Balthasarjeve rabe katoliškega modela milosti in narave za razliko od Barthovega razumevanja milosti, ki je moč, in njegovega reformacijskega modela "milost - greh" in "evangelij - zakon". Moralo bi biti malce presenetljivo, da von Balthasar ostaja analogičen v jeziku in v svoji zgradbi temeljnih zvez, ki so vpletene v odnos med filozofijo in teologijo, medtem ko Barth - tudi v svoji knjigi o Pismu Rimljanom - ostaja dialektičen v svoji analizi tega odnosa celo po tem, ko je že razvil svoje 'analogije' položajev vere. Klasične razlike "narava - milost" (katoliško) in "milost - greh" (protestantsko) ostajajo resnične in globoko vplivajo na rabo filozofije v posamezni teologiji.

Poleg tega Rahnerjeva transcendentalna reformulacija tako filozofije kakor teologije trdi, da filozofija lahko pokaže, kako je stanje možnosti človeškega bitja to, da nismo nič drugega kot nedolžni, začasni in zgodovinski poslušalci morebitne besede razodetja.

Vendar ta Beseda prihaja k nam kot čisti dar, popolna milost in kategorično razodetje, ki je soodnosno s transcendentalnim razodetjem, vendar pa njim ni enakovredno. To transcendentalno stališče osvobaja Rahnerja, ki lahko v svoji teologiji bolje uporabi filozofijo kot von Balthasar. Vendar oba delujeta znotraj istega katoliškega modela "milost - narava", tako da razlike, čeprav resnične, niso medsebojno izključujoče.

Razodetje in védenje vere

S stališča teologije je najprej treba razjasniti kategorijo "razodetja", ne pa religije. Teološko razloženo je razodetje dogodek Božjega samorazkritja v dogodku in osebi Jezusa Kristusa.⁴ Vsaka od teh kategorij pa zahteva razjasnitev:

(1) Dogodek - "Dogodkovni" jezik v sodobni filozofiji kaže na darovanski in milostni značaj božjega razodetja. Dejstvo, da Bog razodeva Božji Jaz, je milost, dogodek, dogajanje. Teološko gledano razodetje nikoli ni človekov dosežek, delo ali potreba. Razodetje je treba razumeti kot dogodek, dogajanje, dar, milost. Hermenevtično je kategorija 'dogodka' (*Ereignis*) celo uporabna za besedo, kot je dogodek jezika (*Sprach-Ereignis*) kot dogajanje jezika samega, ki torej ni pod oblastjo modernega subjekta.

(2) "Dogodek Božjega samorazkritja" - Teološko gledano jezik Božjega samoizražanja nakazuje, da razodetje prvotno ni zgrajeno (kot v starejši sholastični tradiciji) iz predloženih resnic, ki bi bile sicer nepoznane (torej iz 'nadnaravnih ali razodetih' resnic). V modernih teologijah je razodetje prvotno zgrajeno kot medosebni model ali model srečanja, ki je dogodek Božjega samoizražanja človeštvu. Ta medosebni model razodetja nadalje domneva, da je treba, da bi razumeli Božjo stvarnost, uporabiti nekatere značilnosti osebnosti (umnost in ljubezen, namreč), saj Bog izraža Božji Jaz kot Modrost in Lju-

bezen, čeprav prav tako uporabljajo neosebne modele za Božansko Skrivnost. Nevarnost antropomorfizma (kot je trdil Buber v svoji kritiki Spinoze in s svojim vztrajanjem pri sve-topisemskem Bogu kot Ti) je tu resnična in tudi neizogibna. Kljub nekaterim hudim omejitvam pri uporabi osebnega jezika za Boga (na primer pri Scleiermacherju) morajo vsi moderni teologi, ki uporabljajo kategorijo 'razodetja' kot Božjega samoizražanja, če želijo biti hermenevtično zvesti Svetemu pismu, na neki točki uporabiti (svetopisemski) osebni jezik in s tem medosebne modele za Boga kot Modrost in Ljubezen.

Hermenevtično ta raba kategorije "izražanja", kot bomo videli kasneje, prav tako namiguje na hermenevtično pojmovanje resnice, ki je prvotno dogodek izražanja (ali razkrivanja-zakrivanja). Subjektivni korelat objektivnosti izražanja je "prepoznavanje". Na analogni način je teološko nasprotje dogodku-daru-milosti razodetja kot Božjega samoizražanja dar, milost, dogajanje (nikoli pa "delo" ali osebni dosežek) vere, ki je preusmerjanje zaupanja in zvestobe k Bogu, ki razkriva Božji Jaz v Besedi, Jezusu Kristusu.

(3) "Dogodek Božjega samoizražanja v dogodku in osebi Jezusa Kristusa." - Kot pravi Karl Barth, odločilni dogodek Božjega samoizražanja ni toliko dogodek, ampak oseba, namreč oseba Jezusa iz Nazareta, ki je bil razglašen in se je izrazil kot Kristus in s tem kot odločilni "Beseda-dogodek" Božjega samoizražanja. V in preko tega Jezusa se kristjan uči identitete Boga, ki razkriva Božji Jaz v Jezusu Kristusu. Tu lahko najdemo ne toliko strogo hermenevtični korelat, ampak bolj možnost za hermenevtično razjasnitev narave Besede kot Božjega "Samo-Izraza". V krščanskem teizmu dokončno razumemo Besedo kot drugo Osebo v Trojici. Vsakršno popolno krščansko teološko razumevanje Boga bi potrebovalo to nadaljnjo trinitarično razjasnitev, da bi tako razumelo značaj nauka ali

simbola razodetja, ki je samo po sebi odnositno, in naravo krščanskega razumevanja Boga, ki je sama po sebi odnosnostna (to je izrecno trinitarična).

Teh pomembnih vprašanj o trinitarični naravi Boga, kot jo pojasnjuje krščansko razumevanje razodetja v Besedi Jezusu Kristusu, za pričujoče namene ni treba nadalje raziskovati. Bolj pomembno pa je pojasniti, kako Beseda pride v krščansko razumevanje razodetja kot popolnoma dialektična stvarnost, ki določa krščansko razumevanje Besede.

Dialektika Besede v krščanskem teološkem samorazumevanju se začne s hermenevtičnim uvidom, da Beseda lahko prevzame

obliko tako Logosa kakor Kerigme. Hermenevtično gledano je beseda tako razkrivanje-izražanje (Beseda - Logos) kakor tudi razglašanje-razdor (Beseda - Kerigma). V okviru zgodovine religij je Logos postal "religija - izražanje". Posebej izraža prvobitno skladnost, ki proseva skozi vso resničnost. Arhaična, meditativna in mistična izročila, ki so jih analizirali Mircea Eliade in drugi, so najjasnejše ponazoritve teh izročil o 'Logosu'. Tako so tudi zakrament, narava, stvarstvo, kozmos in podobne ustreznice najjasnejše krščanske analogije Besede - Logosa. Ta vso stvarnost kaže (Bog-kozmos-zgodovina-jaz) kot ogromen sistem razkrivajočih, med se-



boj povezanih podobnih ustreznih. Resničnost simbola (zakramenta), za katerega je značilno, da je nečesa deležen, je ključna za Besedo - Logos.

V okviru zgodovine religij pa je Beseda v obliki Kerigme ali razglasa postala tudi beseda - motnja, beseda - razdor, to je beseda, ki se oddaljuje od smisla, ki pomeni razkrivajočo udeležbo. Kjer Beseda - Logos razkriva ogromen sistem podobnih ustreznih, ki so deležne druga druge, Beseda - razglas obenem razkriva in zakriva Besedo, ki z razglasom prekinja neprekinjenost, povezanost in zakoreninjenost (ki jih sedaj označujemo kot 'poganstvo'). Ko Johann Baptist Metz (tu sledimo Walterju Benjaminu) opisuje religijo z eno besedo 'motnja', dobro opiše to klasično pot preroške, apokaliptične Besede - razglasa v judovstvu in krščanstvu.

V krščanski teologiji dialektika Besede v obliki Logosa in Besede v obliki Moteče Kerigme, ki jo lahko najdemo v vseh klasičnih dihotomijah, postanejo dialektična nasprotja krščanskega teološkega samorazumevanja. Pomislite na kontrast med Logos-kristologijami - začeni s razkrivajoče izražujočim Evangelijem po Janezu - in apokaliptičnimi kristologijami, kot je Markova, ali razglašujočimi in razdirajočimi kristologijami, kot je Pavlova kristologija križanega Kristusa. Ali pa pomislite na kontrast v krščanskih teologijah med razumevanjem Boga, kakršno najdemo - kakor pri Tomažu Akvinskem in Rahnerju - v "Doumljivo - Nedoumljivem Logos izročilu", in v "Skrito - razkritem Bogu" Luthra in Kalvina. Spomnite se Tillichove formulacije dialektike protestantskega načela (beseda kot razdirajoč, kritičen, nezaupljiv razglas) in katoliške substance (beseda kot povezovalni logos). Ali pa se spomnite, spekulativno rečeno, razlik med analogičnimi jeziki v teologiji klasične pravoslavne, anglikanske in katoliške Cerkve in negativnih dialektičnih teologij klasičnih protestantskih teologij.

Tudi v "simboliki utelešenja - križa - vstajenja" Beseda - Logos sama od sebe priključuje simbol vstajenja, medtem ko priključuje Beseda - Kerigma križ. Obenem pa potrebuje druga drugo v svojem različnem nanašanju na simbol vstajenja, da bi dopolnili dialektiko krščanskih simbolov. Samo celotni sistem simbolov utelešenja - križa - vstajenja pojasnjuje dialektiko Jezusa Kristusa kot Besede - to je kot Logosa in Kerigme, tako Janezove Besede slave, kot Pavlovega Križanega Kristusa, tako Markove besede križa kot Lukove besede vstajenja - vnebohoda.

Krščansko razumevanje Besede bi bilo mogoče nadalje pojasniti z razlaganjem ene ali druge klasične dialektike, ki sta omenjeni zgoraj (utelešenje - križ; zakrament - beseda; kozmos - zgodovina; simbol - prisposoda; ikona - malik; analogija - dialektika; Doumljivi - Nedoumljivi Bog ali Skriti - Razodeti Bog; stvarjenje - odrešenje; narava - milost ali milost - greh; ljubezen - pravičnost; udeležnost - odsotnost; nepreslednost - preslednost; nepreslednost - prekinitiv). Če vse te dialektike prežamejo druga drugo, dobimo izvirno krščansko dialektiko razodetja kot Besede: Jezus Kristus kot Beseda - Beseda v obliki Logosa in Beseda v obliki Razglašenja. Prav tako bi bilo mogoče videti, da se ista dialektika nadaljuje v dveh različnih načinih branja tradicije: tako v preroško-apokaliptičnem načinu branja tradicije Besede-kot-razglašenja, ki se začne z Markom in Pavlom, kot tudi meditativne tradicije, ki prinaša modrosten, mističen in arhaičen (kozmičen) način branja Besede kot razkrivajočega se Logosa, ki se začne z Janezom.

Kot lahko takoj vidi vsakdo, ki si je domač z zgodovino krščanske teološke misli, sta vse te oblike krščanske dialektike v zgodovini krščanske misli mnogokrat preizkusili in preoblikovali tako filozofija kot teologija. Vsaka od njih pa prinaša izviren sad. Vseeno pa je preveč teoloških formulacij dialek-

tike krščanskega razodetja kot Besede prezrlo dejstvo, da je Jezus Kristus kot Beseda obenem razkrivajoči se Logos in razdirajoče Razglašenje Boga in človeštva, kozmosa in zgodovine. Beseda tako izraža bližino in oddaljenost, udeleženos in prekinitev.

Prezreti to dvojno funkcijo Jezusa kot Kristusa pomeni prezreti dejstvo, da je Beseda, Jezus Kristus, izpričan in seveda predstavljen v zapisanih besedah in zapisanih oblikah, kot so zgodbe Svetega pisma. To izredno dejstvo, da je razodetje zapisano in torej oblikovano s pripovedmi Svetega pisma, ne more biti hermenevitično in teološko nepomembno. Popoln krščanski opis razodetja v dogodku Božjega samorazkrivanja v Besedi, Jezusu Kristusu, je izpričan in potrjen v zapisanih svetopisemskih besedah. Krščanstvo mora utrditi svoje samorazumevanje na zapisano-biblični osnovi in na svojih judovskih, ne pa na grških koreninah. Razen tega mora krščanska teologija pustiti za sabo naivne in gnostične ideje Črke in Duha, da bi tako razumela mesto, ki ga ima v krščanskem samorazumevanju zapisano Sveto pismo. Samo tako, da se osredotočimo na Pismo kot zapisano besedo, lahko pridemo do hermenevitičke, ki ustreza krščanskemu razumevanju razodetja kot zapisane Besede.

Za krščanstvo je Sveto pismo - Nova zaveza in krščanska Stara zaveza - zapisana izvirna priča razodetja. Za kristjana se odločilno razodetje zgodi v dogodku in osebi Jezusa Kristusa, ki je resnična Božja Beseda. Za Besedo - to je za Jezusa Kristusa - trdimo, da je navzoč v občestvu in v posameznem kristjanu v dveh temeljnih oblikah: kot beseda (razglašenje) in kot zakrament (ta razkrivajoča znamenja, ki ponavzočujejo to, kar pomenijo). Tudi skupna veroizpoved prvih krščanskih Cerkva - "Verujemo v Jezusa Kristusa skupaj z apostoli" - je odvisna od te ideje, da je Beseda navzoča v občestvu. Pravilo za *lex credendi* je *lex orandi*⁶. Občestvo, ki časti se-

daj, v sedanjost prinaša z besedo in zakramentom istega Jezusa Kristusa vsem krščanskim vernikom. Sveto pismo ostaja avtoriteta: *normans non normata*⁷. Zapisana besedila, ki jih imenujemo "Sveto pismo", zagotavljajo, da je Kristus sedanjega krščanskega občestva isti Kristus, za katerega so pričale in ga potrdile apostolske priče, da je dokončno samorazkritje Boga in človeštva. Niti "Samo Sveto pismo!" niti "Sveto pismo in izročilo!" ne pojasnjujejo te pomembne hermenevitične vloge Svetega pisma za kristjana. Raje bi morda govorili o Svetem pismu v izročilu, to je o ponavzočevanju Besede - za katero Sveto pismo priča, da je dokončno navzoča v Jezusu Kristusu - v besedi in zakramentu.

Pomembnost literarne vrste "evangelija" kot pripovedi-razglaša - česar smo se nedavno ponovno zavedli - je pojasnilo posebno in edinstveno vlogo oblike, ki je v zapisanih pripovednih in izpovednih svetopisemskih besedilih nujno potrebna za krščansko samorazumevanje. Če je evangelij obenem razglašenje in pripoved, je evangelij obenem razglašujoča izpoved vere, pa tudi razkrivajoča pripoved o istovetnosti tega Jezusa kot Kristusa, Jezusa Kristusa in končno Boga. *Lex credendi* temelji na navzočnosti Besede - tako Logosa, kot Kerigme - v občestvu, ki časti (*lex orandi*). Oba pa povezuje tisto, kar bi lahko imenovali posebna vloga pripovednega pisanja, ki ponavzočuje, kar je odsotno, to je istovetnost Boga, ki izraža Božji Jaz v Jezusu Kristusu.

Vera kot védenje: dogodek, izražanje, možnost, vaja

V krščanskem samorazumevanju je vera dar, vera je dar-milost sprejemanja razodetja. Vero vzpostavlja Božje samoizražanje. V in preko Svetega Duha pa v veri Jezusa prepoznamo kot pravega Božjega Kristusa. Jezusa Kristusa prepoznamo kot samoizražanje Boga samega. Kdo je Bog - Ljubezen (1 Jn 4,16) -

, je veri znano v in preko poznanja Božje istovetnosti, saj se ta istovetnost prvotno izraža v obliki zgodbe o trpljenju Jezusa Kristusa. Kaj bi kristjani - tisti, ki jim poveljuje in jih usposablja ljubezen - lahko postali, vedo v in preko vere v Jezusa Kristusa. Vera, ki jo Bernard Lonergan razume kot "védenje, rojeno iz ljubezni", je zagotovo pravilen, pa čeprav nekoliko skrivnosten opis vrste védenja, kakršno je krščanska vera⁸. Vera je namreč védenje, rojeno iz razodetja, in to, kar razodetje v Jezusu Kristusu izraža onim, ki jih je Sveti Duh obdaril z vero, je Ljubezen: Bog je ljubezen in človeška bitja so ljubljena, zato imajo zapoved ljubezni in zmožnost ljubiti. Tako je vsa Bit zdaj znana kot milostna. To je, kot predlaga Lonergan, velika izjema izreka *non amatum nisi cognitum*⁹.

Kakšno védenje pa je védenje vere? Tu se zdi tradicionalna primerjava z ljubeznijo popolnoma primerna. Kar ljubezen daje temeljnega, je novo razumevanje možnosti. Kar se je nekoč zdelo "resničnost" (bolj točno "dejanskost"), se zdaj v luči novega razumevanja, ki ga vodi ljubezen, zdi relativno ozko področje in majhno v duhu. Novo védenje, rojeno iz vse človekove ljubezni, je predvsem védenje o novi možnosti. Védenje, rojeno iz krščanskega razodetja - védenje o Bogu kot ljubečem Očetu in Materi; védenje, ki ga dobimo preko Jezusa Kristusa v Svetem Duhu -, je védenje v in preko mnogovrstnih oblik razodetja, ki se začne z obliko pripovedi o Jezusovem trpljenju - na njej tudi temelji - in s tem prepozna, kdo je ta Jezus in s tem, kdo je Kristus. V prepoznavanju Jezusa kot Kristusa zgodba prav tako prepozna Boga, ki razodeva v Jezusu Kristusu Božji Jaz kot nič drugega kakor čisto nevezano Ljubezen.

Védenje, rojeno iz tega razodetja Boga kot Ljubezni, je novo védenje vere - dar/moč/milost vere. Tako verodostojno védenje (védenje kot moteče razglašanje) moti naše grešno, samovarajoče razumevanje tega, kar imamo

za "resničnost" in "resnično" védenje. Novo védenje vere prav tako obdarja z Ljubeznijo, in ta dar zdaj razumemo tako, da prežema vso resničnost, znotraj katere sedaj, ko smo obdarjeni z ljubeznijo, razumemo možnost ljubiti celo onkraj naših najvišjih popolnosti. Nadaljnji razvoj takega védenja - védenje, rojeno iz razodetja, zdaj postaja novo védenje o novi možnosti (vera, upanje in ljubezen) - zahteva tudi, kot so vedeli antični filozofi, razsodnost in razvoj tega, kar Pierre Hadot lepo imenuje "duhovne vaje" (o katerih več v nadaljevanju).

Nekoliko nenavadno je, da se je platonizem v svojih mnogoterih oblikah veliko antičnim krščanskim mislecem tako naravno zdel filozofski zaveznik novemu védenju o razodetju Jezusa Kristusa. Zakaj platonizem v svojih mnogoterih oblikah živi v nekem smislu - in od njega - kot čisto čudenje ob podarjenih, milostnih možnostih, v katerih živimo, se gibljemo in bivamo. Ob Platonovem pogledu na Lepoto, ki se pojavlja "nenadno" (kot dogodek, dogajanje) v *Simpoziju*, do njegovega "Dobrega onkraj Bivanja" (in celo onkraj dosega dialektike) v *Državi* in njegovega končnega mitično-filozofskega pogleda na vso resničnost v *Timaju*, ne moremo drugega, kot da zaznamo v njem in njegovih platonističnih naslednikih čisto čudenje nad obstojem, to je občutek resnične deležnosti možnosti, ki jih odpirajo Lepota, Dobro, Eno, Umnost in vse Oblike.

Krščanski platonisti so poleg tega občutili osupljivo, deležniško resničnost pri Platonu in platonistih. Krščanski misleci se niso obnavljali, ko so preoblikovali platonizem, ko je bilo potrebno, da bi se skladal s *to* obliko Boga, Obliko, v kateri se Bog izraža v in preko Oblike, Jezusa Kristusa. Ta kristologija utelešenja je osvobodila Danteja, da je razumel potrebo po posebnosti Beatrice - to je, potrebnost posebne oblike, v in skozi katero bistvo izraža samo sebe in brez katere ne bi

moglo priti do izražanja. Torej lahko izdelamo novo etiko Dobrega preko mnogoterih oblik v Avguštinovi teologiji. Tako bi se lahko za krščanske mislece od Bonaventure do von Balthasarja pojavilo novo razumevanje resnice same kot izražanje v in preko kristološke oblike. Ko sta bila Platon in platonizem enkrat ponovno zgrajena in obnovljena preko možnosti, ki jih je razkrivala nova oblika oblik, Jezus Kristus kot razglašujoča in izražajoča beseda, sta bila religiozno precej bolj uporabna za kristjana kot pa Aristotel in tudi stoicizem.

In tako se danes, v somraku platonizma, druge filozofije morda zdijo veliko bolj primerne za krščansko razumevanje vere, ki je spoznavanje možnosti, rojene iz te iste ljubezni, ki jo omogoča razodetje Kristusa v Duhu. Še vedno verjamem, da med sodobnimi filozofijami hermenevtična filozofija predstavlja smer, ki jo potrebuje teologija razodetja¹⁰. Čeprav sem vprašanje že obravnaval drugje, lahko za to priložnost na naslednji način v kratkih izjavah povzamemo, zakaj hermenevtika pomaga teologiji pri njenem razumevanju razodetja:

1. Hermenevtika, filozofsko gledano, daje prednost "možnosti" pred "dejanskostjo", kar je podobno razkrivanju prednosti nove božanske možnosti pred trenutno dejanskostjo, ki izhaja iz razodetja.
2. Hermenevtika (za razliko od platonizma) jemlje zgodovino in zgodovinskost s popolno filozofsko resnostjo. Za judovstvo in krščanstvo z njunim razodetjem v in preko zgodovinskega dogodka je to ključno.
3. Kot trdi Paul Ricoeur je s hermenevtičnega vidika resnica najprej dogodek izražanja (Ricoeur), razkrivanja (Gadamer) ali razkrivanja-prikrivanja (Heidegger). Ta obramba dejstva, da je izražanje (ne pa skladnost ali sovisnost) prvotna, zares temeljna predstava o resnici v hermenevtiki, je seveda pomembna za filozofsko razja-

- snitev pomena razodetja, ki je samoizražanje Boga v in preko oblike kot dogodka.
4. Hermenevtika s svojim osredotočanjem na besedilo (ali celo na dejanje kot besedilo) omogoča filozofsko pojasnitev, kako je oblika bistvena za razumevanje izražanja. Oblika ni nepotrebna, ampak ključna za razumevanje izražene bista. Poleg tega se prav zanimanje za oblik-ovanje besedila prek strategij, ki zadevajo obliko kot zgradbo, žanr in slog (Ricoeur), kaže kot natančno to, kar teologija ali razodetje potrebuje: razumevanje besedila, ki v in preko oblike (*Dar-stellung*) razkriva *možen* način biti v svetu. Filozofsko je hermenevtični svet možnosti¹¹ klic k ustvarjalni domišljiji. Teološko ta svet prepričuje in ne sili z argumenti, saj je poziv krščanskega razodetja k novi možnosti. Samoizražanje tega hermenevtičnega razumevanja domišljije je podobno Bogu v in preko neizogibne in nezamenljive Oblike Jezusa Kristusa, ki je izpričan v vseh svetopisemskih oblikah, posebej pa v pasijonski zgodbi, ki predstavlja ta jaz v treh istovetnostih: Jezusu, Kristusu in Bogu.
 5. Hermenevtika s svojim dialoškim modelom za razumevanje po mojem mnenju spodbuja filozofa, da razvija etiko Dobrega, saj Dobro preoblikuje resničnost s teološkim razumevanjem vse Biti kot milostne.
- Vsi ti premiki napeljujejo na to, da ima filozofija (v tem primeru hermenevtična filozofija) dve osrednji vlogi v teologiji, ki temelji na razodetju. Prva je ponovno vzpostaviti hermenevtične kategorije (možnost, dogodek, zgodovinskost, izražanje, oblika, dialog) v skladu z Obliko krščanskega razodetja, v in preko Jezusa Kristusa. Ta ponovna teološka vzpostavitev bo poleg tega oblikovala samo sebe s hermenevtično filozofijo, saj bo (preko hermenevtike) našla kategorije, ki pristno pojasnjujejo in razvijajo



pomen samega razodetja. Druga vloga hermenevtične filozofije - posebej zaradi razvoja pojmov ustvarjalne domišljije v in preko oblik - je omogočiti novo pot, ki pojasni in - če je potrebno - izzove in popravi teološko samorazumevanje razodetja kot izražanja *razumske*, četudi nekoč neslutene, možnosti. Nadaljnje vprašanje, ki zahteva tako nadaljnjo filozofsko kot tudi nadaljnjo teološko raziskavo, je, ali se zgodi taka povezava na ad hoc ali bolj splošen (neizogibno transcendentalen) način. Za zdaj je dovolj, če vidimo, da se povezava med teologijo razodetja in hermenevtično filozofijo

lahko zgodi in se zgodi tudi brez predhodne odločitve o zgornjem vprašanju.

Kot pred njo platonizem, sodobna hermenevtična filozofija ohranja pri življenju čut za čudenje in deležnost, kar je ključno za razodetje, pa tudi za filozofijo. V nasprotju s platonizmom pa lahko hermenevtična filozofija odpre samo filozofijo za antično dediščino, saj združi teorijo s prakso duhovnih vaj.

Ker se teologija bori, da bi odstranila skorajda usodno ločitev (ne različenosti) med teologijo in duhovnostjo, lahko morda teologija tudi predlaga nove poti za samo filozofijo (vključno s hermenevtično filozofijo).

Ta bi lahko opustila vse moderne ločitve med teorijo in prakso in obnovila razumevanje vloge, ki jo imajo duhovne vaje v in za samo teorijo pri antičnih filozofih. Kot je pokazalo delo Pierra Hadota², so v antiki - v kateri koli šoli: stoiki, epikurejci, aristoteliki in platonisti, pa tudi v neinstitucionaliziranih gibanjih: skeptiki in kiniki - vsi obravnavali filozofijo kot način življenja. Kot način življenja je filozofija deloma združevala teorijo s prakso (in obratno) s pomočjo redne in sistematične uporabe duhovnih vaj (na primer, vaje osredotočanja na Logos pri stoikih; vaje ne-mišljenja pri epikurejcih). Izginotje takih vaj - celo klasične uporabe matematike za razumevanje čistih idej pri Pitagori in Platonu, veliko manj vaje antične dialektike in helenističnih duhovnih vaj pri platonistih - je posebnost za moderno zahodno filozofijo in teologijo. Kot sta se naša zahodna filozofija in teologija učili spoznavati razumski element takih vaj v, na primer, budističnih filozofijah, bi se lahko vsaj "krščanski filozofi" pridružili svojim teološkim kolegom v novih, pa čeprav neodločnih poskusih, da bi obnovili, kar je bilo nekoč združeno v obeh naših disciplinah: duhovna praksa in teorija, teorija in način življenja. Novo, globalno, preko-kulturno razumevanje obeh disciplin lahko opogumi vse odgovorne mislece, da bi šli na to novo intelektualno potovanje nazaj v prihodnost tako teologije kot tudi filozofije, ki naj bosta razmišljajoč način življenja.

Vprašanja in odgovori

V: Posebej me je osupnila vaša ideja združitve duhovne prakse in teorije. Mislim, da je ta združitev zelo pomembna. Dekonstruktionisti so ju želeli združiti na zelo negativen način, vaš način združitve pa je bolj pozitiven. Lahko malo več poveste o vlogi ustvarjalne imaginacije v tem postopku?

O: Hvala. Preden neposredno odgovorim na vprašanje, moram reči, da sem že drug-

je povedal, da je v bistvu dekonstrukcija, med drugimi tako imenovanimi postmodernimi gibanji, odgovorna za to vrsto ponovne združitve, in to ne samo negativno. Prepričal sem se - sebe in še nekaj drugih -, da je del razlogov za povratek mističnih tradicij - vključno pri tako zelo sekularnih mislecih, kot so Derida, Kristeva in drugi, kot tudi pri krščanskih mislecih, kot so Louis Dupré in še mnogi drugi - v tem, da ta gibanja niso čisto negativna, kot v primeru dekonstrukcije. Zagotovo je pristop teh gibanj v tem, da izročila ljubezni obravnavajo kot radikalno preobilnost in prekomernost. To je tisto, kar me pri tem očara. Opazili ste, da je v krščanskem izročilu privlačna enost razumnosti in ljubezni. Kako povezati ta dva pristopa? Ljubezen se v postmodernosti nagiba k uporabi kategorij, kot sta preobilnost in prekomernost. To se v območju, ki sem ga imenoval "razglašujoče izročilo", sklada s poskusom, da bi celo znotraj postmodernosti vzpostavili etiko, ki je - kolikor lahko vidimo - v veliki meri etika upora. Zame ni bilo presenetljivo, da John Caputo v Markovem evangeliju išče nekaj, kot je etika različnosti in odpora. To se mi zdi precej pozitiven premik.

Glede na vaše konkretno vprašanje o imaginaciji, mislim, da Ricoeurjevo delo zagotovo sodi v območje ustvarjalne imaginacije. Ricoeurjevo delo je po mojem mnenju zelo pomembno za moje razumevanje krščanske teologije, saj je to poskus teorije ustvarjalne imaginacije. Vsi mu pravijo: "Kje je torej poetika hotenja, ki si nam jo obljubil pred tridesetimi leti?". Morda obstaja. Ne samo to, da je moral narediti nekaj svojih slavnih ovinkov, da je moral dejansko preiskati različne oblike imaginacije, tako metaforo kot tudi pripoved. Ponovno je moral, na primer, premisliti odnos med pomenom in referenco in o tem, kako je referenca, ki jo pomen vključuje, postala - hermenevitično gledano - ideja o ustvarjalni imaginaciji, ki bo omogočila ustrezno ra-

zumevanje odnosa med besedilom, žanrom in slogom. Slog je tisti, ki individuira in s tem ustvarja možni način biti-v-svetu.

Dokler je torej vera tisto védenje, rojeno iz razodetja, ki omogoča nove možnosti, vključno - kot so plodovito pokazala dela Mariona in drugih - z razumevanjem podarjenosti, ki je nova možnost onkraj dejanskosti, je po mojem mnenju s filozofskega stališča naslednji korak ta, da pokažemo, kako ta možnost nagovarja imaginacijo. Torej, ko nekdo reče "ustvarjalna imaginacija", pravi Ricoeur, to pomeni, kako možen način biti-v-svetu - nanj referenca kaže - nastaja v in preko različnih žanrov, različnih oblik. Kar mi, vsaj kot teologu, daje upanje v povezavi s hermenevtiko kot neke vrste naslednico platonizma, je to, da omogoča nov, bolj prefinjen način analize oblike in odnosa do imaginacije. Seveda to ni poustvarjalna imaginacija - ne vrača v sedanjost samo tistega, kar razumemo kot odsotno - in ne romantična ideja o ustvarjalni imaginaciji. Mislim, da mora biti dobesedno ustvarjalna imaginacija, da bo lahko plodovita za razumevanje razodetja.

V: Govorili ste o hermenevtični filozofiji, ki bi lahko pomagala teologiji razodetja. Rad bi slišal vaše mnenje o vrednosti hermenevtične filozofije v teologiji socialnih sprememb.

O: To je zelo pomembno vprašanje. Ni razprtosti brez nekega preoblikovanja in to preoblikovanje ni samo posamezno ali osebno, ampak tudi socialno in politično. Zato se mi zdi, da - če bi želel razširiti to, o čemer sem tukaj govoril - moram najprej poskusiti pokazati, kako je to, kar sem imenoval "prvotna razlika med Logosom in Kerigmo", danes živo v tistih oblikah teologije - vključno s tistimi, na katere je vplivala hermenevtika -, ki poudarjajo tako osebno kot tudi družbenopolitično preoblikovanje. To so tako imenovane politične teologije, teologije

osvoboditve, feministične teologije. Ob tem pa ne smemo izgubiti povezave - in tudi potrebe po hermenevtiki -, ki jo ima preoblikovanje v razmerju do razprtosti. Mislim, da bi lahko to pokazal v večini od teh oblik teologije, ki trenutno obstajajo. Prav tako kot v hermenevtičnih teologijah ali tudi transcendentalnih teologijah ni razprtosti, ki ne bi privedla do preoblikovanja, verjetno drži, da mora biti preoblikovanje izpeljano bolj nedvoumno, prav tako kot je morda moral Metz izpeljati vidik politične teologije s stališča Karla Rahnerja. Vendar, če sem pravilno razumel, se popolnoma strinjam, da bi bilo teološko ustrezno samo, če ga lahko povežemo tako z Logosom kot s Kerigmo - to pomeni ne samo z razprtostjo ampak tudi z razprtostjo, ki je obenem preoblikovanje.

V: Večkrat se obračate na vprašanje daru. To me zelo zanima.¹³ Lahko bolj jasno razložite, kaj ste nameravali s tem? Je to fenomenološka tema ali teološka tema? Je neposredno povezana z ugotavljanjem istovetnosti Boga; hermenevtičnega Boga, Jezusa Kristusa, ki je ljubezen ali obeh?

O: Če trezno premislim, bi rekel, da obeh. Tukaj nisem poudaril, da je to zelo pomembna kategorija za razumevanje krščanskega izročila. Nujno vam moram opisati Pascalov Red Ljubezni, Milosti. Toda zdi se mi, da krščanska tradicija razume milost na dva temeljna načina - preko razlikovanja med Logosom in Kerigmo. Eden je kot razdiralna moč, drugi pa kot dar razpiranja. Pravoverne anglikanske in rimskokatoliške tradicije težijo k uporabi modela milost - narava in tako je filozofska kategorija, kot je dar, obenem možna in nujna. V vašem delu postane fenomenologija daru ključna za razjasnitev tega, kaj pomeni reči, da je milost dar razpiranja. To je vse, kar sem ugotovil. Če bi milost pojasnjevali in razumeli kot razdiralno moč, to ne bi bilo tako koristno.

V: Mislim, da je bila v razpravi na tej konferenci navzoča neke vrste težnja k ideji zблиževanja teologije in filozofije. Naj predlagam nekaj, kar bo morda delovalo nesmiselno, in rečem, da bi lahko razmišljali o odnosu med teologijo in filozofijo bolj kot o Rilkejevih "Dveh samotah", ki sta se srečali, dotaknili in se pozdravili med seboj. Po moje je potrebno filozofiji podeliti njeno lastno veljavo in stanje kot *modus vivendi*¹⁴ ali *cognoscendi*¹⁵, ki je neodvisna od teologije. Kot krščanski filozof (karkoli že to je), nimam težav s tem, da bi razumel filozofijo kot *ancilla Domini*¹⁶, zaskrbljen pa sem nad tem, da bi jo razumel kot *ancilla theologiae*¹⁷, saj ne morem trditi, da je *ancilla* krščanske teologije.

Spoštujem poskus nekoga, kot je Heidegger, da bi zavaroval avtonomijo izkušenj, ki so zgolj filozofske, čeprav si delim dvom s profesorjem Peperzakom o naslanjanju na Ajshila, Hölderlina in podobne, kot da bi bili neke vrste avtoritete.

Naj vam dam primer. Pred nekaj leti me je nek angleški prevod Talmuda izzval, da sem se lotil učenja hebrejščine in aramejščine, da bi lahko bral Talmud tako, kot ga je treba brati. Dogodek je bil zame precej osupljiv. Pred mano se je odprl popolnoma nov način mišljenja, branja, razlaganja in tolmačenja, kar je bilo predtem zame dobesedno zaprta knjiga. Nato sem začel brati dekonstrukcijo in odkril sem, da sem imel srečo, da sem bral v tem vrstnem redu. Namreč, če ne bi najprej bral Talmuda, ampak dekonstrukcijo, ga ne bi nikoli mogel brati tako, kot sem ga lahko sicer. In če ne bi bral Talmuda, tudi ne bi razumel dekonstrukcije, pa čeprav bi se slepil, da jo razumem.

Vendar mislim, da to ni primer zlivanja filozofske vsebine v teološki kalup ali teološke vsebine v filozofski kalup. Še daleč sem od tega, da bi z razumom razrešil, kakšen je odnos med filozofijo in teologijo v tem smislu, vendar si želim, da bi lahko spregovorili o

tem. Ali kot teolog vidite filozofijo kot *ancilla theologiae*, samostojno ali pa se vam zdi povezava med tema dvema načinoma življenja in razumevanja bolj problematična?

O: Popravite me, če sem vas narobe razumel. Zdi se mi, da je bilo to zapleteno vprašanje in izjava. Ne maram izrazov, kot sta *ancilla theologiae* ali *ancilla philosophiae* za to temo, vendar pa je vaš primer o Talmudu in dekonstrukciji zelo zanimiv.

Kot veste, obstaja dober razlog, da bi verjeli, da med tipično talmudskim načinom branja besedila in nekaterimi deridajevskimi in drugimi načini branja besedila resnično obstaja odnos. Vendar, kako bi ga imenovali? Zdi se mi, da ga imenujete kot - če si prilastim izraz Maxa Webra - neke vrste "izbirno privlačnost", kajne? Ni vam treba uporabljati močnejšega jezika, kot je vplivanje, *ancilla* itd. Omenil sem, da se strinjam s von Balthasarjem: med platonizmom in krščanstvom je bila resnična izbirna privlačnost, ki je upoštevala razvoj, ki je bil v krščanstvu - posebej v krščanstvu, ki je usmerjeno k Logosu - tako bogat. Vseeno se mi zdi, da lahko rečemo več kot to, ne da bi uporabili tradicionalni besednjak. Kar sem poskušal povedati, je bilo to, da, če naj bi vero - to védenje, rojeno iz razodetja - ponovno prevedli bolj skrivnostno - kakor je to Lonerganovo védenje, rojeno iz ljubezni ali *caritas-agape*, ki preoblikuje *eros/caritas* -, potem imate nove možnosti, tako da možnost sama postane osrednja kategorija. Zato možnost postane takó osrednja kategorija za teologijo.

Možnost je torej zelo zanimiva kategorija, saj je primerna za premislek tudi o drugih idejah, kot je dar, po mojem mnenju pa tudi za premislek o drugih teologih, kot je Rahner: namreč, koliko smo kot človeška bitja sposobni dejansko upoštevati, razumeti, privzeti si to novo védenje, rojeno iz razodetja?

To sicer gotovo presega tako vaš kot von Balthasarjev prvoten primer izbirne privlač-

nosti, vendar pa to ni primer, ki bi postavljaj hierarhijo, kot jo po mojem mnenju drug jezik. Krščanstvo bo iskalo nove načine za pojasnjevanje tega odnosa. Zato sem se ukvarjal s tem, kakšen je moj teološki pogled na razodetje in kaj je vera. Razen tega, če imamo srečo, lahko dobimo nekaj rahnerijanskega poguma. Če tudi tega ne zmorete, potem mislim, da se vračamo na izbirne privlačnosti, in potem je naša tema nekaj takega, kot je Paul Tillich rekel za eksistencializem. Paul Tillich v prvem zvezku *Sistematične teologije* pravi, da je eksistencializem "sreča za krščansko antropologijo," saj je učinkovito opisal človekov položaj. Človekov položaj je namreč opisal na tak način, da so ga lahko razumeli in spoznali ne samo kristjani, ampak tudi drugi, če lahko uporabim svoj lasten, razkrivajoč in preoblikujoč jezik. To je bil moj namen.

Prevedel: Leon Jagodic

* V izvorniku: David Tracy. *A Theological View of Philosophy: Revelation and Reason*. V: Francis J. Ambrosio, ur. *The Question of Christian Philosophy Today*. New York: Fordham University Press, 1999, 142-162.

1. Za nekatere novejšje ocene Bartha gl.: Martin Rumscheidt [ur.], *Karl Barth in Re-View*, Pittsburgh, Pickwick Press, 1981; za Ogdena pa: Schubert M. Ogden, *On Theology*, San Francisco, Harper & Row, 1986. Koristno študijo o teh

temah gl.: Ingdolf V. Dalforth, *Theology and Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1988.

2. Zame [op. prev.].
3. Za dobro študijo gl.: Rowan Williams, Balthasar and Rahner, v: John Riches [ur.] *The Analogy of Beauty*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1986.
4. Razširjena verzija moje hermenevitične analize tega vprašanja je v mojem predavanju na zgodnejši konferenci o 'Besedi, jeziku in religiji' v: Marco Olivetti, *Religione, Parola, Scrittura*, Roma, Archivio de Filosofia, 1992.
5. Zakon verovanja [op. prev.].
6. Zakon molitve [op. prev.].
7. Določa pravila, vendar s pravili ni določen [op. prev.].
8. Glede Bernarda Lonergana gl.: *Method in Theology*, Westminster, Philadelphia, 1982.
9. Nihče ni ljubljene, če ni poznan [op. prev.].
10. Med drugim gl.: Hans - Georg Gadamer, *Wahreit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1965 (Slo. prevod: Hans - Georg Gadamer, *Resnica in metoda*, Ljubljana, Literarno umetniško društvo Literatura, 2001.); Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1969; Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
11. Spekter sprejemanja te možnosti gl.: Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetics of Reception*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
12. Gl. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1987 (Slo. prevod: Pierre Hadot, *Antična filozofija in duhovne vaje*, v: *Filozofija na maturi*, 3/1996, 22-44).
13. Sprašuje Jean-Luc Marion [op. ur.].
14. Način življenja [op. prev.].
15. [Način] spoznavanja [op. prev.].
16. Dekla Gospodova [op. prev.].
17. Dekla teologije [op. prev.].

Razumevanje verovanja

Po Fowlerju je vera splošno univerzalna.¹ Zaobjema vse razsežnosti človekovega življenja in je globoko zakoreninjena v vsaki človekovi dejavnosti. Vera pomeni "hoditi z", "intimnost do" ter osnovo za naše upanje in sanje. Je moč, ki nas motivira v odnosu do vsega, kar je čudovito in nas navdihuje.² Vera pogosto pomeni globoko zaupanje in zvestobo človeški osebi. Je formalna kategorija, ki označuje trajajoče prepričanje ali izročitev.³ Pomeni pa lahko tudi "poslednjo zadevo".⁴

"Vera ima pomembno vlogo pri vzgajanju in vodenju človekove osnovne orientacije v življenju."⁵ Kaže na način njegovega izkustva in izobrazbe in je sinonim za človekovo privolitev. Beseda vera je prav tako sinonim za religijo in označuje duhovno identiteto, ki vključuje določene vidike nadnaravnega, človekovih odnosov in pogleda na svet.⁶ Verovati pomeni na določen način doumevati to, kar se vidi, gledati na to, kar je onkraj površinskega zaznavanja stvari in tudi kar je onkraj tega, kar je mogoče videti.⁷ "Omogoča, da v izkušnji, ki jo doživimo s svojim čuti, odkrijemo duhovni pomen."⁸

Očitno je, da moremo izkušnjo vere razložiti na zelo veliko načinov. Očitno pa je tudi, da izkušnja vere prinaša nova obzorja na ravni odnosnega življenja, ki mu obenem daje svojevrsten smisel. Krščansko razumevanje vere odkriva globok značaj človeške in Božje razsežnosti verovanja.

1 Splošni pregled verovanja

Človeški pojav verovanja, zaupanja, izročitve in usmerjanja življenja izraža pomenljivo razsežnost vere v človekovem življenju. Verska dinamika ustvarja smisel tako v po-

sameznikovem življenju kot v svetu, v katerem živi in deluje.⁹ "Vera je preroški in normativni kriterij, ki predlaga red, hierarhijo ter avtentičnost v človekovih osebnih načrtih in skupnih družbenih uresničitvah."¹⁰ Vera postavi vse druge vrednote v našem srcu in jih združi s transcendentalno vrednoto. Tako je vse človeško dobro použito v vseobsegajočem Dobrem. Vera nas vabi k resnični svobodi in k višji avtentičnosti, ki slabo presega z dobrim, ker v veri človekovo zanimanje sega onkraj človekovega sveta k Bogu in k božjemu svetu.¹¹ C. Smith vero prikaže kot globljo, bogatejšo in bolj osebno realnost. Vera predstavlja orientacijo osebnosti v odnosu do sebe, do bližnjega in do sveta. Je zadnji odgovor na človekova temeljna eksistencialna vprašanja in je hkrati način gledanja na to, kar oseba lahko vidi, in upravljanja tega, kar upravlja. Je sposobnost živeti onkraj zemeljske ravni ter čutiti, videti in delovati v smislu transcendentalne razsežnosti.¹² "Nasprotje vere je nihilizem, ki je v svojem bistvu nesposobnost kontempliranja katerekoli transcendentalne razsežnosti posameznikovega življenja."¹³

Vero moremo razumeti kot aktivnost zaupanja, ki v svoji osnovi predstavlja čustveno dejavnost. Afektivni značaj vere izraža odnos zaupanja v osebnega Boga.¹⁴ Zaupanje najde svoj izraz tudi v izrazih zvestobe, ljubezni in navezanosti.¹⁵ V današnjem času besedi vera in prepričanje pogosto uporabljamo kot sinonima, čeprav v resnici to nista.¹⁶ "Vera je več kot prepričanje."¹⁷ Prepričanje prvenstveno razumemo kot intelektualno ali razumsko dejanje. Verovanje razumemo kot privolitev, ki je po božji milosti posebno dejanje

vere, ko človek sledi notranjemu glasu. V skladu z D. Tracyjem prepričanje pojmuje kot simbol, ki razloži posebno zgodovinsko, moralno ali razumsko zahtevo, vključeno v versko držo.¹⁸ Življenje iz vere zahteva trdno prepričanje v resnice, kot jih predstavljajo osnove verovanja. Brez odgovora v konkretnih dejanjih ni vere oziroma je ta vera mrtva. Resnična vera zato skrbi za skladje med glavo, srcem in rokami, kar z drugimi besedami pomeni, da zaobsega razsežnost prepričanja, zaupanja, hkrati pa ima tudi izvršitveni značaj. Čeprav razlikujemo med vsemi temi posameznimi vidiki, le-ti ne smejo biti ločeni v posameznikovem verskem življenju. Vsakdo mora zato bdeti, da ne bi prišlo do razcepa med vero in celoto vsakdanjega življenja.¹⁹

“Eksistencialna vera se ne nanaša le na svet okoli nas, ampak bistveno na naš notranji svet ter na zunanje meje našega bivanja in spoznanja.”²⁰ Lonergan ugotavlja, da je vera

védenje, rojeno iz religiozne ljubezni. Ko navaja Pascalovo misel, da ima srce razloge, ki jih razum ne pozna, Lonergan meni, da vera vključuje jezik ljubezni. Poleg poznavanja dejstev, do katerih človek lahko pride z izkušnjo, razumevanjem in preverjanjem, obstaja še drug način vedenja, ki ga dosegamo s smislom razločevanja in ljubečega presojanja vrednosti osebe. Tako vera postane poseben način spoznavanja, ko je človeška ljubezen v resnici Božja ljubezen, razlita v naše srce. Vera je človekov odgovor na ljubezen Boga, ki razodeva in daje samega sebe, sočasno pa človeka vodi k preobilni luči, ko išče smisel svojega življenja.²¹

2 Krščanski pogled na vero

V Stari zavezi je vera pogosto izražena s samostalniki, kot so “aman” (verovanje), “batan” (zaupanje) ali “yhl” (upanje). Celotno verovanje je usmerjeno na Jahveja, ki je naj-



prej sam zvest in kliče Izraelce, da bi bili tudi oni zvesti.²² Izraz "yir'at yhw" tradicionalno opisuje "strah Božji" in opozarja na pomembnost pokorščine Božji besedi in veri vanjo.²³ Bog, ki je s svojim ljudstvom sklenil zavezo, hoče izpolniti svoje obljube, zato pa je potrebno, da mu Izraelci verujejo, zaupajo in da vse vidike svojega življenja urejajo po božji postavi.

V Novi zavezi zamisel vere pomeni korak dalje od starozaveznega pojmovanja, ker ima vera za svoje središče vernikov odnos z Jezusom Kristusom.²⁴ Ne gre toliko za človekov napor za zvestobo postavi, ki bi nas opravičeval, ampak za dar milosti, ki je Kristus. Vera tako pomeni dejanje pokorščine, ki vključuje popolno odpoved kakršnemu koli samopoveličevanju, in izbiro, da poje slavo edino zmagi in norosti Kristusovega križa (1 Kor 18,25). Vera se začne s spreobrnjenjem, ki pomeni predajo in izročitev Kristusu. Vez s Kristusom nas postopoma očiščuje grehov in nas dela bolj kristocentrične, kot pravi apostol Pavel: "Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni" (Gal 2,20).²⁵

Božja beseda prinaša temeljno izkušnjo in vpogled v presežno, patristični spisi pa kažejo, da so se cerkveni očetje mnogo bolj ukvarjali z vsebino vere kot s preiščljenimi analizami samega dejanja vere. Opazimo, da sta se v patrističnem času oblikovala dva paralelna pogleda, ki sta pomagala poglobiti teologijo vere. Prvi je apologetski, ki krščansko vero razlaga neverujočemu svetu in pravi, da evangelij ni sprejet iz naivnosti, ampak iz razumne, upravičene in svobodne privolitve. Klemen iz Aleksandrije navaja, da odkar je celo v naravoslovnem izobraževanju verovanje pred razumevanjem, je primerno, da se tudi spoznavanje Boga začne najprej s ponižnim sprejetjem njegovega razodetja.²⁶ Druga smer v patrističnih spisih poudarja, da je vera dar Božjega razsvetljenja. Ta vidik izvira predvsem iz zakramentalne liturgije in ga je mo-

goče najti zlasti v pridigah ob priložnosti krščevanja. Oba vidika lepo združuje sv. Avguštin in obenem tudi naglaša, da je vera popolna šele po ljubezni in da je ves čas poklicana k rasti v razumevanju Božje resnice. Verovati zanj pomeni misliti s privolitvijo, k čemu se je še posebej vrnila srednjeveška teologija, zlasti še s sv. Tomažem Akvinskim.²⁷

V srednjeveškem času je katoliška teologija naglašala, da je razum sposoben pojasnitve človeške eksistence in do določene mere tudi Božje narave, čeprav se je za popolno razumevanje potrebno obrniti na Božje razodetje. Sv. Tomaž Akvinski je s pomočjo definicije sv. Avguština raziskoval psihologijo verskega dejanja in ugotovil, da je predmet vere resnica, iz česar sledi, da je dejanje vere stvar intelekta, kajti vera ni zgrajena na lahkotnih razumevanjih, ampak je dejanje presoje. Gotovost vere po sv. Tomažu Akvinskem lahko izhaja samo iz dejstva, da je razum s svojo privolitvijo popolnoma izročen Bogu, prvi in večni resnici, viru in počelu vsake ustvarjene resnice. Bog kot prva, nadnaravna in nedoumljiva resnica v zastrtosti, ostaja izven človeškega razumevanja, kar pomeni, da razum zaostaja za dušo. Akvinski dalje razmišlja, da je vera dejanje razuma, ki se po Božji milosti in z zahtevo volje izroči Božji resnici. Uhaja kontroli svobodne volje in je usmerjeno naravnost k Bogu. Prav tako Akvinski zagovarja stališče, da more vera v polnosti obroditi sadove, kadar jo spremlja ljubezen, kajti brez ljubezni vera sama po sebi ne prinaša koristi za zveličanje.²⁸

Katoliška tradicija poudarja, da vera vključuje tako objektivno-kognitivni kot tudi subjektivni vidik, ki pomeni vernikovo odločitev, zaupanje in razumevanje, kar je potrebno pravilno uravnotežiti. V reakciji na intelektualizem so nekateri avtorji začeli pretirano naglašati skoraj izključno subjektivni vidik, kot denimo Kierkegaard, Bultmann, kar jih je v skrajni meri pripeljalo do izgube smisla za-

stonjske božje milosti in človekovega deleženja pri božjem življenju.²⁹

Prvo uradno učenje o veri je posredoval drugi oranški koncil leta 529, ki je nasprotno z mišljenjem semipelagijancev vero definiral kot rezultat božje milosti, ki po navdihu Svetega Duha razsvetljuje človekov razum.³⁰ Tridentinski koncil je v boju proti reformatorjem izrekel, da vero prebudi in spremlja božja milost ter da pomeni začetek zveličanja, razlog in vzrok vsakega opravičenja, brez katerega ni mogoče ugajati Bogu (prim. Heb 11,6). Za opravičenje vera sama ne zadošča, vendar pa je potrebna. Bog, ki kliče in prebudi človekovo svobodno voljo, stori, da človek sodeluje z njim in se mu izroči.³¹

Prvi vatikanski koncil je vero označil kot nadnaravno krepost, ki s pomočjo navdiha božje milosti stori, da verujemo, da so od Boga razodete stvari resnične, ne ker jih tako notranje zaznavamo z naravno lučjo razuma, ampak zaradi avtoritete Boga samega, ki jih razodeva. Vera je po besedah koncila začetek človekovega zveličanja in soglaša z razumom, sama v sebi pa je Božji dar. Predmet vere so vse zapisane stvari, ki zadevajo Božjo besedo in tradicijo, kot predlaga in uči Cerkev v svoji učiteljski moči in zahteva, da verujemo, da je to Božje razodetje. Koncil je poudaril, da gre za dve resničnosti: naravno in nadnaravno, prav tako pa tudi za dve vrsti spoznavanja: naravno, ki izhaja iz razuma, in nadnaravno, ki izvira iz razodetja. Naravni in nadnaravni red ne moreta biti nikoli v konfliktu, ker imata za skupno istega Boga kot avtorja. Konstitucija *Fidei Catholica* je bila napisana z namenom, da popravi dve temeljni zmoti: fideizem in racionalizem. Koncil priznava človekovo razumsko sposobnost, vendar pa upravičeno opozarja tudi na Božje resnice.³²

Drugi vatikanski koncil, osvobojen nekaterih ozkih poudarkov sholastične teologije, razodetja "ne pojmuje več kot celoto dok-

trin, temveč kot osebo, ki je po milosti in ljubezni prišla k nam".³³ Koncil razodetje vidi bolj konkretno kot abstraktno, bolj zgodovinsko kot filozofsko, bolj biblično kot sholastično, bolj ekumensko kot polemično, bolj medosebno kot zatrijevalno, v čemer je mogoče prepoznati preseganje dualizma med naravnim in nadnaravnim. Resnice o Bogu in resnice o človeku so razodete skupaj, tako da je med njimi mogoče odkriti globoke sorodnosti.³⁴ V konstituciji *Gaudium et Spes* zapiše, da smo prebivalci dveh svetov oziroma dveh mest, ki pa naj jih ne smatramo, kot da gre za dve bistvi, ki nimata nič skupnega drug z drugim, ampak kot da sta medsebojno naravnani druga na drugo tako, da je zemeljsko mesto samo priprava za nebeško, kajti v resnici sta obe mesti notranje povezani. Metafizični cilj namreč ni odtrgan od sedanje zgodovine. Vera tako ni več postavljena samo v božje kategorije, ampak temelji tudi na človeškem redu in se sooča z odkrivanjem Božje navzočnosti sredi spremenljivih zgodovinskih stvarnosti človekovega vsakodnevnega življenja.³⁵

3 Nastajanje predstav o veri

3.1 Teološke refleksije o veri

"Ker je vera zelo kompleksna resničnost, njene vidike preučujejo v različnih verskih in sekularnih okoljih, ki skupno ugotavljajo, da dejanje vere vedno predpostavlja priznanje vrednosti druge osebe."³⁶ Vera nas navdihuje, da odgovorimo drugi osebi. Vera v drugo osebo vključuje hrepenenje, da poglobimo prijateljstvo z njo in da jo spoznamo preko odprtega pogovora, poslušanja, zaupanja in ljubezni. V krščanskem kontekstu vero opisujemo kot človekov odgovor na Božje povabilo. Podobno je razodetje Boga povabilo k deleženju pri dinamičnem osebnem odnosu v zgodovini in skupnosti.

V dobi reformacije so Luther, Calvin in mnogi drugi protestantski pisatelji skušali raz-

deliti koncept vere in notranjo privolitev ter namesto tega predlagali subjektivno in afektivno dimenzijo vere. Glavna poteza sodobne dobe je radikalni antropocentrizem. Pred razsvetljenstvom je bilo celotno človekovo življenje prežeto z religioznostjo: zakonodaja, socialni red, zasebno in javno življenje, umetnost in način razmišljanja. Rojstvo razsvetljenstva v 17. stoletju je naglasilo moč razuma in zaupanje v naravoslovne znanosti. Čeprav so katoliški teologi še naprej ohranjali srednjeveški kontekst vere, so protestantski teologi pod vplivom modernih situacij spremenili versko doktrino.

V 19. stoletju je zlasti S. Kierkegaard začutil prepad med človekovim razumom in vero ter predlagal njuno ponovno združenje s "skokom vere", da bi posameznik tako lahko našel svoje lastno odrešenje.³⁷ V skladu s K. Barthom so teologi v 19. stoletju vero razumeli kot realizacijo ene od oblik človekovega duhovnega življenja in samozavedanja, v nekem smislu samohranilno in samozadostno.³⁸ Katoliški modernisti so poskušali premostiti razpoko, ki je nastala med katolicizmom in moderno mislijo, in poudarili prvenstvo izkušnje. Postopoma vidimo, da so se pojavili personalistični pristopi glede razumevanja razodetja in vere.³⁹

V 20. stoletju so protestantski teologi poskušali posredovati omiljeno verzijo ekstremnega luteranskega pogleda na vero. V skladu z D. Boenhoefferjem vera in pokorščina ne moreta biti ločeni, kajti "vera je resnična samo takrat, kadar je navzoča tudi pokorščina, nikoli brez nje, ker vera postane vera samo z dejanjem pokorščine".⁴⁰ P. Tillich opiše vero kot "stanje doseganja končnega cilja, ki od človeka zahteva popolno izročitev in mu obenem obljublja popolno izpolnitev".⁴¹ Po njegovem je "krščanska vera svetopisemska vera, če vključuje tri pomembne razsežnosti: hotenje, vedenje in emotivno deleženje, ker je vera dejanje celotne osebno-

sti in obsega tako samoizročitev kot pokorščino in privolitev".⁴²

K. Rahner, ki je zaznamoval našo dobo z globokimi teološkimi vpogledi, trdi, da obstaja samo ena skrivnost vere, ki je skrivnost v sami sebi. Vsakdo je poklican, da se izroči tej skrivnosti, ki je onkraj vsake naše končnosti in naše zemeljske izkušnje in je hkraiti temelj našega bivanja. Bog prihaja, da po delu Svetega Duha prebiva v središču vsakega človeškega bitja, in tako ljubi svet, da ga je izbral za svoje učlovečenje. Bog je samega sebe najbolje izrazil v osebi Jezusa Kristusa. Ko premišljujemo ti dve skrivnosti, odkrijemo, da edini Bog, ki je absolutna skrivnost, daje samega sebe svetu v dveh poslanstvih: to je v poslanstvu Sina in Svetega Duha, da lahko izkušamo odrešenje, to je Očeta, po Sinu in v Svetem Duhu. Rahner s tem pokaže, da krščanstvo v svojem bistvu sestoji iz treh skrivnosti: Svete Trojice, učlovečenja, in milosti, ki predstavljajo tri različne vidike komunikacije Boga s svetom in iz katerih izhajajo tudi vse druge verske resnice. Predmeta vere ni mogoče zaznati izven območja vere, vendar pa Rahner ugotavlja, da verujoči človek ni le objektivni spoznavalec, ampak tudi z milostjo obdarjena subjektivnost, ker Božja milost, ki je temelj vere, deluje v verujoči osebi, da more zaznati resnico.⁴³

3.2 Sekularne raziskave o veri

Na začetku tretjega tisočletja opazimo pojav nove kulture, v kateri ima beseda Bog za mnoge zelo majhen pomen ali pa si ljudje za vero prizadevajo le toliko, kolikor bi jim pomagala odkriti transcendentalni smisel njihove vsakodnevne profane, pogosto tudi težke izkušnje, zaradi česar so razlage vere zelo različne. Nekateri ljudje vero vidijo kot življenje v duhu vneme za druge ter v posvetitvi svojih intelektualnih, fizičnih in duhovnih moči življenjskim dogodkom in odnosom, ki jih gradijo z drugimi, kar kaže na njihovo

vo iskanje in romanje na poti za smislom, pa tudi na sprejemanje daru življenja in svoje osebne zgodovine iz rok Tistega, ki so ga odkrili v globinah in mejah osebnega življenja.⁴⁴

Sekularizacija človeške družbe štiti privatizacijo in subjektivizem vere. Zgodovinske študije so poskrbele za relativiziranje vere s predstavitvijo njenih izvorov, pogojev in sledečih si oblik.⁴⁵ "Najizrazitejše skeptično mnenje je bilo, da je vera projekcija človekovih hrepenenj, potreb in strahov."⁴⁶ Kot odgovor na postmoderni koncept je bila vera obravnavana s pomočjo različnih znanosti. Novo zaupanje do vere je prinesla, na primer, integracija ideje o osvoboditvi, da bi zavarovali socialno pravičnost v odnosu do ubogih in obrobnih.⁴⁷

P. Tillich je bil prepričan, da se vsaka človeška oseba sooča s tremi strahovi: s strahom zaradi gotovosti smrti, s strahom, ki ga spodbujajo občutki izpraznjenosti in brezsmiselnosti, ter s strahom zaradi krivde in obsodbe. Ta izkušnja strahu je po njegovem mnenju normalna, ker pripada sami eksistenci, groza pa izhaja zaradi nebivanja, to je biološkega propadanja, dalje iz nevarnosti za posameznikovo duhovno življenje, ki ga povzroča nesmiselnost, in iz nevarnosti samovrednotenja, ki jo sproža krivda.⁴⁸ Tako ideja o veri izzove pogum, odgovoriti na notranjo izkušnjo človeškega bitja.

Najnovejše razprave o verovanju se pogosto ukvarjajo z vprašanjem razvoja vere ter s socialno-znanstvenim opisom posvečevanja, ki predstavlja različne vidike verskega razvoja od rojstva do smrti. Čeprav je določene vidike vere mogoče strokovno pojasniti, vera v svojem jedru ostaja dinamična skrivnost človekove realnosti, ki obenem vpliva na zelo različne življenjske poti vsake človeške osebe.

3.3 Vera – mit in misterij

Vera je edinstveni dar v človeški osebi in je globoko zakoreninjen v njeno osebno pri-

volitev ter ljubeč odgovor na Božji dar. Vera zori na temelju naših zaznav, izkušenj in dogodkov, ki oblikujejo naše zaupanje. Vera oziroma zaupanje v naše starše se oblikuje po naši izkušnji bivanja z njimi in naši gotovosti, da so z nami v lepih in težkih trenutkih. V resnici je naša vera v sonce, naravo, zemljo zgrajena na podlagi neštetihih srečanj in odkrivanja celote življenja, ki sestoji iz različnih komponent. Če gremo še korak dalje, ugotovimo, da se človek v svojem jedru zaveda Stvarnika, ki je temelj vsega vidnega in nevidnega. Vera je zgrajena na zaupanju, ki je naša občutljivost in sposobnost, da imamo v nekaj ali do nekoga zaupanje in da smo v nekem oziru od tega oziroma od njega odvisni in nam je to lahko v rast.⁴⁹

Freud je trdil, da je "religija psihološka želja izpolnitve".⁵⁰ Prepričan je bil, da vera vedno zmanjša naše strahove in zadovolji potrebo po varnosti. K. Marx religijo vidi s sociološko-ekonomskega vidika kot opij za zatirane množice, ki za preživetje potrebujejo kompenzacijo praznih obljub, sicer bi jih trpljenje strlo.⁵¹ Nekateri sociobiologi, med njimi O. Wilson, skušajo vero razložiti z evolucijskega vidika in jo opisujejo z dosežki in mejami naravoslovnih znanosti predvsem s psihološkega, sociološkega in ekonomskega stališča.⁵² Toda čeprav je mogoče nekatere vidike vere tako predstaviti, da postanejo vsaj do določene mere razumljivi znotraj naravnega procesa razvoja, vključno z dejanjem izročitve, religije kot takšne ni mogoče pojasniti v njeni celovitosti. "Razlaga vere in verovanja ne najde ustrezne razlage, ker je verska resnica logično drugačna od psihološke."⁵³

Ljudska vera obljublja, da z zadostno in ustrezno molitvijo in pozitivnim mišljenjem lahko dosežemo od Boga, da nam pomaga nositi bremena, zdraviti čustvene rane in celo doseči blagostanje. Vera je s te perspektive predstavljena kot zanesljiva pot, da od Boga dosežemo, da naredi za nas vse, kar hočemo:



srečen dom, notranji mir, življenje brez depresij in težkih trenutkov itd. Zrela vera mora podčrtati ne toliko človeško moč verovanja kot stanovitnost Božje ljubezni. Bolje je namreč zakoreniniti našo vero v močni resnici kot v udobnih začasni iluzijah.⁵⁴ R. Niebuhr meni, da "je preprosto zapeljati se iluziji, da bo Božji otrok deležen izrednega Božjega varstva pred nekaterimi muhastimi močmi narave ali da mu bo Bog naklonil posebno imunost pred maščevalnostjo nekaterih hudobnih ljudi. Vsako takšno verovanje je povezano s trpljenjem razočaranja".⁵⁵ Vera nam ne daje zagotovila, da bomo ubežali stresu in preizkušnjam v življenju, ampak nam pomaga, da jih sprejmemo in notranje zorimo kljub težkim trenutkom.

Verska izkušnja in versko življenje ljudem pomagata, da v življenju odkrijejo globlji smi-

sel in cilj svojega bivanja.⁵⁶ Zanimive so ugotovitve, da ljudje s temi kvaliteta lažje pridejo do notranje harmonije, da doživljajo manjšo grozo pred smrtjo in da celo manj podlegajo različnim deviacijam, kot na primer alkoholu in mamilom. Zadnje študije so tudi pokazale, da verske skupnosti v času krize povečajo socialno oporo preizkušanim, da se le-ti lažje spoprimejo s težavami, obnovijo samospoštovanje in so bolj kos strahovom pred prihodnostjo.⁵⁷

"Dejanje izročitve v veri je pri mnogih ljudeh že spremenilo tok njihovega življenja in jih pripeljalo do novih horizontov."⁵⁸ S psihološkega vidika prizadevno versko življenje ljudem pomaga misliti pozitivno, si postavljati realne cilje in jih uresničiti, živeti v upanju na Božji blagoslov ter živeti bolj iz duhovne izročitve kot iz zagledanosti vase.⁵⁹

4 Socialna razsežnost vere

“Proces socializacije omogoča otroku, da vstopi v kulturni kontekst, da se odpre drugemu in istočasno razvija svojo osebnost.”⁶⁰ Človek je socialno bitje že po naravi, zato je odprtost do drugega njegova zdrava dispozicija. Skupnost tako kot versko življenje vključuje dejanje izročitve, izražanja pripadnosti drug drugemu ter vzajemnosti v odnosih. Verske skupnosti pomagajo ljudem rasti v polnosti, ki je Božji dar, in ni odvisna od telesnih moči, lepote ali uspehov, kar je za člane skupnosti obenem edinstvena pomoč pri sprejemanju svojih meja in meja drugih ljudi, ko oblikujejo svoje osebne ali skupne vizije. Vera ima tako izredno močan vpliv na način skupnega življenja, ki ga izbere določena skupina, vključno z uresničevanjem postavljenih si ciljev.⁶¹

Čeprav sta vera in prepričanje v tesni medsebojni povezanosti, imata vsak svojo lastno identiteto glede socialnega obnašanja. Vera pomeni zaupljivo izročitev v prijateljskem odnosu, medtem ko prepričanje sestavljajo ideje, resnice in racionalna vsebina, kar je vse integrirano v našo izročitev. Ko se torej spremeni prepričanje, to vpliva tudi na verski odnos. E. Durkheim je videl “religijo kot najodločilnejše načelo za stabilnost in integracijo v družbi. Znotraj tradicionalne družbe religija omogoča vrednote in rituale, ki ljudem pomagajo graditi medsebojno edinstvo in živeti moralno življenje”.⁶² Po mnenju M. Weberja more biti vera celo koristna, ko gre za družbene spremembe, ker vrednote, ki izhajajo iz ljudskega kalvinizma, na primer: varčnost, trdo delo in poštenost, ustvarjajo ustrezne pogoje za porast zahodnega kapitalizma.⁶³

Kljub temu da so sociologi do neke mere upravičeno prikazali vpliv vere na moderno družbo, vloga vere ni omejena le na po-

dročje, ki ga lahko zajame sociološki pogled. Očitno je, da je politični vpliv Cerkve manjši kot v nekaterih prejšnjih časih, toda še naprej Cerkev smotrno vpliva na načine graditve socialnih odnosov med mnogimi ljudmi. M. Grimmitt ugotavlja, da je preveč poenostavljeno misliti, da je naloga krščanstva ohranjanje kulturnih vrednot v naši družbi, vendar pa ob tem ni nespametno verjeti, da je krščanstvo imelo in da ima tudi še danes velik vpliv na kulturne vrednote družbe. Vera ima namreč “neverjetno sposobnost vplivati na človekovo mišljenje in obnašanje ter navdihovati in usmerjati družbene odločitve in dejavnosti”.⁶⁴

1. Idejo, da je vera splošno univerzalna, je James Fowler prevzel po Richardu Niebuhru. Izraz vera se nanaša na nekaj, kar je mnogo širše od našega verskega prepričanja ali zaupanja v Boga. Oba avtorja smatrata, da imajo vsi ljudje vero, ne glede na to, ali se vključujejo v kakšno od organiziranih religijskih oblik ali ne, ter da oblikujejo središča vrednot in smisla, do katerih izražajo svoje zaupanje in zvestobo (prim. J. W. Fowler, *Stages of Faith - The Psychology of Human Development and the Quest of Meaning*, New York, Harper and Row, 1981, xii; R. Osmer, Faith Development, v: *Encyclopedia of Religious Education*, New York, Harper and Row, 1990, 250).
2. Prim. A. Dulles, *The Assurance of Things Hoped for*, New York, Oxford University Press, 1994, 185.
3. Prim. A. Godin, *The Psychological Dynamics of Religious Experience*, Birmingham, Religious Education Press, 1985, 258.
4. C. Tillich, *Dynamics of Faith*, New York, Harper and Row, 1956, 84.
5. C. Dykstra, Faith, v: *Encyclopedia of Religious Education*, New York, Harper and Row, 1990, 245.
6. Prim. L. Belford, Faith, v: *Encyclopedia Americana* 10 (1975), New York, 848.
7. Prim. C. Dykstra, Faith, v: *Encyclopedia of Religious Education*, New York, Harper and Row, 1990, 246.
8. D. Myers, *Psychology through the Eyes of Faith*, New York, Harper and Row, 1987, 58.
9. Prim. J. Astley, Faith Development - An Overview, v: *Christian Perspectives on Faith*

- Development*, Grand Rapids, William Eerdmans Publishing Co., 1992, xviii.
10. R. Tonelli, Pastorale giovanile - Dire la fede Gesu Christo nella vita quotidiana, v: *Biblioteca di scienze religiose* 79 (1987), 142.
 11. Prim. B. Lonergan, *Method in Theology*, San Francisco, Harper and Row, 1984, 116-117.
 12. Prim. W. C. Smith, *Faith and Belief*, Princeton, Princeton University Press, 1979, 12.
 13. Prim. J. W. Fowler, *Stages of Faith - The Psychology of Human Development and the Quest of Meaning*, New York, Harper and Row, 1981, 31; M. Flynn, *The Effectiveness of Catholic Schools*, Brisbane, St. Paul's Publications, 1985, 236.
 14. Latinski glagol fidere, ki pomeni zaupati, je osnova tudi za angleško besedo faith, ki jo lahko prevedemo kot vera, zaupanje, zvestoba, veroizpoved, dana beseda, obljuba.
 15. Prim. T. Groome, *Christian Religious Education*, San Francisco, Harper and Collins, 1980, 61.
 16. W. C. Smith pravi, da je enačenje *faith* in *belief* zelo velika napaka (*monstrous confusion*), ki nas kliče k odgovornosti, da pravilno razlikujemo oba pojma (prim. W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York, Harper and Row, 1978, 181).
 17. Po T. Groomu kritika enačenja pojmov vere in prepričanja izhaja iz intelektualnih posledic takšnega enačenja. Kajti če sta vera in prepričanje sinonima, potem je vse, kar zadeva vero, stvar glave, kar pa pomeni, da prezremo čustveno in vedenjsko razsežnost vere ali jo naredimo vsaj drugotnega pomena (prim. T. Groome, *Christian Religious Education*, San Francisco, Harper and Collins, 1980, 60; prim. W. C. Smith, *Belief and History*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1977, 42).
 18. Prim. D. Tracy, *Blessed Rage of Order*, New York, Seabury Press, 1975, 16. Primerjavo je mogoče narediti tudi z M. Blondelom, ki je močno kritiziral preveč intelektualistično in objektivistično gledanje na vero, ki pretirano poudarja vero kot znanost v njeni vlogi poučevanja in ne upošteva dovolj njenih drugih vidikov. Če vera razširja obzorja našega vedenja, se to ne zgodi najprej zaradi poučevanja, ki temelji na izpričanih, objektivnih in priznanih resnicah, ampak predvsem zaradi globinskega povezovanja z bitjo in življenjem in ker nas z ljubečo mislijo uvaja k drugačni misli in k drugačni ljubezni. Samo ljubezen, ki je utemeljena na razumu, in ne na umovanju in dokazovanju, more v nas uresničiti konkretno realnost človekovega duhovnega življenja, to je bitja, ki je sposobno spoznavanja in ljubezni (prim. M. Blondel, *Oeuvres complètes 2 - La philosophie de l'action et la crise moderniste*. Besedilo predstavljeno po Presses universitaires de France, Paris, 1997, 582-583).
 19. Prim. T. Groome, *Christian Religious Education*, San Francisco, Harper and Collins, 1980, 26-43.
 20. J. W. Berryman, Faith Development and the Language of Faith, v: *Handbook of Children's Religious Education*, Birmingham, Religious Education Press, 1992, 21.
 21. Prim. B. Lonergan, *Method in Theology*, San Francisco, Harper and Row, 1984, 115.
 22. Prim. D. Ford, Faith, v: *A Dictionary of Pastoral Care*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1987, 89; D. Okholm, Faith, v: *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology*, London, Inter Varsity Press, 1995, 368.
 23. Prim. 1 Mz 22,12; 2 Mz 6,2; 3 Mz 14,31.
 24. Prim. Jn 11, 41b-42; Mk 3, 35; Mt 12,28.
 25. Prim. J. Macquarrie, *Faith*, Encarta Encyclopaedia, CD-Rom, 1997.
 26. Prim. A. Jonsen, Faith, v: *New Catholic Encyclopedia* 5 (1989), 796.
 27. Prim. St. Augustine, *Tractate on Gospel of St. John 26,2-7*; St. Augustine, *On the Predestination of Saints 2.5, PL 44, 962*, navedeno v: A. Jonsen, Faith, v: *New Catholic Encyclopedia* 5 (1989), 797.
 28. Prim. P. Meagher, Faith, v: *New Catholic Encyclopedia* 5 (1989), 771.
 29. Prim. T. Urdanoz, Faith, v: *New Catholic Encyclopedia* 5 (1994), 799.
 30. Prim. H. Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma*, St. Louis, Herder, 1957, 76.
 31. Prim. A. Jonsen, Faith, v: *New Catholic Encyclopedia* 5 (1989), 798.
 32. Prim. Vatican Council II, De Fide Catholica - Dogmatic Constitution Concerning the Catholic Faith, v: H. Deizinger, *The Sources of Catholic Dogma*, St. Louis, Herder, 1957, 445.
 33. A. Dulles, *Revelation Theology*, New York, Herder, 1969, 157.
 34. Prim. G. Baum, Vatican II's Constitution on Revelation - History and Interpretation, v: *Theological Studies* 28 (1976), 62.
 35. Prim. A. Dulles, *n. d.*, 122-146.
 36. M. Horan, The Profession of Faith, v: *Exploring the Catechism*, Minnesota, The Liturgical Press, 1995, 76-77.
 37. Prim. S. Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript 18, v: *Handbook of Contemporary Theology*, Grand Rapids, William Eerdmans Publishing Co., 1966, 48.
 38. Prim. K. Barth, *The Humanity of God*, Virginia, John Knox Press, 1960, 26.
 39. S. Kierkegaard in M. Buber sta bila v tem oziru najvplivnejša misleca. Razložila sta, kako lahko oseba doseže edinstven način spoznavanja v procesu spoznavanja drugega človeka. Ko človek razkrije nekaj o samem sebi, o svojih idejah, upanjih, strahovih in ljubezni, se mu Bog razodene po Svetem pismu, po svetu in

- delovanju, svojih načrtih, naravi in svoji ljubezni (prim. S. Kierkegaard, *L'idée de la philosophie est la méditation, celle du christianisme est le paradoxe*, Paris, Hypolite, 1941, 108.).
40. D. Boenhoeffer, *The Cost of Discipleship*, New York, MacMillan, 1969, 70.
 41. P. Tillich, *Biblical Religion and Search for Ultimate Reality*, Chicago, University of Chicago Press, 1955, 41.
 42. P. Tillich, *n. d.*, 53.
 43. Prim. K. Rahner, The Concept of Mystery in Catholic Theology, v: *Theological Investigations* 4, London, Darton, 1974, 36-73; K. Rahner, *Foundations of Christian Faith*, London, Darton, 1978, 116-137, 238-240.
 44. Prim. J. Powers, Faith, Morality, Creativity, v: *Theological Studies* 39 (1978), 665.
 45. V postrazsvetljenjski dobi se je verski vidik soočal z mnogimi izzivi, ker je prišlo do njegovega zmanjšanega pomena na biološkem, sociološkem, ekonomskem in filozofskem področju. Nekateri so poskušali ločiti védenje, ki je bilo smatrano empirično in znanstveno preverljivo, od vere, ki so jo vedno bolj gledali kot privatno vrednoto presoje vzporedno z moralnostjo in askezo (prim. A. Dulles, *The Assurance of Things Hoped for*, New York, Oxford University Press, 1994, 185).
 46. J. Powers, Faith, Morality, Creativity, v: *Theological Studies* 39 (1978), 667.
 47. Moderne raziskave o tem, kako definirati vero v smislu osvoboditve revnih, kažejo na nova prizadevanja, da bi odkrili vrednost interpretacije vere, zlasti v odnosu do tistih, ki še naprej kritično opazujejo nekatere zgodovinske nepravilne kategorije vere in jih to dela pasivne. Zgodovinska praksa osvoboditve namreč očitno pokaže na Božjo besedo, ki predstavi Boga, ki sliši krik ubogih in zatiranih (prim. T. Bokenkotter, *Dynamic Catholicism*, New York, Image, 1986, 37).
 48. Prim. P. Tillich, *The Courage to Be*, New Haven, Yale University Press, 1952, 63.
 49. Prim. B. Hill, *Faith, Religion and Theology*, New York, Twenty-Third Publications, 1997, 11.
 50. Po Freudu so verske ideje iluzije po izpolnitvi najstarejših, najmočnejših in najnujnejših hrepenenj človeštva. Skrivnost njihovih močnih laži je v skrivnostni moči njihovih želja. Nemoč in neobgljenost v otroštvu sproži potrebo po zaščiti in varnosti preko ljubezni, ki jo omogoča oče, kar se kasneje v življenju pokaže kot iskanje in oprijemanje močnejšega očeta. Dobrohotna vloga Božje previdnosti pomiri in ublaži naše strahove pred življenjskimi nevarnostmi, podaljšanje zemeljskega življenja v prihodnje življenje pa omogoča tukajšnje začasno ogrodje za izpolnitev želja (prim. S. Freud, *The Future of an Illusion*, New York, Norton, 1975, 132).
 51. Prim. D. Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, New York, State University of New York Press, 1989, 221.
 52. Prim. O. Wilson, *On Humane Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, 192.
 53. D. Myers, *Psychology through the Eyes of Faith*, San Francisco, Harper and Row, 1987, 188.
 54. Prim. J. McDaniel, *Earth, Sky and Mortals*, New York, Twenty-third Publications, 1990, 237-254.
 55. Prim. R. Niebuhr, *Beyond Tragedy*, New York, Scribner's, 1937, 97.
 56. Prim. J. Musek, Psihološki, nevroznanstveni in evolucijski vidiki verskega doživljanja, v: *Zbornik 8. mednarodne multikonference Informacijska družba IS 8* (2005), Ljubljana, 50.
 57. Prim. R. Funk, *Honest to Jesus*, San Francisco, Harper and Row, 1997, 236.
 58. B. Hill, *Faith, Religion and Theology*, New York, Twenty-Third Publications, 1997, 18.
 59. Prim. B. Hill, *n. d.*, 124-129.
 60. A. Green, *Sociology and Analysis of Life in Modern Society*, New York, McGraw and Hill, 1956, 117.
 61. Prim. L. Vogel, Working with Older Adults, v: *Handbook of Adult Religious Education*, Birmingham, Religious Education Press, 1986, 115.
 62. E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York, The Free Press, 1965, 117.
 63. Prim. M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Scribner's, 1958, 44-79; R. Gill, *Sociology of Religion*, v: *A Dictionary of Pastoral Care*, New York, Crossroad Book, 1999, 262.
 64. Prim. M. Grimitt, *Religious Education and Human Development*, New York, Hyperion Books, 1988, 424.

Življenje meniha Pavla

Hieronim je življenjepis Pavla, prvega hermita, napisal v letu 374 ali 375, medtem ko se je mudil v sirijski puščavi. Latinski spis, ki naj bi temeljil na grški predlogi, je edini vir za podrobnosti iz življenja tega svetnika.

1. Mnogi so bili pogosto v negotovosti, kateri izmed menihov je pred vsemi začel prebivati v puščavi. Nekateri so se vračali zelo daleč nazaj in začetke iskali pri svetem Eliju in Janezu. Zdi se, da je bil med njima Elija več kot menih; Janez pa je s svojim preroštvom začel, še preden se je sploh rodil. Drugi pa, in njihovo mnenje je splošno priznано, trdijo, da je začetnik takšnega načina življenja Antonij, kar je delno res. Samo delno namreč zato, ker ni bil sam pred vsemi, temveč so od njega prišle spodbude za vse.

Amatas in Makarij, Antonijeva učenca, prvi od njiju je učitelja tudi pokopal, še zdaj trdita, da je bil neki Pavel iz Teb na čelu tega gibanja, čeprav ne prvi, ki je nosil to ime. S tem mnenjem se strinjam tudi sam.

Nekateri, ki se jim zdi primerno, so širili takšne in temu podobne zgodbe, da je namreč živel v podzemni votlini in imel lase padajoče do tal; izmišljajo si mnoge neverjetne zgodbe, ki bi jih bilo odveč obravnavati. Niti se ne zdi vredno zavračati mnenja tistih, ki so lagali brez vsakega sramu,

Torej, ker so bile zgodbe o Antoniju tako pri Grkih kot pri Rimljanih že skrbno predane spominu, sem se odločil zapisati kratko zgodbo o Pavlu, o njegovem začetku in koncu. Bolj zato, ker so ga spregledali, kakor zaradi tega, ker bi zaupal v svoje sposobnosti. Kako je živel v srednjih letih ali katere Satanove zasede je prestal, pa se verjame, da ni izvedel še nihče.

2. V času preganjanj Decija in Valerijana, ko so v Rimu prelili blaženo kri Kornelija in v Kartagini Ciprijana, je mnoge cerkve v Egiptu in Tebaidi oplenila divja nevihta. Kristjani so tedaj molili zato, da bi bili zaradi svojega imena prebodeni z mečem. Zviti sovražnik pa je želel pobiti duše, ne teles. In kakor pravi sam Ciprijan, ki je trpel pod njegovimi rokami: "Tistim, ki so želeli umreti, niso dovolili, da bi bili pokončani." Da bi postala okrutnost sovražnika še bolj očitna, bom predstavil dva primera, ki sta še posebej vredna spomina.

3. Mučenca, stanovitnega v veri, zmagovalca tudi nad mučilnim konjičem in vročimi ploščami, je ukazal namazati z medom in ga položiti na žgoče sonce z rokami zvezanimi na hrbtu. Kakor da bi se tisti, ki je že prestal ognjen kotel, vdal pod želi muh.

Drugega, ki je bil v cvetu mladosti, je ukazal odpeljati v vrtove užitek. Tam, med svetlo belimi lilijami in rdečimi vrtnicami, kjer se mimo z nežnim žuborenjem vije potok in se veter z blagim šelestenjem dotakne listja dreves, so ga prevrnili na iz puha narajeno posteljo, da pa se od tam ne bi mogel izviti, je ostal ujet z mičnimi vozli vencev. Ko se je od njega umaknilo vse (hudo), je prišla izredno lepa vlačuga. S pohotnimi objemi se je začela dotikati njegovega vratu, in, kar je že povedati greh, z rokami segati po njem, da bi med tem, ko je telo vzburla v naslado, lahko nečista zmagovalka doseгла svoj namen.

Kaj naj bi naredil Kristusov vojak, kam naj bi se obrnil? Mučenje ga ni premagalo, naslada ga je. Naposled je s pomočjo navdiha od zgoraj odgriznil košček jezika in ji ga plju-

nil v obraz, medtem ko ga je poljubljala. Tako je neznosna bolečina, ki je sledila, po-teptala občutek poželenja.

4. Medtem ko so se takšne reči godile v spodnjem delu Tebaide, sta Pavel in njegova omožena sestra ostala brez obeh staršev. Star okoli šestnajst let je Pavel nasledil bogato dediščino. Bil je zelo izobražen tako v grških kakor tudi egipčanskih vedah, blagega značaja in z veliko ljubezni do Boga. In ko je zagr-mela nevihta preganjanj, je bil v zelo odročni hiši na samotnem.

Toda k čemu ne spodbudi človeških src sveta lakota po zlatu? Sestrin mož si je zaželel izdati tistega, ki bi ga moral skrivati. Od zlo-čina ga niso odvrnile niti ženine solze niti krv-na vez niti Bog, ki od zgoraj vidi vse. Prišel je, vztrajal, deloval je kruto, a pod pretvezo pravičnosti.

5. Ko je izredno razumen mladenič to spoznal, se je zatekel v pustinje gora, da bi počakal na konec preganjanj in s tem obr-nil nujo v voljo. Napredoval je polagoma, pogosto se je ustavljal, naposled pa je našel skalnato goro, ob vznožju katere je bila manj-ša votlina, ki jo je zapiral kamen.

Kamen je odstranil (tolikšna je namreč človeška želja spoznati skrito), znotraj pa opazil veliko avlo, ki je bila sicer odprta k nebu, a zastrta s staro palmo, ki je imela ši-roko razprostrte veje. Zagledal je tudi zelo bister izvir; njegovo vodo je zunaj takoj po-goltnila ista zemlja, ki jo je rodila. Poleg tega je bilo v gorah, ki so polne votlin, mnogo mest, kjer je bilo mogoče prebivati. Na teh mestih so bila vidna že oguljena nakovala in kladiva za kovanje denarja. Egipčanska dela poročajo, da je bila na tem mestu skriv-na kovnica denarja in to v času, ko je bil An-tonij povezan s Kleopatro.

6. In kot da bi bilo prebivališče dar od Boga, se je vanj zaljubil in tam prebil vse svoje življenje v molitvi in samoti. Hrano in ob-lačila mu je nudila palma. Da se ne bi komu

zdelo nemogoče, ključem za pričo Jezusa in njegove svete angele. V tistem delu puščave, ki povezuje Sirijo s Saraceni, sem videl in še vedno vidim menihe, med katerimi je bil eden trideset let zaprt, živel pa je od ječme-novega kruha in blatne vode. Drugi se je v stari cisterni (ki jo v ljudskem jeziku Sirije imenujejo 'gubba') pri življenju ohranjal s pe-timi suhimi figami na dan. To se bo zdelo neverjetno tistim, ki ne verjamejo v besede, da je vse mogoče tistim, ki verujejo.

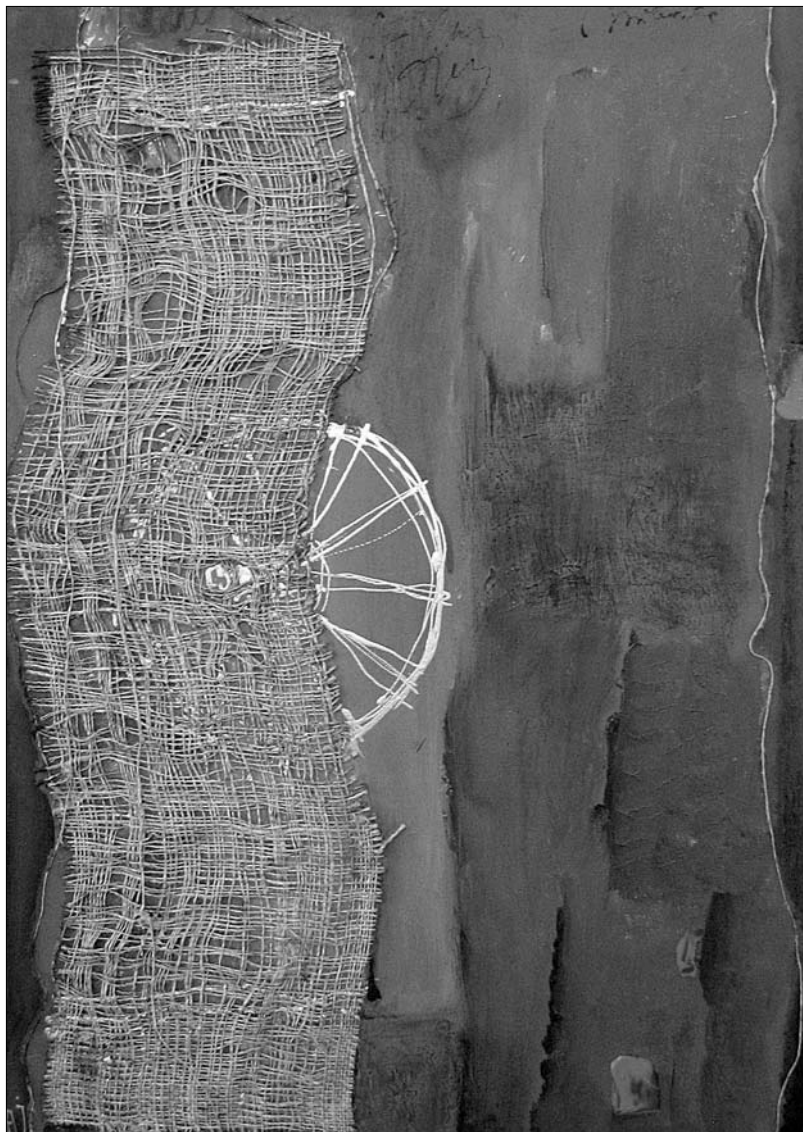
7. Toda naj se vrnem k tistemu, od česar sem se oddaljil. Ko je blaženi Pavel na zemlji živel že sto trinajst let nebeškega življenja, je Antonij star devetdeset samoto preživljal drugje (kot je sam imel navado dodati). Pre-šinilo ga je, da se poleg njega noben menih ni naselil v puščavi. Ponoči pa, ko je poč-ival, se mu je razodelo, da je v notranjosti pu-ščave še drug mož, mnogo boljši od njega sa-mega, in k njemu bi moral pohiteti na obisk. Takoj ko se je zdanilo je častitljivi starček, ki je slabotne ude opiral na palico in jih z njo tudi vodil, začel hoditi, ni pa vedel, katero smer izbrati. In je že opoldne od zgoraj žgalo žareče sonce, pa vendar ga ni odtegnilo od začete poti. Dejal je: "Verujem v svojega Boga, ki mi bo prej ali slej pokazal svojega služabnika, kakor je obljubil." Rekel ni ni-česar več. Zagledal je bitje mešane oblike, pol človek pol konj, ki so mu pesniki nadeli ime hipokentaver. Ob tem pogledu se je oborožil na ta način, da je na čelo naredil odrešilno znamenje in zaklical: "Hej ti, kje v teh krajih prebiva Božji služabnik?"

Ono bitje je po škripanju izdavalo nekaj tujega, besede so bile bolj polomljene kot iz-govorjene, skozi drgetajoče ustnice pa je is-kalo precej prijazen nagovor. Z iztegnjeno desnico je pokazal željeno pot, nato pa s hi-trim letom prečkal razprostirajoče se ravnine in izginil izpred oči strmečega občudovalca. Ne vemo pa natančno, ali je hudič prevzel to obliko, da bi ga prestrašil, ali je (kot ima

navado) divja puščava polna pošastnih živali povzročila nastanek te zveri.

8. Antonij je osupel pri sebi premleval o tem, kar je videl, in nadaljeval pot. Ne dolgo zatem je v skalnati kotlini zagledal človečka z zakrivljenimi nosnicami, čelo je bilo nabrušeno z rogovjem, zadnji del telesa pa se je končal s kozjimi nogami. Prevzet od pogleda je Antonij kakor dober bojevnik pograbil ščit

vere in čelado upanja. Pri vsem tem pa mu je že omenjeno bitje ponujalo sadeže palm za na pot kot poročstvo miru. Ko je Antonij to uvidel, je zadržal korak in ga vprašal, kdo je. Dobil pa je tak odgovor: "Smrtnik sem in eden tistih prebivalcev puščave, ki ga je poganstvo prevaralo z zmotnimi oblikami čaščenja favnov, satirov in inkubov.¹ Sem predstavnik svojega plemena. Molimo, da bi za nas od skup-



nega Gospoda izprosil odpuščanje; vemo, da je nekoč prišel kot rešenik sveta in glas o njem se je razširil po vsej Zemlji.”

Ko je to govoril, je Antonij, prileten popotnik, obilno močil lica s solzami, kot znamenje svojih globokih čustev, ki jih je prelival v polnosti veselja. Veselil se je Kristusove slave, Satanove pogube, obenem se je čudil, ker je lahko razumel satirov jezik. Medtem ko je s palico udarjal ob tla, je govoril: “Gorje tebi, Aleksandrija, ki namesto Boga častiš pošasti, gorje tebi, mesto vlačuga, v katero se stekajo demoni vsega sveta. Kaj boš povedala zdaj? Zveri govorijo o Kristusu, ti pa namesto Boga častiš pošasti.” Ni še končal z govorjenjem, ko je, kakor da bi bilo krilato, razposajeno bitje odletelo. Naj nima nihče pomisleka k tej neveri, potrjuje ga dogodek iz časa cesarja Konstancija, ki mu je bil priča cel svet. Takšnega moža so namreč živega privedli v Aleksandrijo in ljudstvu je nudil čudovit prizor. Kasneje pa so njegovo mrtvo truplo, da ne bi razpadlo zaradi poletne vročine, natrli s soljo in ga odnesli v Antiohijo, da bi ga videl imperator.

9. A naj nadaljujem začeto zgodbo ... Antonij je nadaljeval pot po pokrajini, v katero je bil vstopil. Opazoval je samo sledi zveri in širne puščavske pustinje. Kaj naj naredi, kam naj usmeri korak?

Že se je iztekel drugi dan. Preostalo mu je samo še zaupanje, da ga Kristus ni mogel zapustiti. Temo druge noči je preživel v molitvi. Še v mraku je nedaleč stran zagledal volkuljo, ki je sopla zaradi suhe žeje in se vlekla k vznožju gore. Sledil ji je z očmi in ko je žival izginila blizu votline, je pristopil in začel opazovati notranjost. Z radovednostjo ni nič napredoval, saj je tema zastirala pogled. Toda kakor pravi Sveto pismo: “Popolna ljubezen prežene strah.” Z omahujočim korakom in zadržanim dihom je izkušen oglednik vstopil, napredoval je polagoma, pogosto se je ustavljal in poslušal šume. Napo-

sled je v grozi slepe noči v daljavi zagledal luč. Medtem ko je v želji pohitel, je s stopalom zadel ob kamen in s tem povzročil hrup. Po tem zvoku je sveti Pavel zaprl odprta vrata in jih utrdil z zapahom. Tedaj se je Antonij zgrudil pred vhodom in vse do šeste ure ali celo dlje prosil, da bi mu bilo dovoljeno vstopiti, rekoč: “Veš, kdo sem, od kod in zakaj sem prišel. Vem, nisem vreden, da bi te gledal; pa vendar ne bom odšel, če te ne vidim. Ti, ki sprejemaš živali, zakaj odganjaš človeka? Iskal sem in našel, trkam, da bi se odprlo. Toda, če ne bom uspel, bom umrl tukaj, tukaj, pred tvojimi durmi. Gotovo me boš pokopal, ko bom mrtev.” Takšne je pripovedoval in vztrajal, ostal nepremičen. Odličnik mu je tako namenil kratek odgovor: “Nihče ne prosi, tako kot da bi grozil, nihče s solzami ne dela spletk. Čudiš se, da te ne sprejemem, če pa si prišel sem umret?” Smeje je Pavel odstrl vhod. Ko so se vrata odprla, sta se vrgla drug drugemu v objem in se pozdravljala po imenu; skupno sta se zahvaljevala Bogu.

10. Po svetem poljubu se je Pavel usedel in tako nagovoril Antonija: “Glej moža, ki si ga s tolikšnim naporom iskal, od starosti uveli udi, pokrivajo ga zanemarjeni sivi lasje. Vidiš človeka, ki bo kmalu postal prah. Pa vendar, ker ljubezen vse prenese, pripoveduj mi, prosim, kako se ima človeški rod. Se v starodavnih mestih dvigajo nova bivališča? Katera oblast vodi svet? Ali so še kateri, ki so zaradi zablode plen za demone?”

Med pogovorom sta zagledala krokarja, ki se je usedel na vejo drevesa. Od tam se je mirno spustil in pred njima, ki sta se čudila, odložil cel kos kruha. Ko je izginil, je Pavel dejal: “Glej, Gospod, ki je zares ljubezniv in usmiljen, nama je poslal zajtrk. Šestdeset let je že, odkar dobivam vedno pol kosa kruha, ob tvojem prihodu pa je Kristus podvojil prispevek svojim vojakom.”

11. Po opravljeni zahvali Bogu sta sedla na rob kristalno čistega izvira. Tukaj pa je

vzniknil spor, kdo naj lomi kruh, ki je trajal skoraj ves dan do večera. Pavel se je skliceval na običaje gostoljubja, Antonij je odklanjal zaradi zakonov starosti. Naposled sta se odločila, da vsak prime kruh s svoje strani, in ko ga bo povlekel k sebi, mu bo v rokah ostal njegov del. Zatem sta z obličjem obrnjenim proti tlom spila malo vode iz izvira, Gospodu darovala hvalnice in v čuječnosti prebila noč.

Ko se je dan že vračal na zemljo, je blaženi Pavel tako nagovoril Antonija: "Nekoč, brat, sem vedel, da živiš v teh krajih, некоč mi je Bog obljubil sosuznja. A že prihaja čas, ko bom zaspal; vedno sem si želel biti odrešen ter biti s Kristusom, moja pot je končana, preostaja pa mi venec pravičnosti. Gospod te je poslal, da bi s prstjo pokril bedno telo, še več, da bi zemljo vrnil zemlji."

12. Ko je Antonij to slišal, je med solzami in ječanjem molil, naj ga ne zapusti, temveč naj ga sprejme za tovariša na tem popotovanju. On pa mu je odvrnil: "Ne smeš težiti za svojim, temveč za dobrim drugih. Koriisti ti, da odložiš breme mesa in slediš Jagnjetu. Toda tudi drugim bratom je koristno, da bi se učili iz tvojega zgleda. Zato pojdi, prosim, če ti ni nadležno, in prinesi plašč, ki ti ga je dal škof Atamarij, da boš vanj zavil moje drobno telo."

Blaženi Pavel pa ga tega ni prosil, ker bi ga tako zelo skrbelo, ali bo njegovo telo trohnelo pokrito ali golo (zakaj bi ga pa naj, če je že toliko časa oblečen v spletene liste palm), temveč zato, da bi odhajajočemu lajšal žalost zaradi svoje smrti.

Antonij je obnemel, ker je Pavel slišal o Atamariju in njegovem plašču; in kakor da bi v Pavlu videl samega Kristusa, je v svojem srcu častil Boga, ne da bi si drznil dodati še kaj. V tišini je jokal, poljubil njegove oči in roke, ter se podal na pot nazaj k samostanu, ki so ga kasneje zavzeli Saraceni. Njegovi koraki niso zares sledili duhu, toda telo, ki se

je izčrpano od posta šibilo pod težo let, je s srčnostjo premagalo leta.

13. Končno pa je oslabel in zadihan zaključil svojo pot in prispel do svojega bivališča. Nasproti sta mu prihitela učenca, ki sta mu priletnemu že začela pomagati. Rekla sta: "Oče, kje si se tako dolgo zadržal?" Odgovoril jima je: "Gorje meni, grešniku, ki se po krivici imam za meniha. Videl sem Elija, videl Janeza v puščavi in prav zares sem videl Pavla v raju." Nato je stisnil ustnice, se z roko bil po prsih in iz celice prinesel plašč. Ko sta ga učenca prosila, naj stvar obširneje razloži, je dejal: "Je čas za molk in čas za govorjenje."

14. Tedaj je šel ven in se, ne da bi vzel grizljaj hrane, vrnil na pot, po kateri je bil prišel. Žejalo ga je po njem, želel ga je videti, objemal ga je z očmi in duhom. Bal se je namreč, in strah se je tudi uresničil, da se ne bi v njegovi odsotnosti duh vrnil h Kristusu, k tistemu, ki mu pripada.

In ko je napočil že nov dan in so preostale še tri ure poti, je med trumami angelov, med zbori prerokov in apostolov zagledal Pavla, ki je žarel v snežno beli obleki in se vzpenjal v nebo. Nemudoma je padel na obraz, si na glavo metal pesek, jokal in jadikoval: "Pavel, zakaj me zapuščaš? Zakaj odhajaš brez pozdrava? Tako pozno sem te spoznal, a tako hitro se umikaš?"

15. Kasneje je blaženi Antonij poročal, da je preostanek poti premeril s tolikšno hitrostjo, kot da bi ga preletela ptica. In ni bilo zaman: ko je namreč vstopil v votlino, je videl mrtvo telo na kolenih, z dvignjeno glavo in v višino iztegnjenima rokama. Najprej, ko je mislil, da je živ, je molil skupaj z njim. Potem pa, ko ni slišal nobenih običajnih vzdihov molilca, se je zgrudil v otožen poljub. Uvidel je, da celo truplo svetnika z dolžno držo moli Boga, v katerem vse živi.

16. Telo je Antonij zavil in odnesel ven, zraven je v skladu s krščanskim izročilom pel psalme, začel pa je obžalovati, da nima mo-

tike, s katero bi kopal zemljo. V valovanju morja misli je sam pri sebi mnogo tehtal: če se vrnem v samostan, me čaka štiri dni dolga pot; če ostanem tukaj, od mene ne bo več nobene koristi. Umrl bom tukaj, kakor se spodobi, poleg tvojega bojevnika, Kristus, hitro bom izdihnil zadnji vzdihljaj.

Ko je pri sebi tako premišljeval, glej, dva leva, ki sta pritekla iz notranjosti puščave s vihrajočo grivo na vratovih. Ob pogledu nanju se je najprej zgrozil, nato pa ponovno obrnil svoje misli k Bogu. Kakor da bi videl dva goloba, tako je ostal miren. Leva pa sta prišla naravnost do trupla blaženega starca, se postavila predenj in se s prihuljenimi repi zleknila pri njegovih nogah. Z rjoventjem sta ustvarjala neznanski hrup, kakor da bi želela povedati, da žalujeta na edini zanju možen način.

Nato sta nedaleč stran začela s šapami grebsti zemljo, pesek sta kot za stavo iznašala, da bi izkopala za človeka dovolj velik prostor. Naenkrat pa, kakor da imata namen zahtevati nagrado za opravljeno delo, sta s striženjem ušes in povešenima glavama prišla k Antoniju. Začela sta mu lizati roke in noge, kar je razumel, kot da ga prosita za blagoslov. Brez obotavljanja je izbruhnil v hvalnici Kristusu, ker tudi neme živali čutijo, da Bog je: "Gospod, brez tvoje volje niti list ne odpade z drevesa niti vrabec ne pade na zemljo, daj jima, kakor ti veš."

Z roko jima je pomignil in jima s tem ukazal, naj odideta. Ko sta se umaknila, je usločil postarana ramena pod težo svetega telesa. Položil ga je v grob, ga pokril z izkopano zemljo, ter mu zgoraj postavil spomenik, kot je bilo v navadi.

Ko pa se je začel nov dan, si je pobožni dedič prilastil Pavlovo tuniko, da ne bil brez česa, kar je pripadalo umrlemu, ki ni

napisal oporoke. Tuniko si je spletel sam zase na način pletenja košar iz palmovih listov. Tako se je vrnil v samostan in o vsem poročal učencem iz reda. Na praznične dneve velike noči ali binkošti je bil vedno oblečen v Pavlovo tuniko.

17. Naj mi bo na koncu tega kratkega dela dovoljeno vprašati tiste, ki niti ne poznajo obsega svojega premoženja, ki svoje domove odevajo v marmor, ki nizajo bogastvo vil: kaj je kdaj manjkalo temu golemu starcu? Vi pijete iz čaš, ki so izdelane iz dragih kamnov, on je svojo žejo tešil s pitjem iz svojih dlani. Vi si tunike tkete iz zlata, on ni imel niti oblačila vaših najbolj navadnih sužnjev.

Toda v nasprotju z vami je njemu, revežu, raj odprt, vas, okitene z zlatom, pa bo sprejela gehena. Čeprav gol, je ohranil Kristusovo obleko, vi pa, odeti v svilo, ste izgubili njegovo oblačilo. Pavel leži pokrit z najbolj navadnim prahom, a bo ponovno vstal v slavi; vas pokrivajo umetelne skalnate grobnice, vi in vaše premoženje pa sta na tem, da zgorita. Varujte, prosim, varujte vsaj bogastvo, ki ga ljubite. Zakaj celo vaše umrle krasite z zlatimi oblačili? Zakaj se pohlep ne umakne niti med žalovanjem in solzami? Ali ne vedo, da trupla bogatašev preperevajo, tudi če niso v svili?

18. Rotim te, bralec, kdorkoli že si, da si zapomniš Hieronima, grešnika. Če bi mu Gospod dal možnost, bi veliko raje izbral Pavlovo tuniko z njegovimi dobrimi deli kot škrlat kraljev z njihovimi kraljestvi.

Prevod: Julijana Visočnik

1. Inkubi - demoni, ki bi naj v skladu z verovanjem ponoči posiljevali žene, še posebej device.
2. Prim. 1 Jan 4,18.

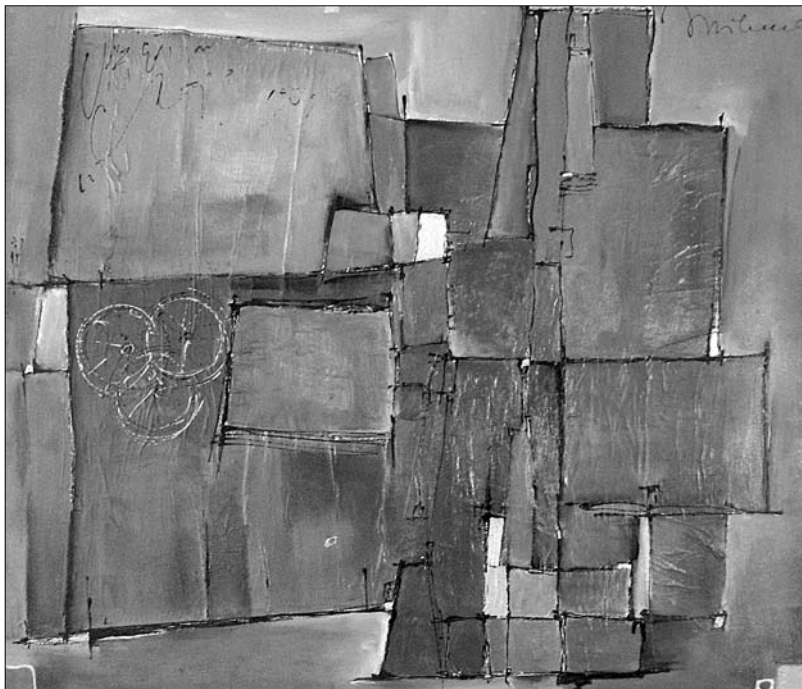
Razmišljanje ob Samarijanu in Mariji

Med evangelijskimi prilikami je ena najbolj poznanih tista o usmiljenem Samarijanu. Njen protagonist je dobil oznako 'usmiljenič' na podlagi ugotovitve, ki jo je na Jezusovo vprašanje o tem, kdo je bil bližnji na pol mrtvemu človeku, izrekel učitelj postave: "Tisti, ki mu je izkazal usmiljenje" (Lk 10,37a). Omenjena prilika o Samarijanu je pogosto uporabljan motiv pri prilagoditvi Jezusovega nauka življenju kristjana/kristjanke, morda pa še pogosteje pri razmišljanju o njegovem prenašanju na vsakdanje življenje. Tovrstne prenose v nekoliko svobodni predelavi srečamo v razumevanju krščanstva v opravljanju dobrih del ali v opravičevanju posameznikovih napak zaradi opravljanja dobrih del. Morda nam lahko evangelist sporoči še kaj več kot to, če se na priliko osredotočimo z vidika njenega sobesedila. Za začetek se denimo lahko vprašamo, na katerem mestu v evangeliju se prilika nahaja.

V tem kratkem razmišljanju se bom ustavil ob omenjenem odlomku iz Lukovega evangelija in razmišljal o tem, v kakšnem kontekstu je Jezus povedal priliko o usmiljenem Samarijanu, ter kako se na njegovo zgodbo navezujeta predhodno besedilo in dogodek, ki sledi priliki. Tudi če gre za priliko, ki ima svojo lastno zgodbo in povednost, moramo biti pri branju in razumevanju evangelija pozorni na besedilni okvir, v katerem se določen odlomek nahaja. Takoj za priliko o Samarijanu Luka zapiše dogodek z Marijo in Marto, v katerem Jezus izreče slavne besede: "Marta, Marta, skrbi in vznemirja te veliko stvari, a le eno je potrebno. Marija si

je izvolila dobri del, ki ji ne bo odvzet" (10,41-42). Proti koncu leta Svetega pisma želim ob tem mikro primeru poudariti dva vidika branja te navdihnjene knjige. Prvič, pri branju in razmišljanju posameznih dogodkov, prilik ali odlomkov evangelija oziroma drugih svetopisemskih knjig moramo posebno pozornost namenjati besedilnemu kontekstu in na tak način lažje odkriti središčni piščev poudarek ter, drugič, v vseh besedilih moramo vedno iskati Jezusa Kristusa.

Prilika o Samarijanu prinaša pomemben poudarek glede opravljanja dobrih del oz. del usmiljenja, ki ga lahko razumemo kot neke vrste novost, ki jo uvede Jezus. Dve vprašanji se v odlomku nanašata na bližnjega - prvo postavi učitelj postave Jezusu, drugo pa Jezus učitelju postave; učitelj postave na začetku odlomka vpraša: "In kdo je moj bližnji?" (10,29), Jezus pa tako rekoč enako vprašanje na koncu postavi nekoliko drugače: "Kaj se ti zdi, kateri od teh treh je bil bližnji tistemu, ki je padel med razbojnike?" (10,36). Vprašanji se med seboj bistveno razlikujeta in prinašata novost, ki jo v razumevanje bližnjega vnaša Jezus in se skriva v odnosu med dvema človekoma, in sicer na dveh ravneh. Prvič, bližnjega odslej ne opredelimo glede na njegov status, poklic, spol in druge zunanje dejavnike, temveč je lahko bližnji vsak človek. In drugič, bližnjega si ne izbiram glede na svojo lastno presojo, ali je nekdo potencialni "prejemnik" mojih dobrih del, saj je moj bližnji vsak človek. Jasno pa je, da dela usmiljenja predpostavljajo tudi našo osebno odločitev in zavzetost za bližnjega.



Kot ena najbolj znanih prilik, ta o Samarijanu terja še prav posebno pozornega bralca, poleg tega pa jo moramo v želji, da bi jo razumeli čim bolj celovito in bi zajeli vse njene vidike, obravnavati znotraj njenega sobesedila. Poleg zgodbe same se namreč osredotočimo še na druge pomembne elemente. Prva stvar, ki jo opazimo pri branju, je ta, da je prilika o Samarijanu del Jezusovega daljšega pogovora z učiteljem postave; njun pogovor se začne z učiteljevim vprašanjem: "Učitelj, kaj naj storim, da dosežem večno življenje?" (10,25). Etična dimenzija, za katero se zdi, da se postavlja v ospredje z usmiljenim Samarijanom, je torej samo del odgovora na vprašanje - kako živeti, da bi dosegel nebeško slavo. Pomembnost ali temeljnost prilike ni predvsem v njeni etični razsežnosti, temveč v vprašanju, ki je povod za priliko. Učitelj postave sprašuje Jezusa, obenem pa poda tudi odgovor, in sicer: "Ljubi

Gospoda, svojega Boga, iz vsega srca, z vso dušo, z vso močjo in z vsem mišljenjem, in svojega bližnjega kakor samega sebe" (10,27). Kljub Samarijanovi zgledni bratski ljubezni je dejanski evangelistov poudarek zelo svetopisemski, in sicer govori o prvi zapovedi, sestavljeni iz dveh komponent ljubezni: ljubezni do Boga in ljubezni do bližnjega. Prilika o usmiljenem Samarijanu se zdi kot nekakšno pojasnilo v obliki zgodbe, s katero ponazori drugi del zapovedi, ki se nanaša na bližnjega. Evangelist Luka sicer tudi na mnogih drugih mestih izpostavlja Jezusovo pozornost do bogovih: žena, ki je imela duha bolezni (13,10 sl.), žene nasploh (1,48.52; 7,11-17), pastirji (2,10), prilika o nespametnem bogatašu (12,16-21.22-24), prilika o bogatašu in ubogem Lazarju (16,19-31), Jezus odpusti grešnici in prilika o dveh dolžnikih (7,36-50), farizej in cestinar v templju (18,9-14), ter Jezusove besede: "Sin človekov je namreč prišel

iskat in rešit, kar je izgubljeno" (19,10). Kljub pogostemu pojavljanju in Jezusovemu ukvarjanju z ubogimi skozi celoten evangelij pa gre pri usmiljenem Samarijanu in širšemu besedilu, v katerem nastopa, več kot za programsko besedilo krščanskih etičnih načel in pravil. Jasno je, da je njen pomen tudi v Jezusovem poudarku in korekciji že v Stari zavezi prisotne zapovedi pomoči ubogim (prim. 2 Mz 22,25-27; Jer 22,16; Ezk 16,49; 18,12; Iz 3,14-15 itd.), še bolj kot samo izkazovanje usmiljenja pa najbolj jasno izpostavlja prvo in največjo zapoved, in sicer zapoved ljubezni do Boga in bližnjega.

Po pogovoru z učiteljem postave, v katerem beremo priliko o usmiljenem Samarijanu, Jezus prispe v neko vas, v njej pa v Martini in Marijino hišo (10,38-39). Na prvi pogled se zdi, da med dogodkoma ni nobene notranje povezave in da gre pač za nadaljevanje pripovedi o tem, kam je Jezus potoval in kaj je delal. Toda če beremo pazljivo in povezovalno, lahko zgodbo razumemo z vidika prve zapovedi, ki jo je evangelist postavil v ospredje že v pogovoru med učiteljem postave in Jezusom. Na tak način lahko v nadaljevanju iščemo načine, kako s prilikami in dogodki evangelist dodatno pojasnjuje Jezusovo razumevanje te zapovedi. S tega gledišča lahko povežemo priliko o usmiljenem Samarijanu in dogodek v Martini in Marijini hiši, in sicer tako, da vsakega izmed dveh dogodkov razumemo kot pojasnilo k posameznemu naročilu zapovedi do Boga in do bližnjega. Če je usmiljeni Samarijan ponazoritev ljubezni do bližnjega, lahko v Martini in Marijini zgodbi iščemo razlago zapovedi ljubezni do Boga. Marija je, ko je bil Jezus na obisku v njihovi hiši, sedla k njegovim nogam (10,39). Jezusovo ovrednotenje Marijinega dejanja oz. njene odločitve se glasi: "Marija si je izvolila dobri del, ki ji ne bo odvzet" (10,42). Posameznik je tisti, ki naredi odločitev za Boga in za ljubezen do njega

in te odločitve mu ne more nihče omejevati. Še več: čeravno Jezus na posreden način pohvali prizadevanje Marte, in sicer s tem, da uživa sadove njene skrbne strežbe, jo opozori, da je osebna odločitev za Boga predhodna odločitvi za skrb in pozornost do bližnjega: "Marta, Marta, skrbi in vznemirja te veliko stvari, a le eno je potrebno (10,41-42).

Evangelist torej na narativen način prikaže pravilen odnos do prve izmed zapovedi s slikovitim opisovanjem likov, ki k zapovedi pristopajo na nepravilen način: duhovnik in levit ljubezni do bližnjega ne živita pravilno, ker bližnjega presojata glede nase; Marta pa je problematizirana zato, ker želi s služenjem nadomestiti ljubezen do Boga, namesto da bi iz ljubezni do Boga služila bližnjim.

Naše razmišljanje še ni končano; evangeljsko besedilo moramo namreč nujno brati tudi v širšem kontekstu, to pomeni, da posameznih dogodkov ali izjav ne razumevamo in interpretiramo preozko, temveč vedno znotraj širšega sporočilnega konteksta. Na nek način moramo zato pri vsakem branju skozi podoben postopek razširitve: vsak odlomek je vpet v druge odlomke in tako pridemo do evangeljskega besedila kot celote, kjer nimamo več na razpolago posameznih dogodkov ali prilik, temveč smo soočeni z enim samim, temeljnim sporočilom pisca. V posameznih odlomkih Jezus uvaja različne nove poglede, načine razumevanja, nauke ipd., ki jih, če vzamemo evangelij kot celoto, zelo težko zreduciramo na eno samo sporočilo. Ta postopek še najlažje naredimo, če enostavno izhajamo iz besede *evangelij*: vesela novica; evangelist skozi celotno besedilo kaže, da je vesela novica - Jezus. Miniaturu tega temeljnega sporočila pa poda skozi besedilo, o katerem razmišljam v tem zapisu. Če skupaj beremo priliko o usmiljenem Samarijanu, dogodku v Martini in Marijini hiši ter odlomek, ki je predhoden tema dvema in v katerem Jezus izraža svoje veselje, potem dobimo odlomek Lk 10,21-42,

s katerim lahko Lukovo razlago prve in največje zapovedi nadgradimo z evangelijsko novostjo, to je z Jezusom in posledico, ki jo prinaša on. Zapoved, o kateri sta si Jezus in učitelj postave edina, smo si že ogledali. Jezus sicer v njeno razumevanje vnaša nov pogled, a kljub vsemu zapoved ostaja enaka, kot je bila, in zato bi v njej težko prepoznali novost, zaradi katere Novo zavezo imenujemo *nova*. Novost evangelija je preprosto Jezus in po njem obljubljeni Sveti Duh, s katerim Luka začne omenjeni odlomek: “Prav tisto uro se je razveselil v Svetem Duhu in rekel: ‘Slavim te, Oče, Gospod neba in zemlje, ker si to prikril modrim in razumnim, razodel pa otročičem’” (10,21) ter o katerem isti pisec govori v svoji drugi knjigi, Apostolskih delih. Dejanska tema, o kateri govori evangelist, ni niti krščanski etični kodeks niti največja izmed zapovedi, temveč Sveti Duh, in sicer kot presežek, zaradi katerega Luka zapiše evangelij. Poudariti želi, da je Jezusovo rojstvo, o katerem slovesno govori angel na začetku evangelija: “Glej, spočela boš in rodila sina, in daj mu ime Jezus. Ta bo velik in se bo imenoval Sin Najvišjega. Gospod Bog mu bo dal prestol njegovega očeta Davida in kraljeval bo v Jakobovi hiši vekomaj; in njegovemu kraljestvu ne bo konca” (1,31-33) presežek v odrešenjski zgodovini. V zgodovini je Bog sklenil zavezo in dal človeku zapovedi, pri Jezusu pa gre več kot zgolj za niz zgodovinskih dogodkov in s tem za vprašanje zapovedi ljubezni do Boga in bližnjega. Evangelist govori o dostopu do temeljnega sadu Kristusovega križa - o Svetem Duhu, ki je odslej dostopen vsakomur, ki prizna, da je otrok. Vsem tem je dostopna resnica, ki sega preko zgodovinskih okvirjev zemeljskega Jezusa: Bog se je odločil prebivati med ljudmi. Kar je evangelist Matej

povedal s starozavezno prerokbo: “Glej, devica bo spočela in rodila sina in imenovali ga bodo Emanuel, kar v prevodu pomeni Bog z nami” (Mt 1,23), je evangelist Luka položil v Jezusova usta: “Povem vam namreč: Veliko prerokov in kraljev je hotelo videti, kar vi gledate, pa niso videli, in slišati, kar vi poslušate, pa niso slišali” (10,24).

Če sklenemo razmišljanje, lahko zaključimo naslednje. V odlomku, ki smo ga izbrali v tem prispevku, najprej opazimo priliko o usmiljenem Samarijanu, v kateri evangelist ne govori samo o bližnjem, temveč na nek način vnaša novo definicijo bližnjega, ki ni več tisti, ki ga jaz razumem kot bližnjega, temveč vsak izmed nas, saj je vsak človek potreben usmiljenja. Poleg tega obravnavana prilika v sobesedilu ne stoji sama zase, temveč je, če upoštevamo zgodbo, ki sledi priliki, del Jezusovega razlaganja prve in največje zapovedi ljubezni do Boga in do bližnjega. Ljubezen do bližnjega Jezus ponazarja s priliko o usmiljenem Samarijanu, ljubezen do Boga pa kar preko svojih dejanj, namreč na obisku pri Marti in Mariji. Toda vse to evangelist še nadgradi. Besedilo, ki uvede omenjena dogodka, kaže še dlje od prve in največje zapovedi, in sicer kaže, da Samarijan in Marija dejansko nista v ospredju, temveč je v osredju Jezus sam, v moči katerega imam vsak trenutek možnost, da se odločim in ga sprejemem ter se tako razveselim v Očetu, po katerem hrepenim in za katerega sem ustvarjen. Temeljna zapoved ljubezni do Boga in bližnjega je bila prej in je poslej, novost krščanskega življenja pa je preprosto Jezus, ki pošilja Svetega Duha. Ob tem temeljnem (kvalitativnem) predrugačenju mojega odnosa z Bogom sta Samarijan in Marija le ilustraciji dejstva, da prva zapoved ostaja, kot je bila.

Skice življenja

*Megla čez oči.
Te poznam, če te čutim?
U valovih korakov
utone
tvoj glas
in še predno me doseže,
vem za tvojo pesem.
Želim te spoznati.
Tako si svoboden,
da jim daješ življenje.
Hodijo po tebi.
Mislijo, da si iz jekla,
v resnici pa si roža.
Moj Bog, kako se nama
dotikata duši!
A te še vedno ne poznam.
Kako plodno si zakopal
iskre življenja!
Pozabljal bolečino.
Skrivaš se.
Ne morem te spoznati,
če me ne pogledaš.
Samo še to, potem greva.*

*Kaj je v tvojem pogledu?
Življenje. Upanje.
če so ti ga iztrgali,
je krik prošnje.
Ždaj si stopil še bliže!
Za tanko meglico že čutim
tvoj dih.
Ne stopaj več naprej,
ne morem več.
Ždaj govori ti.
... veliko ti moram povedati ...
Glej, listje zeleni in travniki
dehtijo. Poslušam te,
ti pa si me pogledal in
mi razkril svoj obraz.
Ime mu je ...
Tisti dan bo v srcu:
"Poznam te, čeprav te še
nikoli
nisem
videla."
In ti?*

Večer.
Večer je čas, ko te najdem.
Ves dan te iščem, a ko pade noč,
se dotakneš mojega srca.
Gledam zvezde.
Kot da ne bi bile kot včeraj.
Drugačen sijaj,
bližina, ki je ni bilo,
mehkoba kot iz oči,
ne vem, zakaj. Ne vem.
Potem zatisnem veke.
In vem!
Bil je dan, ko si se
dotaknil mojih slepih oči.
Vidim!
In vem.
Bil je dan, ko si se
dotaknil moje neme duše.
Verujem!
In vem.
Bil je dan, ko si mi
rekel Besedo. In me poklical
po imenu.
KAKO NAJ TI ODGOVORIM,
GOSPOD, MOJ BOG?
Želim samo, da kot
večeri dneva bi bil
življenja mojega
večer: da bi tedaj,
tudi tedaj te našla;
in da bi rekel mi: "Pridi!"

Neimenovanemu

*Poznam te. A te nočem imenovati.
Ime preveč določi. Ne sprašujem te.
Ne po imenu. Ne po izgledu.
Izgled preveč omeji. Ne zanima me.
Poznam te. Od tistega dne,
ko sem te srečala. Ne iz oči v oči.
Kot zadaj za steno iz upanja v prevelik dar.
Iz srca v srce. Po besedi.
Poznam te. Name se vsipa,
kot tisoč in ena snežinka zunaj,
tvoja neizmerna ljubezen. Tvoje
besede niso kot moje in od tistega
temnega dne, ko si se mi v luči
upanja spet tiho približal, te
ne morem pozabiti. Posejane besede
po moji duši. Usak dan nova vzklije.
Usako novo življenje poveča upanje.
V vsaki premagani bolečini si mi
bližje in te bolj poznam bodi z menoj
ker te najdem
se mi daš
ves
drugega kot življenje
nimaš
zato si velik
v ponižni vdanosti
tudi sama
pred teboj
prosim
v večnost bodi z menoj
kljub vsemu. Kljub vsemu.
Ti moj poznani neimenovani,
ohrani me v svoji ljubezni
kljub zvijačam, blišču, vrišču
kačam, lažem ... saj veš
saj ti vse veš.
Ti, ki si*

*Povabil me je in sem
šla z njim.
Govoril mi je in sem
stala tam.
Potem samo POGLED in sem
slekla tuniko, stkano
iz slepote laži in prevar.
Sram bi me bilo, pa sem
stala pred njim ne gola,
bila sem oblečena v tuniko,
stkano iz zlatih niti. Bila sem.
Zares.*

*Ustopim.
Naboj hrupa utone
v ptičjem žvrgolenju.
U tvojo tišino
prosim, sprašujem,
vpijem, se zahvaljujem.
Prinesem oblak,
odnesem sonce.
Okrogla belina življenja
je obljuba večnosti,
ki jo smem vsrkavati.
Po soncu žeja moja duša.
Ustopati dan za dnem,
zeleneti, cveteti,
da bo sončev korak
bolj mehak,
da bo zemljin pozdrav
bolj lahak.*

*Prašne besede
s solzami
v cementni zid.
Tvoje iskre
pogasi
voda.
Življenje
zazidano.
Smeh
zasuje
prah.
In potem, kot da sem bila.
Ualovi hrepenenja pa najdejo pot.
Premogočen si.
U svoji tišini.
Prevelik v govorici
od jutra do večera
in spet do novega dne.
Tako nedoumljiv
v molku skrivnosti.
Prideš, posušiš solze
in tudi zid je
prah.
Besede pa naj bodo
prašne (cesta v noč)
ali zlate (liana z neba),
med nama jih ni,
ko si tu.*

*U meni črni kvas.
Kot Pepelka sem.
Trosijo mi črni kvas v srce.
Kdo si? Kdo ste?
Trudim se, hitim.
Zatrem ga, a ga spet
vržejo med testo. Učasih me
zaduši in onemogla padem.
Ko bo odbila polnoč,
bo samo še resnica Luči.
Za tisto življenje mi daj moči,
Ti, ki znaš ljubiti.*

*Samo tiho zazrta v tvoj križ
in ljubezen, ki vso vdanost in
zavest trpljenja, ki smrt okrona z
zlatom večnosti. Zone strani. S te
strani pa kri, moj Bog!*

*U meni zlat sijaj.
Prah stoletij je legel
čez spomine.
Zakaj je onemel glas
tistih omamnih dni?
Tudi mladost je zdaj
mirna in ničesar več,
kar bi kipelo v meni.
Še vzvalovi v veliko
žalostno bolečino
od spanja omamljen
in v tišino pogreznjen
spomin. Sivi prah se
morda za nov hip pozlati
v smeh. Samo v meni.
Želim si rojstva v Tebi.
U tvojo večnost.
Tu se najdem. Tu sem.
Samo tišina sme šumeti.*

*Ta moj povoščen
rdeč papir
brez cvetja
je lahko lep.
Lahko prelep in nočem
ga odvreči.
Še bolj rdeč
od ljubezni
z zlatim prahom
posut
od luči
mi bo dan tisti dan.
Se znam posloviti?*

Drugi vatikanski cerkveni zbor in "reforma reforme"

Po koncu Drugega vatikanskega cerkvenega zbora pred skoraj štiridesetimi leti so mnoge katoliške cerkve po svetu trpele zaradi zaviralnega vpliva neuspele liturgične reforme. Šele v zadnjih letih smo opazili premike v smeri izboljšanja situacije z "reformo reforme".

V tem obdobju se ni pojavila nobena jasna smer v zvezi s tem, kako naj se prenova bogoslužja odraža na področju cerkvene arhitekture. Rezultat tega je bil, da so v imenu Drugega vatikanskega koncila cerkvam dodali mnoge neustrezne inovacije, kar je povzročilo ikonoklazem, izgubo sakralnosti in simbolike, oslabitev hierarhije, klerikalizacijo laikov, zmedo, nejasne ločnice v zvezi z daritvenim in obhajilnim delom maše, prevelik poudarek na skupnostnem vidiku bogoslužja na račun osrednjih kristoloških tem.

Zgrešene vrednote

Različni dokumenti, kot na primer dobro znano besedilo *Okolje in umetnost pri katoliškem bogoslužju*², so veliko pripomogli k širitvi navedenih zmotnih prepričanj. Zato so se po vsem svetu pojavile desakralizacija mnogih lepih cerkva in motnje v delovanju župnijskih skupnosti. Glede na to, da je omenjeno besedilo veljalo za neuradni dokument Ameriške škofovske konference, zelo preseneča dejstvo, koliko verodostojnosti je ta dokument dobil in jo še dobiva po vsej Avstraliji. Nedavno smo bili temu priča v eni izmed cerkva v avstralski pokrajini New South Wales, kjer so župljani dobili posebne brošure (zgoraj navedeni dokument je v le-teh velikokrat navajan

kot splošno priznana referenca), s pomočjo katerih naj bi se informirali o bogoslužju in arhitekturnih spremembah, ki naj bi jih doživela njihova cerkev.

To, da je v omenjenih brošurah občestvo vernikov pojmovano kot "primarni simbol Kristusove navzočnosti", je tipičen primer zgrešene teologije, saj vsakdo, ki je kdajkoli bral Katekizem katoliške Cerkve, dobro ve, da je Kristus najbolj navzoč prav pod podobo kruha in vina (prim. Katekizem katoliške Cerkve, 1088).

Pri adaptacijah starih cerkva in arhitekturni podobi novih pogosto zasledimo prevelik poudarek na občestvu vernikov, ki naj bi predstavljalo središče znotraj cerkvene stavbe.

Primer tega, kako arhitektura lahko spodbuja bogoslužje, ki je preveč osredotočeno na občestvu vernih, je pred nedavnim zgrajena cerkev v Sydneyu. Cerkev je razporejena v stilu antifone tako, da je en del vernikov obrnjen proti drugemu, kar je zelo podobno kot v Spodnjem domu parlamenta v Canberra. Čeprav je taka razporeditev nekonvencionalna, sama ne predstavlja največjega problema. Osrednji problem leži v (stopničasti) razporeditvi sedežev v stilu predavalnice, ki vernike dvigne nad oltar.

Zaradi te razporeditve se pojavi dvojje posledic. Prvič, ljudje so bolj postavljeni v središče, s čimer se zmanjša ikonski status oltarja med mašo. Če naj bi oltar zares služil svojemu namenu, ne sme biti le preprosto postavljen v središče, ampak mora biti osrednja točka, kamor je usmerjen pogled vernikov. Ogledati si moramo samo glavni oltar

v baziliki Svetega Petra, da bi razumeli, da ne glede na to, iz katere smeri ljudje vstopijo v ta prostor, je oltar s svojim izpostavljenim baldahinom središče celotnega svetišča.

Drugič, zaradi dvignjenih sedežev cerkev bolj spominja na gledališče ali športno dvorano, v kateri ljudje dogajanje bolj aktivno opazujejo, kot pa zares v njem sodelujejo.

Osrednji fokus namenjajo vernikom tudi smernice o liturgičnih spremembah, ki jih vsebuje *Načrt za restavriranje katedrale sv. Patricija v Toowoombi*³ v Avstraliji. V tem načrtu je ponovno poudarjen "skupnostni pristop" k cerkveni arhitekturi. Dokument razpravlja o tem, kako je cerkev potrebno preurediti za "občestvo vernikov, ki je zbrano v molitvi" - kot da cerkev že sama po sebi ni *domus ecclesiae* (dom cerkve, cerkveni dom, op. prev.).

Latinska beseda *ecclesia* (cerkev, op. prev.) ne pomeni le 'občestvo vernih kristjanov'. Beseda izhaja iz grškega izraza *ekklesia*, ki označuje svečani zbor svobodnih, suverenih posameznikov. Beseda pomeni tudi "poklicati" oziroma "pozvati", kar implicira, da obstaja nekdo, ki pokliče, in nekdo, ki je poklican. V krščanski praksi je Bog tisti, ki kliče ljudi, naj ga skupno počastijo pri bogoslužju.

Simboli vere

Naše tradicionalne cerkve so v mnogih pogledih bolj *domus ecclesiae* kot pa nove. Če si ogledamo samo katedralo Svete Marije v Sydneyu, lahko opazimo, kako se plasti zgodovine odražajo v vitražih, kipih in spominskih ploščah, ki ohranjajo živ spomin na mnoge generacije katoličanov, ki so tam častili Boga. Ti simboli vere konceptu *ecclesia* dajejo pravo težo. *Ecclesia* namreč niso samo tisti, ki bivajo na zemlji, ampak tudi tisti, ki že uživajo večno plačilo v nebesih.

Cerkvena stavba pravzaprav ne pripada ljudem, ampak je dar, ki ga Božje ljudstvo daje Bogu. Ljudje so to Božji hišo zgradili zato, da bi v njej častili Boga z vsem dolžnim

spoštovanjem in namenom. Prav zato omejena katedrala Svete Marije ni le simbol (ne upodablja) nebeške realnosti, ampak izraža tudi prizadevanje vernikov na zemlji, da bi skozi generacije častili Boga.

Vse, kar verniki storijo za to, da bi cerkev obogatili, okrasili itd., je narejeno v večjo Božjo slavo. Če bi bila cerkvena stavba zgolj zaradi ljudi, bi velike stroške, ki so vloženi v tako veličastno svetišče, težko upravičili. Cerkev namreč ni zgolj nek kraj, kjer se srečujejo ljudje, ampak predvsem upodablja Sveto mesto; bogoslužje, ki v njej poteka, pa je v prvi vrsti namenjeno dialogu z Bogom.

Sredi sedanje zmede na področju liturgije pa so nekateri cerkveni dostojanstveniki, kot na primer kardinal Ratzinger (sedanji papež Benedikt XVI.) ter msgr. Klaus Gamber in p. Joseph Fessio prek tako imenovanega gibanja "Reforma reforme" Cerkev pozvali, da mora ponovno preučiti nauke in duh Drugega vaticanskega cerkvenega zbora.

Na področju arhitekture so posnemovalci Stevena Schloederja in Duncana Stroika poskušali najti ustrezen arhitekturni izraz za novo razumevanje in pojmovanje liturgične in kulturne tradicije Cerkve. Po drugi strani pa velja, da delo teh dveh arhitektov sporoča, da ni prišlo do ustreznega konsenza v zvezi z ustreznim arhitekturnim izrazom, ki bi bil sad reform Drugega vaticanskega cerkvenega zbora.

Stroik v celoti zavrača načela modernizma, ker so le-ta zakoreninjena v racionalističnih težnjah razsvetljske filozofije. Namesto tega poskuša ohraniti znak, simbol in tipologijo projektiranja cerkva tako, da upošteva klasični in gotski arhitekturni stil. Vendar pa s tem, ko vso sodobno arhitekturo označi za neustrezno, le-to tudi prikrajša za kakršno koli priložnost za legitimen napredek.

Zakramentalna vloga

Schloeder za razliko od Stroika prizna, da je v sodobni arhitekturi marsikaj dobrega,

pod pogojem, da le-ta ne pozabi na svoj tradicionalni in simbolni izvor. To za Schloederja pomeni, da je potrebno ustvariti dinamično in vitalno arhitekturo, ki je zakoreninjena v tradiciji Cerkve in ki sodobni družbi oznanja Kristusovo učlovečenje.

Monsignor Francis Mannion, ki ga je kardinal Francis George iz Chicaga določil, naj ustanovi nov Liturgični inštitut, verjame, da cerkvena arhitektura "igra" "zakramentalno vlogo". Trdi namreč, da se bliža čas novega obdobja arhitekture, ki ne bo predstavljala "niti anti-moderne vrnitve k tradiciji niti ne logičnega razvoja sodobnih trendov".

Sedaj se torej v prej enotnem svetu moderne arhitekture daje prednost popolnoma novim idejam.

Trenutno ni konsenza v zvezi s tem, kakšne naj bi bile sodobne arhitekturne us-

meritve glede novih cerkva. Nekaj pa je vendarle gotovo: pri gradnji katoliških cerkva modernizem nikoli več ne bo mogel biti sprejet kot legitimen arhitekturni izraz.

Ta nova vizija bo prepričljiva šele tedaj, ko bo arhitektom in umetnikom tradicija ponovno postala navdih pri njihovem ustvarjanju. Po besedah msgr. Manniona, "moramo pri svojem delu vključevati pristne dosežke sodobne liturgične arhitekture, čeprav jih poskušamo preseči tako, da prepoznamo njihove omejitve."

Kako se lahko potem najbolje soočimo s to (arhitekturno, op. prev.) "zmedo"?

V primerih, ko ni podpore s strani župnika ali lokalnega škofa, je težko, če ne celo nemogoče preprečiti, da ne bi prišlo do nepotrebne škode. Primer "prenove" katedrale Svetega Janeza v Milwaukeeju, ki jo je začel



pravkar upokojeni nadškof Weakland, priča o tem, da celo posredovanje Vatikana ne more zaustaviti nepotrebnih renovacij na cerkveni stavbi.

Cerkve lahko najboljše zaščitimo tako, da se zanje (kot sakralne objekte) zavzema več laikov. To je mogoče storiti na več načinov.

Prvič, cerkev je potrebno v prvi vrsti obravnavati kot Božji tempelj, ne pa kot kraj zbiranja pripadnikov določene skupnosti; ljudje pa morajo to zavedanje odražati s svojim obnašanjem.

Drugič, katoličani moramo poznati teologijo cerkvene arhitekture in vedeti npr., kaj predstavlja oltar, kam je potrebno postaviti tabernakelj ali zakaj se uporabljajo klečalniki.

Veliko ljudi seveda nima časa brati in interpretirati vseh pomembnih cerkvenih dokumentov. Vseeno pa obstajajo dela avtorjev, ki so si za to vzeli čas. *Arhitektura v skupnosti*¹, delo Stevena Schloderja, je zelo tehten prispevek k tej problematiki: bralec lahko veliko izve o cerkveni arhitekturi; avtor ponovno vzpostavi zakramentalno in simbolno razumevanje bogoslužja in arhitekture.

Tretjič, župljani, ki so informirani o teologiji cerkvene arhitekture, ne smejo čakati na to, da se pojavijo ikonoklasti. Takoj ko nek župljan bolje razume cerkveno arhitekturo, naj to svoje znanje posreduje ostalim župljanom. To naj stori tako, da naj se o tem posvetuje z župnikom in morda se o tem pripravi več informativnih brošur ali pa krajših oznanil s prižnice.

Pravzaprav ne škodi, če vernike spodbujamo k večjemu zavedanju o sakralni naravi župnijske cerkve in elementov v njej. Tako bodo ljudje z globljim razumevanjem prisostvovali svetim skrivnostim, ki so jim priča pri bogoslužju.

Informacijska družba

V današnji informacijski družbi je znanje moč. Če se v župniji pojavijo ikonoklasti in tam promovirajo svoje nazore o skupnosti, moramo vedeti, kako naj ukrepamo, preden le-ti s svojo ideologijo preslepijo nepoučene.

Četrtrič, ne jemljite vsega, kar pravijo liturgiki, čisto dobesedno. Pogosto problem ni toliko v tem, kaj le-ti izrečejo, ampak v tem, česa *ne* povedo. Če oltarju pravijo "sveta miza", to popolnoma drži, saj oltar je Gospodova miza, okoli katere se zbira občestvo vernikov. Vendar pa to ni *zgolj* miza; je tudi daritveni oltar - mesto, kjer se srečata nebo in zemlja v globoki evharistični skrivnosti.

Navsezadnje moramo tudi sami poskrbeti, da bodo naša svetišča res vredna Božje navzočnosti. To se lahko zgodi edinole, če bo še večje število katoličanov cerkve razumelo na globlji teološki, kulturni, zgodovinski in simbolni ravni.

Dokler se to ne bo zgodilo, bodo arhitekturne podobe novih cerkva in preнове že obstoječih cerkvenih stavb še naprej povzročale žalost in zmedo na pastoralni ravni, poleg tega pa bodo tudi izkrivile avtentično sporočilo Drugega vaticanskega koncila.

Prevedla Brigita Retar

-
1. Sidney Rofe je zaposlen v podjetju WIM v Brisbanu, kjer se ukvarja z arhitekturno podobo katoliških cerkva. Trenutno zaključuje pisanje doktorske disertacije z naslovom *Teologija cerkvene arhitekture* na Fakulteti za tehnologijo v Queenslandu.
 2. *Environment and Art in Catholic Worship (EACW)*, delo ni prevedeno v slovenščino (op. prev.).
 3. *Conservation Plan for St. Patrick's Cathedral*, delo ni prevedeno v slovenščino (op. prev.).
 4. *Architecture in Communion*, delo ni prevedeno v slovenščino (op. prev.).

Arheologija cerkva

1 Začetki

Pojav, ki je v poznoantični dobi najbolj zaznamoval topografsko preoblikovanje mest rimskega cesarstva, je rojstvo krščanske arhitekture in njeno širjenje.

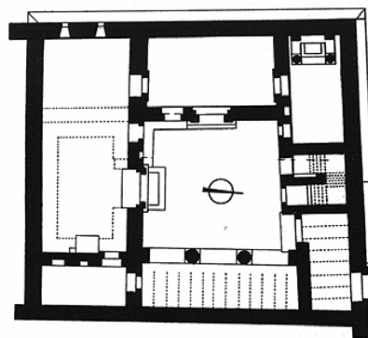
Po pisnih virih naj bi bil prvi kraj krščanskega bogoslužja "gornji prostor", v katerem so se Marija in apostoli zbirali k molitvi po Jezusovi smrti (Apd 1,13-14). Do tretjega stoletja ne moremo govoriti o pravi krščanski arhitekturi, saj prvi verniki niso imeli ne sredstev ne organizacije, zato so se zbirali v prostorih zasebnih stanovanj, ki so bili bolj ali manj ustrezni in prilagojeni v ta namen. Do tretjega stoletja obred še ni bil strogo urejen, sestavljen je bil iz dveh srečanj, enega za molitev in drugega za večerjo. Krščevali so v reki, v izviru ali hišnem vodnjaku. O teh prostorih praktično ni arheoloških dokazov. V Rimu so pod cerkvami Sv. Klemenca, Sv. Anastazije, Sv. Martina na griču ter Sv. Pavla in Sv. Janeza našli zidove bivališč iz 2. in 3. stoletja, ki bi lahko odgovarjali ostankom teh prvih bogoslužnih prostorov.

Od druge polovice 3. stoletja dalje krščanstvo vedno bolj pridobiva na moči in boljši organizaciji. Potrebe krščanskih skupnosti se širijo in razvije se bogata in definirana liturgija.

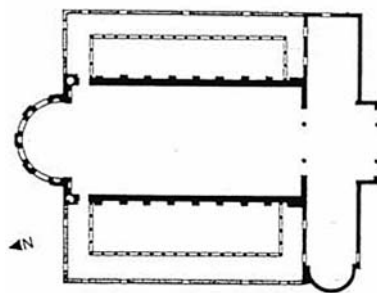
2 Dura Europos in prvi kraji domačega bogoslužja

Med prvimi bogoslužnimi stavbami je najbolj znana tista, ki je bila odkrita leta 1931 v Dura Europosu, majhnem mestu na meji cesarstva v bližini Evfrata. Stavba ima obliko rimskega stanovanja s stebriščem in dvema nadstropjema, od katerih je bilo zgornje namenjeno bivalnim prostorom, spodnje pa

krščanskim obredom - dvorana za obrede, dvorana za katehumene in krstilnica s pravokotnim krstilnikom, nad katerim je bil baldahin. Stene so bile prekrte s freskami na teme v zvezi s smrtjo in vstajenjem, ki so v jasni povezavi s tematiko krsta.



Bogoslužna stavba (Dura Europos).



Civilna bazilika (Treviri).

V Rimu so skozi vse poznoantično obdobje obstajale skupne stavbe, ki so imele funkcijo hišnih cerkva in so jih poimenovali *domus ecclesiae*. Iz zgodovine papežev v knjigi *Liber Pontificalis* znanstveniki sklepajo, da je v Rimu obstajalo vsaj petindvajset takšnih cerkva, imenovanih tudi *tituli* (po ploščici

z napisom lastnika hiše, ki je visela ob vходу). Te so bile aktivne že v drugem in so obstajale še v četrtem stoletju, čeprav je moralo biti dejansko število hišnih cerkva veliko večje. To so bila prva središča življenja krščanskih skupnosti, kjer so se odvijale najrazličnejše dejavnosti, od bogoslužja in katehumenata do karitativnih dejavnosti in stanovanj za duhovnike in diakone.

Z ediktom je cesar Konstantin leta 313 podelil kristjanom versko svobodo in je kot zaščitnik krščanstva spodbujal gradnjo velikih cerkva v Rimu, Konstantinoplu in v Sveti deželi. Socialni in politični položaj Cerkve se je korenito spremenil, utrdila se je njena hierarhična ureditev, postala je državni organizem, ki je bil tesno povezan z vodenjem cesarstva, ter pomembna politična sila.

3 Arhitektonske tipologije

Krščanska arhitektura se odslej ne more več zadrževati v okvirih domačih konstrukcij, vendar pa se tudi ne more navdihovati pri poganski arhitekturi, ker to ni primerno iz ideoloških kakor tudi ne iz praktičnih vidikov (poganski templji so bili premajhni).

Pojavi se potreba po novi arhitektonski tipologiji, ki bi bila dostojna, veličastna in dovolj obsežna, da sprejme vse vernike. Te zahteve vodijo krščanske arhitekto k temu, da si za vzor vzamejo bazilike rimske uradne arhitekture.

Bazilika je bila stavba pravokotne oblike velikih dimenzij in razdeljena na več ladij, ponavadi na eno osrednjo in dve stranski. Na koncu osrednje ladje, na nasprotni strani od vhoda, je bila lahko eksedra, v kateri je bil postavljen tribunal in kip cesarja. Pokrita je bila z ravno ali dvokapnično leseno streho. Funkcionalno so bazilike lahko gostile najrazličnejše dejavnosti: tržnico, sprejemno dvorano, sodišče itd.

Funkcija krščanske bazilike (zbiranje vernikov) vpliva na to, da v glavnih potezah ne



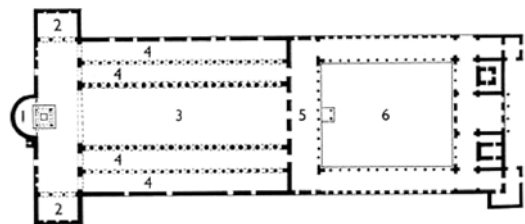
San Apollinare Nuovo (Ravenna).

spreminja rimske civilne bazilike in adaptacijski posegi niso prehudi. Prostor, ki je rezerviran za mašnike (prezbiterij), utrpel največ sprememb in različic glede na vlogo različnih liturgičnih vsebin.

Med stavbami s tlorisom bazilike lahko funkcionalno ločimo dve različni tipologiji:

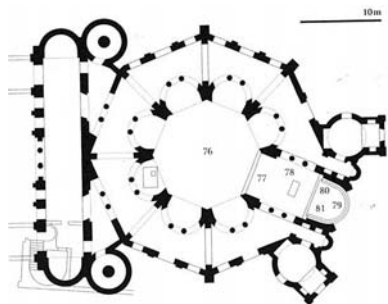
- stavbe s sintaktično funkcijo (Sv. Janez Lateranski v Rimu, Evfrazijeva bazilika v Poreču),
- stavbe, ki so zgrajene za čaščenje posameznika (Sv. Peter v Rimu).

Za druge so značilni novi elementi kot na primer prečna ladja (transept), ki omogoča kroženje vernikov. Te stavbe pridobijo funkcijo pogrebnega tipa, ki je povezana s čaščenjem svetnikov.

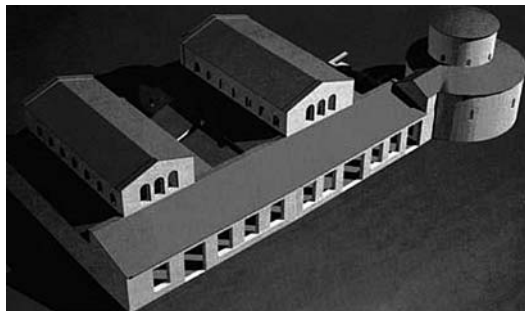


Bazilika sv. Petra (Rim).

Še ena arhitektonska tipologija, ki se razvije v poznoantični dobi, so stavbe s središčnim tlorisom. Zdi se, da izvirajo iz rim-



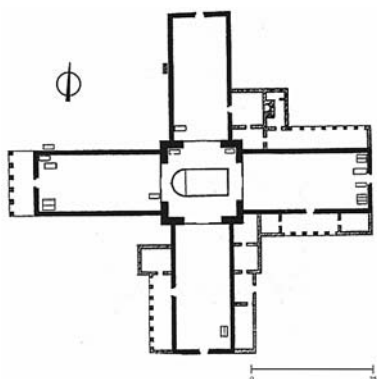
San Vitale (Ravenna).



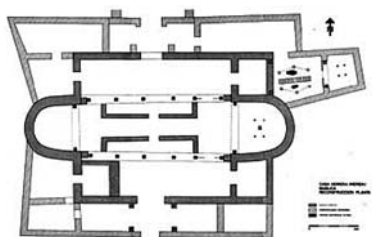
Dvojna cerkev in krstilnica sv. Justa (Puglia).
Druga cerkev je imela pogrebno funkcijo.

skih mavzolejev in se uporabljajo predvsem v krstilnih stavbah (npr. Sv. Sergej in Bak ali Sv. Sofija v Konstantinoplu, Sv. Vital v Ravenni), ne pa izključno v njih.

Manj pogoste so cerkve s tlorisom v obliki križa, kot na primer Sv. Babil ali Qual'at Seman v Siriji, ki je zgrajena okrog stebra sv. Simeona Stilita.



Cerkev sv. Babila (Antiohija).



Podeželska cerkev družine Herrera (Španija).

Cerkve z dvema nasprotnima apsidama so pogoste v Afriki (tam so vzhodne apside

zgrajene pozneje, ker so bile cerkve na začetku obrnjene proti zahodu) in v Španiji (tam sta apside zgrajeni hkrati, ker je bila zahodna apside posvečena mučencem). Pred kratkim so odkrili podeželsko cerkev z nasprotnima apsidama tudi v Toskani.

Končno obstajajo tudi nekateri cerkveni kompleksi, za katere je značilna prisotnost dvojne cerkve (dve baziliki) in pogosto tudi krstilne stavbe. Čeprav strokovnjaki niso soglasni v interpretacijah teh dvojnih cerkva, lahko predvidevamo, da je ena izmed njiju imela sekundarno funkcijo, mogoče za katehumene ali kot pogrebna cerkev.

4 Revitalizacija javnih stavb za gradnjo cerkva

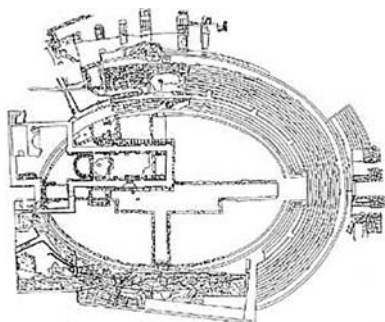
Množitev cerkva v mestih je neobhodno vodila v revitalizacijo prejšnjih stavb, ki so bile javnega ali zasebnega značaja. Med javnimi stavbami civilne narave moramo podčrtati revitalizacijo civilnih bazilik in termalnih kompleksov, to so bili tipi konstrukcij, ki so bili zaradi svojih dimenzij in arhitektonske oblike še posebej primerni za pretvorbo v krščanske bazilike. Revitalizacija v mnogih primerih pojasnjuje pomanjkanje orientacije stavb in nekatere posebne planimetrije.

V Tipasi (Afrika) so baziliko na forumu spremenili v krščansko cerkev tako, da so v stavbi s pravokotnim tlorisom in tremi ladjami preprosto dogradili rešetkasta vrata pred apsidno.

Cerkev Svete Prudencije v Rimu je bila zgrajena okrog l. 400 v termalnem kompleksu tako, da so revitalizirali dvorano s tremi ladjami, ki so imele vsaka svoj polkrožni zaključek. Ladijske arkade so podaljšali do fasade in tako dobili bazilikalno cerkev s tremi ladjami.

V Madauri (Afrika) spremenijo *frigidarium* "malih term", tako da osrednji del pretvorijo v ladjo ter ukinejo enega izmed bazenov, ki tako postane dvignjen prezbiterij. Bazen na nasprotni strani postane veža stavbe.

Gradnja cerkva v objektih za predstave je povezana s krajevnimi svetniki, ki so jih mučili v teh prostorih. Takšen je na primer amfiteater v Tarragoni, v katerem so v 6. in 7. stol. zgradili cerkev v spomin mučencev Fruktuoza, Augurija in Eulogija.



Cerkev v amfiteatru v Tarracu.

Čeprav obstaja nekaj besedil, ki govorijo o uničenju poganskih templjev ali o njihovi pretvorbi v krščanske bazilike, gre za pojav, ki arheološko ni dobro dokumentiran. Prvi dokazi o cerkvi v Rimu, ki je bila zgrajena na ostankih poganskega templja, so iz 7. stoletja (608/15), ko je papež Bonifacij IV. z dovoljenjem cesarja Focasa spremenil Panteon v cerkev Sv. Marije mučencev. V času Teodozija I. je bila zgrajena cerkev v Baalbeku, na kraju, kjer se je nahajal Baalov tempelj. Tempelj so porušili in material uporabili za gradnjo krščanske cerkve na dvorišču nek-

danjega templja. Tudi v krajih Thuburba Majus in Sbeitla dvorišče templja služi za gradnjo krščanske bazilike, t. i. *cella* (prostor, v katerem je bil v poganskih templjih kip božanstva, op. prev.) pa je predelana v krstilnico. Le redko (npr. v Trstu ali Sirakuzi) je bila *cella* uporabljena kot cerkev. Kar zadeva rušenje poganskih templjev in njihovo nadomeščanje s krščanskimi stavbami, je najstarejši in najbolj poznan primer iz Konstantinove dobe (326-336), ko so porušili Afroditin tempelj v Jeruzalemu in postavili cerkev Božjega groba.

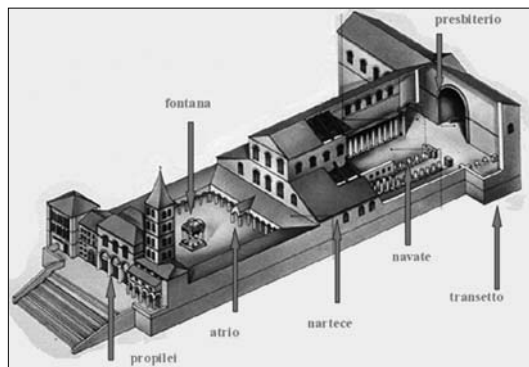
5 Sestavni elementi bogoslužnih stavb

V 5. stol. se krščanska arhitektura stabilizira in pridobi vrsto osnovnih elementov.

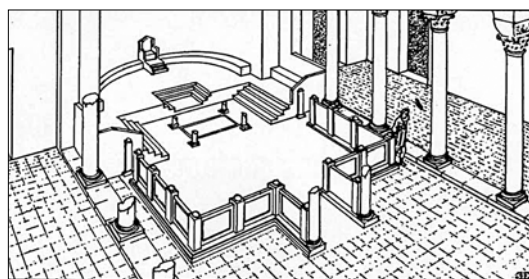
Orientacija tlorisa se usmeri na osi zahod (pročelje)-vzhod (apsida). Najstarejši dokument, ki govori o orientaciji bazilik, je *Constitutiones Apostolicae* (1,67), ki jih je napisal neki vzhodni avtor in zadevajo sirsko liturgijo. V njih je predpisana usmeritev proti vzhodu v spomin na pravilo, da je treba moliti z obrazom proti vzhodu. V nekaterih primerih se prilagajajo krajevnim topografskim zahtevam ali pa so stavbe obrnjene proti kraju, kjer naj bi bil grob mučenca. Od 8. stol. dalje se uveljavi usmerjenost proti vzhodu in po l. 1000 postane stalno pravilo.

Bogoslužne stavbe s sintaktično funkcijo imajo ponavadi bazilikalen tloris z eno osrednjo ladjo ter apsidno, ki jo spremljajo stranske ladje, pred njo pa je preddverje (narteks) in včasih atrij. Preddverje je prečen prostor v neposrednem stiku s pročeljem templja. Izvorno je bil namenjen sprejemu katehumenov in spokornikov v določenem trenutku maše. Atrij so pogosto obdajala stebrišča, v sredini pa je bila posoda (*canthaurus*) ali vodnjak za umivanje.

Končni del cerkve, najsi je bil zaključen s polkrožno apsidno ali ne, je bil najsvetejši del



Fontana, presbiterij
preddverje (propileje), atrij, narteks,
ladje, prečna ladja (transept).



Presbiterij.



Prihod relikvij v Konstantinopol.

stavbe in je bil namenjen bogoslužju. Imenovali so ga presbiterij, sakrarij ali sanktuarij. Presbiterij je lahko obsegal samo področje apside (v Španiji, Dalmaciji, Alpah) ali pa je segal pred apsidno (Italija) in naprej v osrednjo ladjo (v Afriki). V nekaterih regijah so bile v presbiteriju stopničaste sedežne vrste (*syntronon*) za duhovnike, v sredini pa *cathedra* (*tronos* ali *tribunal*) za škofa, ki je včasih imela samostoj-

no pozicijo. Drugod je bila apside rezervirana za mašnika, oltar in ostali duhovniki pa so bili nameščeni v prostoru med apsidno in ladjo, ki se je imenoval kor. Med prostori, namenjenimi duhovnikom, ponekod najdemo ambon, to je privzdignjena tribuna namenjena branju božje besede in pridiganju. Včasih, predvsem na Vzhodu, je bil ambon (ali *bema*) daleč spredaj v ladji in povezan s korom s prehodom, ki se je imenoval *solea*. Presbiterij je bil omejen s *pluteji* ali *tranzenami*, to so rešetkasta vrata iz lesa, kamna, marmorja ali dragocenih kovin, ki so pogosto imela bogate dekoracije na teme žrtve (križ), evharistije (listi vinske trte) ali raja (drevo življenja, ptice).

Oltar je glavni del cerkve, najpomembnejši element kot kraj, kjer se dogaja evharistija. Sprva so bili oltarji preproste lesene mize, pozneje so postale fiksne in izdelane iz kamna, marmorja ali zidakov. Oltar ima lahko obliko mize z eno, štirimi ali petimi nogami, lahko pa je v obliki skrinje - monoliten. Da je bila cerkev lahko posvečena, je moral oltar posvetiti škof. Od konca 4. stol. naprej je oltar tesno povezan s prisotnostjo relikvij, ki so bile skoraj nujno potrebne za njegovo posvetitev. Relikvije so se lahko nahajale v kripti pod oltarjem ali pa znotraj njegove strukture, v t. i. *loculusu*, ki je bil včasih viden skozi *confessio* ali *fenestrella confessionis*. Pogosto je bil nad oltarjem tabernakelj. Oltar je v bližini apside, četudi je glede na geografsko področje in posebnosti liturgije lahko znotraj apside, na struni loka, pred apsidno ali v ladji. Domneva se, da je bil v vsaki cerkvi samo en evharistični oltar, vendar je možno dokumentirati tudi druge sekundarne oltarje v kapelah ali krstilnici.

6 Krstilnica

Izvirno je bil krst najbolj slavnosten obred krščanske liturgije. V splošnem je bil sestavljen iz treh delov:

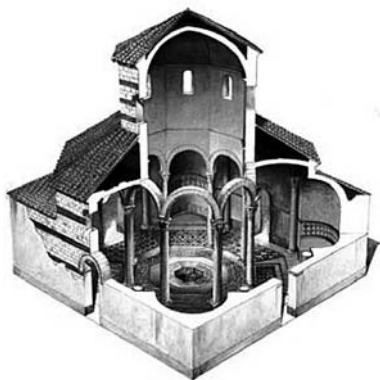
- eksorcizem,
- krst,

– maziljenje ali krizma.

Pozneje so novokrščenci nosili belo oblačilo, simbol prerojenja, ki se je zgodilo, prejeli so škofov blagoslov ter šli v cerkev, kjer so pristopili k evharistiji.

Od začetka so obred izvajali enkrat na leto, na vigilijo velike noči - to je čas med Kristusovo smrtjo in vstajanjem. Pozneje je bil obred tudi na druge pomembne praznike.

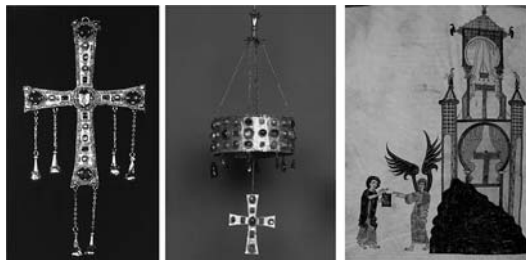
Položaj krstilnice (ki je samostojna ali priključena cerkvi) zelo variira, prav tako kot njena arhitektonska oblika (čeprav ima ponavadi središčen tloris) in oblika bazenov, ki so variirali v globini od 0,35 do 2 m. To razodeva tudi različne tipe krstov, kot sta popitev in oblivanje. V krstilnicah ni posebne liturgične opreme, vendar ni redka prisotnost oltarja, čeprav ne poznamo povsem zagotovo njegove funkcije.



Samostojna krstilnica glede na cerkev (Marseille).

8. Dokumenti in arheološke najdbe med drugim odkrivajo tudi številne dragocene predmete v cerkvah, ki so služili bodisi liturgičnim obredom (*strumenta liturgicae*, npr. patene, kelih, žlice) bodisi dekoraciji stavbe (*ornamenta ecclesiae*, npr. križi, različne vrste blaga za zavese, oltarne prte itd.). Ti predmeti so bili pogosto dar vernikov in so nosili napise z njihovimi imeni.

Prevedla: Ana Vogrinčič



Agilulfov križ (7. stol.) - Guarazarjeva krona (7. stol.) - slika cerkve z visečo krono v rokopisu iz visokega srednjega veka.



Liturgični predmeti (patena, kelih in žlice) iz zaklada v Galognanu (4. stol.).

Viri

- P. Testini. *Archeologia Cristiana*. Bari, 1980.
- P. Testini, G. Cantino Wataghin, L. Pani Ermini. *La cattedrale in Italia*, v: *Actes du XIe Congres international d'Archéologie Chretienne*, Lion, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 Septembre 1986). Città del Vaticano, 1989, 5-87.
- F. Monfrin. *L'établissement matériel de l'église aux Ve et VIe siècles, Histoire du Christianisme desorigines à nos jours*, t. III, *Les Églises d'Orient et d'Occident*. Paris, 1998, 959-1014.
- L'edificio battesimale in Italia. Aspetti e problemi*, Atti dell'VIII Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana, Genova et alibi (21-26 september 1998), Bordighera, 2001.
- P. Pergola (ur.). *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VII sec.)*, Sussidi allo Studio delle antichità cristiane pubblicati a cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, XII. Città del Vaticano, 2000.
- N. Duval. *Les installations liturgiques dans les églises paléochrétiennes*. *Hortus Artium Medievalium* 5, 1999, 7-30.
- G. P. Brogiolo. *Oratori funerari tra VII e VIII secolo nelle campagne transpadane*, *Hortus Artium Medievalium* 8, 2002, 9-31.
- P. Brown. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, 1981 (italijanska izdaja Torino, 1983).
- E. D. Hunt. *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire (AD 312-460)*. Oxford, 1982.

Kaj se je zgodilo s cerkveno arhitekturo?

Vrnitev h katoliški arhitekturi

Ko ljudje izvedo, da sem arhitekt in katoličan, ki resnično živi svojo vero - poklicno se namreč ukvarjam s cerkveno arhitekturo -, mi pogosto zastavljajo presentljivo podobna vprašanja in opažanja (kot na primer): Zakaj nimamo več lepih cerkva?, Zakaj so naše cerkve na videz tako podobne "protestantskim"?, Zakaj je tisti novi nakupovalni center (oz. muzej, knjižnica ali preddverje hotela) zgrajen veliko bolj veličastno kot katera koli današnja cerkev?, Zakaj v sodobnih cerkvah manjka občutek transcendence in veličastnosti, lepote ..., zakaj nas ne osupnejo? (Sedaj pa še vi pomislite, kaj pri modernih cerkvah pogrešate.) Kako zelo provokativna opažanja vernikov!?

Na ta vprašanja lahko odgovorim takoj (in) na zelo preprost način - v dvajsetem stoletju katoličani iz Zahodne Evrope ne zmoremo več razumeti cerkvene arhitekture in njenega jezika, poleg tega tudi nič več ne gradimo na tradiciji naše vere. Cerkev za nas ni več (neko) znamenje, ki dviga k nečemu višjemu - za nas je postala zgolj neka stavba, v kateri se zbirajo verniki. Bolj podrobneje si moramo ogledati, kaj ta jezik cerkvene arhitekture pravzaprav je, kako se je razvil, kakšni so njegovo "besedišče", "slovnica" in "skladnja" in zakaj smo ga izgubili. Upam, da mi bo uspelo postaviti temelje za nadaljnje iskanje, kako se vrniti k najpomembnejšim elementom jezika sakralne arhitekture v katoliški tradiciji.

Tu ne gre za stil

Sedaj se ne bomo ukvarjali z arhitekturnimi "stili". Cerkve se namreč že 1800 let gradi v prevladujočem stilu (in to z najboljšimi tehničnimi pripomočki) posameznega obdobja. Načini gradnje cerkva dejansko na splošno določajo stile in obdobja v zgodovini zahodne umetnosti: rimski, bizantinski, romanski, gotski, renesančni in baročni. Tako imenovani "katoliški stil" v cerkveni arhitekturi pravzaprav sploh ne obstaja, saj Cerkev presega vse določene kulture, ki jih vedno omejujeta in definirata prostor in čas. Vsi navedeni tradicionalni stili so se razvili znotraj specifičnih kultur. Tisti, ki so cerkve gradili, so se posluževali spretnosti in tehnologije tedanjega časa, in so na svojstven način razumeli teologijo, kozmologijo, umetnost in človeka. V teh stilih lahko prepoznamo očitne povezave med teologijo Cerkve, njenim pojmovanjem poslanstva in globino njene umetnosti. Poudarjeni arhitekturni izrazi vsakega izmed velikih obdobj cerkvene arhitekture so izražali čisto določene idejne poudarke tedanje Cerkev.

Od takrat naprej, ko je krščanstvo postalo uradna vera, so prve velike cerkve zgradili po vzoru rimskih sodišč - bazilik. Baziliko lahko razumemo kot odraz tega, da Cerkev pri naša Kristusovo pravičnost na svet - tu se torej *pax Romana* ("rimski mir") dovrši v *pax Christi* ("Kristusovem miru"). Potem ko so sedež rimskega cesarstva prestavili v Konstantinopel, so takratno patristično teologijo in duhovnost

oblikovali bizantinska liturgija, arhitektura in različne vrste umetnosti. Osemsto let kasneje pa je gotška katedrala odsevala avguštinsko kozmologijo in teologijo, ki sta trdili, da Cerkev na zemlji napoveduje "nebeški Jeruzalem" (prim. Raz 21,1) (gl. sliko 1). Kljub vsemu pa je kasneje bujno okrasje baročne arhitekture (iz obdobja protireformacije) - s poudarkom na obhajanju evharistije in oznanjevanju Besede - istočasno potrjevalo dogme, ki so jih sprejeli na trentskega koncila, in posredno kritiziralo kalvinistično strogost in ikonoklazem (gl. sliko 2).



Bujno baročno okrasje iz obdobja protireformacije (fotografija: avtor članka).

Iz preteklosti se res lahko veliko naučimo, seveda pa to nikakor ne pomeni, da moramo posnemati pretekle stile. Lepota, struktura, jezik in izraz petih klasičnih arhitekturnih slogov (dorski, jonski, korintski, kompozitni in toskanski) nas lahko veliko naučijo o prednostih natančnega reda in sorazmerja v določenem arhitekturnem "jeziku". Vendar pa nas elementi klasične arhitekture, ki so pričali o žrtvovanju poganskim bogovom, nič več ne nagovarjajo (gl. sliko 3). Podobno tudi velja, da sicer lahko občudujemo gotško katedralo in se od nje naučimo veliko dobrega in slabega, nič več pa ne razmišljamo v duhu srednjega veka. Prav tako tudi ne znamo več klesati kipov na tak način, kot so to znali srednjeveški kamnoseki.

Poleg tega tudi ne sodelujemo v polemikah iz obdobja protireformacije, ki so vplivale na snovanje veličastnih baročnih cerkva.

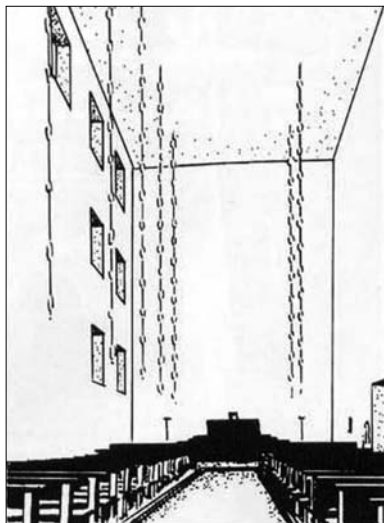
Če zgolj posnemamo arhitekturne stile iz preteklih obdobj, kako lahko potemtakem pričakujemo, da bodo naše zgradbe nagovorile sodobnega človeka? V današnjem času smo porušili prejšnje temelje, Cerkev pa je na Drugem vatikanskem cerkvenem zboru sprejela izziv, da bo poskušala pričujočo povesnost preobleči s Kristusovim duhom - postati moramo torej podobni *hišnemu gospodarju, ki prinaša iz svojega zaklada novo in staro* (Mt 13,52). Ta svetopisemski odlomek nas poziva, naj skušamo poiskati novo in kleno arhitekturo, ki jo žene veličastna vizija Drugega vatikanskega cerkvenega zbora in se po eni strani naslanja na tradicijo, po drugi strani pa se celovito poslužuje materialov in tehnik, ki jih imamo na razpolago v današnjem času.

Cerkev kot ikona

Zadnjih štirideset let v katoliški arhitekturi prevladuje "radikalen funkcionalistični" pristop. Zagovorniki tega pristopa so verjeli, da bodo cerkvene stavbe začele dobivati ustrezno simbolno naravo takrat, ko bo "njihova notranja arhitekturna ureditev dajala ustrezne možnosti za bogoslužje in življenje župnije". S podrobnejšo razlago, kaj pomenijo "ustrezne možnosti za bogoslužje in življenje župnije", bi se bilo bolje ukvarjati v kaki drugi razpravi. Naj zaenkrat poudarim samo to, da se pogosto pojavljajo neposrečene (arhitekturne, op. prev.) rešitve, ki cerkvene stavbe omejujejo tudi v tem pogledu (liturgije in župnijskega življenja, op. prev.). Ta pristop, ki je neke vrste podaljšek socialistične filozofije na področju arhitekture, je v veliki meri povzročil, da so sodobne cerkve videti prav banalno (glej sliko 4). Simbolika mora nujno biti nekaj zavestnega; če namreč simbolni vidik "prepustimo samemu

sebi”, bo zgradba nedvomno “pripovedovala” o nečem, kar ni bilo mišljeno, in ta sporočila bodo verjetno nasprotujoča.

Kljub povedanemu in dobrim namenom ima ta pristop v vsakem primeru določene pomanjkljivosti, ker zanika celovitost človeka z vsemi njegovimi sposobnostmi pomnjenja in domišljije. Ne glede na to, ali se tega zavedajo ali ne, so projektanti in liturgiki zadnjih štirideset let - še posebej tisti, ki so postavili zahtevo po “belo prepleskanih poslopjih” in ki so cerkvam odvzeli njihovo preteklo veličastno podobo - ujeti v nehumano, socialistično miselnost razsvetljenstva. Stavbe, ki so jih zgradili, vernikov nikakor ne morejo spodbuditi h globljemu, mističnemu religioznemu spoznanju in k hrepenenju človekove duše po skrivnosti vsepresegajoče lepote. Ti projektanti in liturgiki so se prepustili mentaliteti reduciranja in cerkvam odzemaajo tiste elemente, simbole in podobe, ki tiho nagovarjajo človekovo srce. Njihove stavbe pričajo zgolj o imanentnem, obenem pa v cerkvenih obredih zanemarjajo transcendentno in namesto tega dajejo poudarek na “občestvo vernikov” - na ta način so se od-



Belo prepleskan prostor iz obdobja modernizma (Kristusovo telo; Aachen, Nemčija; avtor risbe: Rudolf Schwarz).

daljili od teoloških in antropoloških temeljev tradicionalnega pojmovanja katoliške arhitekture. Pozabili so namreč ali pa so se odločili spregledati dejstvo, da vera kaže na nekaj presežnega. Ljudje smo že po svoji naravi religiozna bitja, ker lahko svojo vrednost, spoštovanje samega sebe in dostojanstvo najdemo izključno zunaj sebe. Nismo namreč “bitja, ki bila utemeljena sami v sebi”. Če bi namreč bilo tako, ne bi čutili potrebe po (zunanjih) ljubezenskih odnosih, ne bi tudi imeli potrebe po skrivnostnem; sploh ne bi čutili nikakršne potrebe po bogoslužju ali skupnosti - če to povem krajše: sedaj moramo znova poskušati zgraditi tako cerkev, ki nagovarja človeka v vsej njegovi celovitosti: dinamičnega, transcendentnega, razumskega in ustvarjalnega, tistega, ki išče svoj lastni smisel, dostojanstvo in neskončnost.

Na vse to se moramo odzvati tako, da poskušamo preseči zgolj funkcionalnost (oz. “funkcionalni” pristop k liturgiji), da bi lahko ponovno odkrili, kje bi lahko celo “jezik” in “slovnica” cerkvene stavbe pripomogla k razumevanju Božjega. Poiskati moramo torej skupne elemente cerkvenih zgradb, ki presegajo neko zgodovinsko obdobje in kulturno okolje. Na tej globlji ravni lahko zelo jasno opazimo podobnosti v pogledu, namenu, razumevanju, tipološki obliki in simboličnem pomenu, in to kljub očitnim razlikam v stilu gradnje. Bistvo tega pristopa je pojmovanje, da cerkvena stavba postane simbol nečesa svetega, neke vrste *ikona* duhovne realnosti Cerkve.

Katoličani menimo, da lahko vse materialno uredimo tako, da daje čast Bogu in hkrati posvečuje človeka. Tudi v Svetem pismu Bog nagovarja in posvečuje človeštvo preko materialnih stvari. Naše odrešenje se je namreč izvršilo z učlovečenjem, prav prek materialnosti Jezusovega fizičnega in zgodovinskega telesa. V srčiki odrešenja je torej dejstvo, da prek fizičnega oz. telesnega so-

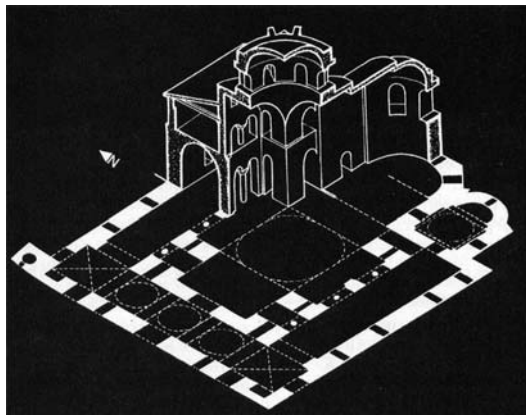
delujemo pri širitvi Božje milosti. Sodelovanje materialnega pri delovanju Božje milosti je podobno kot pri *zakramentalu*: blagoslovljen ali kako drugače posvečen predmet je namenjen slavljenju Boga in posvečevanju človeka. Cerkvena stavba namreč zaradi namena, zaradi katerega je zgrajena, in zaradi svoje posvečenosti, prinaša milost tistim, ki so z njo (tj. s to milostjo, op. prev.) pripravljene sodelovati.

Ikonski jezik cerkve

V delu *Obred posvetitve cerkve in oltarja* škof Durand² poudari, da je cerkev "izključno in vedno namenjena krščanskemu češčenju" in zorenju Božjega ljudstva. Ta obred (gre za obred posvetitve cerkve, op. prev.) je Cerkev vpeljala zato, da bi ta stavba predstavljala navzočnost Boga med svojim ljudstvom: cerkvena zgradba predstavlja Božje kraljestvo, Kristusovo telo in nebeški Jeruzalem. Z našim prispevkom znotraj cerkvene zgradbe, tako s skrbno (arhitekturno) zasnovano kot tudi s češčenjem (za kar je bila tudi zgrajena) lahko vstopimo v nebeško realnost, ki jo ponavzočujejo zakramenti.

To nas ne bi smelo presenetiti. Pri sveti maši namreč prek zakramentov sodelujemo pri celotnem Jezusovem poslanstvu: pri zadnji večerji, v njegovem trpljenju, smrti in vstajenju, pa tudi pri neminljivi slavi Jagnjeta v nebeškem Jeruzalemu. Zakramentalna liturgija vse te motive prikazuje kot eno neločljivo realnost: te motive, pa čeprav so danes precej izrinjeni, bi morali vtakati v naš koncept cerkvene zgradbe. Zdi se, da je nujno, da tako razumevanje in "jezik" načrtno ohranimo, saj tako lahko cerkvene stavbe ponovno postanejo bolj uspešni posredniki zakramentalnih milosti.

Izvor omenjenega "jezika" je v Svetem pismu, najdemo ga v jeziku evangelistov, prisoten pa je v raznih oblikah in na raznih mestih, na katerih se je oblikovala zgodovina na-



Bizantinska križnokupolna cerkev (Sveti Sofija, Salonica; povzeto po Krautheimerju).

šega odrešenja. Iz Svetega pisma nam je tudi poznano, da obstajajo določeni kraji oz. mesta, ki jih je Bog izbral, da bi tam ščitil ljudi, se z njimi srečeval in jih posvečeval - vsa ta mesta so upodobljena v cerkvah, ki so bile zgrajene skozi stoletja. Med te posebne kraje oz. prostore sodijo na primer rajski vrt, Noetova barka, šotor, skrinja zaveze, Božji prestol, Najsvetejše, Salomonov tempelj, telo Device Marije, betlehemska votlina, dvorana zadnje večerje oz. binkoštna dvorana, Golgota in grob, iz katerega je vstal Kristus.

Ta tradicija je še posebej prisotna v vzhodnih cerkvah - vzhodni očetje so tako cerkvene stavbe kot tudi sveto bogoslužje razlagali v luči mističnih razsežnostih (glej sliko 5). Vhod v cerkev je običajno skozi *narteks*³ v treh zahodnih prostorih med stebri - ta *narteks* simbolizira (še) neodrešeni svet, zato je to kraj za katehumene in spokornike. Centralni trg, *naos*, je fizično, bogoslužno in simbolično središče cerkve. Kupola, ki se dviga, poudarja njen pomen. Ta kupola spominja na nebesa, saj prostor simbolizira odrešeni svet - "*nova nebesa in novo zemljo*" (2 Pt 3,13). Na kupoli je upodobljen Odrešenik kot *Pantokrator* - kot tisti, ki skrbi za vse, kar se dogaja v nebesih in na zemlji. Kupola tudi daje občutek neke vseprisotnosti in spominja, da



konostas v samostanu svetega Križa v Jeruzalemu (fotografija: dr. Virginia Randall).



Iz raja izgnana Eva (Tal Meliha, Malta; fotografija: avtor članka).

je *naos* tudi telo Device Marije, sveti betlehanski hlevček in Božji grob.

Tako cerkvena zgradba v prikličje spomin mnoge podobe krajev oz. prostorij, kjer Duh oživlja Cerkev, ki se rojeva v ta svet in se odrešuje v Gospodovi slavi. *Ikonostas*⁴ zakriva in zastira pogled na svetišče, v katerem je prostor samo za duhovnika in njegove diakone, saj je svetišče uresničitev Božjega prestola, kot je bil v Mojzesovem šotoru, je dovršeno *najsvetejše* in celo zakramentalno predstavlja resnični Božje prestol (glej sliko 6). *Katedra*⁵ predstavlja Kristusov nebeški pre-

stol; baldahin nad oltarjem ponavzročuje kraj križanja; diakoni v pozlačenih dalmaticah, ki se gibljejo med oltarjem in *naosom*, predstavljajo angele, ki so "... duhovi, ki opravljajo službo in so poslani, da strežejo zaradi tistih, ki bodo dediči odrešenja" (Heb 1,14). Svetišče ponavzročuje tudi raj: Adam in Eva sta na oboku glavne ladje (v zahodni tradiciji na *lektoriju*) pogosto prikazana, kako sta izgnana iz te prvotne slave (glej sliko 7). V delih cerkvenih očetov je jasno zapisano, da se moramo naučiti razumeti tako cerkvene stavbe kot tudi bogoslužje na simbolni način. Tako sveti Maksim Spoznavalec (pribl. 630) na primer zapiše:

Celotna cerkev je podoba vesolja, vidnega sveta in tudi človeka; znotraj le-te prezbiterij predstavlja človekovo dušo, oltar njegovega duha, 'naos' pa njegovo telo. Škofov prihod v cerkev simbolizira Kristusovo učlovečenje, njegov prihod v 'bema'⁶ pa Kristusov vnebohod. "Veliki vhod" predstavlja Razodetje, pozdrav miru pa povezavo duše z Bogom - dejansko ima prav vsak del liturgije simboličen duhovni pomen.

Na zahodu je bilo veliko razprav, tako v obdobju pred razkolom kot tudi po njem, ki liturgijo in cerkvene stavbe opisujejo s simbolnim izrazjem. Naj naštejemo samo nekaj vzhodnih teologov, ki so na podroben, sistematičen in večpomenski način simbolno interpretirali cerkve zgradbe in bogoslužje: to so bili Teodor iz Mopsuestije, German, Nikolaj iz Andide in Simeon Solunski. To tradicijo bi morali zahodni liturgiki in arhitekti ponovno preučiti, da bi spet razumeli in prav vrednotili ikonografijo in versko simboliko.

Nebeški Jeruzalem in Kristusovo telo

Znotraj posameznih krščanskih tradicij apostolski očetje Božjo Cerkev opisujejo z izrazi s področja arhitekture ali pa z vidika človekovega telesa. Tako je bil sveti Pavel

prvi, ki je s prisodobno telesa prikazal podobnost med vidno Cerkvijo in skrivnostnim Kristusovim telesom (prim. Rim 12,4-5 in 1 Kor 12,12-26). Na enak način je to podobnost razumel sveti Ambrož, ki je do leta 380 naročil gradnjo cerkve v obliki križa (tj. z glavno in dvema prečnima ladjama), ki naj bi simbolizirala Kristusovo zmago nad smrtjo. Kot bomo videli kasneje, ta motiv (Kristusove zmage, op. prev.) postane prevladujoča arhitekturna oblika v cerkvenih stavbah skozi celotno obdobje krščanstva, še najbolj pa se razvije v srednjem veku.

Drug izrazit motiv, tj. cerkev kot temelj oziroma Božje mesto, pa se pojavlja kot prevladujoča prisodoba v Novi zavezi. Jezus je vogalni kamen te velike stavbe (Mr 12,11; Apd 4,8), temelj (1 Kor 3,11) in vrata (Jn 10,9). Apostoli pa so stebri, ki podpirajo stavbo (sveti Pavel v svojem Pismu Galačanom poimenuje Jakoba, Kefa in Janeza s "stebri"), ljudstvo pa so pravi "živi kamni /.../ vgrajeni v duhovno stavbo" (1 Pt 2,4). Pavel v svojem Pismu Efežanom (Ef 2, 19-22) Cerkev primerja z Božjim bivališčem: Kristus je njen vogalni kamen, apostoli in preroki so temelji, Gospod pa ljudstvo zedinja, tako da le-to raste v svet temelj, ki postane "Božje bivališče v Duhu". V jeziku urbanizma bi to pomenilo, da so apostoli temeljni kamni, na katerih sloni obzidje Božjega mesta (Raz 21,14), medtem ko so verniki templji Svetega Duha v Božjem mestu (1 Kor 3,16-17; 6,19; 2 Kor 6,16).

Mnogi cerkveni očetje in srednjeveški pisci so prevzeli in razvili motiv, da Božje ljudstvo predstavlja veliko stavbo oziroma mesto. Evzebij, ki je bil zgodovinar na dvoru cesarja Konstantina Velikega, je razporeditev delov določene cerkve, ki je bila zgrajena v takratnem času po naročilu škofa, primerjal z lokalno skupnostjo. Šibkejši člani (oz. ljudje, op. prev.) v le-tej so bili zgolj stene, ki obdajajo stavbo, medtem ko so močnejši pod-

pirali stene te bazilike. Škof je za temelje velikih stebrov, ki podpirajo streho bazilike, določil "neomadeževane duše". V notranjosti te zgradbe je bilo po škofovem mnenju dovolj prostora za vse njegove ovčice, ki so predstavljale "trdno položene kamne, ki jih ni mogoče premakniti", s čimer so skupnost oblikovali v "veliko, kraljevsko hišo, ki znotraj in zunaj žari v luči".

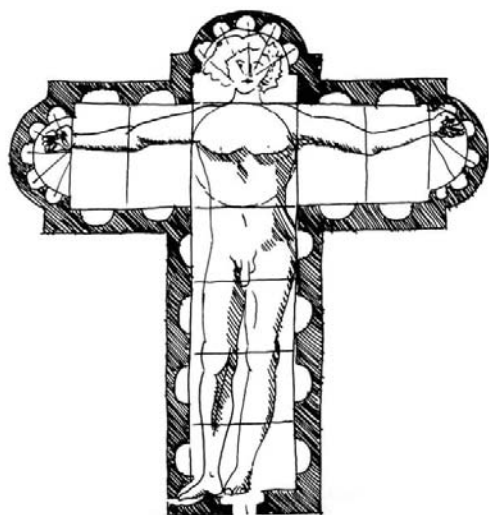
Več kot sedemsto let pozneje je Hugo Svetoviktorski v svoji razpravi *Mistično ogledalo Cerkve*⁸ sestavo Cerkve opisal v "jeziku" cerkvenih stavb: "Materialna oz. fizična cerkev, v kateri se ljudje zbirajo k češčenju Boga, predstavlja sveto katoliško Cerkev, ki je zgrajena iz živih kamnov." V skladu z učenjem Svetega pisma je Jezus vogalni kamen, na katerem stoji temelj iz apostolov in prerokov, laiki Cerkve (tako Judje kot kristjani) pa so kamni, ki predstavljajo zidove, ki so "obdelani, oglati in ... položeni z rokami Velikega Gradbenika tako, kot da bodo stali večno." Cement, ki kamne veže med seboj, je ljubezen do bližnjega, opečna vezava pa je mir.

Konec 13. stoletja je škof William Durand iz Mende začel pisati svoje veliko delo *De Rationale (O razumskem)* - delo ni prevedeno v slovenščino, op. prev.), ki je slogovno zelo podobno delu Huga Svetoviktorskega. V tem delu je Durand najprej pojasnil dvojni pomen besede "cerkev": "To je, po eni strani fizična oz. materialna stavba, v kateri se opravlja bogoslužje; po drugi strani pa je cerkev tudi duhovno tkivo - tj. skupina vernikov. Kot je namreč materialna cerkvena zgradba zgrajena iz raznovrstnih kamnov, tako je tudi duhovna Cerkev sestavljena iz različnih ljudi." Škof Durand je torej podobno kot pred njim Evzebij in Hugo Svetoviktorski prostore in vloge vernikov poimenoval s terminologijo s področja gradbeništva, je pa prav tako kot omenjena ostala avtorja to analogijo pojasnil in jo nadgradil. Kot zapiše Hugo, Kristusove vernike "roke Velikega

Gradbenika postavijo na trdno in stalno mesto v Cerkvi”:

Verniki, ki so vnaprej določeni za večno življenje, so kamni v strukturi teh zidov, ki se bodo nenehno krepili vse do konca sveta.

Ko cerkveni učitelji učijo, potrjujejo v veri in opogumljajo tiste, ki so jim zaupani. S tem se zgradbi doda še en kamen. Katerikoli vernik v sveti Cerkvi, ki zaradi ljubezni do svojih bratov doživlja bolečine, prenaša težo kamnov, ki so (postavljeni) nad njim. Kamni, ki so večji in zaobljeni ali oglati ter so postavljeni na zunanji del stavbe ter na njene robove, so tisti, ki živijo bolj sveto (življenje) kot drugi in ki s svojim zasluženjem in molitvami šibkejši sobrate ohranjajo v sveti Cerkvi.



Cerkev kot telo križanega Odrešenika (povzeto po Francescu de Giorgio Martiniju).

Hugo Svetoviktorski pa tudi škof Durand sta zelo podrobno razvila podobne ideje o tem, da cerkvena zgradba predstavlja tako Kristusovo telo kot tudi (sveto mesto, op. prev.) nebeški Jeruzalem. Mesto je, tako kot človeško telo ali neka stavba, skupek sestavnih delov, vsak pa ima določeno obliko in leži na točno določenem mestu, ki ga določata

njegova funkcija ali namen. Ne glede na to, ali govorimo z vidika telesnih udov in organov, ali z vidika objektov v mestu (npr. mestno obzidje, vrata, ceste, trgi in različne vrste stavb), so cerkveno stavbo z vsemi različnimi funkcijami, ki jih ima, brez težav primerjali z navedenimi arhetipi. Oba velika motiva, Kristusovo telo in nebeški Jeruzalem, sta pričala o celovitosti in popolnosti Božjega reda, ki naj bi ga odražale stavbe, namenjene za opravljanje svetega bogoslužja.

Prav s tega vidika so srednjeveški teologi skušali preučiti vsakega izmed sestavnih delov cerkve: zidove, stolpe, okna, stopnice, temelje, stebre, ornamente na stropih, zvonove in in klopi za pevce. Vsak sestavni del ima svoj pomen znotraj kompleksne analogije. Vsakemu je znano, da cerkev v obliki križa (tj. z glavno in dvema stranskima ladjama) predstavlja Gospodovo telo na križu (glej sliko 8). Apsida predstavlja Kristusovo glavo: tam je sedež oblasti, ki jo predstavlja škofova katedra; prezbiterij predstavlja Kristusovo grlo, iz katerega menihi s svojimi korali častijo Boga; prečni ladji predstavljata Kristusovi razpeti roki, glavna ladja pa Kristusov trup in nogi, zbrani verniki ponavzočujejo njegovo telo. Narteks predstavlja njegovi stopali, kjer verniki vstopajo v cerkev. Na križišču obeh ladij pa je oltar, ki je srce cerkve.

Prav vsak sestavni del cerkve lahko nekaj predstavlja. Tako na primer cerkvena vrata predstavljajo Kristusa. Okna lahko zlahka primerjamo s Svetim pismom, in to iz dveh razlogov. Kot namreč okna ščitijo pred vetrom in dežjem in notranjščino cerkve varujejo pred vremenskimi neprilikami, tako tudi verniki s pomočjo branja Svetega pisma lahko svoja srca zaščitimo pred zlom sveta; kot skozi okna prodira sončna svetloba, tudi naša srca s svojo Besedo razsvetljuje nebeško Sonce. Štiri stene cerkve so nauki štirih evangelistov, hkrati pa predstavljajo tudi štiri glavne kre-

posti. Temelji so kot vera, saj jih ne moremo videti; prostor med klopami pa predstavlja ponižnost, saj je že psalmist zapisal: “*Na prah se lepi moja duša*” (Ps 119,25); streha pa predstavlja ljubezen do bližnjega, saj “*pokrije množico grehov*” (1 Pt 4,8). Visoki in močni stebri v notranjosti so cerkveni učitelji, “ki s svojimi nauki duhovno podpirajo Božji tempelj”, visoki in ozki stebri pa so evangelisti - “srebrni stebri: v Visoki pesmi lahko bremo, ‘... *njegove stebre je naredil iz srebra*’” (Vp 3,10). Nekateri deli cerkve so poimenovani zelo poetično - to na primer velja za zakristijo, ki je “telo Blažene Marije, ki je nosilo Božjega sina. Duhovnik iz notranjosti zakristije stopi pred množico, ker je tudi Kristus, potem ko se je rodil iz (telesa) device Marije, stopil na svet.”

Zaradi pomanjkanja prostora sem lahko predstavil le majhen del razmišljanj omenjenih avtorjev v zvezi s srednjeveškim pojmovanjem arhitekturne in liturgične ikonografije, vendar pa to pojmovanje zelo nagovarja arhitekto in liturgike, ki skušajo oživeti “jezik” in tradicijo gradnje katoliških cerkva. V članku, ki sledi, si bomo podrobneje ogledali, kako so renesančni in baročni arhitekti ta “jezik” nenehno bogatili in zakaj smo le-tega izgubili šele v zadnjih sedemdesetih letih, bomo pa tudi opazili, da je ta “jezik” še vedno posredno izražen v smernicah, ki jih Cerkev daje snovalcem oz. graditeljem sodobnih cerkva. Poleg tega moramo tudi razmisliti o tem, kako lahko oživimo arhitekturni “jezik” na tak način, da bomo upoštevali tradicijo gradnje cerkva ter pri tem izkoristili prednosti sodobne tehnologije in sredstev, ki so nam na razpolago. Ko bomo poskušali oživeti arhi-

tekturni “jezik”, moramo pri tem upoštevati mentaliteto sodobnega človeka. V arhitekturi se moramo ponovno naučiti “govoriti” o večnih verskih resnicah, ne da bi pri tem zapadli v površen historicizem. Samo tako bomo namreč lahko gradili cerkve, ki bodo sodobno družbo pozvale v globok arhitekturni dialog z evanđeljskim naukom; to bomo dosegli s sve-tišči, ki nas bodo ponovno nagovorila s svojim izjemno bogatim simboličnim pomenom in ki bodo spet napolnila srca z lepoto.

Prevedel: Brigita Retar

1. Angl. *Rite of Dedication of a Church and an Altar*, delo ni prevedeno v slovenščino (op. prev.).
2. Guillaume Durand (pribl. 1230-1296) poznan tudi kot Durandus, Duranti ali Durantis je bil francoski kanonist (strokovnjak za cerkveno pravo), liturgični pisec in škof iz Mende.
3. Izraz *narteks* v cerkveni arhitekturi pomeni preddverje ali vhodno lopo pri cerkvah starejšega tipa. Običajno pomeni narteks tisti del cerkve, ki je tik ob vhodu. To je hkrati tudi del cerkve, ki je najbolj oddaljen od glavnega oltarja. Izraz izvira iz starogrške besede ¹⁷ΛΥΨΗ [nartheks] = *skrinjica, omarica* (op. prev.).
4. *Ikonostas*: v vzhodni cerkvi je to stena z ikonami, ki ločuje oltar od prostora za vernike (op. prev.).
5. *Katedra*, tudi stolica, je poseben stol, ki ponazarja moč osebe na visokem položaju. Izraz se uporablja zlasti v krščanstvu za škofovski stol (op. prev.).
6. *Bema*: nekoliko privzdignjen prezbiterij z oltarjem (op. prev.).
7. *Veliki vhod*: del vzhodnega bogoslužja, pri katerem duhovnik (po tem, ko vernike prosi odpuščanja) vzame darove in v procesiji zapusti oltarni prostor. Ta procesija se imenuje *veliki vhod* in simbolizira Kristusov vhod v Jeruzalem, ki ima svoj višek v križanju na Golgoti (op. prev.).
9. Angl. *The Mystical Mirror of the Church*, delo ni prevedeno v slovenščino (op. prev.).

Ujeti v spone moralke

Uvod

Človek v svojem bistvu hrepeni po prostosti, po brezmejnosti in ustvarjalnosti. A hkrati v sebi in okrog sebe srečuje omejenosti, ki včasih manj, včasih bolj ovirajo njegovo pot. Občuti svojo krhkost, nemoč, oddaljenost od svojih idealov. In ker je ta nemoč boleča, jo pogosto poskuša utišati, prikriti, nanjo pozabiti.

Človek v iskanju smisla svojega življenja odkriva, kako skupaj s hrepenenjem po svobodi v njem raste tudi želja po večji urejenosti in harmoniji ter izziv, "kako živeti bolj polno življenje". Četudi si na svoji poti želi jasnih kažipotov, se ob zakonih in pravilih, ki urejajo njegovo življenje, marsikdaj počuti tesnoba, ujetega. In lahko se v njem prebudi upor: "Zakaj sploh biti moralen? (Če drugi niso)."

Kaj posameznik doživlja v sebi, ko stoji pred pomembno odločitvijo? Kako se sooči z moralnim naukom, ki se dotika njegove osebne odločitve? Ali naj sploh upošteva zunanja pravila ravnanja, če mu srce govori drugače? Kako sploh pride do nekega načina razmišljanja in moralne presoje?

Odpira se več vprašanj. Preden se dotaknemo bolj konkretnega življenja posameznika, je potrebno omeniti vsaj nekaj predpostavk, ki so ontološke narave in veljajo za človeka kot takega:

1. Človek je bitje odnosa. V sebi nosi zmožnost preseganja sebe in usmerjanja k drugemu, k Absolutnemu, kar je za kristjana Troedini Bog. Ko se v tej svobodi odpira k Drugemu, naleti na razne omejitve bodisi v sebi bodisi v svojem okolju.
2. Človek je poklican, da odnos z drugim živi čim bolj kakovostno; za kristjana to po-

meni, da ga Bog v Kristusu kliče, naj odgovori z dejavno ljubeznijo - naj podari samega sebe v služanju sočloveku, še posebej najbolj slabotnemu.

3. Preučevanje in opazovanje tako kompleksnega bitja, kot je človek, zahteva celostni, interdisciplinarni pristop v sodelovanju različnih ved, ki gledajo človeka z različnih vidikov (filozofskega, teološkega, sociološkega, psihološkega, pedagoškega ...).
4. Pri gledanju človeka je potrebno upoštevati postopnost njegovega razvoja in to v celostnosti ter (ne)skladnosti posameznih področij - telesnega, intelektualnega, čustvenega, moralnega, duhovnega ...
5. Človeka je treba opazovati v njegovih odnosih - do sebe, do sočloveka, do Absolutnega (Boga), do stvarstva.
6. Vsak človek živi v konkretnem družbeno zgodovinskem okolju, v nekih socialno-ekonomskih razmerah, ob uveljavljenih moralnih normah in bolj ali manj priznanih oblikah verovanja.
7. V vsakem človeku se razvije njemu lastna osebna struktura, v kateri se na poseben način zrcali temeljna razpetost med tem, kar ta oseba dejansko je in kar bi želela postati.

To je antropološki okvir, ki v duhovni razsežnosti človeka vključuje možnost verovanja ter poudari krščanski pogled na človeka.

1 Ujetost

Izpostaviti želim primer aleksandrink. Šele v zadnjem desetletju bolj spoznavamo usode primorskih deklet in žena, ki so odhajale služiti v Egipt.¹ To je lahko izhodišče za odpiranje novih vprašanj v naši družbi,

predvsem pa vabilo k osebni razmišljanju, prepoznavanju lastnih ujetosti ter iskanju možnih rešitev.

Aleksandrinke

Žena in mati aleksandrinke se znajde pred težko preizkušnjo: ali naj pusti svojega dojenčka in gre spet v Egipt kot dojlja, da bi tako rešila domačo njivo in streho dolgov?

“Če pušiš doma svojega dojenčka, in ko prideš sem, dojiš enega tujega, mu daješ svoje mleko, svojo kri, svoje življenje, in traja to dve leti, tudi več, in si mu potem še varuška nekaj let, in ko se po petih letih vrneš domov, saj te tvoj lastni otrok ne pozna in ti njega tudi ne. Gledata se kot tujca. Pa mine spet eno leto ali več, lepo se navežeš na svojega otroka in on v tebi prepozna svojo mamo, pa pridejo in ti rečejo, da smo se spet zapufali in da bo treba znova na pot, na parnik in v Egipt. Pa rečeš, da ne in ne, a dobro veš, da bo treba na ladjo; če ne, bo šla njiva, bo šla streha ... Pa greš, a ne, pa greš in potem spet mine toliko in toliko let ...”²

Iz besed aleksandrinke odmeva pretresljiva zgodba nerazumljive in nečloveške odčitave, boleče vdanosti, poslušnosti (komu?) in stiske ob izvrševanju naročila (čigavega?). Od žene in matere, ujete v krogotok gospodarske krize na Primorskem pred drugo svetovno vojno se zahteva, da s podarjanjem svojega mleka, krvi in življenja podpre še četrti vogal domače hiše. Izpostavljena viharjem tujega sveta naj od daleč skrbno in zvesto varuje svetinjo domačega ognjišča.

Aleksandrinke se zaveda, kaj pomeni biti dobra žena in mati. Četudi se ji nadvse upira zahteva, da se za nekaj časa odpove lastnemu otroku zaradi visoke cene materialnih dobrin (njive, strehe), je tej zahtevi povsem vdana in pokorna (za naše sodobno razmišljanje preveč podredljiva). Kako to zmore?

V družbenozgodovinskih razmerah predkoncilskega obdobja je bil močno poudarjen pomen avtoritete (družbene, družinske,

moralne, verske); pokorščina le-tej je bila nekaj povsem običajnega, še posebej na revnem podeželju. Nihče se ni ukvarjal z vprašanji: Kaj se v ženi dogaja? Kako doživlja svojo preizkušnjo? Kako razume svojo dolžnost žene in matere?

Danes si ob tem lahko pomagamo z izsledki psihologije. Poglejmo ugotovitve kognitivne teorije moralnega razvoja Laurena Kohlberga.³

Moralni razvoj

Kohlberg v svoji analizi načinov moralnega presojanja predstavi šest stopenj moralnega razvoja, ki ga razdeli na tri ravni: predkonvencionalno, konvencionalno in pokonvencionalno raven. Razdelitev odraža razloge, ki jih posameznik navede, ko rešuje nek moralni problem.

Na predkonvencionalni ravni posameznik upošteva nek moralni nauk bodisi zaradi strahu pred kaznijo (1. stopnja moralnega razvoja) bodisi ker s tem pridobi neko ugodnost zase (2. stopnja). Na konvencionalni ravni je za posameznika pomembna skupina, kateri pripada, in v svojem ravnanju upošteva to, kar ta skupina od njega pričakuje (3. stopnja), oziroma to, kar narekuje zakon, ki ureja življenje širše družbe in ga je posameznik dolžan spoštovati (4. stopnja). Na pokonvencionalni ravni človek spozna, kako pomemben je družbeni dogovor, ki varuje skupno dobro, saj zakon in red nista sama sebi namen (5. stopnja). Tako posameznik kot družba odkrivata temeljni princip, iz katerega izhajajo vsi zakoni in pravila; takšen univerzalen princip je pravičnost, ki vsakomur zagotavlja enake pravice in zavezuje vse (6. stopnja).⁴

Pomemben kriterij moralne zrelosti je za Kohlberga avtonomnost moralne presoje, kar pomeni, da si oseba sama izoblikuje presojo o tem, kaj je dobro, pravilno in kaj ni.

Če posameznik zapravi vse svoje življenje za to, da dela, kar mu naroča avtoriteta (stop-

nje 1.-4. moralnega razvoja), potem nikoli ni naredil prave, lastne moralne odločitve, ampak je sledil drugim. Šele ko posameznik razmišlja s svojo glavo, ko se zavzame za to, da izoblikuje svoj vrednostni sistem, čeprav za ceno nesprejetosti in nasprotovanja skupine, kateri pripada, ter ravna po svoji vesti, šele potem lahko začnemo govoriti o njegovi moralni zrelosti (5. stopnja). To pa se lahko zgodi šele v odrasli dobi.

Večina odraslih ljudi se nahaja na 4. stopnji po Kohlbergu, kjer je najpomembnejša naloga posameznika ta, da opravlja svojo dolžnost, izkazuje spoštovanje avtoriteti in z izpolnjevanjem zakonov vzdržuje socialni red.

Če se vrnemo k odlomku o aleksandrinki, lahko ugotovimo, da njen način moralnega presojanja ustreza konvencionalni ravni, 4. stopnji moralnega razvoja. Ko pogledamo družbeno-zgodovinske in socialno-ekonomske okoliščine, pa tudi versko življenje, lahko še bolje razumemo, da se je tudi ta žena in mati kakor večina odraslih v tistem času in prostoru pri svojem moralnem razmišljanju in presojanju naslanjala na zakone, tradicijo in običaje veliko bolj kot ljudje danes. Poslušnost avtoriteti (tudi možu, tašči) je bila na prvem mestu.

2 Ali ujetost v spone moralke tudi osvobaja?

Že na ladji, toliko bolj pa v Egiptu, so se žene in dekleta znašle v popolnoma drugačnem svetu od domačega, kmečkega, tradicionalno vernega krščanskega okolja. Srečajo se z drugačno kulturo, ljudmi različnih ras, narodnosti in ver, navad in običajev, ljudi, ki razmišljajo drugače o življenju, o družini (mnogozenstvo), o delu. Vse to jih zmede.

V domači vasi so bile navajene poslušati stroge prepovedi in zapovedi o tem, kaj se sme in česa se ne sme, kaj se za žensko spodobi in kaj ne. Utrip življenja v milijonskem

tujem mestu pa radikalno poseže v skrivnost domačih tabujev in se jim razgali z nenavadnimi pravili vzhodnjaškega življenja: poudarjenim uživaštvom in čutnostjo, mnogozenstvom in ločitvami, popolnim razpolaganjem gospodarjev s služkinjami, raznovrstnim poniževanjem ...

Marsikatero dekle in žena je v Aleksandriji iskala oporo, tolažbo, pomoč in nasvet pri avtoriteti, kakršne je bila navajena v domači vasi - pri duhovniku. Zelo velik in pomemben prispevek k ohranjanju stika s slovensko kulturo, krščansko moralno in vero so imele redovnice - Šolske sestre sv. Frančiška. V Azilu sv. Frančiška (od l. 1908) je marsikatera aleksandrinka našla mnogo več kot le zatočišče - našla je ljubezen in novi dom, še posebej, ko jo je domača družina odpisala.

Dejavna ljubezen, ki so je bile sebi prepuščene aleksandrinke deležne v skupnosti sester, je marsikateri razsvetlila obzorje in ji dala moč, da se na prepihu tujega sveta ni zlomila, ampak se je učvrstila. Ko se je po več letih vrnila v domače okolje, je bila tako bolj pripravljena na soočenje z novimi, še bolj bolečimi preizkušnjami: z nesprejetostjo in sumničanjem s strani svojih najdražjih. Bolj ko se je zavedala krivičnosti domačega okolja in vrednosti svoje žrtve, več poguma je našla v sebi, da se postavi zase - v dobro svoje družine.

Za takšno aleksandrino je ujetost v spone moralke lahko postala obljuba svobode. Bila je toliko notranje močna, da se je zmoгла soočiti z novimi izzivi in preseči utesnjenost. Prepoznala je zanke tujega sveta in ozkost domačega kraja. S pomočjo dobrih ljudi ter redovnic, ki so se aleksandrinkam razdajale v krščanski ljubezni, je odkrila pot novega načina moralnega razmišljanja. Zнала je povezati in upoštevati modrost in izkušnje prednikov ter novost lastne izkušnje, da bi njeni otroci živeli boljše. Na ta način je tudi sama postala nosilka luči, ki razsvetljuje pot sočloveku.

Nekatera dekleta in žene niso zmogle biti kos tako velikim zunanjim spremembam in notranjim preizkušnjam in so se v tujem svetu izgubile. Nekatere so v novih izzivih začele novo, drugačno življenje. Večina pa se jih je obdržala in se vrnila k svojim družinam. A senca Egipta jih je za vedno spremljala - kot nezaupanje zakonskih mož v njihovo zvestobo, kot odtujenost in včasih že sovražnost lastnih otrok, ker so jih zapustile, kot silna razpetost med temi otroci po krvi in onimi v Egiptu, s katerimi so bile kot boljše in varuške bolj povezane kot njihove lastne matere.

Iz tega lahko razberemo, kako pomembno je bilo v moralnem razvoju aleksandrink ozračje varnosti, zaupanja, odprtega pogovora in ljubečega odnosa. V okolju, ki so ga oblikovale sestre redovnice in duhovnik, so vsaj nekatere lahko razvile svojo sposobnost, da so krščanske vrednote, ki so jim bile doma zapovedane, tudi ponotranjile in jih vzele za svoje. S tem se jim je odpirala pot, da prepoznavajo Boga kot usmiljenega in ljubečega, kot tistega, ki zdravi in odpušča, in ne le kot strogega Pravičnika, ki sodi in kaznuje.

Tako je vsaj kakšna aleksandrinka imela milost, da je v sebi razvila sposobnost novega načina moralnega presojanja: ne da bi se prav zavedala, je odkrila, da zakoni in pravila niso sami sebi namen ter da pravičnost ne more biti cilj poti. Lastna izkušnja jo je pripeljala do tega, kar je s svojo teorijo in raziskavami spoznal Kohlberg: če ravnamo pravično v odnosu do sočloveka, še ne odgovorimo na vprašanje, *zakaj* sploh biti pravičen v družbi, ki je dejansko nepravilna. Tako je odprl možnost nadaljnega moralnega razvoja v iskanju nečesa (kot 7. stopnja), kar presega pravičnost in iz česar človek prejema luč za pravilno presojo ter moč, da to uresniči. Glavna gonilna sila v človeku je ljubezen, ki mu omogoča, da živi pravično. S tem pa se pokonvencionalna raven dotakne mej ozke

psihološke obravnave in odpira pot področju filozofije in vere ter interdisciplinarnemu pristopu k človeku.

Brez tega spoznanja bi pomenilo, da je človek, ki upošteva drugega zastojno, je z njim solidaren, se mu podarja, mu odpušča, čeprav je zagrešil dejanje, ki ni bilo pravilno, da je takšen človek moralno nezrel.

Poleg intelektualnih so v človeku še druge sposobnosti, ki prispevajo k temu, da človek lahko doživlja sebe kot jetnika ter še bolj hrepeni po notranji svobodi.

Vpliv čustev pri moralnem presojanju in odločanju

Moralni razvoj je le eno od področij v razvoju osebnosti. Povezan je z razvojem intelektualne sposobnosti človeka. Človek pa je celostno bitje, bogat s čustveno barvitostjo, s sposobnostjo živeti raznovrstne odnose in z različno močjo volje, da to uresniči.

V človekovem razvoju se postopoma oblikuje struktura osebnosti kot razmerje med ideali, ki človeka vabijo v presežnost, in med njegovo resničnostjo, ki ga pri tem omejuje. Tako človek na svoji poti občuti napetost med tem, kar želi postati, in tem, kar dejansko je in zmore.

Pri moralnem presojanju in sploh v procesu sprejemanja neke odločitve človek prepozna le nekaj razlogov, na podlagi katerih se odloči. V tem procesu delujejo tudi motivacijske silnice, ki se jih manj ali pa sploh ne zaveda: različna čustva, obrambni mehanizmi, egoistične težnje. In prav nezavedne težnje lahko v človeku povzročijo dodatno napetost ter vplivajo na njegovo odločanje in ravnanje bolj, kot bi si želel.

Ali so čustva za nas priložnost ali zanka? Zaradi pomanjkljive vzgoje so največkrat uganka! Čustva sama po sebi niso zavora na naši poti k Dobremu. Lahko pa to postanejo, če se ne učimo z njimi ustrezno ravnati oz. dopuščamo, da nas nosijo. Potem je večja ver-

jetnost, da bomo namesto k pravemu cilju usmerili svoj korak k takšnemu, ki bo hitreje prinašal zadovoljstvo in večje ugodje.

Na primer, Merica, ena od aleksandrink v Tomšičevem romanu *Grenko morje*, se po vrnitvi v domačo vas poleg svojih dolžnosti žene in matere vse bolj zaveda tudi sebe kot ženske, ki je sposobna sprejemati in podarjati ljubezen - česar si prej ni upala priznati. Nauči se bolj upoštevati svoje srce, ki ji odpira nova obzorja notranje svobode. Merica, denimo, kljub začudenosti nezaupljivega moža odpotuje, da v sočutju obišče umirajočega prijatelja. Pri tem še bolj prepozna svojo lastno vrednost in vrednost svojega žrtvovanja. Tudi to ji pomaga, da svoje predano izpolnjevanje dolžnosti oplemeniti s še bolj ljubečim in bolj odločnim srcem, ki ve, kaj hoče, tudi v krivičnih družbeno-gospodarskih razmerah in odnosih nezaupanja v družini. V trpljenju prečiščena ljubezen je tista luč, ki jo je od znotraj razsvetlila in odseva v njenih odnosih ter odpira pot v drugačno prihodnost.

Dvoumnost čustev

Čustva lahko sporočajo, da nekaj ogroža ideal, h kateremu smo usmerjeni. Tako nam pomagajo, da svoj osebni ideal zaščitimo. Seveda pa je potrebno, da takšno čustvo najprej prepoznamo, ga poimenujemo, sprejmemo za svoje in iščemo način, kako bi z njim najbolj ustrezno ravnali.

Na primer, ženska občuti *sram*, ko se zave, da ji dvorjenje uglašenege moškega godi in v njej prebujata "tabuizirano" čutnost. To zavedanje ji lahko pomaga, da zaščiti svoj ideal biti dobra, zvesta žena in mati.

Ko aleksandrinka Merica izve, da umirajoči prijatelj na tujem pričakuje samo še njen prihod, je najprej v zadregi in se za trenutek prestraši, da bo še bolj poglobila nezaupanje in sumničnejše svojih najbližjih. A zaveda se, da je bila svojemu možu ves čas zvesta in

da je njegovo nezaupanje krivično. Tako preмага začetno zadrego in sledi svojemu čustvu sočutja do umirajočega in ga gre obiskat.

Odrasla oseba lahko občuti sram, četudi je nihče ne vidi v njenem dejanju. To pa ne le zato, ker je "prepovedano od avtoritete", ampak ker je sama sposobna presoditi, da je njeno dejanje napačno.

Ko človek v sebi presodi, da je moralno kriv, se v njem najpogosteje prebudijo *očitki vesti* ter obžalovanje. Spoznanju dejanske krivde sledi več kot obžalovanje - sledi mu *kesanje* kot odločitev, da se oddaljimo od slabega in se vse bolj usmerimo k dobremu. Za kristjana je kesanje vrnitev k Ljubljenu. Z odpuščanjem, ki ga prejmemo, se ponovno vzpostavi harmoničen odnos z Bogom, z bližnjim, s seboj ter oživi usmeritev k idealu, ki ga nosimo v sebi.

Naša vest presoja tudi namene in ne le dejanja, zato se *občutki krivde* v človeku lahko prebudijo tudi, ko je žalitev zaznana na čustveni ravni, ne da bi se to izrazilo navzven. Na primer, otrok aleksandrinke živi z močnimi občutki krivde zaradi čustev jeze in zavračanja, ki jih je občutil do svoje matere. Otroku namreč ni mogel razumeti razlogov, zakaj ga je mati zapustila; sklepal je, da ga nima rada. Tako sta se vse bolj oddaljivala eden od drugega, čeprav sta v sebi nosila hrepenenje po zblizanju. Prav tako je mati aleksandrinka razpeta med dva otroka - svojega, ki ga je rodila, in tistega, ki ga je dojila in vzgajala v Egiptu. Tudi sama lahko čuti zelo močne občutke krivde do obeh, ker ni zadostila idealu in dolžnostim dobre matere. Tako živi obremenjena s tem, kaj "bi morala" narediti, četudi tega dejansko ni mogla uresničiti. S tem tudi čustva lahko pripomorejo k ujetosti v začarani krog psihičnega življenja. V svoji nemoči in tistem trpljenju morda išče kaznen zase, namesto da bi izpovedala svojo bolečino in ob ustrezni pomoči prepoznala v sebi morebitno de-



jansko krivdo. To pa z odpuščanjem lahko izmije le Stvarnik in Gospod.

Ko človek ne živi tako, kot bi želel, da bi bil srečen, trpi. *Trpljenje* je preizkusni kamen človekove notranje moči; lahko vodi v razočaranje ali pa k večji človeški zrelosti in prečiščevanju osebnega ideala.

Ta in še druga čustvena stanja človeka spodbujajo, da spremeni svoj način življenja. Niso pa vse spremembe že konstruktivne. Čustva tako ali drugače vplivajo na človekovo delovanje, a ga ne določajo. Zelo pomembna naloga vzgoje je, da človeku pomaga pre-

poznati, od kod neko čustvo izvira. Tako se bo s svojimi problemi lahko soočil, ne pa se jim izogibal. Tudi sram in očitki vesti lahko vodijo k boljšemu življenju, če oseba preko njih prečiščuje in utrjuje svoj osebni ideal. Tudi trpljenje je lahko konstruktivno, če ga sprejmemo kot posebno priložnost za soočenje z življenjem, smrtjo in s končnim ciljem, ki je za kristjana Troedini Bog.

“Pozabljene” resničnosti

Vsak človek nosi v sebi potrebo po samospoštovanju in željo, da ga tudi drugi spoštu-

jejo. Zato nevede odriva iz svoje zavesti vse boleče izkušnje, ki bi ogrožale njegovo samopodobo in povečevale njegovo tesnobo. Tako razvije vrsto obrambnih mehanizmov, ki po eni strani ščitijo njegovo duševnost, po drugi pa ga ovirajo pri tem, da bi spoznal neokrnjeno resnico o sebi.

Ni bilo vsem aleksandrinkam dano, da bi se uspešno soočile s težavami na svoji poti. Nekatero so imele bolj krhko osebnostno strukturo, to je jasnost in notranjo moč, da se soočijo s svojo lastno resničnostjo - s tem, kar so (s svojimi mislimi, čutenjem, željami, preizkušnjami), in s tem, kar bi želele postati (na primer dobre žene in matere). Nekatero niso imele takšnih intelektualnih sposobnosti, da bi znale pravilno presojati pasti tako drugačnega sveta, kot je bila zanje Aleksandrija. Spet druge niso zmogle ustrezno obvladovati svojih čustev. Nekatero so se na prepihu znašle preveč same, brez prave opore in so se v svoji naivnosti ali nemoči prepustile tujcem.

Kam je potem izginila njihova neizmerna notranja bolečina? Svoja boleča čustva so poskušale utišati tako, da so jih potisnile daleč v podzavest. A bolečina je tlela, njihova notranjost je bila vse bolj razbolela. Nekaterim izmed njih se je od trpljenja tudi zmešalo.

Naša podzavest ničesar ne pozabi. Če se z bolečimi čustvi, spomini, izgubami ustrezno ne soočimo in jih izrazimo, bodo v nas postala vir vse večjih zavor na poti uresničenja naših idealov.

3 Novi izzivi

Nemi krik sodobnih aleksandrink

O tem, kako pomembno je vprašanje, kaj človek doživlja, občuti in ne le kako razmišlja, govori tudi dejstvo, da glasu aleksandrink toliko časa nismo slišali. Preveč bolečine in skritega trpljenja je bilo v teh ženah in materah, pa tudi njihovih možeh in otrocih, da bi o tem spregovorile.

Obdobje pred 2. vatikanskim koncilom je bilo zaznamovano z močnimi tradicionalnimi vrednotami in poslušnostjo (pa čeprav marsikdaj "slepo" iz strahu pred močjo avtoritete) ter zavezanostjo dolžnostim. Z odpiranjem Cerkve sodobnim tokovom družbenega življenja pa so po koncilu vse bolj poudarjene pravice posameznika ter uveljavljanje ženske pri oblikovanju življenja skupnosti.

To je za marsikoga pomenilo, naj v stare mehove nalije novega vina. Kako naj človek razmišlja in odloča svobodno, če pa je ujet v stare klišeje? Ko te opusti, je še bolj zmeden, saj ni bil pripravljen na spremembe.

Kako naj "stara aleksandrinca" spregovori o sebi in svoji notranji bolečini, če je bila vsa leta po vrnitvi v veliki meri deležna nezaupanja in to največkrat s strani svojih najbližjih? Potrebovala je veliko let, poguma in ponižnosti, da je spet lahko zaupala, da svet ni samo krivičen, ampak tudi dobrohoten. Ni ji več treba živeti kot žrtev, saj so okoliščine zrele, da svojo izpoved podeli z drugimi in tako raztaplja spone moralke v sebi in v družbi. Njeno pričevanje vnaša novo luč v slovensko zgodovino, v naš prostor in čas.

Izpovedi aleksandrink so tudi izziv, da se vprašamo o sodobnih "aleksandrinh" v naši deželi ... Nekaj slovenskih deklet je že pred sto leti s svojo žensko lepoto "krasilo" kakšen egiptovski harem. Danes se podobna "Aleksandrija" dogaja sredi slovenskih mest tudi s prihajanjem deklet z Vzhoda, ki si marsikdaj služijo kruh v nočnih barih. Bo tudi ta "nemi krik" ujetosti in notranje bolečine izkričan šele čez sto let?

Spomnim se dogodka z rimskih ulic. Zvečer sem na poti domov naletela na žensko, ki je ob pogledu name boleče kriknila in stekla čez cesto na bližnje parkirišče, kjer so že goreli ogenjčki prostitutk. Bog ve, kaj je pogled name kot redovnico v njej prebudil. Morda se je zavedala svoje ujetosti, iz katere se težko izmotaš sam; morda je občutila ogro-

ženost in strah pred življenjem, ki si ga je predstavljala pod redovno obleko; morda so jo bremenili občutki krivde in nemoč, povezani z željo po osvoboditvi iz notranjih in zunanjih spon. Ta ženska in njen krik sta še dolgo odmevala v moji molitvi, v mojem razmišljanju in čutenju. Prosila sem Gospoda zanjo, da ji nakloni milost tiste luči, ki more v človeku razsvetliti najtemnejše kotičke; prosila sem tudi za sočloveka, ki bi ji lahko iskreno pomagal na poti osvobajanja. Hkrati so se v meni prebujala vprašanja, kaj vse lahko privede človeka do tega, da se prostituira; koliko stisk in nemoči je lahko povezanih s tem, pri koliko ljudeh in koliko odnosih, družinah ...

Vse bolj so mi pred očmi tudi sodobne "Rahele". Svoje otroke, ki iz različnih razlogov niso prišli na svet, tiho objokujejo in trpijo. Posledice splava (bodisi spontanega bodisi hotenega) so pri ženski bolj celostne (telesne, čustvene, duševne, moralne, duhovne ...), globlje in dolgotrajne, kot bi si mogli predstavljati. Bolečih izkustev ni možno kar pozabiti; mati nerojenega otroka ne more biti vse nadaljnje življenje "pod narkozo" sprenevedanja, da otroka ni bilo, ko pa vse telo, vsa duševnost in duhovna razsežnost, misli, predstave, sanje v njeni notranjosti "razglašajo", da je otrok bil in ostaja živ še njegov nemi krik. Od vseh preizkušenj, stisk in pritiskov, ki jih pred odločitvijo za splav morda doživlja v svoji okolici (od partnerja, staršev, sodelavcev ...), so potem ti potlačeni kriki v lastni notranjosti najglasnejši. In tem se v primeru splava ni mogoče izogniti. Tudi očetje nerojenih otrok so vključeni v to trpljenje, čeprav nanje največkrat pozabimo.⁵

V kolikšni meri smo sploh dovzetni za te krike naših sodobnikov? Ali smo jim res pripravljeni prinašati luč upanja in zaupanja, da bi se mogli iskreno soočiti s seboj, izpovedati svojo stisko in postopoma zastaviti svoj korak na pot osvobajanja iz notranjih ujeta-

sti? Te jih namreč omejujejo, da ne morejo bolj polno živeti svojega življenja. Kako kot kristjani s svojim življenjem odpiramo poti, da bi se Božja ljubezen še bolj razlila v naš prostor in čas ter v srcih ljudi celila rane in bogato obrodila?

Potreba po vzgoji in samovzgoji

V vzgoji osebnosti na splošno namenjamo premalo pozornosti vzgoji za temeljne vrednote in vzgoji za vse bolj izostreno sposobnost avtonomnega razmišljanja in moralnega presojanja. Zelo pomanjkljivo ali skoraj odsotno je čustveno opismenjevanje: prepoznavanje, sprejemanje naših čustev ter učenje, kako jih izraziti na najbolj ustrezen način. Prav čustva nam v vsakdanjem življenju povzročajo največ težav pri sprejemanju odločitev in življenju pristnih medsebojnih odnosov - pa naj se tega zavedamo ali ne.

Zelo pomembno je, da ustvarjamo ugodne pogoje za to, da bo oseba mogla vrednote in moralni nauk ponotranjiti in iz njih živeti. Največkrat jih namreč prevzame le površinsko, navidezno in po lažji poti oziroma zaradi koristi, ki jih pričakuje od zanjo pomembnih ljudi in skupin (podredljivost, posnemanje).

Proces ponotranjenja vrednot je dolgotrajen in zahteven, saj pritegne celotno osebnost v njenih zavednih in nezavednih razsežnostih. To še posebej velja za zahtevnejše, presežne vrednote, kot so moralne in verske vrednote, ki človeka približajo smislu in cilju njegovega življenja.

Vse to povečuje ujetost posameznika, ko stoji pred neko moralno dilemo. Zato je treba otroku pomagati, da se njegov notranji čut za pravičnost ustrezno razvije. Pri vzgoji je treba posebno pozornost nameniti oblikovanju vesti, pravilnemu ravnanju z občutki krivde, empatičnosti in solidarnosti. Krščanska vzgoja človeku še posebej pomaga, da razvije osebni odnos s Kristusom ter tudi vprašanje kazni gleda v luči odrešenja.

Zaključek

Moralka je dragocena popotna palica; človek se nanjo opira, včasih pa občuti, kako ga na poti ovira. Ni dovolj, da postanemo dobri in pravični ljudje. Poklicani smo biti ljudje, ki se velikodušno podarjajo drugemu. Vera je tista luč, ki nam osvetljuje naš Cilj, da ne bi obtičali ujeti v togost pravil ali pa zdrsnili v razpuščenost sodobnega sveta. V osebnem, globljem srečanju s Kristusom se učimo gledati odnose in dogodke z Božjimi očmi. V odnosu z njim prejemamo tudi moč, da se soočimo s svojo človeško krhkostjo in ujetostjo v miselne vzorce, čustvene zanke, manj zrele obrambne mehanizme, samoljubje in tisto človekoljubje, ki je prepojeno z iskanjem lastne potrditve. Samo Odrešenik nas lahko osvobodi teh spon in to takrat in na način, ki nam najbolj pomaga na poti k Bogu.

V sodobni družbi marsikdo ne najde jasnih moralnih smernic. V stiski se morda naivno prepušča različnim svetovalcem in vodnikom ali pa ne zaupa dovolj, da bi komu izpovedal svojo notranjo bolečino. Tako tudi krik sodobnih aleksandrink ostaja nem, vključen v zdihovanje vsega stvarstva na poti odrešenja (prim. Rim 8, 22-24). Ali smo tudi sami že ujeti v spone tekmovanja, kako bi bili najboljši, in sočloveka ter njegovega ječanja niti ne zaznavamo? Kako naj mu potem prinašamo upanje? Jezus Kristus nas po sv. Pavlu vabi, da v dejavni ljubezni rojevamo ljudi za Boga,

kar pomeni tudi to, da si božjih darov, ki smo jih deležni, ne prillašamo, ampak da z vsem, kar smo, služimo bližnjemu (prim. Fil 1, 8-13). Samo ujeti v vezi božje in ne le človeške ljubezni smo lahko rodovitni.

1. Letos, po dobrem stoletju, se uresničuje ideja, da na pročelje Azila sv. Frančiška v Aleksandriji postavijo spominski relief z napisom: "Ta plošča je spomin na usodo Slovenk, les Goriciennes, les Slaves, les Slovenes. Eno celo stoletje so prihajale v Egipt kot dovilje, varuške, kuharice, guvernante, šivilje. Z zaslužkom so reševale svoje družine in kmetije pred propadom. V letih 1860-1960 si je v Egiptu služilo kruh na tisoče teh žena in mater. Pri njihovem življenju in delu so jim ves čas nesebično pomagale Šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja Tržaške province v Aleksandriji in Kairu." Prvič je bilo aleksandrinstvo predstavljeno v televizijskem dokumentarcu žerjavi letijo na jug l. 1975. Avtorica - novinarka in pisateljica - Dorica Makuc je dokumentirane zapise objavila v knjigi *Aleksandrinke* l. 1993. Marjan Tomšič pa je na njeno pobudo napisal roman *Grenko morje*.
2. M. Tomšič, *Grenko morje*, Ljubljana, Kmečki glas, 2002, 164.
3. Prim. "L'approccio di L. Kohlberg" v: A. Manenti - C. Bresciani, *Psicologia e sviluppo morale della persona*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1993, 26-30.
4. Prim. *n. d.*, 122-150.
5. V Sloveniji je več oblik pomoči in svetovanja ženskam v tovrstnih stiskah. Marsikdo zaradi enostavnejše poti ali zaščite identitete ali pomanjkanja zaupanja išče odgovore na svoja vprašanja na raznih forumih. Eden takšnih je tudi na Šoli za življenje (<http://www.solazazivljenje.si>).

Pravičnost, razumnost, srčnost in zmernost – štiri kardinalne kreposti**

Štiri kardinalne kreposti - pravičnost, razumnost (modrost), srčnost (pogum) in zmernost (samoobvladovanje, vzdržnost) - ne izhajajo le od Platona in grške filozofije, ampak jih lahko najdete tudi v Svetem pismu.¹ Izhajajo namreč iz človeške narave, ki jo je ustvaril Bog in ne Platon. Platon pa jih je prvi formuliral. Toda on je za kreposti naredil le to, kar je Newton naredil za gibanje: odkril in uredil je njihove lastne notranje temeljne zakone.

Te štiri kreposti se imenujejo 'kardinalne', izhajajoč iz latinske besede za 'tečaj na vratih'. Vse ostale kreposti se vrtijo na teh štirih. To pa velja tako za manjše kreposti, ki so dopolnilo tem, kot tudi večje kreposti (tri 'teološke kreposti'), ki so cvet teh.

Te štiri kardinalne kreposti niso edine kreposti, niti niso najvišje. Tako kot je Einstein presešel Newtona, je tudi Jezus brez dvoma presešel Platona. Toda, prav tako kot Einstein ni ovrigel Newtona, pač pa ga je upošteval, dopolnil in gradil na njem, tudi Jezusove nadnaravne kreposti ne nasprotujejo Platonovim naravnim krepostim, pač pa jih predpostavljajo. Platon nam je dal slovnico kreposti; Jezus pa nam je dal poezijo kreposti.

Nazaj v prihodnost!

V divjih šestdesetih letih sem učil etiko na Boston College v razredu idealističnih, nepotrpežljivih in antihistoričnih brucev, katerih razgled po zgodovini je bil temni srednji vek

in potem Mi. Želeli so rešiti svet, zgraditi novo družbo, osvoboditi sebe in vse druge (še posebej tiste, ki niso želeli biti osvobojeni) strašne, tiranske preteklosti ter nato zgraditi 'krasni novi svet' za svetlo prihodnost. Zato jih moj seznam predpisane literature, ki so jo sestavljali Platon, Aristotel, Avguštín in Akvinski, ni navdušil. Protestirali so: "Mi vemo mnogo več, kot so vedeli ljudje v preteklosti". Zato tudi z mojim odgovorom, povzetim od T. S. Eliota: "Da, vendar so prav oni tisto, kar mi vemo", niso bili zadovoljni.

Tako so me vprašali, če bi lahko počeli kaj bolj 'koristnega', nekaj bolj 'praktičnega', nekaj podobnega temu, kar delajo pri drugih predmetih: želeli so oblikovati svoj lasten program in ne biti 'sužnji' osivele preteklosti in 'vsiljenih vrednot' učitelja. Odločil sem se, da poskusno ugodim njihovim željam. Rekel sem, da bom z njimi igral Sokrata in tako bomo skupaj poskušali iz nič oblikovati novo etiko za novo družbo. Jaz bom le njihov sokratski spraševalec, in ne njihov predavatelj.

Bili so navdušeni.

Za nekaj časa smo naše knjige zavili v culo in jih dali v koš zgodovine, ter se naslonili le na našo dragoceno lastno ustvarjalnost. Katere vrednote torej želimo sedaj v tej novi družbi? Kot prvo, ali si želimo dvojna merila? Eno etiko za družbo in drugačno za posameznika? Ne, to je hipokriزيا preteklega in sedanjega sistema. Brez dvojnih meril, torej.

Prav. Dalje, kaj torej družba potrebuje? Harmonijo, sodelovanje, skupnost, delovati kot eden; da vsak dela tisto, v čemer je najboljši, za druge, za skupnost; da torej opravlja svoje stvari in stvari za druge hkrati. To se sliši kot zelo napredna predstavitev pravičnosti, boljša kot tista stara legalistična. Pravzaprav zveni kot glasba, ki so jo študentje imeli zelo radi. Prava pravičnost je družbena glasba, harmonija. Kakšna razsvetljena ideja!

In kaj sledi? Kakšne sposobnosti morajo imeti voditelji? Ne bogastva, ne moči, ne privilegijev, niti ne popolne inteligence ali znanja, pač pa razumevanje, sočutje, vpogled. V kaj? Človeško naravo, človeške potrebe, človeške vrednote. In to razumevanje le-teh mora imeti tudi praktično stran. Voditelji bi morali poznati ljudi in njihove probleme in bi jih morali biti sposobni tudi rešiti, ne le sanjati o nekih abstraktnih idealih. Kakšna lepa in primerna opredelitev modrosti!

Kaj pa junaštvo? Ali to cenimo v družbi in pri posamezniku? Oh, seveda. Volja, da svobodno gremo preko klica dolžnosti, da se žrtvujemo, da izberemo zahtevne stvari, da tvegamo. Pogum. Ne le norost, nepremišljenost, ne le fizična moč, niti ne fizični pogum, sposobnost vzdržati bolečino, pač pa moralni pogum, volja, da delujemo v skladu s svojim prepričanjem, četudi te to lahko nečesa stane, kot na primer lagodnosti ali družbene sprejetosti. Kako čudovito novo razumevanje poguma! Kako nebarbarsko! Kako globoko! Kako vzdignjeno nad tradicijo! Moramo vedeti, kdaj se je potrebno boriti in kdaj ne, česa se je potrebno bati in česa ne.

Kaj pa pohlep? Je to krepost? Ne. Kapitalizem je slab, ker pospešuje pohlep, materializem, potrošništvo. (Seveda ti študenti niso nikdar brali moralistov kapitalizma, kot na primer Adama Smitha in Johna Locka ali celo Michaela Novaka.) Toda, ali so materialne stvari slabe same v sebi? Seveda ne. Moramo imeti čut za materialne užitke, toda

‘malo je lepo’. Moramo si želeti, dobiti in uporabiti le to, kar po naravi in v resnici potrebujemo, ne pa ker nam govori in prodaja mož iz reklame. Če bi vsi prakticirali Thoreau-jevo ali Budovo ločitev od pohlepa, bi naša sedanja ekonomija kmalu doživela kolaps. Torej, naj se tako zgodi.

Ustvarimo novo ekonomijo, v kateri so zadovoljene le naravne potrebe. Neekonomistično ekonomijo, kjer ljudje proizvajajo in porabljajo to, kar v resnici potrebujejo. Materialne stvari so naši služabniki in ne naši gospodarji; naši konji in ne naši kočijaži. Ne smemo jim dopustiti, da nas oni vodijo, prav tako pa jih ne smemo prikleniti v hlev; pač pa moramo ‘jezdit divje konje’, naša lastna poželenja in užitke, izhajajoče iz materialnih stvari. Svet je dober, toda obravnavati ga moramo kot umetniško delo, surov material, namenjen za lepo, ne za podjarmljenje. Kako razsvetljena nova alternativa tako za materializem kot tudi za puritanstvo! (Seveda o pravih puritancih niso vedeli nič.)

In te nove vrednote se lepo skladajo z novo psihologijo. Freud nam je pokazal, kaj smo: id, ego in superego; in zmernost je vrednota za id, za živalska poželenja; pogum je vrednota za ego, ali voljo; in razumnost je vrednota za superego, ali zavest ali um. Naše nove vrednote se lepo skladajo z našo naravo. Pravičnost pa je harmonija ali povezanost v celoto ali uskladitev (kako čudovite moderno-zveneče besede!) vseh različnih delov. Resnično moderna slika!

Ali bi nekdo, ki bi tako živel, ne bil srečen? Seveda. Sreča, to je čudovita stvar. To je nov drzen odgovor na vprašanje: “Zakaj sploh gre, Alf?”. Zato se osvobodimo legalizma, moralizma in krivde, da bi končno stopili na pot za našo lastno srečo. In človek, ki bi živel po teh vrednotah, bi bil resnično in naravno srečen, čeprav ne bi bil bogat ali močan. Sreča prihaja iz notranjosti in ne od zunaj; to je velika skrivnost, ki smo jo od-

krili. Sinovi so postali pametnejši od očetov. Našli smo našo največjo skrivnost življenja.

In enako velja za družbo. Katera koli družba, temelječa na teh vzorih, bi bila srečna, prav tako kot bi bili srečni posamezniki. Spomnite se, nobenih dvojnih meril. Tu imamo novo drzno zdravilo za človeško srečo. Naše novo razumevanje pravičnosti je resnično donosno. Ne denar, pač pa naravna pravičnost je pravi dobiček. Ta pravičnost je vedno bolj dobičkonojna kot karkoli drugega, katera koli alternativa pravičnosti, katera koli nepravičnost. Pravičnost je bolj donosna kot nepravičnost.

Morda bi zdaj vse to morali zapisati v knjigo namenjeno svetu, novo knjigo za nove čase. Kako vznemirljivo!

Razen če - razen če to že ni bilo storjeno? Kako bi lahko vedel, ali je bilo ali ne? Podcenjeval si preteklost. Sploh veš, kaj vse si prežrl? Vzemimo le en primer poganjka iz zemlje preteklosti. Poglejmo v prvo in najstarejšo filozofsko etiko in politiko naše civilizacije, Platonovo Državo. Preizkusimo starega Platona z našo novo razumnostjo in pogledjmo, kako se bo odrezal. Ali je morda vnaprej napovedal katero od naših idej?



Bralec, ki je prebral Državo, lahko predvidi naslednji korak. Študenti so bili v resnici presenečeni, ko so spoznali, da vseh osem idej, ki so jih pravkar odkrili, predstavlja glavne točke tega starega klasika: brez dvojnih meril; pravičnost kot harmonična usklajenost; razumnost kot razumevanje; nefizični pogum; zmernost nasproti materializmu; skladnost med tremi krepostmi in tremi deli duše; dejstvo, da pravičnost vodi k sreči tako posameznika kot družbo, da je "pravičnost bolj koristna kot nepravičnost" in nasploh uporaba razumnih odkritij ter prepričevanja bolj kot sile.

Po branju vsega tega v Državi so želeli prebrati še več te 'stare robe'. Tako smo prebrali Platonovega Gorgija, Aristotelovo Nikomahovo etiko, Avgustinove Izpovedi in celo nekaj delov Teološke sume Tomaža Akvinskega. Tomaževo razpravo o sreči (STh I-II, q.2 "O stvareh, v katerih obstaja sreča") so ocenili kot še prav posebej 'koristno' branje, saj jim je omogočila, da so potlej lahko vse svoje prijatelje in priljubljene literarne junake razvrstili v en ali drugi primer teženja po sreči, kot jih navede, razišče in ovrednoti Tomaž Akvinski.

Zdrava duša

Zakaj so ti stari filozofi tako sodobni? Zato ker svojih stališč niso pobrali iz trenutnega časa - nič ne zastara tako gotovo in tako hitro kot prav modernost -, pač pa iz nespremenljivega bistva človeka, vrojene zgradbe duše. Platon je bil prvi, ki je to odkril in opisal, prvi, ki nam je dal psihografijo. Štiri kardinalne kreposti - pravičnost, razumnost, srčnost in zmernost - so zato primerne za človeka v vsaki dobi, saj so primerne človeku samemu in ne času, v katerem človek živi. Kreposti ustrezajo naši naravi in našim naravnim potrebam.

Človeško telo ima vrojeno naravno zgradbo, česar družba ne more spremeniti. Tudi

zakoni telesnega zdravja so zato prav tako vrojeni in nespremenljivi, objektivni. Enako velja tudi za dušo. Krepost je preprosto zdravje duše. Pravičnost, celostna krepost, je harmonija duše, tako kot je zdravje harmonija telesa. Pravičnost ni le povračilo dolgov, ni le zunanji odnos med dvema ali več ljudmi, pač pa tudi in predvsem notranji odnos med vsakim posameznim delom duše.

Harmonija je hierarhična in ne egalitarna. Ko svet sledi človeku, ko v človeku telo sledi duši, ko v duši poželenja sledijo volji in ko volja sledi razumu, potem lahko govorimo o pravičnosti. Ko pa se ta hierarhija obrne, pa pride do nepravičnosti. Ko volja vodi razum, govorimo o racionalizaciji in propagandi; ko poželenja vodijo voljo, govorimo o pohlepu; ko telo vodi dušo, govorimo o živalskosti; ko svet vodi človeka, govorimo o nesvobodi.

Pravičnost je najprej individualna, šele nato družbena. Robinson Crusoe, sam na samotnem otoku, še preden se je srečal s Petkom, je še vedno lahko bil pravičen ali pa nepravičen. Najprej smo pravični ali nepravični do samega sebe, šele nato pa lahko tudi do drugih. Pravičnost je poštenost, iskrenost. Pravičnost je lepota duše, dušna umetnost, dušna glasba.

Toda, ali ima duša zgradbo kot telo? Ali ne gre preprosto le za zavest, ki, podobno kot svetloba, brez notranje oblike, barve ali velikosti, dobi vso svojo zgradbo in obliko od predmetov, ki jih osvetli. Stvari, ki jih svetloba osvetli, imajo določeno zgradbo, to pa ne velja za svetlobo samo (vsaj ne takšne vrste zgradbe - npr. svetloba nima barve). Ali ni duša podobna svetlobi?

Ne, ni. Duša je podobna svetlu; ima določeno zgradbo. O njej lahko govorimo in iz nje lahko izpeljemo določeno etiko. Na primer, v njej lahko prepoznamo tri različne zmožnosti ali sposobnosti. To lahko odkrijemo, kot je prvi pokazal Platon, iz izkus-

tva notranjih bojev; ko nas naša poželenja nagibljejo, da bi storili neko dejanje, obnem pa nam naš razum pravi, da naj tega ne storimo, spet nekaj tretjega v nas pa se postavi bodisi na stran razuma ali poželenj in tako odloči primer. (Platon je o tej tretji stvari, ki je v resnici volja, podal le nekaj osnovnih idej. Zdi se, da jo je istovetil s tem, kar je srednjeveška sholastika imenovala "razdražljivo poželenje" ali sposobnost za pravično jezo.) Od Platona do Freuda, zdrava pamet, filozofija in psihologija govorijo o ideji tripartitne duše, krepost pa je njeno zdravje. To je naravno, tako kot težko telo pade na svoje naravno mesto ali pa kot se popotnik vrne domov.

Predsodki

Tu je nekaj najbolj pogostih napačnih razumevanj štirih kardinalnih kreposti:

1. Te kreposti se nanašajo na Platona, na grško misel, na predkrščansko poganstvo.
2. Ko poudarjamo njihov pomen in univerzalnost, to vsebuje učenje o tem, da so odrešilne, da z njihovim prakticiranjem pridemo v nebesa. (To je, logično gledano, precej naivna zmešnjava, ki pa sem jo pogosto zasledil v govorih evangeličanov in fundamentalistov.)
3. Kreposti predstavljajo le en subjektiven pogled med mnogimi drugimi, tako kot je na primer subjektiven okus hrane, ne pa načela anatomije.
4. Kreposti počivajo na zastareli poenostavljajoči psihologiji. (Psihologija se je razvila, ampak na teh temeljih.)
5. Razumnost pomeni le inteligenco, ne pa razumevanja - zmešnjava med pametnostjo in uvidom, preračunljivostjo in motrenjem.
6. Razumnost je enostranska, idealistična, nezemeljska in nepraktična.
7. Razumnost je le subjektivna lastnost uma, ne pa vpogled v objektivno stanje stvari.
8. Srčnost pomeni le 'upati si' ali nespametno drznost.
9. Srčnost oz. pogum je lastnost vojakov, ne pa potrebna lastnost vsake kreposti.
10. Srčnost je težka, nemoderna, ne več potrebna krepost. (O tem preberi nagovor Alexandra Solzhenitsyna, ki ga je imel leta 1978 na harvardski univerzi in ga dobiš tudi na CERC²)
11. Zmernost pomeni zatreti in potlačiti.
12. Zmernost je strahopetna in pasivna.
13. Zmernost je neumna. (Da bi ovrgel to puhlost, preberi *Pravovernost* in *Mož, ki je bil Četrtek* G. K. Chestertona.)
14. Pravičnost je matematična, neosebna, preračunljiva stvar in ne nekaj intuitivnega kot glasbena harmonija.
15. Pravičnost je le zunanja in družbena.
16. Pravičnost je nujna, toda nezanimiva, podobno kot zdravila ali zakoni.

Seveda obstaja še veliko več napačnih predstav o krepostih, vendar pa bi njih raziskovanje zahtevalo celotno knjigo ter porušenje temeljev sodobnega mišljenja.

Pogosti krščanski predsodki

Eden od predsodkov je za kristjane tako pomemben, da ga je potrebno posebej poudariti. Ta predsodek, ki je posebej značilen za mnoga področja modernega post-reformacijskega krščanstva, vidi kreposti kot čisti Božji dar in ne tudi kot trdo človeško delo. Ta vidi pravičnost kot nekaj, kar pride avtomatsko z ostalim, kot del paketa ob sprejemu Kristusa kot Gospoda.

Toda, ali ne drži, da pravičnost, pravičnost, ki daleč presega štiri kardinalne kreposti, postane nam dostopna, ko se združimo s Kristusom? To brez dvoma drži. In, ali ni to nadnaravna pravičnost, ki je sad samega Svetega Duha? Seveda. Toda nadnaravna krepost ni pod naravo, saj se lepo sklada s temelji človeške narave in z našo odgovornostjo biti aktivni in ne pasivni v vzgoji naših krepostnih navad.

Mož z violinskim kovčkom pod roko je izgubljen stal na Times Square-u. Vprašal je policista, "Kako bi lahko prišel do Carnegie Hall-a?". Policist mu je odgovoril: "Vadite, prijatelj, vadite". Do svetosti prav tako ne obstaja bližnjica.

Božja beseda nam pravi, da je "vera brez del mrtva". Krepostna dela so sad vere, sad žive vere. Biti svet je naš odgovor na odrešenje. Ničesar ne moremo storiti brez Boga, Bog pa ničesar ne bo storil brez nas. Bog spoštuje našo svobodo. Svojo moč in milost nam da na razpolago, ko se združimo s Kristusom. Toda, če se preprosto umaknemo in pustimo, da se naš duhovni kapital nalaga na našem nebeškem bančnem računu, ne da bi ga uporabljali, smo prav taki kot slab in len služabnik iz Jezusove prilike o talentih (Mt 25,14-30), ki je gospodarjev denar skril, namesto da bi ga investiral.

Odgovor na problem vere-in-del je pravzaprav zelo enostaven. To je, da vera deluje. Zapleteno vprašanje uskladitve Pavlovihih besed o veri in Jakobovih besed o delu, in rešitev diskusije, ki je zanetila reformacijo, diskusije o opravičenju po veri, je v svojem jedru v celoti mogoče razrešiti z enim samim zamahom: prav ista 'živa voda' Božjega Duha, ki je Božje življenje v naši duši, je sprejeta v veri in živeta v naših krepostnih delih.

Voda Galilejskega jezera prihaja iz istega izvira kot voda Mrtvega morja - iz reke Jordan. Toda Galilejsko jezero ostaja sveže, ker voda, ki pride vanj, iz njega tudi izteka. Iz Mrtvega morja, v skladu z njegovim imenom, pa ne.

Enako kot za svežo vodo iz Jordana velja tudi za 'živo vodo' od Boga. Ko jo ustekleničimo v sebi, postane mrtva. Mrtva vera

pa zaudarja, prav tako kot mrtva voda. Svet pa ima občutljive nosnice.

Naši temelji

Te štiri kardinalne kreposti niso edine kreposti, so pa *cardines*, so osi, tečaji, na katerih se vrtijo vse ostale kreposti. So nujni temelj in pogoj za vse ostale kreposti. Če, na primer, posameznik ni pogumen, ne bo uspel premagati težav, ki spremljajo vsako udeležanje kreposti. Če ni razumen, ne bo razumel, kaj počne, in njegova krepost bo potonila na nivo slepega živalskega nagona.

Obstaja veliko več kreposti kot te - vedno namreč obstaja več -, saj "obstaja več stvari v nebesih in na zemlji, kot si jih je mogoče zamisliti v svoji filozofiji". Ampak nikoli manj.

To so temelji. To je potrebno najprej zgraditi ali prenoviti. Družbeni in izobraževalni poskusi morajo graditi na teh temeljih. Če želimo prenoviti našo civilizacijo ali če želimo zgraditi novo, moramo graditi na temeljih, katerih korenine segajo najmanj v naše lastno bitje. Končno, zasidrane morajo biti v Bogu; mi pa so podoba Boga.

Prevedel: Jernej Pisk

* Peter Kreeft (<http://www.peterkreeft.com/>) je profesor filozofije na Boston College. Svoje prispevke redno objavlja v vrsti krščanskih publikacij. Je zelo iskan govornik na konferencah, napisal pa je tudi prek 45 knjig, največ s področja krščanske apologetike.

** P. Kreeft, *Justice, Wisdom, Courage, and Moderation: The Four Cardinal Virtues*, v: P. Kreeft, *Back to Virtue*, San Francisco, Ignatius Press, 1986, 59-70.

1. Prim. Mdr 8, 7 (op. prev.).

2. CERC (Catholic Education Resource Center) je dostopen na spletu na <http://www.catholiceducation.org/> (op. prev.).

Marija v sirskem izročilu¹

Sirsko izročilo na splošno na Zahodu slabo poznamo, zato je še pred obravnavo naše teme potrebno navesti nekaj uvodnih podatkov. Sirska književnost je povečini cerkvena; versko in bogoslužno pesništvo imata pri tem prednostno mesto. Njen jezik je aramejsko narečje, ki so ga govorili na najvzhodnejšem delu rimskega cesarstva in ki ga je govoril tudi Jezus. Pod vplivom edeške šole je to narečje postalo knjižni jezik vseh Sircev, tako v sami Siriji kot tudi v Mezopotamiji. Tam so se že v času babilonske sužnosti naselile hebrejske skupnosti, ki so bile v stiku s Palestino. Korenine krščanstva v teh krajih segajo že v prvo stoletje.

Za zlato obdobje sirske književnosti veljajo 4., 5. in 6. stoletje. Z arabsko osvojitvijo se začne dekadenca. Klasični sirski jezik še vedno poučujejo v bogoslovjih, moderna sirščina pa ostaja v rabi v nekaterih predelih vzhodne Turčije in Sirije, kakor tudi na zahodu Irana in Iraka. Dva največja sirska pesnika, katerih dela danes poznamo, sta sveti Efrem (umrl leta 373) in Jakob iz Saruga, siromonofizit, ki je pisal na prehodu iz 5. v 6. stoletje. Zanimivo je naslednje: kljub temu da je Nestorij, na katerega se navezuje vzhodno-sirska Cerkev, zavrnil naziv *Theotokos* - "Božja Mati" - za Marijo, nima Marija v verski književnosti vzhodne Sirije nič manj pomembnega mesta kot v zahodno-sirskih bogoslužnih besedilih. Kot kaže, kristološke razlike, ki ločujejo sirsko-pravoslavno, grško-pravoslavno (kalcedonsko) Cerkev ter vzhodno Cerkev, niso imele velikega vpliva na njihov odnos do Marije, vsaj tedaj ne, ko ni šlo za tehnično-teološke razprave. Zato bodo tisti, ki poznajo bizantinsko izročilo, našli veliko

sorodnega v tem, kar o Mariji pravijo sirski avtorji.

Namenoma sem izbral pesniška besedila in ne proznih. V sirskem jeziku imamo obširen korpus psevdoepigrafske prozne književnosti o Mariji in nekaj specifično teoloških besedil, toda prav pesniška besedila obravnavajo to temo na veliko bolj očarljiv način, njihov pristop, ki je bistveno evokativen in se izogiba vnaprej izdelanim dogmatskim trditvam, pa ima po mojem mnenju veliko težo. Ostaja nam še zadnja uvodna točka: govorica, ki jo sirski avtorji uporabljajo za Marijo, je pretežno svetopisemska oziroma navdihnjena od Svetega pisma. Cerkve sirskega jezika imajo svoje zelo staro Sveto pismo. Njegovo standardno besedilo je poznano pod imenom *Pešita*, pri čemer je Stara zaveza prevedena naravnost iz hebrejščine in Nova zaveza iz grščine. Med grškim, latinskim in sirskim Svetim pismom je nekaj razlik, kar je do neke mere vplivalo na interpretacijo določenih odlomkov. Za Novo zavezo je obstajalo še neko drugo, starejše izročilo, vendar so se od tega ohranili le Evangeliji. Prav to besedilo - in ne Nove zaveze v *Pešiti* - je poznal Efrem, poleg evangeljske harmonije iz 2. stoletja, ki je znana pod imenom *Diatesaron*. To starejše izročilo Nove zaveze je bilo bistveno svobodnejše od *Pešite*, in še posebno *Diatesaron* je v evangelij vpeljal nekatere apokrifne elemente.

V sirsko-pravoslavnem koledarju, prepisanem na severu Iraka leta 1689, najdemo zanimivo opombo glede marčnih praznikov: "Kar zadeva praznik oznanjenja, ga Cerkev praznuje, ne glede na to, na kateri dan v tednu pade. Četudi pade na veliki petek, se ob-

haja bogoslužje, kajti oznanjenje je začetek in vir vseh praznikov.” To besedilo odlično ponazarja, kar je poudarjeno v vsej sirski književnosti, in sicer da je oznanjenje - in Marijina vloga v njem - odločilna začetna točka za dogodek učlovečenja; z drugimi besedami: brez Marije ne bi prišlo do Božjega učlovečenja.

Neobhodna vloga Marije pri oznanjenju je tema, ki jo je obširno razvil Jakob iz Saruga v slavni seriji metričnih pridig o Devici. Marija je spoznana za vredno Gabrijelovega obiska, ker je najpopolnejše bitje, kar jih je kdaj živelo:

*“Bog jo je videl, videl, kako je bila čista in svetla njena duša,
želel si je prebivati v njej, ki je bila očiščena vsake hudobije,
ker ji nobena žena nikdar ni bila podobna” (str. 622).²*

In malo dalje Jakob odločno pravi:

“Če bi mu katera koli žena ugajala bolj kot Marija, bi jo izbral namesto nje.”

Marija pa v Jakobovih očeh ni zgolj orodje Božje previdnosti. V dramatičnem dialogu z Gabrijelom Marija ugovarja angelu, spominjajoč se, da je Eva padla, ker je sprejela kačin nasvet brez ugovarjanja. Jakob razlaga:

*“Po Evinem molku je prišlo do poloma in sramote,
po Marijinih besedah je prišlo življenje, Luc in zmaga” (str. 631).*

Vse je odvisno od Marijinega odgovora angelu. Jakob se ne strinja s splošno razširjenim mnenjem, po katerem naj bi Beseda vstopila v Marijino naročje pred angelovimi besedami, kar naj bi pomenilo, da je bil njen odgovor samoumeven, temveč razmišlja takole:

“v trenutku, ko je odgovorila pritrdilno, je spočela sad v svojem naročju” (str. 739).

Nadaljnji trije elementi se navezujejo na oznanjenje. Predvsem velja, da je Logos (Beseda) vstopil v Marijo dobesedno skozi njeno uho:

*“Skozi njeno uho je vstopila Beseda
in skrivoma prebivala v njenem naročju” (Efrem, Božične pridige 16, 20).³*

Gre za mesto, ki je skupno sirskim avtorjem. Kot bomo videli, je bila ta zamisel, ki se nam zdi nekoliko čudna, zelo popularna zaradi tipoloških razlogov, saj je Marijina poslušnost veljala za nasprotje Evine neposlušnosti.

Drugi element je razlaga Lk 1,35: “Sveti Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila”, ki jo bogato razvije Jakob iz Saruga, pa tudi drugi. Na več mestih Jakob pozorno označi razliko med “Duhom” in “Močjo”. “Duh” je zanj “Sveti Duh”, ki kot prvi posveti Marijino naročje, medtem ko je “Moč” Beseda, ki potem vstopi vanj in se v njem naseli. Ta razlaga temelji na slovničnem preudarku: v sirskem jeziku je *ruah*, “duh”, ženskega spola in v stari sirski književnosti je Sveti Duh, *ruah-d’qudsha*, običajno slovnično sestavljen kot ženski, čeprav je kasneje pod vplivom grščine začel veljati za moški spol (sirski jezik nima srednjega spola). Beseda “Moč” pa je v sirskem jeziku moškega spola (medtem ko je v grščini *dynamis* ženskega spola).

Tretji element je drugačnega reda in se nanaša na bogoslužni koledar. Doba, ki jo na Zahodu poznamo kot advent, se v vzhodno-sirskem izročilu imenuje “oznanjenje”, s čimer se ponovno poudari tesna povezanost med Marijinim začetnim sprejetjem in posledičnim učlovečenjem in božičem.

Sirski avtorji redno poudarjajo Marijino vedno devištvo, vendar na to gledajo kot na

skrivnost, glede katere ne smemo biti rado-vedni. Nekateri so postavili dilemo: "Če je učlovečenje stvarnost, potem devišstvo *in partu* ("ob rojstvu") ni mogoče, če pa je Marija ostala devica *in partu*, potem učlovečenje ni bilo resnično." Vendar Jakob iz Saruga meni, da gre za lažno dilemo, ki ne upošteva samega "čudeža" učlovečenja. Tako čudežen dogodek se zgodi na čudežen način in ukinja fiziološke zakone narave. Tovrstna drža se zelo sklada z držo grških očetov in ima tipološko osnovo. Najstarejša sirska eksegeza je bila, kar zadeva Marijo in Staro zavezo, bistveno tipološka: osebe, stvari in dogodke so postavili skupaj, tako da je prišla do izraza njihova komplementarnost ali pa njihova nasprotnost. Ta tipološka eksegeza ima dve pglavitni obliki. Lahko je povsem zgodovinska, v okviru svetopisemskega razodetja, kot na primer Pavlova tipologija Adama-Kristusa ali pa tipologija Eve-Marije, ki jo prvič najdemo pri mučencu Justinu v 2. stoletju. Druga oblika pa je tista, pri kateri se poudarijo tipološka razmerja med tem in nebeškim svetom. Tovrstno tipologijo lahko imenujemo "simbolična tipologija". Zelo pogosto sta obe obliki, zgodovinska in simbolična, uporabljeni istočasno in skrbno izdelani. Rodovitni Efre-mov um je vsepovsod odkrival te tipe oziroma simbole (ki jih v sirskeem jeziku imenujejo "skrivnosti"), tako da nekoč v ironiji sam pred seboj protestira:

"Ta Jezus je naredil toliko simbolov, da sem padel v njihovo morje!"

Njegovo pesništvo je polno aluzij. Neprenehoma prehaja iz ene skupine simbolov v drugo, tako da je bralec prisiljen v velik napor, če želi popolnoma razumeti Efrema, in mora tako dobro poznati Sveto pismo, kot ga je poznal on. Modernemu bralcu se marsikaj v tej tipološki eksegezi lahko zdi pretirano ali celo "zgrešeno", vendar mislim, da

je o tovrstni eksegezi varljivo govoriti v absolutnih pojmih "pravilnega" in "zgrešenega". Že samo dejstvo, da sta pogosto postavljena skupaj dva logično povsem nezdružljiva dela tipološke eksegeze, nam najbrž pokaže, da to, kar nam ponujajo sirski avtorji, ne želi biti "pravilna eksegeza" v smislu modernih svetopisemskih študij. Ponujajo nam le poskus interpretacije, katere cilj je dojeti in zaslutiti nekatere vidike skrivnosti, ki se jih ne da popolnoma razložiti.

Efrem in ostali pesniki-eksegeti ponujajo bralcem z mnogovrstnim cvetjem napolnjen vrt. Bralci so čebele, ki ob nabiranju medu uživajo v vonjavah vseh rož skupaj, čeprav se vsaka posamezna čebela spusti le na tisti cvet, ki posebno privablja njeno domišljijo. Ta metoda razlage želi biti predvsem pomoč vernikovemu zrenju in kot taka se mi zdi zelo učinkovita. Zaradi njenega mitološko-poe-tičnega značaja je ne smemo podcenjevati, kajti ljudje so mitologijo v pravem smislu besede vedno uporabljali, da bi si pomagali razložiti to, kar presega vsako človeško dojemanje. Mitologija ponuja zgolj možne analogije in modele. In prav to nam prinašajo tudi sirski pesniki.

Poleg tega nam ne podajajo le duhovnih lepot, temveč tudi estetske, saj se je tipološka eksegeza razvila v neke vrste umetniško zvrst, kjer - pogosto zelo zapletena - simetrija tipoloških elementov skuša tudi ugajati, ne glede na svojo duhovno vsebino.

Ko so brali Sveto pismo, so sirski avtorji v njem videli obilje tipov in simbolov, ki se nanašajo na Marijo. Ti tipi ("skrinja", "tempelj", "posoda", "voz" ...) so v veliki večini predmeti, ki *vsebujejo* nekaj svetega. Z drugimi besedami: imajo kristocentričen značaj. Tu se bom omejil na posebno polje, ki je temeljnega pomena, in sicer tipologija Eva-Marija.

Poglejmo, na kakšne načine se uporablja ta paralelizem. Pavlinska tipologija prvega



in drugega Adama bi po logičnem sosledju ne zahtevala enačenja Marije z Evo, temveč z Zemljo, iz katere se je rodil prvi Adam. In dejansko to shemo najdemo pri sirskih avtorjih, na primer pri Efremu:

*“Devica zemlja je rodila
Adama, gospoda zemlje,
danes pa je nova devica porodila
Adama, gospoda nebes” (Božične himne 1, 16).*

Tu je poudarjen vidik razmerja mati-sin, ki je predstavljen v preprosti in kontrastni

obliki. Toda v tej pesnitvi nam Efrem podaja primer bolj ostroumne in zapletene tipologije, ko spoji to razmerje s paralelizmom med Adamom, ki poraja Evo, in Marijo, ki je rodila Kristusa. Ponovno je zanimanje postavljeno v genetsko razmerje in še posebno v njegov čudežen značaj:

*“Adam je položil propadljivost v ženo, ki je izšla iz njega,
danes pa je ona [Marija] razrešila njeno [Evino] propadljivost s tem, da je rodila Odrešenika.*

*Mož [Adam], ki nikdar ne rodi,
je porodil mater Evo;
koliko bolj bomo verjeli Evini hčeri [Mariji]
ki je brez moškega rodila sina!* (Božične
himne I, 14-15).

Isto zamisel najdemo pri Jakobu:

*“Kakor je naš oče [Adam] porodil našo ma-
ter brez odnosov,*

*tako je Marija rodila, prav kakor je rodil
Adam, preden je grešil.*

*Sveti Duh je dahnil na Adamovo obličje
in on je porodil Evo; tega Duha je tudi Ma-
rija prejela in porodila Sina.*

*Adam je porajal ‘mater vseh živih’ brez od-
nosov*

*in tako upodobil rojstvo našega Gospoda,
ki je izvir vsega življenja”* (str. 634).

Shema Adam : Eva = Marija : Kristus je tukaj dvojna, ker jo Efrema in Jakob vidi v obliki križne razporeditve. Marija ustreza Adamu glede čudežnega rojevanja, obenem pa ustreza tudi Evi, Kristus pa Adamu glede običajne tipologije. Prvi namen stare tipologije Eva-Marija je pokazati na nasprotje med padcem in odrešenjem, ki pa ni izraženo z odnosi tako, kot v prejšnjih primerih. To nasprotje med Evo in Marijo lahko obravnavamo na dva precej različna načina. Po eni strani se lahko odločimo za ciklični pogled zgodovine odrešenja in upoštevamo, da je Marija preobrnila situacijo, ki jo je povzročila Eva. V tem primeru je človeštvo ob Marijinem nastopu v takem stanju, v kakršno ga je privedla Eva. Mariji z učlovečenjem Božjega Sina uspe pripeljati človeštvo nazaj v raj, v stanje pred padcem. To vizijo bom imenoval “dinamična”. Po drugi strani pa lahko upoštevamo, da je bil Marijin položaj v vsem njenem življenju tak, kot položaj Eve pred padcem. To vizijo bom imenoval “statič-

na”. Dinamičen pogled je gotovo starejši in, kolikor lahko presodim, gre za običajno vizijo cerkvenih očetov v vseh izročilih; gotovo je to tudi vizija Efrema in Jakoba, dveh sirskih pesnikov, ki imata največ povedati o Mariji.

Sirski pesniki živo in z mnogimi detajli opisujejo vzporednice in nasprotja med Evo in Marijo. Ljubezen do simetrije privede do cele vrste elementov, ki so povsem “mitski”, kot že omenjena nenavadna zamisel, da je Marija spočela skozi uho. Namen te zamisli je podati nasprotje med Marijinim poslušanjem in Evino nepokorščino zaradi poslušanja kače. Tu je upodobljeno, da greh pride skozi njeno uho kakor strup, po kačini besedi.

Naslednja pogosta in precej pomembna podoba je podoba “oblačila slave”. Znano sirskega izročilo (po vsej verjetnosti judovskega izvora) pravi, da sta Adam in Eva izgubila svoja izvorna “oblačila slave”, ko sta bila izgnana iz edenskega vrta. S Kristusovim prihodom človeški rod ponovno najde svoje “oblačilo slave” v zakramentu krsta. Jakob iz Saruga ponovno poudari bistveno Marijino vlogo pri tem:

“Druga Eva je rodila življenje med umrljivimi;

*izbrisala je zadolžnico, ki jo je podpisala
Eva, njena mati.*

*Hči [Marija] je ponudila roko, da bi pomagala
svoji priletni materi [Evi], ki je izčrpana
ležala; dvignila jo je iz padca, ki ga je pov-
zročila kača.*

*Hči [Marija] je stkala oblačilo slave in ga
dala svojemu očetu [Adamu],*

*ta je tedaj pokrtil svoje telo, ki je po dogodku
z drevesom ostalo nago”* (str. 616).

Kot bomo videli kasneje, je to oblačilo slave predvsem krstni simbol. Legenda pravi, da je bil Adam pokopan na Golgoti in tam

je bil krščen v vodi in krvi, ki sta pritekli iz Kristusove strani (prim. Jn 19,34).

Čeprav to naše teme ne zadeva neposredno, bi morali dodati, da je bila tudi simbolika dolga oz. zadolžnice (po Kol 2,14) v zgoraj navedenem odlomku zelo priljubljena in je porajala celo vrsto podob o “napisanih dokumentih”. Tako je, na primer, kot nasprotje zadolžnice, ki sta jo napisala Satan in Eva, Gabrijel običajno upodobljen kot tisti, ki nosi kraljevsko pismo z oznanjenjskim sporočilom. Zanimivo je, da je bila prav aramejščina jezik dvornega uradništva v ahmenidskem cesarstvu.

S to osnovno tipologijo Eve-Marije se prepletajo mnoge nadaljnje razširitve te začetne enačbe vzporejanja dveh žena. Nekoliko se bom zaustavil pri eni od teh. Potem ko sta bila Adam in Eva izgnana iz raja, so, kot pravi svetopisemsko poročilo (prim. 1 Mz 3,24), vhod v vrt stražili kerubi z vrtečim mečem. Marija pa je s tem, da je rodila Kristusa, odstranila to oviro. Jakob pravi takole:

“Po Mariji je bila pot v Eden, ki je bila prej zagrajena, ponovno prehojena; kača je pobegnila in človek je lahko šel k Bogu.



Po Mariji je kerub odmaknil meč in ne strazi več

Drevesa življenja [t.j. Kristusa], ki je zdaj sam sebe dal v jed" (str. 637).

Sirski avtorji so ta meč iz 1 Mz 3,24 pogosto tipološko povezovali s sulico, ki je prebodla Kristusovo stran v Jn 19,34 (v sirskem jeziku je pogosto uporabljeno isto ime za obe orožji). Kri in vodo, ki sta pritekla iz prebodene strani, pa so praviloma razlagali v zakramentalnem smislu - kot krst in evharistijo. Z drugimi besedami: gre za drug vidik vrnitve v raj. Zato so Marija in zakramenti upodobljeni praktično v isti vlogi. Isto "enačbo", če jo lahko tako imenujemo, najdemo v prav tako pogostem tipološkem razmerju med Adamovo stranjo in Kristusovo stranjo. Adamova stran, ki porodi Evo, je postavljena v nasprotje s Kristusovo stranjo, ki "rojeva" zakramente. Videli smo že, kako Jakob prvi del enačbe (Adam : Eva) postavi v nasprotje z Marijo, ki rodi Kristusa, tako da postane posledično enakovredna Kristusovi strani, ki poraja zakramente. Take tipološke sheme Jakob nikdar izrecno ne izrazi, vendar je implicitno prisotna, kar vodi v veliko prožnost pri *communicatio typorum* (če jo lahko tako imenujemo), ki jo najdemo pri sirskih avtorjih. Podobno bomo videli pri zadnji temi, ki jo želim obravnavati: Marija in krst.

Za Efrema rojstvo Kristusa iz Marije skupaj z njegovim rojstvom iz Očeta kaže na to, da tudi človek potrebuje ponovno rojstvo, se pravi krstno prerodenje. Tudi tukaj križna zgradba tipološke teme poraja tisto umetniško simetrijo, ki je sirskim avtorjem tako pri srcu. Mnogo dejavnikov je navdihovalo te povezave. Predvsem je treba spomniti, da so v Efremovelem času Kristusovo rojstvo in njegov krst še vedno obhajali na isti dan (ki ustreza naši epifaniji - Gospodovemu razglasenju) in da so, vsaj v nekaterih predelih, za podelitev zakramenta svetega krsta izbrali ta

dan namesto velike noči. Povezave je navdihovala tudi značilno sirska podoba, da so krstne vode kot žensko naročje, ter dejstvo, da je - po izročilu starih Cerkev sirskega jezika - Kristusova navzočnost v reki Jordan vnaprej posvetila vse krstne vode. Zaradi paralelizma med Kristusom v materinem naročju in v "naročju" jordanskih voda Efrem meni, da je Kristusova navzočnost v Marijinem naročju enakovredna krstu Device:

*"Kakor na oko
se je Luč spustila na Marijo,
očistila njen um,
napravila njen razum jasen
in njeno misel čisto,
ter dala sijaj njenemu devištvu.
Reka, v kateri je bil On [Kristus] krščen,
ga je simbolično ponovno spočela;
vlažno naročje vode
ga je spočelo v čistosti,
ga rodilo v neomadeževanosti,
ga dvignilo v slavo.
V čistem naročju vode
je treba prepoznati človeško hčer [Marijo],
ki je spočela, ne da bi spoznala moža,
ki je rodila kot devica,
ki je zaradi daru vzgojila
Gospoda tega daru" (Himne o Cerкви 36, 2-4).*

Tu vidimo, kako je za Efrema celota Kristusovega učlovečenega življenja, od rojstva do vnebohoda, osredotočena na njegov krst, kar razloži navidezni preobrat časa pri Marijinem krstu. Na drugih mestih Efrem bolj izrecno pojasni svoje gledišče:

*"O, Kristus, ti si rodil svojo mater
v ponovnem rojstvu voda"
(Božične himne 16, 9).*

In malo kasneje isto pove s podobo "oblačila slave", o kateri smo prej govorili. Marija pravi:

“Sin Najvišjega je prišel in prebival v meni in jaz sem postala njegova mati. Kot sem jaz rodila Njega

- v njegovem drugem rojstvu -, tako je tudi On mene

drugič prerodil. On je nosil oblačilo svoje matere

- njeno telo, jaz sem bila odeta v njegovo slavo” (Božične himne 16, 11).

Nadaljnje povezave med Marijo in krstom nam ponuja tudi podoba Kristusa kot ognja, ki je precej običajna pri Efremu:

“Ogenj in Duh sta v naročju nje, ki te je nosila,

Ogenj in Duh sta v reki, v kateri si bil krščen.

Ogenj in Duh sta v našem krstu,

in v Kruhu in v Kelihu sta Ogenj in Sveti Duh” (Himne o veri 10, 17).

To, kar Efrem pravi o Marijinem krstu, je Jakob iz Saruga v zanimivem odlomku razširil tudi na krst Janeza Krstnika. Pravi namreč, da je do Janezovega krsta prišlo v naročju njegove matere Elizabete ob Marijinem obisku:

“Marijin pozdrav je opravil duhovnikovo vlogo:

Elizabetino naročje je bilo kot krstno naročje;

Božji Sin je poslal Duha iz svojega bistva

in Janez, otrok, je bil krščen od Svetega Duha, ko je bil še

v materinem naročju” (str. 646-647).

S tem nenavadnim okvirom lahko končamo. Ko beremo podobne odlomke, je pomembna zavest, da se sirske pesniki poslu-

žujejo te množice simboličnih podob, tega kalejdoskopa “mitoloških” slik le zato, da bi naše zrenje vodili v smeri globljega razločevanja in dojetanja skrivnosti, ki so vezane na Božje učlovečenje. Če bi jih jemali dobesedno, bi to pomenilo, da smo jih povsem narobe razumeli.

Če naj povzamemo odnos do Marije, kakor ga ponazarja stara sirska književnost, je, tako mislim, pravilno trditi, da je ta odnos vedno obravnavan v tesni povezanosti z učlovečenjem, nikoli *in vacuo* (“v praznini”). Na pravoslavnih ikonah je Devica običajno upodobljena z učlovečenim Kristusom v naročju, kar je simbol njene sodelovalne vloge v Božjem odrešenjskem načrtu. Čeprav se sirske Cerkve ne poslužujejo pogosto ikon, nam to ikonografsko izročilo čudovito ponazarja njihov kristocentričen pristop. In vedno je jasno prikazan Marijin odnos s Svetim Duhom: Sveti Duh je Posvečevalec, Marija pa je posvečenka v pravem smislu besede. Ta odnos sodelovanja dobi svoj popoln izraz v besedah nicejske veroizpovedi, v njeni vzhodni obliki: “rojen iz Svetega Duha in iz Device Marije”.

Prevedla: Nataša Govekar

1. *Mary in Syriac Tradition*, Oxford, Ecumenical Society of the BVM, 1977, ponatis v: A. Stacpoole (ed.), *Mary's Place in Christian Dialogue*, Slough, 1982, 1982-91 in v: Sourozh 19/1985, 11-23.
2. Marijanske pridige Jakoba iz Saruga so navedene po izdaji v: P. Bedjan (ur.), *S. Martyrii, qui est Sadhona, Quae supersunt omnia*, Parisiis-Lipsiae, 1902.
3. Efremove pesmi so navajane po izdaji v: E. Beck (ur.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain.

Cerkev – vrč žive vode*

Kakšno podobo Cerkev nosi v sebi povprečen sodobni kristjan? To vprašanje verjetno marsikoga vznemirja spričo dejstva, da v dobi postmoderne narašča zanimanje za duhovnost, po drugi strani pa smo priča velikemu upadu verske prakse v katoliški Cerkvi. Ob tem ne moremo mimo dejstva, da narašča število t. i. "anonimnih kristjanov", ki sicer priznavajo, da verujejo v Jezusa Kristusa in se celo imajo za kristjane, a hkrati izjavljajo, da niso ali pa ne želijo biti člani Cerkev, saj jim verske institucije predstavljajo predvsem odtujenost in celo manipulacijo z Bogom. Zato niso redki primeri vernikov, ki zatrjujejo, da Boga oz. Jezusa najbolj intenzivno doživljajo v naravi, ne pa na primer pri sveti maši. V skladu s svojim doživljanjem Boga odklanjajo mašo in zakramente (zlasti spoved!), saj naj bi vse to predstavljalo le rituale brez globljega pomena, istočasno pa tudi zatrjujejo, da za spoznanje Boga ne potrebujejo posrednika, še najmanj pa institucije, kot je Cerkev. Po njihovem mnenju je odnos z Bogom nekaj, kar mora biti neodvisno od vsakršnih struktur, pa naj gre za obredja, institucijo ali sistem dogem. Tudi Sveto pismo naj ne bi bilo zanesljivo, saj naj bi bilo v njem veliko kasneje dodanih (ali morda ponarejenih?) stavkov, s katerimi naj bi Cerkev hotela upravičiti svoj obstoj in delovanje. Poleg tega Jezus po njihovem prepričanju ni želel ustanoviti institucionalizirane Cerkev.

Nasprotovanje instituciji

Navedenim stališčem bi sicer lahko neposredno ugovarjali, vendar se moramo najprej poglobiti v vzroke za tovrstno ločevanje. Celotnega spektra vzrokov seveda ne bomo mogli

zajeti, lahko pa naštejemo vsaj nekaj razlogov. Eden izmed njih je gotovo ideologija, ki jo še najbolj ponazarja parola "Kristus da, Cerkev ne" in jo moremo videti kot prizadevanje laicističnih krogov, da bi naredili čim večjo zarez med vero in institucijo - pri tem ima veliko vlogo tudi motiv diskvalifikacije Cerkev kot pomembnega subjekta civilne družbe, ki ima svoj pogled na svet in zavzema kritično distanco do sveta, predvsem do nekaterih duhovnih, filozofskih in družbenih tokov ter pojavov. Po drugi strani pa moramo vzroke iskati tudi v sami Cerkvi, ki je z drugim vatikanskim koncilom sprejela načelo, da je Cerkev predvsem občestvo oz. skupnost, vendar pa v praksi še vedno marsikje prevladuje miselnost, da je človek zaradi institucije in ne obratno. Posledica tega je, da se marsikateri kristjan ne more več istovetiti s Cerkvijo, saj se v njej počuti izgubljen, odtujen, negotov. Praktičen primer tega je na primer mlad človek, ki v svoji župniji morda ne najde svojega mesta, ker se okolje ne ujema z njegovim iskanjem Boga (na primer ljudske pobožnosti, ki se jih v glavnem udeležujejo starejši verniki in so dostikrat za mladega človeka preveč enolične). Tudi na splošno je sodobni človek zelo nezaupljiv do institucij, še zlasti pa do verskih, saj naj bi le-te pačile odnos z Bogom, same pa naj se ne bi držale izročila, na katerega se sklicujejo. Pri tem niso toliko na udaru različne cerkvene skupnosti, izhajajoče iz reformacije, kot pa katoliška Cerkev, pri kateri je zaradi hierarhije ter enotnosti institucionalna razsežnost nekoliko bolj poudarjena. Zato se postavlja vprašanje, ali je v krščanstvu struktura, ki bi določala okvir in vsebino krščanskega verovanja, res odveč.

Samarijanka in živa voda

Da bi našli odgovor na to vprašanje, si poglejmo odlomek iz Janezovega evangelija, ki pripoveduje o Jezusu in Samarijanki:

Tedaj je prišla neka žena iz Samarije, da bi zajela vode. Jezus ji je rekel: "Daj mi piti!" Njegovi učenci so namreč odšli v mesto, da bi nakupili hrano. Samarijanka mu je torej rekla: "Kako vendar ti, ki si Jud, prosiš mene, Samarijanko, naj ti dam piti?" (Judje namreč nočejo imeti stika s Samarijani.) Jezus ji je odgovoril in rekel: "Če bi poznala Božji dar in če bi vedela, kdo je, ki ti pravi: ›Daj mi piti,‹ bi ga ti prosila in dal bi ti žive vode." Žena mu je rekla: "Gospod, nimas s čim zajeti in vodnjak je globok. Od kod imaš torej živo vodo? Si mar ti večji kot naš oče Jakob, ki nam je dal ta vodnjak in je iz njega pil on sam, njegovi sinovi in njegova živina?" Jezus je odvrnil in ji rekel: "Vsak, kdor pije od te vode, bo spet žejen. 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." Žena mu je rekla: "Gospod, daj mi te vode, da ne bom žejna in ne bom hodila sem zajemat." (Jn 4,7-15)

V omenjenem odlomku bomo zasledili kar nekaj simbolov, ki predstavljajo strukturo. Ena izmed njih je že ta, da se Jezus sreča s Samarijanko na določenem kraju (studenc pri mestu Sihár, kot beremo v Jn 4,5) in ob določenem času (okoli šeste ure, torej okrog poldneva, kot beremo v Jn 4,6). Jezus se ženi skuša približati s pristno človeško potrebo - da bi pogasil svojo človeško žejo. Zato jo prosi, naj mu da piti (prim Jn 4,7). Že sama prošnja predstavlja neko strukturo - preko nje vstopi Jezus v dialog z ženo. Ko se le-ta začudi, kako more on kot Jud prositi Samarijanko, naj mu da piti, ji Jezus odgovori, da če bi vedela, kdo je tisti, ki jo prosi za vodo, bi ga ona prosila za živo vodo (prim. Jn 4,9-10). "živa voda" je zagotovo zelo zgovoren simbol. V naravnem

okolju ponavadi pomeni tekočo vodo, v prenesenem pomenu pa je to voda, ki daje življenje, ali bolje: vrača življenje v duhovnem smislu. Zato neredko "živa voda" označuje Svetega Duha ali celo Jezusa samega (kri in voda iz Jezusove strani!). Samarijanka mu sicer ugovarja, da nima s čim zajeti, saj ima ona vrč, Jezus pa ne, poleg tega pa je vodnjak, torej izvir vode, globok (prim. Jn 4,11). Iz samega konteksta izvemo, da ima ta vodnjak velik pomen za Samarijane, saj poleg tega, da daje vodo, predstavlja tudi izročilo očetov. Zato žena z vrčem Jezusa prepozna za celo večjega od Jakoba, ki je dal ta vodnjak, Jezus pa vstopa v njeno življenje ravno preko simbolov in izročila, ki so Samarijanom najbližje. Jezus ji razloži, da je pomen žive vode v tem, da vsakdo, ki jo zaužije, postane sam izvir vode, zato "ne bo več žejen" (Jn 4,14). Žena z vrčem, ki še ni povsem doumela tega sporočila, vendarle hrepeni po tem, da ji ne bi bilo treba iti več zajemat v vodnjak. Kasneje, ko ji Jezus pokaže na njeno šibko točko ("Nimam moža" (Jn 4, 17)), žena prepozna v njem pričakovanega Mesijo, zato odloži svoj vrč (!), odide v mesto in pripoveduje ljudem o njem (prim. Jn 4,28).

Če se nekoliko poglobimo v ta odlomek, lahko opazimo, da Jezus sicer nikjer izrecno ne omeni vrča, čeprav mu je Samarijanka skoraj očitala, da je brez vrča in nima s čim zajeti. Pravi pa, da on sam daje živo vodo, kar pomeni, da je Jezus sam studenc in vrč hkrati. Če to postavimo v kontekst celotnega Jezusovega zemeljskega življenja, lahko vidimo navzočnost neke strukture že v tem, da se je "Beseda učlovečila in se naselila med nami" (Jn 1,14). Jezus je privzel človeško telo in tako vstopil v konkretno človekovo zgodovino. Še več: rodil se je v konkretnem času in v konkretnem prostoru. Ko je ljudem razlagal svoj izvor in identiteto, je to delal s pomočjo simbolov (kruh, ki je prišel iz nebes,

prim Jn 6,51), nazadnje pa je pred svojim trpljenjem in smrtjo po zadnji večerji vzel kruh in vino ter ju kot svoje telo in kri izročil učencem ter naročil, naj to delajo v njegov spomin (prim. Lk 22,19), saj je z nami "vse dni do konca sveta" (Mt 28,20). Ta dogodek je zagotovo največji dokaz, da je Jezus uporabljal različne strukture in simbole, da se je lažje približal ljudem, da je ljudi pripravljal na srečanje z Njim in jim prinesel odrešenje. Pri vsem tem je zanimivo, da je za kruh rekel "To je moje telo", za vino pa ni rekel "To je moja kri", pač pa je vzel kelih in rekel: "Pijte iz njega vsi" (Mt 26,27). Ravno tako je dvema učencema rekel: "Ali moreta piti kelih, ki ga moram jaz piti?" (Mt 20,22). Kelih - po naše čaša - je torej predstavljen kot simbol in kot struktura.

Je Jezus ustanovil Cerkev?

Nenazadnje moramo tudi ugovarjati tistim, ki trdijo, da Jezus ni ustanovil Cerkve. Prvo Cerkev lahko vidimo še za časa Jezusa in njegovih učencev, prvi vrhunec pa je dosegla še pred Jezusovo smrtjo, in sicer pri zadnji večerji. Kasneje je svojo razglasitev doživela ob prvem binkoštnem prazniku (prim. Apd 2,1-13). V prvih stoletjih je Cerkev doživljala predvsem preganjanja. Res pa je, da se je kasneje zaradi različnih okoliščin (ne samo zaradi večanja števila kristjanov) institucionalno krepila, včasih tudi na račun njene pričevajske kakovosti. Že v evangeliju lahko beremo o tem, kako je Jezus pripravljal svoje učence na to, da bodo nadaljevali njegovo delo, npr. "Ti si Peter in na tej skali bom sezidal svojo Cerkev in vrata podzemlja je ne bodo premagala. Dal ti bom ključne nebeskega kraljestva; in kar koli boš zavezal na zemlji, bo zavezano v nebesih; in kar koli boš razvezal na zemlji, bo razvezano v nebesih" (Mt 16,18-19); "Prejmite Svetega Duha! Katerim grehe odpustite, so jim odpuščeni; katerim jih zadržite, so jim zadržani" (Jn 20,22-23)

in "Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence. Krščujte jih v ime Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih izpolnjevati vse, kar koli sem vam zapovedal!" (Mt 28,19-20). Jezus torej izroča oblast svojim učencem, predvsem Petru kot prvemu med njimi ("Hrani moje ovce" (Jn 21,17)). Ker je z nami "vse dni do konca sveta" (Mt 28,20), želi tudi, da se živa voda, ki jo je obljubil Samarijanki, podarja naprej. Zato je Cerkev vrč žive vode, je vrč, iz katerega pije božje ljudstvo.

Vloga zakramentov

Seveda se moramo vprašati, kako dandanes prepoznavamo "živo vodo". Jezusovo navzočnost lahko v današnjem času prepoznavamo zlasti preko zakramentov, iz katerih lahko prejmemo veliko milosti. Kristjani sicer poznamo sedem zakramentov, vendar bi med njimi izpostavil predvsem tri, ki so dandanes še posebej povezani s krizo razumevanja Cerkve v sekulariziranem svetu. To so zakrament svetega rešnjega telesa (evharistija), zakrament svetega zakona in zakrament sprave (spoved).

1. **Sveto rešnje telo.** Omenjeni zakrament je morda še najbližje temu, kar v vsakdanji govorici imenujemo "sveta maša". Gre za obred, ko se skupnost zbira okrog iste oltarne mize, kjer se Bog razodeva preko besede in preko daritve kruha in vina - telesa in krvi Jezusa, ki tako ostaja povezan z nami "vse dni do konca sveta". Glede na to, da se Jezus daruje v podobi kruha in vina, bi morali zakrament poimenovati sveto rešnje telo in kri. Če upoštevamo delitev zakramentov na zakramente uvajanja, ozdravljanja in služenja, potem lahko ugotovimo, da je zakrament svetega rešnjega telesa predvsem zakrament ozdravljanja, ki ga lahko prejmemo redno (medtem ko zakrament krsta in birme prejmemo le enkrat za vselej), kajti pred vsakim obhajilom izpovedujemo "... reci le besedo in ozdravljena bo moja duša". Sicer pa Cer-

kev uvršča zakrament evharistije med zakramente uvajanja. Dolžnost vsakega kristjana je obisk svete maše ob nedeljah in zapovedanih praznikih, medtem ko je obisk delavniških maš priporočen. Na žalost pa dandanes mnogi kristjani opuščajo obisk svete maše, dostikrat tudi z razlogi, da Boga lahko doživljajo v naravi in da jim zato obisk maše ni potreben, saj je Bog tako rekoč povsod in ne samo v cerkvi. K temu je treba reči naslednje: Bog se res lahko marsikomu razodeva preko stvarstva, ta vidik je še zlasti prisoten v duhovnosti sv. Frančiška Asiškega. Vendar pa odnos do Boga preko narave ne more nadomestiti tega, kar je Jezus pri zadnji večerji izročil svojim učencem, ko je zadnjič pred svojim trpljenjem in smrtjo na križu učencem daroval samega sebe in naročil, naj to delajo v njegov spomin (prim. Lk 22,19). Vsakič pri obhajilu prejmemo živega Jezusa, kar nam prinaša številne milosti. Namen svete maše je torej ohranjati živo povezanost z Jezusom, saj se ob opustitvi obiska maše ta odnos lahko izgubi.

2. **Sveta spoved.** Naslednji zakrament ozdravljanja, ki je dandanes premalo cenjen, je zakrament spovedi oz. zakrament sprave. Gre za zakrament, v katerem (pod varstvom spovedne molčečnosti) izročimo svoje grehe Jezusu tako, da jih izgovorimo, se jih pokesamo in kasneje opravimo pokoro. Spovednik je v tem primeru tisti, ki nadomešča Jezusa, zato tudi podeljuje odvezo od grehov. Iz tega razloga je spoved za življenje kristjana zelo pomemben zakrament, ki prinaša duhovno ozdravljenje. Kljub temu pa ga mnogi kristjani odklanjajo, češ da niso dolžni zaupati svojih grehov drugemu, ki je celo grešnik (ne glede na to, da jih ščiti stroga spovedna molčečnost), in da lahko namesto tega svoje grehe izpovedo Bogu neposredno in da jih Bog odpusti. V teoriji bi lahko takšnim stališčem celo pritrdili, vendar za neposredno izpoved grehov Bogu ne obstaja nobena

struktura, ki bi človeku pomagala do soočenja z lastno grešnostjo. Smisel spovedi je namreč ravno v tem, da se človek sooči s svojo grešnostjo in da greh pove pooblaščenemu služabniku Cerkve (duhovniku), ne pa komur koli. Opuščanje spovedi v končni fazi privede do mišljenja, da je spoved nepotrebna, saj "tako ali tako nimam greha", kot danes misli marsikateri kristjan. Na ta način človekova vest okrni, z njo pa tudi verska praksa.

3. **Sveti zakon.** Gre za zakrament služevanja, ki za samo krščansko življenje posameznika sicer ni nujen, je pa potreben za moškega in žensko, ki želita kot kristjana živeti skupaj in si ustvariti družino. Razen tega je zakrament svetega zakona edini zakrament, ki ga ne podeljuje pooblaščen služabnik Cerkve, temveč si ga podelita zakonca med sabo. Sedanje razmere kažejo, da je zanimanje za zakrament svetega zakona tudi med oddaljenimi kristjani še vedno veliko (čeprav bolj v smislu folklorne kot pa resne odločitve za krščanski zakon), kljub temu pa vse bolj narašča število kristjanov, ki se odločajo za izvenzakonsko skupnost. Vzroki so lahko različni, bržkone pa je odločilna potrošniška miselnost, ki nasprotuje vrednotam, kot je na primer zvestoba, zato pa poudarja človekovo potrebo po neomejeni svobodi tudi v partnerskem odnosu, kar pomeni, da človek lahko kadarkoli brez obveznosti izstopi iz partnerskega odnosa in začne drugega, pri čemer naj bi zakonska zveza predstavljala oviro. Mnogo parov se za izvenzakonsko skupnost odloča z argumentom, da je ljubezen mogoča tudi brez poroke oz. sklenitve zakonske zveze. Ta izgovor je sicer bolj povezan s civilno poroko, ki naj bi bila zgolj nepotrebna formalnost ter strošek, poleg tega pa naj bi neporočeni pari imeli večje ugodnosti pri dohodkih s področja sociale. Krščanska zakonska zveza je še poseben primer, saj je na splošno neločljiva. Nasploh pa je zavračanje zakonske zveze povezano z zmanjšano možnostjo so-

dobnega človeka, da prevzame temeljno življenjsko odgovornost (povprečna starost, pri kateri mladi odidejo od doma, se vedno bolj viša), ter nezaupanjem v zakonsko zvestobo. Po drugi strani pa je to povezano tudi z vse večjim številom ločitev zakonskih zvez. Povsem pričakovano je, da takšen odnos do zakonske zveze vpliva tudi na odnos do zakona kot zakramentalne razsežnosti. Dejstvo pa je, da ravno sklenitev zakonske zveze predstavlja pomembno strukturo (poleg vsebine), ki terja ustrezno pripravo in tako pripomore k zorenju (bodočih) zakoncev.

Strukture kot pomoč človeku

Če sem ta sestavek začel s problematiko odnosa do Cerkve, naj ga s tem tudi zaključim. Že v poglavju o zakramentih je omenjeno, da v svoji strukturalni razsežnosti zakramenti pripomorejo k resničnemu krščanskemu življenju. Strukture pomagajo, da lahko bolj utrdimo odnos z Bogom. Že duhovne vaje same so neke vrste struktura, preko katere obnavljamo ta odnos, če tega ne moremo narediti v vsakdanjem življenju, v katerem smo podvrženi ritmu vsakdanjosti. Tudi čudežna ozdravljenja se ne dogajajo vsevprek, ampak največkrat na posebnih krajih in ob posebnih priložnostih, ki pripomorejo, da se človek zbliža z Bogom. Tudi Jezus namreč ni ozdravljaval kar tako, pač pa na tak način, da je vsak, ki je želel biti ozdravljen, moral sodelovati s to milostjo. Tudi žena, ki se je dotaknila Jezusove ob-

leke, da je bila ozdravljena, je uporabila določeno strukturo - Jezusovo obleko. Žena se je dotaknila Jezusove obleke s posebnim namenom - posledica tega je bila, da je Jezus čutil ta dotik, čeprav ga je množica obdajala in se ga dotikala (prim. Mr 5,21-34). Vendar pa mora biti struktura vedno v službi človeka in ne sme postati sama sebi namen. Struktura je namreč zaradi človeka in ne človek zaradi strukture, če nekoliko spremenimo Jezusovo misel o spoštovanju sobotnega dne (prim. Mr 2,27).

Če torej zajemamo iz božjih studencev "živo vodo" (milosti), potem moramo uporabiti vrč, da vodo lahko zajamemo. Odločitev za življenje s Kristusom je sicer res najprej osebna, torej stvar posameznika, vendar je potrebno to odločitev vedno znova obnavljati in se za Kristusa odločati vsak dan znova, kar pa je zelo težko, če se obenem odpovemo domu, ki nam ga Bog nudi v Cerkvi, ki je skupnost oz. *communio*. Ravno Cerkev v svoji skupnostni in zakramentalni razsežnosti pa predstavlja vrč, s katerim lahko zajemamo in iz njega pijemo *živo vodo* milosti, ki nam jih daje Bog. Le tako bomo kristjani, katerim nihče ne bo mogel očitati, da "nimamo s čim zajeti".

* Gre za naslov delavnice, ki jo je imel avtor na duhovnih vajah skupnosti Emanuel in šole za misijon Abram na Kureščku 2. aprila 2006. Pričujoči zapis je nekoliko prirejeno in dopolnjeno besedilo predavanja v okviru te delavnice.

Tretja raziskava o zgodovinskem Jezusu

Čeprav stara, je tema še vedno aktualna. Devetnajsto stoletje, ki je bilo priča pojavu mnogih znanosti, je med njimi kot samostojno akademsko disciplino pozdravilo tudi zgodovino. Pomembna arheološka in jezikoslovna odkritja druge polovice devetnajstega stoletja so po eni strani pomenila nepredstavljivo presenečenje, po drugi strani pa so spodbudila rojstvo nove znanosti. Zagovorniki akademske zgodovine so osnovali načelo, ki je vodilo njihove napore po obujanju preteklosti: "Prikazati stvarnost takšno, kot je dejansko bila" (ali kot je dejal L. von Ranke: "wie Es eigentlich gewesen ist").

Težnja prikazati stvarnost natančno tako, "kot se je v resnici zgodila", se je uporabila tudi za zgodovinske raziskave o Jezusu.¹ Njena uporaba je bila do neke mere neizogibna: zgodovina je razvila svoja pravila preverjanja, ki so se lahko uporabila tudi za ugotavljanje pristnosti obstoječih podatkov o zgodovinskem liku Jezusa iz Nazareta. Primerjali so kronologijo, geografijo in ostale podatke o Jezusovem življenju s kronologijo, geografijo in podatki, ki so bili znani iz gradiva številnih prič rimske zgodovine tiste dobe. Skoraj nepotrebno je poudarjati, da so bili cilji teh študij zelo različni: od želje dokazati, da je krščanstvo prevara Jezusovih učencev, ki so njegovo telo preprosto izmaknili, do preprostih naravnih razlag Jezusovih čudežev (Jezus ni hodil po vodi, ampak po delu jezera, ki je bil zelo plitek), do bolj strogih in kritičnih analiz do tedaj priznanih podatkov. Nekateri avtorji so prišli do zaključka, da je bil Jezus vizionar, ki je oz-

nanjal, da je Božje kraljestvo pred vrati, in je umrl na oltarju apokaliptične vizije, ki je bila v njegovem času pogost pojav.

Devetnajsto stoletje je tako ugledalo številna "Jezusova življenja". Njihova množičnost je v začetku 20. stoletja spodbudila izdajo obsežnega bibliografskega seznama, ki ga je izdal teolog, zdravnik in glasbenik, dr. Albert Schweitzer. Naslov tega dela je bil *Zgodovina raziskovanj o Jezusovem življenju*². Angleški prevod je uvedel termin "Quest", ki je postal izraz za označevanje treh etap, ki opredeljujejo znanstvena prizadevanja po razkritju glavnih mejnikov v Jezusovem življenju. V nadaljevanju bomo povedali nekaj besed o vsaki izmed etap in na koncu zaključili s splošnejšimi ugotovitvami o pomenu raziskovanja zgodovinskega Jezusa³.

Prva etapa: od 1815 do 1906

Razlog, da je raziskovanje o Jezusu dobilo prvo etapo, je brez dvoma bibliografski seznam A. Schweitzerja. Gre za delo, ki je obenem resen kritičen pregled predstavljenih avtorjev. Schweitzer v bistvu pravi, da v posameznih obravnavah Jezusa izvemo več o avtorjih kot o Jezusu. Nekaj takega je vsaj razbrati iz njegovih kritik.

Povejmo nekaj besed o tej prvi etapi. Številni avtorji, ki jih Schweitzer predstavlja in ocenjuje, so zelo raznoliki in njihov doprinos k raziskovanju je različnega pomena. Poleg nekaterih zelo površnih in manj kritičnih prispevkov je najti očitno kvalitetne izdelke, katerih pomen in vpliv se je ohranil do danes. Kljub tej opazni raznolikosti ob-

staja vrsta vidikov, glede katerih velika večina avtorjev soglašaja. Eden izmed njih je ta, da Jezus iz Nazareta in Kristus, predmet krščanske vere ne sovpadata. Pogosto je najti izraz, da se med njima odpira velik prepad. Predstavitev Jezusovega življenja, ki jo podajo zgodovinske raziskave, se zelo razlikuje od tiste, ki jo podaja Cerkev, vključno takrat, ko se slednja želi omejiti na podatke, ki jih smatra za zgodovinske. Se pravi, da zgodovina, kot akademska panoga, ki s svojimi sredstvi raziskovanja teži k "objektivnosti" pridobljenih podatkov, doseže občutno skromnejše rezultate od predstavitve Jezusovega življenja s strani Cerkve.

Poleg te ugotovitve to dolgo in razdrobljeno obdobje ponuja druge bolj pozitivne vidike. V bistvu pripomore k definiciji evangelija kot literarne zvrsti. J. Wellhausen, ugledni avtor s konca 19. stoletja, bo o tem dejal, da "Evangeliji povedo več o kulturnem okolju, v katerem so napisani, kot pa o dogodkih, ki jih opisujejo".

Prva etapa je tudi "kalilni" lonec, ki W. Wredeja napelje na misel, da je evangelij po Marku bolj kot biografska pripoved pomembno teološko delo.⁴ Čeprav Schweitzerjeva bibliografska ocena ohranja svojo težo, devetnajsto stoletje s svojim novim pristopom k oblikovanju Jezusove zgodovine predstavlja obdobje velikega zorenja vprašanja, ki se ga do tedaj še niso dotaknili in ki so ga pozneje obravnavali vsi veliki avtorji.

Drugo obdobje: od 1953 do 1980

Od začetka dvajsetega stoletja do tako imenovanega "novega raziskovanja" o zgodovinskem Jezusu⁷ se odpira doba, ki se jo brez izrazitih otenkov označuje kot "nevtralno", v kateri se lahko zazdi, da je zanimanje za zgodovinsko raziskovanje izginilo. Ni videti, da bi takšna presoja⁶ ustrezala dejstvu, med drugim zato, ker se v tem obdobju objavijo številna dela o Jezusu (med nji-

mi delo R. Bultmanna z naslovom *Jezus*, ki je sprožilo vrsto raziskav pri njegovih učencih)⁷. Primerno je upoštevati tudi delo M. Goguela⁸ in J. Klausnerja⁹, če ne prvo, pa zagotovo eno prvih judovskih del o Jezusu. Tudi katoliški teologi začno v tem obdobju pisati Jezusove življenjepise¹⁰. Ta nova etapa ima kronološko izhodišče: nekdanji Bultmannovi učenci so se 20. oktobra leta 1953 zbrali v Jugenheimu, da bi pozorno poslušali predavanje E. Käsemanna. Tema je bila ravno "Problem zgodovinskega Jezusa"¹¹.

Nekonformistični in uporni Bultmannov učenec se v razpravi zavzema ne le za upravičenost raziskovanja o Jezusu, temveč zagovarja njegovo nujnost. Käsemann meni, da Bultmann ne more razkriti, zakaj se literarna zvrst "evangelij" pojavi. Malo kasneje bo dejal (1966), da zanesljivost ali iskanje gotovosti ne krepi raziskovanja zgodovinskega Jezusa, temveč Nova zaveza sama vodi k temu¹².

Na tem mestu se uvede temeljno razlikovanje, ki je prikrito prisotno v mnogih delih na to temo, a ki se ga v 19. stoletju ni upoštevalo in ki kaže na določeno humanistično zrelost; eno je zgodovinska raziskava o Jezusovem življenju, nekaj popolnoma drugačnega pa je zanimanje Nove zaveze za Jezusovo človeško resničnost. Jasno je, da sta obe vprašanji ločeni, a ju je vseeno dobro ločevati.¹³ To "novo" raziskavo oz. bolje rečeno to, kar se smatra za novo obdobje zgodovinskega Jezusa, je okvir, v katerega je potrebno umestiti in brati znana navodila o zgodovinski resnici evangelijev, ki so bila objavljena sočasno s konstitucijo *Dei Verbum* drugega vatikanskega koncila.¹⁴ Datum je pomemben, saj se katoliška razlaga nanaša tudi na raziskovanje zgodovinskega Jezusa. Delo *Evangeliji in Jezusova zgodovina* X. Léona-Dufourja izide leta 1963. S strani fundamentalne teologije se vzpostavi vrsta kriterijev o zgodovinskosti evangeljskih pripovedi, pri čemer se znatno razširi kriterij nepodobnosti,¹⁵

ki je bil očitno edini, ki so ga uporabljali Bultmannovi učenci.

Lahko torej rečemo, da je druga raziskava o zgodovinskem Jezusu nadaljevanje prve, vendar z izrazito poglobljenim vključevanjem hermenevtike in teologije. Vsi Bultmannovi učenci (E. Käsemann, H. Conzelmann, E. Fuchs, H. Braun, G. Bornkamm), kot drugi samostojni razlagalci (v večini pripadniki t. i. skandinavske šole N. A. Dahl, B. Gerhardson, H. Reisenfeld), kot tudi katoliški (X. Léon-Dufour, R. Latourelle, H. Schürmann, R. Marié) in celo judovski razlagalci (D. Flusser, Sh. Ben Horin, G. Vermès) se trudijo razmejiti področja in pojasniti, da je razlog za kompleksnost raziskovanja predvsem v ravno tako kompleksnih temah, kot je vloga in smisel zgodovine za vero ali možnosti omejevanja zgodovine na njena dejstva ali na njeno zmožnost izoblikovanja prihodnosti.

Tretja etapa: 1980 ...

S tem smo prišli do t. i. tretje etape. Naslov "tretja raziskava o zgodovinskem Jezusu", ki ga dolgujemo T. Wrightu, je populariziral eden izmed predstavnikov nove etape M. Borg¹⁶. Tretja etapa nastane v okviru prenovljene razlage Nove zaveze s sočasno asimilacijo in uporabo številnih vidikov, ki jih lahko smatramo kot nove. Če jih nekaj naštejemo: a) sociološki študij Nove zaveze v strožji ozir vzame ne le pogoje, v katerih so dela nastala, temveč same pogoje življenja v Jezusovem času; b) veliko bolj eksplicitna raba izvenkanonskih del (npr. t. i. evangelij po Tomažu) in celo veliko bolj pozitivno vrednotenje virov, ki v prvi etapi niso bili uporabljeni (kot je npr. drugi sinoptični vir, ki se nanaša na Janeza Krstnika in nadomestna kristologija [Q]); c) uporaba različnih kriterijev zgodovinske resničnosti (večinoma kriterij zgodovinske verjetnosti) poleg kriterija nepodobnosti, ki je bil močno poudarjen v prejšnji etapi; d) ekumenski oz. mednarodni značaj

te nove etape; e) resno upoštevanje dejstva, da je bil Jezus Jud in da je pripadal judovstvu svojega časa.

Število raziskav iz tega obdobja je zelo visoko. Podobe Jezusa, ki se v njih pojavljajo, so izredno različne. Glede na njihove najbolj izstopajoče poteze lahko ločimo: čarovnika (M. Smith), karizmatika (M. J. Borg), izgnjalca hudiča (G. H. Twelftree), družbenega preroka (R. A. Horsley), modreca (D. Crossan) in eshatološkega preroka (E. P. Sanders, J. Meier).

Tistemu, ki opazuje razvoj raziskovanja zadnjih dvesto let, se ta etapa zdi mnogo bolj nadaljevanje prve kot druge etape. Dejansko je hermenevtična in teološka poglobitev "New Quest"-a odprla pot mnogo bolj pozitivističnemu pristopu do zgodovine in, kar je še bolj zaskrbljujoče, do samih besedil. Sedaj se uporabljajo skoraj dobesedno.¹⁷ Če ne drugega, je to vsaj zanimivo. Poleg tega se prevzame določena raven naivnosti v raziskovanju: ne da bi se to izrecno poudarilo, se zdi, da se lahko doseže stvarnost "takšna, kot se je v resnici zgodila". V "Third Quest" evangeliji spet pridobijo značaj kronik, ki so ga bili poprej izgubili. Zgodovina je za to tretjo etapo prenehala biti kompleksna in problematična. Zdi se, da že vemo, kakšna je zgodovina, in da jo je zatorej treba poiskati v nam že znanih podatkih. Ker pa so zgodovinski podatki strašansko molčeči in hieratični, je potrebno sprejeti prevladujoč pomen snovi tako, kot se je razmišljalo v takratnih okoliščinah. Na ta način pa ne ostaja veliko prostora za novosti in za nek preroški karakter, ki sta za judovski okvir, ki je bil preroški že od vsega začetka, popolnoma veljavna.

Zaključna razmišljanja

Kot v mnogih drugih teoloških temah je bilo raziskovanje o zgodovinskem Jezusu zadnjih dvesto let s svojimi nihanji in spreminjanji, skrajno pozitivno. Pripomoglo je k



natančnejšemu razumevanju narave evangelijev in nas bolj občuteno približalo k začetkom krščanstva. Treba je poudariti, da je boljše poznavanje ustanovnih dejstev krščanstva pomembno za razumevanje teme, ki jo tukaj obravnavamo. Kajti čeprav se je krščanstvo začelo z velikonočnim jutrom (s tem mislimo na vrsto zapletenih dogodkov, imenovanih Jezusova prikazovanja), so kristjani od vsega začetka, se pravi od njegovega spočetja (Mt 1-2; Lk 1-2) oziroma od začetka (Jn 1,1-2.14.18) Jezusa proglasili za Božjega sina. Z eno besedo, predmet krščanske vere je tudi večer, čeprav se pojavi v Jezusovem času in prostoru. On je Kyrios (Gospod) od vekomaj, čeprav se Jezus rodi v Betlehemu nekaj let pred krščansko dobo.

To je jedro krščanske vere, ki ima v zgodovini neizpodbitno referenco. Vsekakor

dejstvo, da krščanstvo podaja Jezusovo zgodovino, ne pomeni, da ga v prvi vrsti zanima možnost dobesednega orisa njegove zgodovine (tako kot se je zares zgodilo). Krščansko zanimanje za Jezusa je bolj skromno in omejeno. Ne moremo zahtevati od avtorjev Nove zaveze, ki nam predstavljajo Jezusovo zgodbo, naj to storijo brezhibno in z vsemi podrobnostmi, ki bi jih naša radovednost želela spet sestaviti.

Takšen je okvir vprašanj o zgodovinskem Jezusu, kateremu sta eksegeza in zgodovinske napisje posvečalo pozornost vseh dvesto let. Zaključimo torej z določeno mero uravnoveženosti.

O etapah

Očitno je, da je razdelitev teme na "Old Quest", "New Quest" in "Third Quest" samo

intuitivna, globalna in približna. Ne moremo je jemati kot tehnično ali trdno klasifikacijo. Jasno je tudi, da praznina med "Old Quest" in "New Quest" (ki ji pravijo tudi No Quest) ni realna. Šlo bi za praznino štiridesetih let, v katerih je poleg vsega zanimanje za Jezusa in njegovo zgodovino očitno jasno. Nasprotno pa nam razdalja, ki nas loči od "New Quest-a", omogoča ovrednotenje druge etape kot etape hermenevtične zrelosti. Za primer, ki ga obravnavamo, je to pomembna ugotovitev.

V Novi zavezi postane jasno, da kerigma (veljavna krščanska interpretacija) predstavlja ne le okvir za našo lastno interpretacijo krščanstva, temveč je tudi predmet naše interpretacije. To pomeni, da je Jezus kerigme več kot zgodovinski Jezus. Ne da ne bi bil zgodovinski Jezus, temveč da gre dlje od zgodovinskega Jezusa in je paradoksalno (teološko) projeciran v zgodovinskem Jezusu. Doprinos "New Quest-a" se vrši na različne načine in z različnimi protagonisti (ne le z Bultmannovimi učenci). Tu gre za hermenevtični doprinos, ki ga tretja etapa ne bo prevzela. Tretja etapa se vrne k prvi: na vsak način skuša prikazati Jezusovo zgodovino tako, kot se je resnično zgodila. Njeni rezultati za zdaj še niso pretirano obetavni.

Pomen zgodovine in vloga zgodovine za krščanstvo

Z leti smo se naučili, da je zgodovina veliko bolj kompleksen in problematičen koncept, kot si predstavljamo, kar se upošteva tudi pri ponovnih prizadevanjih tretje etape. Zgodovina (ki je vedno sistematizirana, saj nihče noče poslušati zgodovine "golih dejstev"), ni stvarnost, ki bi se jo dalo uporabiti mehansko ali avtomatično kot kriterij merodajnosti ali pristnosti.

V tej smeri se nas že petdeset let opominja, da krščanstva ne zanima zgodovina kot rekonstrukcija preteklosti in se ne sklicuje na preteklost, kot na romantični ali idilični čas.

Dejansko ni bila Jezusova zgodovina tista, ki je pripeljala do verovanja. Zato pa se krščanstvo, ko se želi predati prihodnosti, sklicuje na evangelij kot na literarno zvrst, ki je vsaj po svoji obliki biografska.

Poleg tega nam zgodovina kot pripoved človeške preteklosti preprečuje pobeg naprej in nas sili v to, da o njej ne postavljamo brezglavih teorij. Z eno besedo, zgodovina ima kritično vlogo. V Jezusovem primeru nam kritična vloga v evangeliju ne razkriva le "praenos" (kar je pred nami), ampak tudi "extranos" (kar je zunaj nas). Kakor smo povedali že prej, je predmet vere na nek način predhoden našemu zaupanju in kot tak veličina, ki je ne moremo zgraditi po naših merilih.

Po drugi strani ima zgodovina za nekatere večjo vrednost kot za druge. To je resnično dejstvo in ne le banalna trditev. Kakšno vlogo ima zgodovinski Jezus v krščanstvu? V Novi zavezi nekateri avtorji dajejo večjo težo zgodovini kot drugi. Ali jo ocenjujejo drugače kot drugi. Vendar pa vsak avtor zgodovini dodeli čisto določeno vrednost in v tem je eden najtežjih vidikov sistematizacije zgodovine; če se hoče Novi zavezi vsiliti vrednote modernega zgodovinopisja (tako kot se je resnično zgodilo) kot poslednji kriterij proglasitve, bo zelo težko doseči ton ali sporočilnost del, ki so bila napisana z drugimi zgodovinskimi in verskimi nameni.

Jezus

Kakor smo omenili že prej, je raziskovanje o zgodovinskem Jezusu pomembno doprineslo k njegovemu poznavanju. Veliko temeljnih tem njegovega življenja in pridig je bilo poglobljenih in razjasnenih. K temu je pripomoglo boljše poznavanje ambientalnega judovstva (kumran in targumi), študij Janezovih pridig (poglavje o razodetju) in njihove primerjave z Jezusovimi, boljše poznavanje pogojev življenja v Galileji, judovske pobožnosti tiste dobe itn.

Hkrati pa zev med Jezusom in Kristusom ostaja. Pri avtorjih Nove zaveze ima ta zev različen značaj. Kljub vsemu za velike avtorje (Pavla, evangeliste, Hebrejce, Razodetje) Jezus iz Nazareta, zgodovinski Jezusom ostaja poslednji kriterij krščanske identitete, se pravi Jezus Kristus. Ne le da med Jezusom in Kristusom ni prekinitve, med njima je identičnost. In nemogoče je enega uporabiti proti drugemu, kot se to pogosto dogaja.

Kljub pomembnosti in osrednji vlogi Jezusa za krščansko identiteto, krščanska tradicija nikdar ni dopustila, da se Jezusova zgodovina kanonizira. Še več, že prvi poskusi niso bili sprejeti (Tacijanov *Diatessaron* iz 2. stoletja), usklajen povzetek štirih kanonskih evangelijev je jasen dokaz za to. Tudi današnji poskusi niso sprejeti. Kritična vloga zgodovine o Jezusu je krščanstvu še vedno oporna točka, ampak ne kot samostojna zgodovinska stvarnost, temveč kot identiteta tistega, ki ostaja Kyrios.

Prevedla: Jasmina Arambašič

1. Tednik *Alfa y Omega*, št. 522/30. II. 2006, založbe ABC, na hrbtni strani naznanja prihodnji izid knjige papeža Benedikta XVI. Naslov članka na platnici je pomenljiv: Jezus Kristus je zgodovinski Jezus.
2. Prvotni naslov izvirnika je bil *Od Reimarusa do Wredeja (Vom Reimarus zu Wrede)*, a se je kmalu preimenoval v *Geschichte der Leben Jesu Forschung* (Tübingen, 1972, izvirnik iz 1906; prvi del knjige, ki je bil objavljen v nemščini, pozna tudi kastiljski prevod: *Investigación sobre la vida de Jesús*, Valencia, 1990)
3. Naslov angleškega prevoda je *The Quest of the Historical Jesus*, London, 1954.

4. *Das Messiasgeheimnis in der Evangelien*, Göttingen, 1901.
5. J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, London, 1959.
6. Nekateri to obdobje pomenljivo imenujejo "No Quest".
7. *Jesus*, Berlin, 1926.
8. *La vie de Jésus*, Paris, 1932.
9. *Jesus of Nazareth, His Life, Times, and Teaching*, London, 1925 (obstaja tudi kastiljski prevod, *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, Barcelona, 1989, hebrejski izvirnik je iz leta 1922).
10. Sem sodijo imena, kot so: J. Lebreton, L. Cl. Fillion, L. de Grandmaison in G. Ricciotti.
11. Das Problem des historischen Jesus, ki je izšlo v *ZThK* 51 (1954), 125-153 (Obstaja kastiljski prevod: El problema de Jesús histórico v delu E. Käsemann, *Ensayos exegeticos*, Salamanca, 1978, 159-190).
12. E. Käsemann, Sackgassen im Streit um den historischen Jesus, v *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen, 1968, vol. II, 31-68, 66.
13. Gre tudi za temo prodornega članka N. A. Dahla, ki ga preučevalci raziskovanj o Jezusu pogosto pozabijo ali ignorirajo: Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem, *KuD* 1 (1956), 104-132.
14. *Sancta Mater Ecclesia*, Instrucción sobre la verdad histórica de los evangelios (Učenje o zgodovinski resnici evangelijev), *Ecclesia* 24 (1964), 735-738.
15. Käsemann ta kriterij zgodovinskega razločevanja definira takole: Ko se neka tradicija zaradi kakršnega koli motiva ne more izpeljati iz judovstva, niti je ni moč pripisati prvim kristjanom, še posebno ko jo je judovsko krščansko izročilo omililo, ker jo je imela za preveč drzno ali je preoblikovala prejeto izročilo.
16. Prim. R. Bermejo, Historiografía, exégesis e ideología, *RCAT* 30 (2005), 349-406, op. 3 na str. 350.
17. Delo "Jesus Seminar"-ja, ustanovljenega v ZDA leta 1985, temelji na določanju besedil, ki se jih lahko pripiše Jezusu, in besedil, ki se lahko verjetno uvrstijo v okvir Jezusovih pridig. Rezultati dela te medkonfesionalne skupine razlagalcev Svetega pisma (več kot 60) so objavljeni v: *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York, 1993, (R. W. Funk/R. W. Hoover, založniki).

So evropske korenine krščanske?

Uvod

“Nihče si ne more zatiskati oči pred dejstvom, da skupna evropska zgodovina ni imela le svetlih trenutkov (kdo ni užaloščen zaradi tega?), temveč tudi temne in grozne, nespravljive z duhom ideje humanizma in pietetičnega sporočila Jezusa Kristusa. Prepogosto je bil človek last države, žrtev bega zaradi revščine, diskriminacije in preganjanja. Milijoni ljudi so bili umorjeni zaradi barve kože, narodnosti ali svojih idej, ali preprosto, ker so bili drugim v napoto. Mučno je videti, da so bili celo verni kristjani del tistih, ki so zatirali in preganjali svojega bližnjega. Če smo po eni strani lahko ponosni na Jezusa Kristusa in njegovo sporočilo, se moramo po drugi strani spovedati in prositi odpuščanje za grehe, ki smo jih mi, kristjani, storili v mislih, besedah, dejanju in opustitvi” (Janez Pavel II., na Heldenplatzu na Dunaju, 18. september 1983).²

Te besede, izbrane in iskrene, se mi zdijo najbolj učinkovite od besed, izpregovorjenih v zadnjih letih, čeprav me žalosti to, ker vse kaže na dejstvo, da se nanašajo zgolj na oddaljeno preteklost. Same postavljajo vprašanje, ki daje naslov temu delu in ki je bilo predlagano in obravnavano v mnogih drugih trenutkih.

Projekt “evropske graditve”, v trenutku globokega razkristjanjenja kontinenta, je dal povod, da so različni ekleziastični glasovi opozorili na to, da ima Evropa nekatere krščanske korenine in da svoje enotnosti in svoje identitete ne bo mogla najti, če se jim bo odrekla.

Tema je kljub vsemu veliko starejša, odgovori pa bolj malo enotni. Leta 1952 je veliki angleški zgodovinar Christopher Dawson ob-

javil znano knjigo z naslovom *Umevanje Evrope*³. Od holokavsta in vojne je preteklo le malo časa in v nekaj maloštevilnih krščanskih politikih “vizionarjih”, kot sta Schumann in De Gasperi, je zelo sramežljivo pričevala kliti utopija o združenji Evropi. Dawson je trdil, da je vzrok za tragedijo Evrope izguba duhovnih - krščanskih - vrednot, ki so ji omogočale živeti; da kultura sama ne more preoblikovati socialne realnosti (str. 309) in da je Evropa morala “osvojiti svoje krščanske korenine”. Vendar zaključuje s tem, da je za to “največja ovira nezmožnost teh istih kristjanov, da bi razumeli globino te tradicije in da bi se zavedali neizbrisnih možnosti novega življenja, ki ga vsebuje” (str. 316).

V nasprotju s to napovedjo se zdi, da se je Evropa preuredila in razkristjanila istočasno. G. Papini, ki je bil zavzet spreobrnjenec, je rekel, da Evropa nikoli ni bila resnično krščanska. In ne da bi posegal po tej radikalnosti, veliki cerkveni zgodovinar J. Delumeau v več svojih študijah trdi, da je bilo pokristjanjenje Evrope mnogo bolj plitvo, kot je minula situacija “krščanstva” dovolila sumiti in da je razlog za to predvsem v dvojnosti krščanstva.⁴

Danes namesto tega številni glasovi - verujoči in neverujoči - oznanjajo globoko pomanjkanje vrednot in razuma v tej Evropi, ki raste brez solidarnosti, ki je pozornost vzbujajoče bogata, a s 57 milijoni ljudi, ki živijo pod pragom revščine, z zunanjo politiko, ki vzbuja sramoto, ki zapira svoje meje ljudem, medtem ko jih odpira denarju, in z nekaj alarmantnimi klicami rasizma, ki je vedno bolj vznemirjajoče, čeprav upamo, da nikoli ne bodo postale večinske. Ti podatki zadostno navdihujejo tematiko naše študije. Radi bi pre-

leteli nekaj originalnih in temeljnih mitov, nekaj idealov in zvez, ki so skupni celotni evropski kulturi, da bomo videli, v kakšni meri so krščanski ali (vsaj) koliko so lahko krščanski.

Tema je sama po sebi zelo obsežna in bi zahtevala veliko večji obseg, kot ga bodo imele te strani. Po drugi strani pa moram priznati, da je moja sposobnost, da se je lotim, obupno omejena. To delo je lahko zato le ena vrsta aperitiva, prvi prispevek, ki je ponujen, da besedo prevzamejo mnogi drugi, in da se tako bogati izredno zanimivo razmišljanje. Izbor mitov in korenin je poleg omejenosti tudi neizogibljivo subjektiven, a najbrž ne, ker bi bil kakšen preveč, temveč, ker manjkajo mnogi, za študij temeljni, simboli.

Upam samo, da bo moje razmišljanje jasno in celostno, razen kadar gre za razdeljenost, ki se tiče revnih te celine in celotne zemlje. Seveda je avtor teh strani prepričan kristjan. Vendar prav iz tega istega razloga trdno verjame, da sta za kristjana zapoved resnice in odkritosti krepko nad vsemi zahtevami pripadnosti, pristojnosti ali kakršne koli druge oblike skupinske samopotrditve.

Preidimo torej k analizi nekaj prvih *predkrščanskih* mitov naših grško-rimskih korenin, nekaj krščanskih (ki vsaj nosijo ime krščanskih) simbolov in nekaj drugih, ki se zdijo bolj lastni Evropi, ki jo imenujemo "pokrščanska", čeprav mogoče ne morejo prenehati z zanikanjem ali puljenjem korenin, ki so jim preostale od njihove krščanske zgodovine.

1 Iliada: mit moči

Povzetek: v vojni med Grki in Trojanci je bil Ahil najmočnejši in nepremagljiv vojščak, ki je prvim zagotavljal zmago. Toda Agamemnonova jeza zaradi posedovanja neke sužnje je razlog, da se Ahil umakne iz vojne. To opogumi Trojance, ki prevzamejo prevlado v bitki in ubijejo med drugim tudi Ahilovega najljubšega prijatelja (Patrokla). Ta se torej vrne v bitko in vzpostavi ravnovesje ter povzroči velike

izgube, med drugim umre Hektor, najplemenitejši trojanski vojščak.

Prvi veliki evropski mit je Iliada, slavna epska pesnitev o vojni med Grki in Trojanci, do katere pride zaradi nežnejšega spola: Trojanec Priam ugrabi lepo Heleno, Menelajevo ženo, najlepšo med ženskami in boginjami.

Homer prične svojo pesnitev z besedami, da bo pel o "pogubni jezi"⁵. V članku, objavljenem med drugo svetovno vojno (in po mojem mnenju, zelo pogojenem s situacijo vojne v Evropi), Simone Weil Iliado tehtno označi kot "pesnitev moči"⁶ in jo opravičuje kot "najlepše in najčistejše ogledalo" za vse, ki niso žrtve tistih progresivnih sanj, ki jih silijo verjeti, da je nasilje le stvar preteklosti (str. 11). Lahko bi torej rekli, da je prvi evropski mit "svetovna vojna", podobno kot se v zadnjem stoletju evropska zgodovina konča z dvema. V resnici se vojna v Iliadi ne dogaja le med Grčijo in Trojo: neskončno število ljudstev (Lidijci, Mirmidoni, Bojotijci, Frigijci ...) se s svojimi kralji vključuje vanjo, vsak, da bi pomagal eni strani.

Malo se bomo poskusili pogledati v to "ogledalo". Kaj nam lahko pomaga, da bi videli evropske korenine?

1. 1 Prvo Weilino razmišljanje je, da *nasilje spreminja človeka v kamen*.⁷ In ne samo, kadar ga reducira na stanje trupla: "le-tí pa ležijo na zemlji mrtví, jastrebom bolj na veselje, ko ženam zakonskim" (spev XI, 162). Nasilen ostaja tudi vse do razčlovečenja, ko Weilova opazi, da se v pesnitvi nasilnežev ne primerja več z živalmi, temveč vedno z naravnimi silami: cikloni, potresi, orkani, požari ... Tudi človek, ki ni ubit, a je žrtev moči (npr. suženj), je zmanjšan le na stvar: suženj ne more biti zvest niti svojemu mestu niti svojim umrlim (str. 17), "izgubil je vse notranje življenje" (str. 18).

1. 2 Kot drugo je *nasilje univerzalna usoda*: niti močni ni vedno absolutno močan niti

šibki vedno absolutno šibak; toda onadva to ignorirata, še posebej močni: on verjame, da je njegova situacija dokončna; toda le zaradi tega, ker *moč vedno s seboj prinaša zlorabo moči* (str. 23). Zaradi te zlorabe močni vedno doživi enako usodo kot šibki. Obstaja neke vrste imanentno maščevanje (nemesis), ki ga Weilova priliči budistični *karmi*: Hektor vidi, da se mu bliža smrt in obžaluje v spevu XXII, že proti koncu pesnitve: “sedaj, ko sem izgubil svoje *zaradi moje norosti*”. Toda Hektorjeva smrt bo le kratko veselje za Ahila, Ahilova smrt kratko veselje za Trojance in uničenje Troje kratko veselje za Grke (str. 26). Včasih ljudje (Terzit ali sam Ahil) zaznajo to in premišljeno razmišljajo o vrednosti človeškega življenja, vendar razumne besede padejo v prazno, saj “zgolj tepca zmodri šele škoda” (XVII, 32 in XX, 198).

Vse to kaže, da je po pesnitvi usoda, ki je namenjena človeku na tej zemlji, “trpeti od mladosti do starosti”. Smrt že ni več meja, ki čaka našo prihodnost, temveč je prav naša prihodnost: “vojna briše vso idejo cilja, celo to, ki je cilj vojne” (str. 29). Ljudje v njej ne sodelujejo kot razumna bitja, temveč kot naravne sile. Weilova celo zapiše, da je *moč edini junak* Iliade (str. 33), pa čeprav je v pesnitvi nekaj sijajnih trenutkov, npr.: “ko se želijo ljudje sami soočiti s svojo usodo brez pomoči bogov” (str. 33), in še posebej, ko ljudje ljubijo: ko “prijateljstvo brsti v srcu smrtnih sovražnikov in ugaša žejo po maščevanju mrtevca sina ali prijatelja” (str. 35).

I. 3 Mislim, da je Weilova v nekaterih svojih razmišljanjih poskušala *moralizirati* (ali pokristjaniti) *Iliado*, da bi dala poduk v času vojne, v kateri piše. Tako se pozablja na “tragični” karakter (v grškem smislu) vojne: ta *bolj kot zaradi odgovornosti ljudi nastaja zaradi volje bogov*: ti premikajo ljudi kot šahovske figure in povzročajo vojne med njimi, da pomirijo lastne strasti in prepire (kar pa ima po mojem mnenju zelo malo zveze z budi-

stično “karmo”). V zadnjem spevu bo zmagovalec Ahil dejal, da “to so odmerili pač bogovi ubogim zemljanom, / bedno v nadlogah živeti, sami pa so večno brez skrbi” (XXIV, 525-26). Zato “ni je na svetu stvari nesrečnejše mimo človeka, / kolikor koli že tudi na zemlji jih dije in žije” (XVII, 446-47). In to so beseda samega Zevsa!

I. 4 Vse to spreminja epsko pesnitev v tragedijo, in zato bom v tem zapisu grškim tragedijam namenil manj uvoda. Po tej izjemi se je potrebno vrniti k “pesnitvi moči”: od 24 spevov jih skoraj več kot 20 opisuje le bitke in mrtve (z majhnimi presledki, v katerih bogovi takorekoč “mečejo kocko” o tem, kaj se bo zgodilo v bitki). Le zadnji spevi niso več o vojnah, temveč so *žalostinke*: Ahil objokuje svojega prijatelja Patrokla in Priam svojega sina Hektorja.

To je rezultat vojne: ne zмага, temveč jok. Oznani se celo Ahilovo smrt (z zelo moderno miselnostjo, ki je tuja zahodnjaškemu filmom), pesnitev pa se, za to da bi bralec ne okusil zmagoslavja, temveč grenke solze, zaključi pred koncem vojne. In v teh grenkih solzah so ljudje veliki ljudje (in ne samo vojščaki): v trpljenju, ki ga povzroča moč.

Torej se lahko strinjamo z Weilovo, ko zaključi, da je “Iliada nekaj posebnega zaradi te grenkobe, ki prihaja iz mehkode in se širi na vse ljudi kot sončna svetloba” (str. 35). Najbolj občudovanja vredno v Iliadi je zanjo, da *noben patriotizem, nobena vojaška ali politična pripadnost ne izvzema (“lastnih”) človeških bitij iz te bleščeče vizije moči*. V tem se po mnenju Weilove Iliada bliža evangeliju in neizmerno razlikuje od Rima in Stare zaveze. Niti Ahil, niti Priam, niti Hektor in Agamemnon ..., nihče ni večji, pa čeprav bi lahko imel več sreče ali več moči: “grenkoba Iliade obravnava edini pravi vzrok grenkobe: podreditev človeške duše moči” (str. 38). V njej je ljubljeno le tisto, ki v duši in človeških odnosih beži k vladavini moči; in

je ljubljeno boleče, zaradi stalne nevarnosti destrukcije (str. 39).

1. 5 Simone zaključí s tem, kar je iskala za Evropo leta 1940: "ljubiti in biti pravičen je možno samo, kadar poznamo vladavino moči in se naučimo ne spoštovati jo" (str. 40). Zato Rimljani, ki so prezirali tujce, sovražnike, premagance in sužnje, nimajo ne tragedije ne epopeje⁸: namesto njiju poznajo gladiatorske igre.

Simone zaključí, da zato, ker si bo lahko epski um opomogel le, ko se bodo ljudje naučili *nikoli ne občudovati moči*, ne sovražiti sovražnikov in ne prezirati nesrečnikov. In dvomljivo je, da se bo to zgodilo kmalu.

1. 6 Kot dopolnilo k tej razpravi bi bilo potrebno opozoriti na drugo Simonino delo, ki ga je napisala pri 17-ih letih in ki ga preveva enaka ljubezen do Grčije. V njej



komentira potezo Aleksandra Velikega, ki je skupaj s svojimi vojaki v puščavi umiral od žeje in ki je vodo, ki so mu jo v čeladi prinesli od daleč, izlil v pesek zato, da ne bi postal pozitivno diskriminiran pred njimi. Gre za podobno zgodbo kot v Bibliji, ko se Urija odpove temu, da bi noč preživel s svojo ženo, medtem ko njegovi vojaki spijo na prostem in izpostavljeni nevarnosti (enako je z Davidom, ki poskuša zakriti pozno Betsabejino nosečnost). Toda v biblijski zgodbi je avtor te solidarnostne poteze podrejeni tujec in ne kralj. Weilova o Aleksandrovih potezi piše, da gre za potezo, ki je "ni predvideval nihče, še najmanj pa Aleksander; hkrati pa potem, ko jo je storil, vsi menijo, da je moralo biti tako", ker, pa čeprav gre za popolnoma nekoristno potezo, rešuje le njegovo čistost in človeškost; in prav zato je koristna za vse.⁹

Že prej sem omenil, da Weilova zakriva značilnosti neizbežne usode, ki jo ima vojna v Iliadi, da lahko interpelira na odgovornost vojskujoče se Evrope. V tem smislu Weilova pokristjanjuje Grčijo. Pri tem je treba zastaviti drugo vprašanje k njenemu komentarju o potezi Aleksandra Velikega. Zdaj vprašanje ni več, ali je to krščansko, temveč *ali je to Evropa?* Ali to pripada Evropi, ki jo danes obvladujejo privilegiji in miselnost, da čistost in humanost nista koristni ter da je koristno večkrat potrebno doseči na račun humanosti in moč na račun čistosti ...

1. 7 Weilova na to odgovarja: nekrščanske v Evropi niso njene grške korenine, temveč njene rimske in hebrejske korenine:

*"Ko se Rimljani ne posvečajo poveličevanju moči (z izjemo Lukrecija in Juvenala), jih zaposluje predvsem mamljivo opevanje užitka in ljubezni. Toda presenetljiva nizkotnost pojmovanja ljubezni pri elegikih ne ostaja v ozkih okvirjih - po vsej verjetnosti - občudovanja moči in prispeva k splošnemu vtisu brutalnosti."*¹⁰

Zaradi tega poveličevanja nasilja in nizkotnosti pojmovanja ljubezni nihče ne ve, ali Simone govori o Rimu ali današnjih Združenih državah Amerike.¹¹ Toda Weilova, čeprav daje določeno veljavnost temu odgovoru, najbrž pozablja, da je Grčija zibelka še enega velikega homerskega mita: Odiseja iz Odiseje. In če je Iliada "pesnitev moči", je Odiseja "pesnitev prevare".

Ustavimo se pri prvem nauku: zaradi moči človek otrpne. In pojdimo k drugemu mitu - korenini.

2 Evropska Odiseja: prevara ali avantura?

Povzetek: Odiseja pripoveduje o vračanju Odiseja, enega izmed bojevnikov v trojanski vojni. Odisej se mora vrniti domov skoraj sam in brez ljudstva, med vračanjem pa se sooča z neshetimi nevarnostmi, iz katerih ga rešuje njegova zvitost. Ob prihodu domov sreča svojo ženo, zvesto Penelopo, ki ga je čakala, ne da bi hodila iz hiše, pri tem pa je, pripravljena na možovo vrnitev, šivala in parala eno in isto blago.

Čeprav je pesnitev manj napeta, je njen junak, zviti Odisej, neskončno bolj popularen in bolj privlačen kot Ahil. Potrebno je dodati še to: če je bil Ahil v določeni meri "neposnemljiv", ker je bil sin boginje in ker "mu je bilo usojeno kmalu umreti", je Odisej bralcu predstavljen *kot model*.

2. 1 Protivrednota prevare

Je atraktivna in obenem model, saj uteleša nekaj, kar se mi zdi, da imamo vraščeno v nezavestnem evropskem skupnem. Citiram, kar sem napisal drugje: "Prosvetljeni Odisej se sooča z vrsto groženj, s Kirko (mit spolnosti), Polifemom (mit narave), Sirenami (mit počitka) ali Lotofagi (mit omake). Iz srečanj z njimi vedno povleče njihove dobre strani in ne njihovih slabosti. Ugrizne v vabo njihovih ponudb, ne da bi se zapletel v njihove mreže": čarovnica Kirka, s

katero je preživel noč, ga ne spremeni v majhno žival, sirene ga kljub temu, da je poslušal njihovo petje, ne odpeljejo v globine morja, Polifem pa ga ne premaga, ker ga prevara Odisej.¹²

Občudujemo te vsemogočne sanje Odiseja, ki ga Homer imenuje "politropos", "polimorfos": *človek s tisoč obrazi*, ker je sposoben izkoristiti prednost vsega, ne da bi mu to škodovalo. Toda te prednosti doseže po eni strani le s prevaro, po drugi pa z žrtvovanjem in zatiranjem, a ne več samega sebe, temveč množice mož, ki delajo zanj in nimajo druge možnosti, kot da to naredijo, ker je njihova pot pač takšna.

Težko zanikam, da v tem dvojnem principu prevare in žrtvovanja drugih leži najslabše v zgodovini Evrope: zlato v Južni Ameriki in trgovina s sužnji iz Afrike bi lahko bila njegova simbola, a ne več mitološka, temveč dejanska. Evropa je prav tako Evropa "s tisoč obrazi". Zato sem nekoč zapisal, da "zahodnjaški razum ni bil sredstvo za to, da bi naredil svet bolj "razumen", temveč bolj racionalen. Ni bil sredstvo za to, da bi napravil svet bolj human, temveč je bil odločno orodje za bolj preračunljivo oblast in bolj popolno prevaro".¹³ In mislim, da je aktualna preobrazba trga, ki ni več le delček realnega, temveč gradbeni princip vsega realnega, da je ta preobrazba, ki jo skrivamo za poživljajočim imenom "mundializacije", veličasten primer za to.

Tako, če popravim Weilovo, v naših grških koreninah ni prisotna le Iliada, temveč tudi Odiseja. Da moč, ki te pripravi, da okameniš, in bolečina, ki jo povzroča, človeku vrača dostojanstvo, ki mu ga je vzelo nasilje, je vendarle lahko v naših evropskih koreninah. A v teh koreninah je tudi občudovanje tistega "človeka s tisoč obrazi", ki zmaguje s pomočjo prevare.

Da bi našli izvor naših nesreč, se ni potrebno vračati samo "v Rim in k Hebrejcem".

Samo po sebi je umevno, da so v tem drugem primeru evropske korenine izrazito dvomljive: zvitost je velika človeška vrednota (Jesus iz Nazareta jo opeva v presenetljivi priliki: Lk 12,41). Toda enačiti zvitost s prevaro in zatiranjem šibkejšega je mogoče nekaj zelo evropskega, pa čeprav je bolj malo človeško in še manj krščansko.

2. 2 Vrednota avanture

Toda v podnaslovu tega dela smo se vprašali, če je bila Odiseja mit prevare in uspeha ali mit *avanture*. Pri tem vprašanju sem mislil na drugo kasnejše delo o homerskem mitu, ki ga je napisal Eça de Queiroz (čas je, da po Nobelovi nagradi Saramagu ponovno odkrijemo druge velike portugalske pisatelje).

Eça se ne posveča peripetijam Odisejevega vračanja, temveč njegovim motivom. V svojem delu *Adam in Eva v raju* predstavi čudovito zgodbo z naslovom "Popolnost", ki opisuje le trenutek, ko se zdolgočaseni Odisej na veličastnem in popolnem Kalipsinem otoku odloči, da ga bo zapustil, pa čeprav s pustolovščino veliko tvega. Žal mi je, da ne morem citirati obsežnejšega dela, saj je zgodba odlično napisana:

*"Vsako jutro, ko je brez veselja vstajal z narpornega Kalipsinega ležišča, so ga nimfe, boginjine služabnice, umivale v izredno čisti vodi, odišavljale z rahlimi vonjavami, odevale v vedno novo tuniko, enkrat vezeno s fino svilo, drugič z zlatom ... Potem ... je brez radovednosti hodil po znanih poteh otoka, tako gladkih in urejenih, da se njegovi bleščeči sandali nikoli niso oprášili ..."*¹⁴

Poglejmo: vzrok za Odisejevo dolgočasje je popolnost. Skoraj sto let kasneje je v teh opisih možno videti prerokbo naše potrošniške družbe in naše materialistične ideje "kakovosti življenja": "večnega brezdelja ležišča". V omejenem svetu - ki je za človeško bitje zaznamovan z določeno željo po ne-

skončnosti -, je popolnost moč doseči le z izključevanjem, skupaj s slabostmi, vrste vrlin, ki so prirojene tem slabostim. Popolna harmonija nasprotij v končnosti ni možna. Zato Odisej boginji, ki ga hoče zadržati in mu opisuje nevarnosti ("kako boš moral trpeti ... vrniti se k svoji umrljivi ženi, ki prebiva na skalnatem otoku s temačnim grmovjem; in niti jaz nisem manj lepa in manj pametna od nje, kajti smrtniki svetijo pred Nesmrtnimi kot kadečce se svetilke pred čistimi zvezdami"), odgovori:

"Oh, častitljiva boginja, ne vznemirjaj se. Vem, da Penelopa ni tako lepa, pametna in veličastna kot ti. Toda, o boginja, prav zaradi njene nepopolnosti, šibkosti, neokretnosti in umrljivosti jo ljubim in si želim njene družbe ... O boginja, v osmih letih se tvoje obličje nikoli ni osvetlilo z veseljem, niti ni pritekla solza iz tvojih zelenih oči, niti ni z jezno nestrpnostjo zacepetala tvoja noga in niti na

ležišče nisi padla, stokajoč zaradi glavobola ... Tvoja božanskost ne dopušča, da bi ti čestital, te tolažil, te pomirjeval ali ti celo gladil razbolelo telo s sokom blagodejnih zeli ... Ves čas, ko sem spal pri tebi, nisem nikoli čutil veselja premoči, kljubovanja, niti nisem čutil moči razumevanja pred šibkostjo tvojega razumevanja. Ti, o boginja, si tisto strašno bitje, ki ima vedno prav ... in na dan, ko mi spodrsne na preprogi ali ko se mi strga jermen na sandalih, ne morem kričati nate kot kričijo umrljivi možje na svoje umrljive žene ... In kako dolgo že nisem prijel za orožje ali orodje, jaz, opustoševalec mest in graditelj ladij! ... Moje nasičeno srce ne prenaša več tega miru, te sladkobe in te večne lepote. Upoštevaj, o boginja, da v osmih letih nikoli nisem mogel videti rumeneti listja teh dreves; to bleščeče nebo se nikoli ni napolnilo s temnimi oblaki, tudi zadovoljstva, ki bi me prevevalo ob gretju rok ob ognju, ko bi v gorah divjal vihar, nisem



imel. Vse tiste rože, ki cvetijo na elegantnih steblih, o boginja, so iste, kot sem jih občudoval in vonjal prvo jutro, ko si mi pokazala te večne travnike. In so lokvanji, ki jih sovražim z grenkim sovraštvom zaradi ravnodušnosti njihove večne beline! Na tvojem otoku nisem nikoli našel mlakuže, trhlega debla, okostja mrtve živali, pokritega z brenččimi muhami. Že osem let nisem videl dela, truda, boja, trpljenja ... Ne morem več prenašati tega vzvišenega duševnega miru. Vsa moja duša hlepi po želji, da bi se pokvarila, onečastila, razkosala in spridila. O nesmrtna boginja, umiram od hrepenjenja po smrti! ...”¹⁵

Tako je Odisej odšel iz tiste vrste “prvega sveta”. In odšel je “zaradi dela, neviht, revščine in največjega užitka nepopolnih stvari”.

“Največji užitek so zate nepopolne reči.” Ali pretiravamo, če v tem opisu vidimo kasnejšo kritiko našega “komforta” brez avanture, ki se mu toži po dobi “Ruta de bakalao”¹⁶ ali po Kronenovih zgodbah¹⁷ in ki spominja na tisto pesem Nache Guevare, ki sem jo pred enim letom citiral prav tu?¹⁸ Mislim, da ne, če užitek nepopolnosti ni užitek prevare in zatiranja, če se moralno slabo ne opravičuje kot nasprotje za dobro in se ne preobrne v opravičevanje naše nečloveškosti.

Za zaključek: mogoče nas je avantura našega napredka, storjenega s toliko zatiranja in tolikšno prevaro, pripeljala do te materialistične sreče, ki je dolgočasna. Razdelitev sveta, ki bi jo rad naredil jaz (na zatiralce in zatirane), je mogoče nekaj več kot le igra besed, česar bi se Evropa morala zavedati.

3 Grška demokracija in “Sveti rimski imperij”

Upam, da se bo takoj videlo, zakaj v enem poglavju združujem tako nasprotujoči si načeli, pa čeprav se bom pri drugem omejil le na njegov začetek: takoimenovani konstantinizem. Za zdaj sledimo niti našega razmišljanja.

3. 1 Korak od pogankega h krščanskemu

Dvojnost, ki smo jo zaznali v prejšnjih razmišljanjih, se kaže v detajlu, za katerega mislim, da je vreden komentarja: Grčija je seveda zibelka demokracije. In vsak Evropejec ima polna usta te fraze. Toda grška demokracija je *izključila prav tujce, ženske in sužnje*. Prav te tri skupine, ki so točno te, o katerih bo sveti Pavel v Pismu Galačanom rekel: “Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu” (Gal 3 28).

V današnji Evropi, v današnji demokraciji in v evropski Cerkvi te tri skupine še vedno obstajajo. Res je, da obstaja tudi klic po njihovi odpravi; toda tam imamo razlike med plačami moških in žensk, tam imamo prebežnike in naš zakon o tujcih ter enajst milijonov brezposelnih v Evropi. Imamo jih, da nam pokažejo, kateri od glasov je močnejši. Edino, kar se lahko vprašamo, je, kateri je bolj krščanski.

Novozavežno krščanstvo je s svojo idejo “graditve občestva” (skupnosti v enakosti), ki se je razširila posebno na moškega in ženske, na Juda in Grka, na sužnja in svobodnjaka, vsebovalo bolj demokratično klico kot klasična Grčija. Toda ta klica je kmalu trčila na trdo realnost, dokler se ni zmešala s plevelom, ki se je kasneje poimenovalo “konstantinizem”.¹⁹

3. 2 Od krščanskega k pogankegu

Konstantin ni bil mit, temveč najverjetneje kar precej genialen strateg. Ukinil je preganjanje kristjanov in *Cerkvi dal popolno svobodo, a to za ceno njenega služenja vladarju in za upravičenost njegove oblasti*. Zato Konstantin ni mit, je pa to “konstantinizem” ali ideologija, ki opravičuje in snuje okrog vladarja. Izstopa škof Evzebij iz Cezareje. Njegove trinitarne in kristološke doktrine so v Nici obsodili, toda *ekleziološke posledice* teh doktrin so zmagale



in segle celo do sanj Karla Velikega, kjer papež ni le izvir oblasti (on posveti vladarja), temveč tudi predmet politične oblasti, vključno z absurdnimi boji, ki jih je ta situacija morala povzročiti v poznejših stoletjih.

Konstantinizem je zmaga poganškega politeizma²⁰ nad monoteizmom, ki ni trinitaren, temveč avtoritaren. Poleg tega je tudi zamenjava Boga Jezusa, ki se zavzema za ljubezen in zaupnost do izključenih, za drugega edinega boga, ki se zavzema za oblast in uspeh. Zato Evzebij imenuje Konstantina "Logos Boga", kot da bi nadomestil Kristusa v njegovem razodetju. In danes zgodovinarji močno dvomijo v domnevno Konstantinovo "spreobrnitev".

Nekateri avtorji dodajajo, da gre za padec Cerkve v starozavezni teokraciji: vojaške zmage in porazi postajajo Božje nagrade

in kazni, kot so sklepali tudi najvišji judovski duhovniki pred križem. In tudi primerjave z Davidovo monarhijo se pojavijo že za časa te dobe. Toda mislim, da bi bilo pravilneje govoriti o padcu v "eno" od struj judovstva (ravno v tisto, ki jo je krščanstvo zavrnilo), kajti obstaja druga judovska struja (v kateri bo opevan Jezus), ki jo posebljajo preroki in ki jo Martin Buber povzema v frazi "uspeh ni ime Boga". Uspeh je bil razlog za vero v to, da je Bog bil v Konstantinu. Kot v Davidu, dejansko.

Zdi se mi, da je to pravi pomen konstantinizma kot mita: *Božja oblast* in ne vprašanje *ekleziastične* oblasti (ki se začne tu, a se pravzaprav uresniči s Karlom Velikim). Sledenje ideji "Jezus ubog in ponižen" bo zamenjano s posnemanjem Kristusa "pantokratorja".

Upravičeno lahko dodamo, da sta konstantinizem premagala obsodba arijanstva in uveljavitev "troedinega" Boga pred "monarhičnim" bogom. Toda kljub temu je treba dodati, da je vse to utemeljevanje avtoritete kot same po sebi teofanične, ki še vedno obstaja v današnjem katolištvu, veliko bolj konstantinovsko kot Kristusovo ali evangelijsko. Tako bo Evzebij v svojem "Oratio" ali študiji v čast Konstantinu pisal, da "monarhija prekaša vse ostale razrede ustave in vladanja ... Razlog, zaradi katerega obstaja En Bog in ne dva ali trije ali celo več".²¹

Zgleda torej, da v tem prvem, že krščanskem, "mitu" evropske korenine niso tako krščanske, kot bi lahko zgedalo. In da Cerkev ni prenehala pokristjanjevati grške demokracije, temveč jo je zamenjala za celo nekaj manj krščanskega. Ni padla v krivoverstvo razglašanja tistega "Kyrios Kaisar", katerega zanikanje je povzročilo toliko mučencev. *Ni oboževala vladarja, toda oboževala je vladarjevo voljo*: posvečena je bila avtoriteta, namesto osebe, ki jo je avtoriteta zatirala.²²

Zaradi tega lahko razumemo zaključek nekega zgodovinarja: "Tako evropska zgodovina samo sebe vidi determinirano s Konstantinovimi vrednotami, kot da bi te bile Kristusove".²³ In razumemo znani Dantejev tercet, ki se začne: "Joj, Konstantin, koliko slabega si storil ...!" (Pekel, 20.29).²⁴

4 Sveti Benedikt

Sveti Benedikt je zavetnik Evrope in to najbrž z razlogom. V tisti sesuti družbi je bil človek z nalezljivo vedrino in pomembno sposobnostjo za vodenje duš. Imel je kvalitete, ki so pomagale takrat skoraj neobstoječi Evropi, da se je vrnila v svoje tirnice. Ker ni možno, da bi povzel celotno njegovo Pravilo, si bom dovolil izbrati dve njegovi načeli, za kateri se mi zdi, da imata poseben pomen za današnjo Evropo: *sinteza med notranjostjo in zunanostjo ter gostoljubnost*.

4. 1 Prvo načelo se kaže v tistem tako znanim reku: "ora et labora": niti ene molitve brez dela niti enega dela brez molitve. Niti ene notranjosti, ki bi bila zgolj lastna nega brez kakršne koli plodnosti, niti ene storilnosti, ki bi bila zgolj prisilen aktivizem brez kakršne koli mistike. Daleč stran od sv. Benedikta je religiozno življenje vedno spoznavalo, da mora združevati ti dve načeli. Sveti Dominik bo govoril o "contemplata aliis tradere": kontemplacija, ki jo izročiš; in sveti Ignacij o "contemplativus in actione". Kakršno koli ime že damo temu, ne gre nikoli zgolj za asketsko religiozno pravilo, temveč za temeljno antropološko načelo.

V današnji Evropi te sinteze ni: prevladujeta aktivizem, ki teži predvsem k materialnemu bogatenju, in reakcija notranjih iskanj, ki so velikokrat izmikajoča se ali zgolj "pomirjevalna". A za deveto stoletje ugotavljamo, da so v samostanih prepisovali okoli petdeset tisoč knjig: s tem niso iskali ekonomskega dobička, kot da bi šlo za izdajo založbe Planeta,²⁵ so pa vsekakor napravili neizmerno uslugu kasnejši evropski kulturi.

4. 2 Znan in enostaven je tudi drugi benediktinski pregovor: "Hospes venit, Christus venit". Gostoljubnost je postala znana kot benediktinska vrlina. In kljub kristološkemu temeljem (*Christus venit*) oziroma prav zaradi njih ne gre le za asketsko pravilo, temveč tudi za drugo temeljno antropološko načelo: *biti človek je biti gostoljuben*.

Bojim se, da današnja Evropa pozablja na gostoljubnost. Ali bolje: gostoljubni smo samo s turisti, arabskimi šejki in ruskimi mafijci, ki kupujejo našo zemljo (in tudi plačajo, seveda). Izkušnja mnogih Evropejcev, ki so šli v Latinsko Ameriko, pa je bila odkritje gostoljubnosti. To jih je spremenilo.²⁶

5 Franciškanstvo

Franciškanstvo je eden večjih krščanskih simbolov v zgodovini Evrope. Na kratko ga lahko izrazimo v treh točkah:

- *uboštvo in gobavci* nasproti rojevajočemu se kapitalizmu in odisejskemu principu prevare,
- *hvalnica stvarstva* in sožitje z naravo nasproti usodnemu nasilju Ahila,
- in *dialog z islamom* nasproti križarskim vojnjam in konstantinovski sakralizaciji oblasti.²⁷

Uboštvo in gobavci govorijo o *svobodi in solidarnosti*, sožitje z naravo nam govori o *bratstvu*, ki že ni več medčloveško, temveč vesoljno. In Franciškova pot, ko je šel celo v Afriko, da bi se pogovoril s sultanom, nam govori o *enakosti*, ki je avtocentralna Evropa in "tisti od zunaj" ne poznajo. Franciškanstvo se pojavi kot veliko krščansko razpotje med pogansko preteklostjo (vendar z nekaj tiste "anima naturaliter christiana") in že laično prihodnostjo (toda nesporno hčerko krščanske maternice).

Toda po mojem mnenju franciškanstvo zaseda tudi tri probleme ali nerešena vprašanja:

- Prvo je Franciškova obsedenost z evangelijem "brez glos". Na žalost, v tako kruti in tako zlobni realnosti, kot je naša, evangelij potrebuje "glose", kljub nevarnosti, ki jo le-te lahko prinesejo. Sicer bo, ko se bodo te razkrile kot nujne, moral priti nek "brat Elija", ki bo ob njihovem pisanju lahko oslabil osnovno karizmo.
- Drugo je njegova ukrotitev s strani uradne Cerkve, ki ga sicer ni obsodila, je pa onemogočila njegovo evangeljsko izzivanje.
- In tretje, rezultat drugih dveh, je njegova kasnejša sprijenost/podkupljivost: najprej v absurdnih notranjih bojih med "duhovniki" in "samostanskimi" in potem v gotovi degeneraciji Reda, ki bo dala povod Erazmovim kritikam v času renesanse, ko je tako zelo manjkal vbrizg najboljšega Franciškovskega.

Lahko predpostavljamo, da je tisto o degeneraciji karizem neizogibno. Razumni in zaščitniški Domingo de Guzmán, ki je bolj

kot Francišek razumel pomembnost resnega študija, se bo srečal s tem, kako so se njegovi privrženci spremenili v inkvizitorje. In Ignacij Lojolski, ki je bolje kot predhodniki vedel, kako pomembno je, da je ljubezen učinkovita, pa čeprav se odpravimo določenim neomadeževanostim podobne, se bo tudi srečal s svojimi, ki so se spreobrnil - po obdobju restavracije - v neke vrste skupino pod pritiskom, ki se poslužuje načinov, o katerih bi se dalo razpravljati ...

Mogoče je torej pokvarjenost karizem skoraj neizogibna. Od tod potreba po nenehnem vračanju k lastnim koreninam in k "lastnemu izviru". Ostanimo zato pri velikem idealu dialoga z "islamom od zunaj", vračanju k lastnemu uboštvu, da se lahko približamo "gobavcem" in izključenim iz sredine, in pri veselju, v katerem živita ti dve ideji v bratskem sožitju v vsej svoji moči, ki dela iz človeka starejšega brata in ne tiranskega gospodarja sveta. Ostanimo pri tej "modrosti ubogega", ki je modrost Tistega, ki se je "bogat naredil ubogega za nas, da bi nas obogatil s svojo ubožnostjo" in ki se razkriva kot Božja Modrost za ta svet.

Ostanimo tudi pri zaskrbljenosti, ali se bodo ti trije ideali znali prilagoditi vsakemu zgodovinskemu trenutku, ki jih bo bogatil, ne da bi jih pri tem razvrednotil in jim tako olajšal njihovo sprejemanje pri veljavni ureditvi. Neznaten program za bolj krščansko in posledično bolj humano Evropo!

Prevod Metka Rihar

-
1. José Ignacio González Faus (Valencia, 1935) je španski teolog, jezuit (1950), duhovnik (1963) in upokojeni predavatelj (1968) kristologije na teološki fakulteti v Barceloni (Facultad de Teología de Cataluña) in teološke antropologije na Srednjeameriški univerzi (Universidad Centroamericana) v Salvadorju. Kot nekdanji urednik revije *Selecciones de Teología* in aktualni

- akademik centra Cristianisme i Justicia redno objavlja v tiskanih in elektronskih medijih ter strokovnih revijah. Je avtor več del, med njimi velja omeniti *La humanidad nueva. Ensayo de cristología* (1974), *Acceso a Jesús* (1979), *Clamor del Reino* (1982) in *El proyecto hermano* (1989). Velja za dobrega poznavalca latinoameriške duše.
2. Prosti prevod.
 3. *Understanding Europe*, London, 1952. Navajanje strani se nanaša na španski prevod iz leta 1953.
 4. Prim. *Un chemin de histoire. Chrétienté et christianisation*, Pariz, 1981, passim.
 5. "Pesem, boginja, zapoj, o jezi Pelida Ahila / srdu pogubnem, ki silo gorja prizadel je Ahajcem" (I, 1.2). Vsi citati iz Iliade so delo prevajalca Antona Sovreta (op. prev.).
 6. V *La source grecque*, Pariz, 1953, II-42. Nanj se sklicujejo citirane strani v tekstu. Original se je pojavil v *Cahiers du Sud*, v Marseilleu, leta 1940, pod psevdonimom Emile Novis, ki je sestavljen iz črk avtoričinega imena.
 7. Nanaša se na obrobni verz v pesnitvi, ki pa ga Simonina občutljivost ni spregledala: "ker Zevs je spremenil v kamne ljudi" (XXIV, 611).
 8. Eneida je le dobro spesnena nepristna imitacija brez humanizma Iliade in napihnjena s poceni patriotizmom, ki se ne konča z objokovanjem, temveč z zmago.
 9. Glej S. Pétrement, *Vida de Simone Weil*, Madrid, 1997, 67.
 10. *Reflexiones sobre el origen del hitlerismo*, v *Écrits historiques et politiques*, 24 (prosti prevod, op. prev.).
 11. Tu ni prostora za to in tudi Weilova se na to ni spomnila, bi pa bilo zanimivo narediti primerjavo med Iliado in hindujsko poemo "Bhagavadgita", ki prav tako opisuje vojno. Njen prvi spev bi zaradi opisa "veličastnih bojevnikov" lahko primerjali s prvim spevom Iliade. Toda tu takoj pride do protivojne reakcije: "Kako puščico v boju naj na Bhišmo, Drono izstrelim? ... Res raje živel bi od miloščine, ne da učitelje pobil bi svoje. Pohlep navdaja jih, a če jih ubijem, še jed umazano s krvjo imel bom," ugovarja princ Ardžuna (II, 4- 5). In zato, če Iliada v vojni vidi možnost za razmišljanje o človeški bolečini (in konča v neki "estetiki krvi", čeprav leta 1940 tega ne bi bilo dobro reči), Bhagavadgita - še vedno brez ponižanja vojne - v njej vidi priložnost za razmišljanje o človeškem dejanju. Gandhi je to hindujsko pesnitev označil kot "evangelij nesebičnega dejanja" (citat je delo prevajalke Vlaste Pacheiner - Klander (Ljubljana, 1990), op. prev.).
 12. *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander, 1991, 278.
 13. Prav tam. Očitno me navdihuje *La dialéctica de la Ilustración* avtorjev T. W. Adorna in M. Horheimer-ja.
 14. Prosti prevod.
 15. Prosti prevod.
 16. Največje špansko "clubbing" gibanje z začetkom iz konca 70-ih in 80-ih let 20. stoletja (op. prev.).
 17. Delo mladega pisatelja J. A. Mañasa, dobitnika Nadalove nagrade (1994), ki opisuje življenje skupine mladih študentov, ki postopajo po nočnem Madridu in brez zadržkov iščejo kakršne koli užitke, seks, alkohol, droge ..., vse dokler jim tragedija ne spremeni življenj (op. prev.).
 18. "Ko ljubite vi - zahtevate udobje - posteljo iz cedrovine - in poseben kraj. / Ko ljubimo mi - ni problema. - Z rjuhami. Kako dobro! - Brez rjuh, vseeno!" ... Celotno besedilo najdete v knjigi *Cristianismo y Justicia*, izdani v isti založbi, *Mundialización ali osvajanje?* (Santander, 1999).
 19. Za obravnavo ostaja najmanj en temeljni grški mit, mit o Prometeju, očetu napredka, zaradi katerega ga bogovi kaznujejo. Marx ga je poimenoval za "največjega svetnika v laičnem koledarju". Obravnavali ga bomo, ko bomo govorili o Faustu, ki ga bom predstavil kot nekakšno "kristjanizacijo" Prometeja.
 20. S svojimi prepiri med bogovi, ki so odmevali v vojnah med ljudmi, kot smo lahko videli v Iliadi.
 21. III, 87. Ta isti argument bo uporabil kardinal Bellarmino kot ključnega za obrambo aktualne oblike papeštva (*Controversariae*, III, 1. in 2. poglavje; v izdaji zbranih del Vivesa: I, 461-462).
 22. Glej A. Kee, *Constantino contra Cristo*, Barcelona, 1990, 39.
 23. Kee, *n. d.*, 162. Ta avtor označi tudi, kolikokrat Konstantin (in Evzebij, ko mu razlaga) govori o Bogu, pri tem pa skoraj nikoli o Jezusu Kristusu. Kot da bi resnični Mesija bil Konstantin in ne Jezus (glej str. 25).
 24. Prosti prevod.
 25. Pomembna španska založba (op. prev.).
 26. O drugih dveh zavetnikih Evrope, sv. Metodu in sv. Cirilu, ki ju bistveno manj poznamo, in o njihovih delih o barbarstvu in "neubogljivosti" glej v *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesiástico*, Barcelona, 1996, 21-24.
 27. Za poglobitev v te točke glej moj komentar k filmu "Brat sonce, sestra luna" v *Cuaderno "Nuestros señores los pobres"*, Vitoria, 1996, II-28.

Problem “zamerljivega ovaduha”¹

Z nekaj odstotki prednosti ste bili izvoljeni za pravosodnega ministra vaše države, ki šteje kakih dvajset milijonov prebivalcev. Na začetku mandata se morate soočiti z resnim problemom, ki bo opisan v nadaljevanju. Naj za začetek predstavim ozadje tega problema.

Vašo državo je več desetletij vodila miroljubna, ustavna in demokratična vlada. Vendar pa so se pred časom razmere poslabšale. Normalne odnose so začeli rušiti čedalje večja gospodarska kriza in nasprotovanja med različnimi gospodarskimi, političnimi in verskimi strujami. Pojavil se je vsem dobro znani “mož na konjskem hrbtu” - to je bil voditelj politične stranke oziroma organizacije, ki si je nadela ime “Rozasrajčniki” (angl. *the Purple Shirts*, op. prev.).

Na državnih volitvah, ki jih je spremljalo veliko nemirov, je bil voditelj Rozasrajčnikov izvoljen za predsednika države, njegova stranka pa je dobila večino sedežev v parlamentu. K uspehu stranke na volitvah je delno pripomogla volilna kampanja, v kateri je bilo polno nepremišljenih obljub in domiselnih poneverb, delno pa fizično zastraševanje Rozasrajčnikov - le-ti so v nočnih ježah mnogo ljudi, ki ne bi glasovali za njihovo stranko, odvrnili od udeležbe na volitvah.

Ko so Rozasrajčniki prišli na oblast, niso storili ničesar, da bi razveljavili prejšnjo, že dolgo obstoječo ustavo ali pa katero koli izmed njenih določb. Poleg tega tudi niso spreminjali civilnega in kazenskega zakonika pa tudi ne Zakona o kazenskem postopku. Z nobenim uradnim postopkom tudi niso razrešili nobenega vladnega uslužbenca ali odstavili katerega koli sodnika. Občasno so še vedno

potekale volitve, na katerih so glasovnice vsaj na videz preštevali pošteno. Kljub vsemu pa je v državi vladalo nasilje.

Sodnike, katerih odločitve so nasprotovale interesom stranke, so pretepli in umorili. Veljavni kazenski zakonik so spremenili tako, da so politične nasprotnike strpali v zapor. Sprejeli so tajne statute, katerih vsebino so poznali le najvišji predstavniki stranke. Uzakonili so retroaktivne statute, s katerimi so določena storjena dejanja, ki so bila prej zakonita, razglasili za kazniva. Vlada ni prav nič upoštevala omejitev ustave in prej veljavnih zakonov, pa tudi ne omejitev svojih lastnih zakonov. Razpustili so vse politične stranke, ki so tej vladi nasprotovale. Usmrtili so na tisoče političnih zapornikov - nekatere izmed njih so načrtno pobili v zaporih, druge pa v občasnih nasilnih nočnih pohodih. Razglasili so splošno amnestijo za vse tiste, ki so bili obsojeni zaradi dejanj, “ki so jih zagrešili zato, da bi domovino obvarovali pred prevratom.” Pomilostili in izpustili so vse zapornike, ki so bili pripadniki Rozasrajčnikov, niso pa izpustili nikogar, ki ni bil član stranke.

Del načrtne politike Rozasrajčnikov je bila fleksibilnost v delovanju - v določenih trenutkih so delovali preko stranke “na ulicah”, občasno pa tudi preko državnega aparata, ki so ga nadzirali. Prvo oziroma drugo metodo so izbrali predvsem na podlagi tega, katera je bila v danih okoliščinah ustrežnejša. Ko se je na primer vodstvo stranke odločilo, da bo povzročilo zlom vseh nekdanjih pripadnikov socialističnih republikancev (katerih stranka se je še zadnjič poskušala upreti novemu režimu), se je prav spor zdel najbolj-

ši način za zaplembo njihove lastnine. Ena od struj (Rozasrajčnikov, op. prev.), na katero je morda še vedno vplival način delovanja stranke iz predrevolucionarnega obdobja, je hotela ta svoj namen doseči z uredbo, s katero bi odvzete lastnine (s strani socialističnih republikancev, op. prev.) razglasili za kaznivo dejanje. Druga struja Rozasrajčnikov pa je zaplembo hotela izvršiti tako, da bi lastnike, če bi bilo to potrebno, celo z orožjem prisilila k podpisu listine, s katero bi jim izročili lastnino. Slednja struja je predlagani uredbi nasprotovala zato, ker je menila, da se v tujini z njo ne bodo strinjali. Vodja Rozasrajčnikov se je potem odločil za neposredno delovanje v okviru stranke - sprejeli so tajno uredbo, s katero so ratificirali tako delovanje stranke in hkrati potrdili lastninske pravice, ki bi si jih stranka pridobila z grožnjami fizičnega nasilja.

Potem so Rozasrajčnike vrgli z oblasti in spet je zavladala demokratična in ustavna vlada. Vendar pa so za odstavljenim režimom ostali nekateri nerešeni problemi. Vi in vaši sodelavci v novi vladi se morate z njimi nekako spopasti. Eden izmed njih je problem "zamerljivega ovaduha".

V času režima Rozasrajčnikov je zelo veliko ljudi pretekle zamere skušalo maščevati tako, da so svoje sovražnike ovajali Rozasrajčnikom ali pa vladnim oblastem. Ovajali so različne vrste dejanj, na primer kritiko vlade s strani posameznikov; poslušanje tujih radijskih oddaj; druženje z znanimi huligani; kopičenje večjih zalog jajc v prahu, kot je bilo dovoljeno; neprijavo izgube osebnih dokumentov v roku petih dni itd. Takrat je veljalo, da je pravosodno ministrstvo, če je ta dejanja dokazalo, krivce lahko celo usmrtilo. Usmrtili so v nekaterih primerih odobrili z "izrednimi" uredbami, v drugih pa jih niso vsilili s statuti, pač pa preko sodnikov, ki so bili na položaje imenovani v skladu z vsemi pravnimi postopki.

Potem ko je bila vlada Rozasrajčnikov ukinjena, je javnost čedalje bolj zahtevala, da je potrebno te "zamerljive ovaduhe" kaznovati. Začasna vlada, ki je bila na oblasti pred vami, je v zvezi s tem vprašanjem zavlačevala. Medtem je le-to postalo zelo pereče, zato z odločitvijo o njem ne smete več odlašati. To je prvo dejanje, s katerim se morate kot pravosodni minister spopasti. Vaših pet sodelavcev ste zaprosili, da naj o tem vprašanju razmislijo in na posvetu predstavijo svoje predloge v zvezi z njim. Na posvetu se mnenja teh petih sodelavcev izmenjavajo takole:

PRVI SODELAVEC: "Popolnoma mi je jasno, da v zvezi s temi ovaduhi ne moremo storiti ničesar. Dejanja, ki so jih ovajali, so bila nezakonita glede na uredbe vlade, ki je takrat nadzorovala državne zadeve. Kazni, ki so jih dobile žrtve ovadb, so bile določene v skladu z zakonskimi določili, ki so bila takrat v veljavi. Ta določila so se razlikovala od tistih, ki jih poznamo danes, in se nam v mnogih pogledih zdijo nesprijemljiva. Kljub vsemu so bila v skladu s tedanjim državnim pravom. Takratni zakon in naš sedanj zakon se bistveno razlikujeta po tem, da je takratni zakon sodniku dodeljeval veliko večjo pravico odločanja v kazenskih postopkih. To pravilo in njegove posledice moramo spoštovati prav tako kot reformo, s katero so Rozasrajčniki zakon o oporokah preoblikovali tako, da sta bili za sklenitev oporoke potrebni le dve priči namesto treh. Irelevantno je, da uredba, ki je sodniku dodeljevala bolj ali manj nenadzorovano pravico odločanja v kazenskih postopkih, nikoli ni bila uradno uzakonjena, ampak so se z njo molče strinjali. Enako lahko trdimo o ravno nasprotni uredbi, ki jo sprejemamo mi in ki sodnikovo pravico odločanja omeji zelo natančno. Od Rozasrajčnikov se ne razlikujemo po tem, da so oni imeli vlado, ki ni spoštovala zakonov, ampak gre bolj za ideološko razliko. Rozasrajčnikov nihče ne odklanja

bolj kot jaz. Bistvena razlika med našo in njihovo filozofijo je v tem, da mi dovoljujemo in toleriramo razlike v stališču, medtem ko so oni vsem poskušali vsiliti svoj edino veljavni kodeks. Naš celotni sistem vladanja predpostavlja, da je zakon nekaj fleksibilnega in da je z njim mogoče izraziti in uresničiti veliko različnih ciljev. Bistvo našega razumevanja zakona je v tem, da ko določeno namerano v skladu z vsemi pravnimi postopki vključimo v zakon ali sodni dekret, ga morajo sprejeti čisto vsi - celo tisti, ki mu nasprotujejo in ki morajo čakati na svojo priložnost na volitvah ali v kakem drugem pravnem sporu, da bi si s tem zagotovili pravno priznanje svojih ciljev. Rozasrajčniki pa so, po drugi strani, preprosto ignorirali zakone, katerih ciljev niso odobraval, in se jim niti ni zdelo vredno potruditi, da bi zakone razveljavili. Če sedaj poskušamo pojasniti delovanje režima Rozasrajčnikov in našo ravnokar izrečeno obsodbo (o delovanju prejšnjega režima, op. prev.) ovržemo, omenjeno uredbo razglasimo za neveljavno in našo trditev (o prejšnjem režimu, op. prev.) ocenimo kot pretirano, bomo storili prav to, kar pri Rozasrajčnikih najbolj obsojamo. Zavedam se, da bo potrebno zbrati pogum za uresničitev programa, ki ga predlagam, in da se bomo morali upreti močnim pritiskom javnega mnenja. Poleg tega bomo morali, če bo potrebno, ljudi odvrniti od tega, da bi zakon vzeli v svoje roke. Kljub temu verjamem, da je program, ki ga predlagam, edini, s katerim bomo zagotovili, da bo zmagal naš koncept pravne ureditve, v katerega verjamemo.”

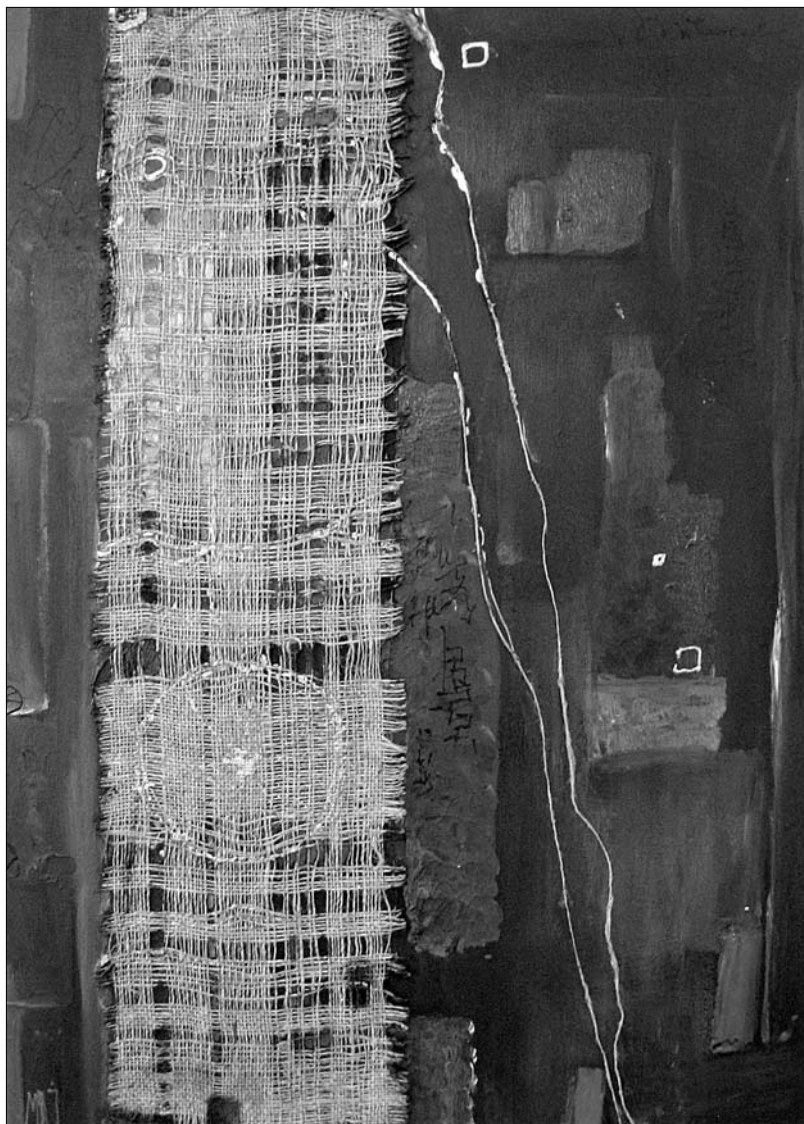
DRUGI SODELAVEC: “Začuda tudi sam prihajam do enakega zaključka kot moj sodelavec, in to po čisto nasprotni poti. Režim Rozasrajčnikov je absurdno označevati za zakonitega. Pravni sistem ne obstaja samo zato, ker uniformirani policisti še vedno patrolirajo po ulicah ali pa zato, ker ustava in zakoni še ostajajo v veljavi. Pravni sistem

predvideva, da ljudje zakone poznajo oz. se z njimi lahko seznanijo tisti, ki jih (ti zakoni) zadevajo. Ta sistem predvideva neko enotnost ravnanja in tudi to, da se bo vlada s podobnimi primeri ukvarjala na ustrezen (podoben) način. Predvideva tudi, da na oblast ne bo prišla kakšna Rozasrajčnikom podobna stranka, ki ne bo spoštovala zakonov in vlade ter se bo lahko vmešavala v delo pravosodja, kadarkoli le-to ne bo delovalo v skladu z njenimi interesi. Vse te predpostavke so pravnega značaja in nimajo povezave s političnimi in ekonomskimi ideologijami. Po mojem mnenju je pravni red v običajnem pomenu besede prenehal obstajati, ko so oblast prevzeli Rozasrajčniki. V času njihovega režima smo pravzaprav imeli medvladje. Namesto da bi nam vladali zakoni, je potekala vojna vseh proti vsem, vodili pa so jo za zaprtimi vrati, v temnih ozkih ulicah, s spletkami v palačah in v zarotah na dvoriščih zaporov. Če bi ta dejanja hoteli označiti za kriminalna, bi pri tem morali biti ravno tako domiselni, kot če bi hoteli s pravno terminologijo razložiti boj za obstanek, ki se odvija v džungli ali v globinah morja. To temno, brezpravno obdobje v naši zgodovini moramo pozabiti tako, kot pozabimo moreče sanje. Če se bomo ukvarjali z negativnostmi, ki jih je prineslo to obdobje, se bomo gotovo navzeli nekaj tega zla oz. te negativne atmosfere. Zato pritrjujem besedam svojega sodelavca - pozabimo na tisto, kar je bilo v preteklosti. Ne poskušajmo rešiti problema “zamerljivih ovaduhov”. Kar so le-ti storili, ni bilo niti zakonito niti ni bilo v neskladju z zakonom. Niso namreč živeli v režimu, ki je spoštoval zakon, ampak v anarhiji in nasilju.”

TRETJI SODELAVEC: Zelo dvomim v kakršnokoli argumentiranje na način “ali-ali” - tj. izbiranje med dvema alternativama. Mislim, da ne moremo predpostavljati, da je bil po eni strani celoten režim Rozasrajčnikov v nekem smislu brezpraven, po drugi stra-

ni pa, da je bilo vse početje Rozasrajčnikov dejanje zakonite vlade. Oba moja omenjena sodelavca sta, ne da bi se tega zavedala, ti dve ekstremni možnosti ovrgla tako, da sta prišla do enakega absurdnega zaključka, ki je etično in politično nemogoč. Če o vsem razmislimo brez čustvenosti, postane jasno, da v obdobju vladavine Rozasrajčnikov ni bilo nobene "vojne vseh proti vsem". V ok-

viru tistega, kar po večini razumemo kot normalno človeško življenje, so se sklepali zakoni, prodajalo se je blago in sestavljale ter izvrševale so se oporoke. To življenje so spremljale običajne težavne situacije, kot npr. avtomobilske nezgode, bankroti, sklepanje oporok brez prisotnosti prič, obrekovanje v časopisih. Na večji del tega normalnega življenja in na večino izmed ravno tako običaj-



nih nezgod ni prav nič vplivala ideologija Rozasrajčnikov. Pravna vprašanja, ki so se pojavila v zvezi z naštetimi situacijami, so reševala sodišča na podoben način, kot so jih reševala prej oziroma kot jih rešujejo še danes. Če bi morali vse, kar se je zgodilo v obdobju vladanja Rozasrajčnikov, razglasiti za nekaj, kar nima pravne osnove, bi se pojavil nevzdržen kaos. Z gotovostjo tudi ne moremo trditi, da so bili umori, ki so jih na ulicah zagrešili Rozasrajčniki po ukazu vodje njihove stranke, v skladu z zakonom preprosto zato, ker je stranka Rozasrajčnikov prevzela oblast in je njihov vodja postal predsednik republike. Če moramo po eni strani obsoditi kazniva dejanja stranke in njenih pripadnikov, bi bilo po drugi strani seveda absurdno zagovarjati čisto vsako dejanje, ki ga je usmerjal vladni aparat, ki je pravzaprav postal alter ego Rozasrajčnikov. Prav zato moramo tu, tako kot v mnogih drugih zadevah v človekovem življenju, razlikovati med posameznimi situacijami. Ukrepati moramo v situacijah, ko so Rozasrajčniki s svojimi stališči ovirali, da bi bila pravica izvršena, kot je to običajno. Za tako oviranje bi, na primer, po mojem mnenju veljal primer moškega, ki je bil zaljubljen v ženo nekoga drugega, katerega smrt je povzročil tako, da ga je ovadil zaradi popolnoma nepomembnega prekrška - zato ker izgube svojih dokumentov ni prijavil v roku petih dni. Po takrat veljavnem kazenskem zakoniku, ki ga Rozasrajčniki niso spremenili, je ta ovaduh veljal za morilca - povzročil je smrt nekoga, ki je oviral izpolnitev njegovih prepovedanih strasti, ter je s pomočjo sodišča uresničil svoj morilski naklep. Vedel je, da so sodišča nadzirali Rozasrajčniki in da so le-ta delovala v skladu s tisto politiko, ki se je omenjeni stranki v danem trenutku zdela najprimernejša. To se jasno kaže tudi v nekaterih drugih primerih. Priznati pa moram, da so tudi nekateri drugi primeri, ki niso tako jasni. V zadregi

smo lahko v primerih, ko gre za ljudi, ki so se vtikali v zadeve drugih in so oblastem ovažali vse, kar se jim je zdelo sumljivo. Nekateri izmed njih niso tako ravnali zato, da bi se znebili tistih, ki so jih za neko dejanje obtožili, ampak zato, da bi se prikupili stranki Rozasrajčnikov, da bi po drugi strani odvrnili (morda neutemeljene) sume za lastna kazniva dejanja, ali pa zgolj iz gospodovalnosti. Ne vem, kako bi lahko te primere rešili, v zvezi z njimi pa tudi nimam nobenega predloga. Dejstvo, da so ti primeri problematični, pa nas ne sme odvrniti od takojšnjega ukrepanja v zadevah, ki so jasne, saj je med le-timi veliko takih, ki jih ne bi smeli ignorirati.

ČETRTE SODELAVEC: Tako kot moj sodelavec tudi jaz ne zaupam argumentiranju na način "ali-ali" (tj. izbiranje med dvema alternativama), menim pa, da moramo temeljiteje kot on razmisliti o tem, kam nas to vodi. Predlog, da izberemo določena dejanja tega propadlega režima, je zelo sporen. Če povem zelo preprosto - to je pravo Rozasrajčništvo. Ta zakon nam je vseč - torej ga vsilimo. Tudi tale sodba nam je vseč, zato naj obvelja. Tale zakon nam ni vseč, torej to sploh nikoli ni bil zakon. S tem vladnim zakonom se ne strinjamo, zato ga imejmo za neveljavnega. Če nadaljujemo takole, do zakonov in dejanj vlade Rozasrajčnikov zavzamemo prav tak nenačelni odnos, kot so ga oni zavzeli do zakonov in dejanj vlade, ki so jo izrinili s položaja. Tako bomo imeli kaos, situacijo, ko bo vsak sodnik in vsak tožilec zakon prikrojil sebi v prid. Če bi upoštevali predlog mojega sodelavca, se zlorabe, ki jih je povzročil režim Rozasrajčnikov, ne bi končale, ampak bi se nadaljevale. Obstaja samo en način rešitve tega problema, ki se ujema z našim pogledom na zakone in vladanje, in ki bi ta problem rešil s pomočjo legalno sprejetega zakona, to bi bil pravzaprav poseben predpis, ki bi obravnaval ta problem. Podrobno torej preučimo problem

‘zamerljivega ovaduha’, pridobimo vsa najpomembnejša dejstva ter sestavimo osnutek zakona, ki bo zadeval ta problem. Tako torej ne bomo prikrajali starih zakonov v namene, za katere niso bili sestavljeni. Določili bomo tudi primerne kazni za prekrške, pri čemer ne bomo vsakega ovaduha obravnavali kot morilca preprosto zato, ker so osebo, ki jo je ovadil, na koncu usmrtili. Priznam, da bomo pri sestavljanju osnutka zakona naleтели na nekaj večjih težav. Tako bomo, med drugim, izraz ‘ovaduh’ morali pojasniti s pravno terminologijo, kar pa ne bo lahko. Vendar pa moramo kljub tem težavam izbrati ta edini način, s katerim se bomo uprli tiraniji posamezne stranke.”

PETI SODELAVEC: “Zadnji predlog se mi zdi precej ironičen. Z njim naj bi se popolnoma končale zlorabe, ki jih je povzročil režim Rozasrajčnikov, vendar pa naj bi se pri tem zatekli k enemu izmed najbolj osvo vraženih sredstev tega režima - k retroaktivnemu (tj. *ex post facto*) kazenskemu zakoniku. Mojega sodelavca zelo skrbi zadrega, ki se bo pojavila, če bomo brez kakršnega koli zakona poskušali odpraviti oz. popraviti krivico za “napačna” dejanja v prejšnji (politični) ureditvi, ustrezno prakso (iz prejšnjega sistema) pa ohranjali in uveljavljali. Zdi se, da moj sodelavec ne pride do spoznanja, da lahko z zakonom, ki ga predlaga, le navidezno razreši to negotovost. Preprosto je predstaviti verodostojen argument za še ne oblikovan zakon; vsi se strinjamo, da bi bilo lepo, če bi bilo vse zapisano na papirju. Toda kaj pa bi ta zakon omogočil? Eden izmed mojih sodelavcev omenja nekoga, ki mu v petih dneh ni uspelo prijaviti izgube svojih dokumentov. Ta sodelavec namiguje, da je bila sodna kazen, ki jo je dobil za ta prekršek (tj. smrtna obsodba) tako zelo neskladna (s prekrškom, op. prev), da je bila seveda napačna. Razumeti moramo, da je takrat odpor niško gibanje proti Rozasrajčnikom postajalo

čedalje močnejše, in da so Rozasrajčnikom nenehno povzročali težave ljudje s ponarejenimi dokumenti. Rozasrajčniki so zares imeli problem in edini ugovor, ki ga imamo v zvezi z njihovim reševanjem le-tega (dejstvo je seveda bilo, da mi nismo hoteli, da ga rešijo), je bil, da so ukrepali strožje, kot bi se v teh okoliščinah od njih pričakovalo. Kako se bo moj sodelavec s tem in z mnogimi podobnimi primeri spopadel v svojem zakonu in v vseh pravnih aktih, ki mu bodo sledili? Ali bo trdil, da med vladavino Rozasrajčnikov zakon in red nista bila potrebna? O težavah, ki bi se lahko pojavile pri sestavljanju tega predlaganega zakona, ne bom razpravljajal podrobneje, saj so vsakemu, ki razmišlja o tem, dovolj očitne. Namesto tega bom predstavil svojo rešitev problema. Neka zelo vplivna osebnost je dejala, da je osrednji namen kazenskega prava omogočiti, da se uresniči človekov nagon po maščevanju. Pride čas, kot je tale, ko moramo dopustiti, da se ta nagon uresniči neposredno, brez vpletanja pravnih sredstev. Problem “zamerljivih ovaduhov” se sedaj že ureja. Skoraj vsak dan lahko preberemo, da je nekdanjega “oboževalca” Rozasrajčnikov na nekem nezavarovanem kraju doletela pravična kazen. Ljudje ta problem na tihem rešujejo sami; če jih pustimo pri miru in našim javnim tožilcem ukažemo, da naj storijo enako, kmalu ne bo potrebno rešiti nobenega problema več. Seveda bo nekaj nemirov in padlo bo nekaj nedolžnih žrtev. Vendar pa se naša vlada in pravni sistem s tem ne bosta ukvarjala in tako ne bomo imeli polnih rok dela z reševanjem vseh dejanj in prekrškov Rozasrajčnikov.”

Katere izmed teh predlogov bi torej vi kot pravosodni minister upoštevali?

Prevedela: Brigita Retar

1. Moralnost zakona, Yale University Press.

Privoščljivi ovaduhi v času slovenske tranzicije

Predlog odgovora na Fullerjevo vprašanje

Končno! Po dobrih štiridesetih letih je Fullerjeva namišljena, a udarna zgodba o privoščljivih oz. zamerljivih ovaduhih zagledala luč v slovenskem jeziku. Svetovnega klasika pravne teorije v svinčenih časih na Slovenskem pač niso prevajali, saj bi takratni uradni politični in akademski sferi postavil preveč intelektualnih izzivov. Lon Fuller je namreč v svojem delu *The Morality of Law* pokazal, da je morala notranje povezana s pravom in je, kar marksistom nikakor ni prijalo, vseskozi poudarjal pomen naravnega prava.

V dodatku k omenjeni knjigi je Fuller napisal zgodbo o zamerljivih oz. privoščljivih ovaduhih. Povzel je različne, do takrat znane pravne teorije in jih strnil v fiktivno pravno zagato, kjer na novo izvoljeni pravosodni minister išče odgovor na problem ovaduhov iz časa diktatorskih Rozasrajčnikov. Za zgodovinsko ozadje si je Fuller izmislil prehod iz nasilnega v miren politični režim in s tem tudi nakazal sodne izzive, ki se z drastičnimi menjavami režimov pojavijo. Njegova zgodba tako pravzaprav močno spominja na obdobje po koncu druge svetovne vojne. Pokazal je na vrednost moralnih norm pri presojanju preteklih nepravilnosti za čas, ko se režimske spremembe odvijajo; in temu bomo posvetili pričujoče razmišljanje.

Dasiravno je Fuller *Privoščljive ovaduhe* pisal z namenom, da bi razložil različne pravne možnosti pri povojnih procesih proti nacistom (predvsem Nürnberg) in da bi pokazal na pomen morale v pravu, si nisem mogel

kaj, da ne bi ob tem branju pomislil na Slovenijo. Petinštirideset let po Nürnbergu se je režim spremenil tudi v Sloveniji in nova država se je hočeš nočeš morala na nek način spoprijeti s preteklostjo. Diktatura se je skokoma prelevila v demokracijo, toda v Sloveniji do Nürnberga ni prišlo. In če bi? Kako bi se bila lahko odločila takratna oblast, če bi imela znanje in voljo petih Fullerjevih sodelavcev?

Na Fullerjevo zaključno vprašanje iz zgodbe o privoščljivih ovaduhih torej ne bom odgovoril zgolj z vidika pravne teorije. Priporočila Fullerjevih svetovalcev bom raje primerjal s tranzicijo v Sloveniji.

Če bi bil leta 1991 pravosodni minister, bi morda odločil, kot je bilo odločeno: brez lustracije; še več, molk. Mešanica nasvetov prvega in drugega Fullerjevega sodelavca tako še najbolj ustreza obdobju po letu 1991. Glede velike večine preteklih zlorab ni bilo ne novih zakonov ne posebnih ukrepov. Res je, da je ta odločitev rodila nekaj dobrih sadov. Vendar pa bom, sklicujoč se na Akvinskega, Harta, Dworkina in Fullerja, pokazal, da je bila ta, v molk zavita strategija nezadovoljiva iz moralnih in pravnih vidikov. Na koncu eseja bom predlagal tudi rešitev, ki se najbolj približa tretjemu Fullerjevemu svetovalcu.

Kot ozadje razpravi povejmo, da je Slovenija, kot del Jugoslavije, od časa druge svetovne vojne do svoje neodvisnosti preživljala komunistično diktaturo. Leta 1945 je Komunistična partija prišla na oblast predvsem s

pomočjo stalinističnih prijemov (vojaška moč, pišmevuharske volitve, grožnje, umori). Takrat so njeni člani še formalno zasedli položaje, ki so jih že med vojno osvojili z uporabo sile. Mnogi člani opozicije so pristali v delovnih taboriščih ali v strelskih jarkih. Pravice, kot so prosto združevanje ali svoboda govora, so obstajale, vendar so bile "ustrezno" nadzorovane in zaupane le tistim, ki so se podredili komunističnim merilom. Prostovoljni, koristoljubni ali prisiljeni informatorji so poročali o "zlorabah".

Kot Fuller se bomo tudi oklenili prav posebne vrste informatorjev - koristolovskih. V vsakem diktatorskem režimu je mnogo ovaduhov, vendar niso vsi zanimivi za filozofijo prava. Pozornost pritegnejo mejni primeri, saj se predvsem po njih razodeva pravni pristop določene države in njene pravne politike. Tistim ovaduhom, ki so ravnali po ukazih, ne bi bilo težko soditi, in tistim, ki so to počeli iz življenjskega strahu, najbrž niti ne bi bilo potrebno soditi. Pod drobnogled pa je potrebno vzeti tiste, ki so diktatorsko zakonodajo izkoristili za lastno korist in z oblastjo sodelovali iz sebičnih ali celo slabo želečih oz. privoščljivih namenov.

V devetdesetih letih so tranzicijske okoliščine v Sloveniji zastavile vprašanje, kako ravnati glede starih ovaduhov. Kaj storiti s preteklostjo, je bila namreč glavna tema razprav o tranzicijski pravičnosti. Eni so tako nestrpnost čakali, da se komunistični zločinci znajdejo pred sodiščem. Drugi, ki so sodelovali pri obveščanju, sojenjih ali pobjah, niso dopuščali preštevanja kosti in sojenja. Med obema poloma pa so bili tretji, ki o preteklosti niso želeli spregovoriti rekoč: pustimo preteklost preteklosti.

S tem ko je leta 1991 predsednik prve slovenske vlade zavrnil lustracijo, se je približal stališču prvih dveh Fullerjevih svetovalcev. Sodnih procesov proti obveščevalcem, ki so si v času komunističnega režima legalno uma-

zali roke, ni bilo. Takrat se je zdelo bolj morda, da se proti preteklim zlorabam ne ukrepa. Temu je botrovalo več razlogov.

Prvi razlog je bilo splošno ozračje oprostivnosti, morda celo odpuščanja. Večina Slovencev ni želela obsoditi ovaduhov, ampak spregledati njihove napake in zagotoviti mirno tranzicijo v demokracijo. Poleg tega je mnogo bivših komunistov ostalo na svojih položajih. V vladi, na primer, je bilo nemogoče kar čez noč oblikovati novo in zgodovinsko neobremenjeno politično elito. V tej luči zakonodajni organi niso mogli obsoditi zlorab ovaduhov.

Strah je bil drugi pomemben razlog za molk. Mnogi od teh, ki so vedeli za komunistične zlorabe zakona, so ostali tihi. Tisti, ki v obdobju bivšega režima niso ustrezali komunističnim kalupom, so bili namreč ustraženi. Prestrašeni niso želeli spregovoriti niti v času, ko so nastopile politične spremembe. Pa tudi če bi prijavili določenega informatorja, niso imeli zagotovil za pozitiven razplet sodnih postopkov kakor tudi ne zaščite pred morebitnim maščevanjem ovaduhov. Pomanjkanje pravne jasnosti in proceduralnih smernic v teh primerih je še dodatno preprečevalo pričam in nekdanjim žrtvam, da bi začele s pravnim bojem, in jim jemalo pogum.

Naslednji razlog za to, da je bilo bore malo storjenega takoj po letu 1991, je bila vprašljiva veljavnost in zakonitost komunističnega režima in njegovega ravnanja. Kot diktatorski Rozasrajčniki pri Fullerju so tudi slovenski komunisti vsaj formalno uporabljali legalne postopke, da so končali s predvojno jugoslovansko monarhijo in zagotovili svoj vzpon. Za mnoge je komunistična vladavina predstavljala celo normalno obliko političnega življenja. Razne civilne in družbene aktivnosti so bile mogoče in zakonite. Če so bila torej družbena in politična dejanja v tistem času zakonita, jih ne moremo soditi kot



nezakonita ali kriminalna leta pozneje. Fullerjev peti svetovalec ima prav, ko je nezaupljiv do kakršnih koli *ex post facto* kazenskih aktov (proti četrtemu svetovalcu).

Kot primer lahko vzamemo obveščevalca, ki je pazljivo poslušal cerkvene pridigarje, ki so govorili zoper komunizem. S tem ko je ovaduh oblastem poročal pridigarjeve besede in povzročil, da so slednjega zasliševali

in morda zaprli, po sebi ni deloval protizakonito in leta 1991 ne bi smel biti obsojen.

Težko je potegniti jasno ločnico med tem, ko je bil komunistični režim zakonita oblast, in med onim, ko to ni bil več. Res je, da so mnoge dejavnosti potekale v okviru zakona in pravnega reda. Vendar pa se Fullerjev opis dobro sklada s takratnim položajem; država je vendarle živela pod strahovladno. Dejs-

tvo, da so bili komunisti oblastniki in zakonodajalci, še ne opravičuje zapornih kazni, groženj ali pobojev s strani režima. Nihče namreč ne more ali ne sme uporabljati danih zakonov za to, da drugim škodi, četudi zakonito. In tukaj se prvič srečamo z vprašanjem povezave med moralo in pravom.

Formalna legalnost še ne opravičuje zakonodaje. Zakonitosti ne določa zgolj njeno poreklo (v našem primeru komunistični režim) ampak tudi vsebina zakonov in njihova moralna podlaga. Moralna načela namreč ne opravičujejo vsakršne zakonodaje. Pozitivistični pravni teoretiki, kot na primer H. L. A. Hart, bi se s svojo teorijo ločitve med pravom in moralo v teh primerih znašli v težavah, saj bi privoščljive ovaduhe spoznali za nedolžne, ker niso kršili zakona, kljub temu da so njih dejanja bila nepravilna. Drugače pa bi menil R. Dworkin, pravni filozof iz časa po Hartu. Če bi povzeli Dworkinovo pravno teorijo in jo primerjali s Fullerjevimi svetovalci, bi bilo njegovo mnenje precej podobno tretjemu svetovalcu. Nihče namreč ne more delovati zakonito oz. se okoristiti s pomočjo dane situacije - četudi bi to zakoni dopuščali -, če bi se posluževal sredstev, ki so sama po sebi kazniva (npr. ovadba prijatelja, ki bi vodila v smrt, z namenom polastitve imetja, ki ga prijatelj prikritemu ovaduhu obljublja v oporoki).

To nas privede do Fullerjevega tretjega svetovalca. Potem ko zavrže dualistični pogled na preteklost, bodisi kot povsem zakonito (prvi svetovalec) bodisi povsem nezakonito (drugi svetovalec), tretji svetovalec svetuje, naj razločujemo in prepoznavamo sprevrženost oz. korupcijo.

Denimo, da se je cerkveni pridigar leta 1991 upravičeno razburjal, ker so ga bili zaprli zgolj zato, ker se nekoč ni povsem strinjal s trinogovo ideologijo, in ker sedanja vlada glede tega ničesar ne ukrene. Verjetno ni pričakoval maščevanja, ampak vsaj neke vrste

opravičilo. Bilo je nepravilno, da je takratna država z njim ravnala na tak način. Da bi lahko razrešili ta problem, se zdi modro, da se zatečemo k naravnemu pravu.

Samo tretji svetovalec omenja "pravičnost" in ne zgolj pozitivnih zakonov ali pravil (proti Hartovi teoriji nujne ločitve med moralo in zakonodajo). Zato bo koristilo, da najprej pojasnimo razliko med "pravičnimi" in "zakonitimi" dejanji. Predpostavimo, da je neko ovaduhovo dejanje zakonito. Obveščevalec oblastem ovadi "prestopnika", ki zasebno ali javno izraža nestrinjanje z režimom. Do težave pride, ko je temu "prestopniku" treba soditi. Kot vemo iz polpreteklosti, so sodniki razsojali sklicujoč se na zasilne in izredne odločbe ali pa celo brez napisanih zakonov. Tako si lahko le predstavljamo, kako samovoljno so se lahko obnašali obveščevalci. Sicer je res, da so nekateri informatorji čutili nesebično dolžnost poročati in da so mnogi bili v to prisiljeni z ustrahovanjem. Našli pa so se ovaduhi, ki so to počeli iz ideoloških ali celo finančnih razlogov. Stanje v državi je tako omogočalo pokvarjeno početje, ki pa so ga zakoniti oblastniki odobraval. Nagibi obveščevalcev so bili lahko nepravilni in so obetali korist njim samim. Z drugimi besedami, zakonita kriminalnost je bila dopuščena kot del vsakdana.

Danes moramo prepoznati in obsoditi takšna dejanja informatorjev. Seveda bi bilo veliko lažje pretresati "čiste" primere, na katere bi se pozitivno pravo lahko apliciralo brez skrupoloznosti, vendar pa dejanja ovaduhov pogosto niso imela tega značaja. Prav v primeru zavirljivih ovaduhov bi postkomunistična vlada morala obravnavati tudi manj jasne primere, kjer se pravni postopki morajo nanašati tako na pravilo kakor tudi na to, kar je pravično.

Tomaž Akvinski obravnava to, kar je pravično, kot to, kar je skladno z razumom oz. umom. Praktični um doume nekaj kot do-

bro in zato vredno stremljenja. Temu nasprotne stvari so po sebi slabe ali zle in ne smejo biti storjene, četudi zakon to dovoljuje. Res je, da so nepravični zakoni še vedno zakoni. Toda, ker so nepravični, ne bi smeli biti aplicirani oz. upoštevani. Zakon ima namreč tudi lasten smoter in cilj; to je skupno dobro.

S Tomažem in Dworkinom lahko torej dokazujemo, da moralna načela predstavljajo norme, ki so del pravnega sistema. Pravni postopki namreč sledijo ne samo pravilom ampak tudi širšim načelom, ki jih priznava skupnost s privzgojenim čutom za pravičnost. Tako se, na primer, nihče ne sme okoriščati s pomočjo krivičnih ali slabih dejanj. Ni prav in ni zakonito, da nekdo ovadi nedolžnega zato, da se ga znebi ali da se okoristi z njegovim imetjem. Zakon torej mora upoštevati smotrnost (finalnost) in razločevati glede tega, kakšen namen je imelo določeno dejanje. Določeno dejanje pa lahko sodimo predvsem glede na prizadevanje za skupno dobro.

V našem primeru skupno dobro naroča revizijo vseh primerov ovadb. Tako bodo državljani ohranili zdrav čut za to, kar je pravično. Kar namreč določa in ohranja razumno ravnanje družbe, je skupno dobro te družbe, in tako mora tudi pravo služiti temu dobremu. Katero koli pravno sredstvo še ne more upravičiti dejanj, kot sta kraja ali umor. Tretji Fullerjev nasvet je torej razumen in učinkovit: kjer je bilo pravo sprevrženo, "moramo posredovati".

Molk kot odgovor torej ne zadošča. Kljub temu pa mora biti sedanja vlada previdna, da ne ponovi komunističnih napak. Zavrnuti mora možnost retroaktivnih zakonov glede koristolovskih ovaduhov. S tem ko slovenska vlada ni uporabila lustracije, se je tako po eni strani res izognila pravnim neskladnostim. Tej skušnjavi so se, mimogrede, marca letos pustili zapeljati konzervativni zako-

nodajalci na Poljskem. Po drugi strani pa se je vendarle potrebno soočiti s preteklostjo in ponuditi neko vrsto pravic tistim, ki so po nedolžnem ali nezakonito utrpeli škodo. S trenutnim molkom ves narod ostaja v stanju zanikanja in neodgovornosti do žrtev. Beg pred preteklostjo oslabi in hromi državljanski čut za pravičnost; še več, na dolgi rok lahko spodkoplje legalnost države.

Danes se mora molk umakniti razpravi in dejanjem. Le takšni ukrepi bi ohranili legalnost sistema: pokazali bi pripravljenost, da se krivice lahko popravijo; državo pa bi povedli iz škodljive tišine glede preteklosti in s tem pomagali državljanom, da zaživijo v miru s sedanjostjo.

Kot zaključek predlagam tri vrste ukrepov. Prvič, vlada naj podpre in omogoči sklic posebne zgodovinske komisije za študij primerov privoščljivih ovaduhov v preteklosti in pridobi kolikor je mogoče podatkov o njih. Poleg tega naj skliče posebno skupino pravnikov, ki bodo preverili pravnomočnost teh primerov in motive, ki so ovaduhe gnali v dejanja. Zaključki raziskav naj bodo predstavljeni širši javnosti, ohranjajoč dostojanstvo vpletenih. Drugič, vlada naj se, kot pravni naslednik komunističnega režima, javno izreče o primerih, v katerih so bili nedolžni nepravično obsojeni, in izrazi opravičilo. Tretjič, pravosodje naj ne poziva ovaduhov in njihovih žrtev na sodišča. Vendar pa, če v posameznih primerih obstajajo utemeljeni sumi zlonamernosti ali pokvarjenosti, naj tem ovaduhom sodijo. To bi se spodobilo v pravni in pravični državi.

Literatura:

- Akvinski, T., *Summa Theologiae*, I/II.
Dworkin, L., *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
Fuller, L.L., *The Morality of Law*. New Haven: Yale University Press, 1964.
Hart, H.L.A., *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon, 1961.

Glasbena dramaturgija Škofjeloškega pasijona, I.

Genealogija, pedigré, glasba, dosežki in zaključek*

Uvod

V okviru zadane tematike bomo vpogleдали v izvor, poreklo in medsebojna razmerja posameznih podnaslovov in na koncu skušali na podlagi vseh posamičnosti, kot so slovenske postne pesmi, *Tolminski rožar* - kot ena najbolj značilnih tovrstnih slovenskih ljudskih pesmi na področju Tolmina, nedaleč od rojstnega kraja očeta Romualda/Lovrenca Marušiča ali tudi Romualda Štandreškega (rojen je bil namreč v Štandrežu-S. Andrea na Goriškem, danes onstran slovensko-italijanske meje pri Gorici in Novi Gorici), *Škofjeloški pasijon* (ŠP), glasba ŠP, rokopis in prve uprizoritve ŠP, glasbeni dodatki Josipa Čerina, zadnje uprizoritve ŠP v l. 1939, 1932-34 in 1936, nova glasba ŠP 1999-2000, nova glasba za dvoje "novih" postavitev ŠP v l. 2000-2002, zaokrožiti predstavljeno tetralogijo ŠP^r.

Repertoar slovenskih postnih pesmi

Postni čas, ki traja od pepelnice srede do začetka maše Gospodove zadnje večerje na veliki četrtek zvečer, se začne s pomenljivim obredom pepeljenja, ki ga spremljajo resne besede: "*Spokorite se in verujte evangeliju!*" ali: "*Pomni človek, da si prah in da se v prah povrneš!*". Bogoslužje postnega časa pripravlja na obhajanje velikonočne skrivnosti tako katehumene kakor vernike. V tem času hoče preusmeriti našega duha k nadnaravnim, duhovnim vrednotam. To je čas milosti in rešitve. Postni čas ni toliko čas zaviranja in ome-

jevanja življenja, kot čas poglobljene življenjskosti, ko hočemo bolj prisluhniti in se bolj prepustiti spodbudam Svetega Duha, bolj odgovorno in zavzeto sodelovati z Božjo milostjo. Pokora in krščansko življenje sta tesno povezana med seboj. To nam postane bolj razumljivo, če se le spomnimo, da nam je Kristus zaslužil nadnaravno življenje s svojim trpljenjem, smrtjo in poveličanjem. Kristus v evangeliju zelo jasno pove: "*Ako hoče kdo priti za menoj, naj se sam sebi odpove in vzame svoj križ ter hodi za menoj*" (Mt 16,24). Prav tako nas Kristus tudi resno vabi: "*Vstopite skozi ozka vrata, zakaj široka so vrata in prostorna je pot, ki drži v pogubo, in mnogo jih je, ki po njej v pogubo hodijo. Kako ozka so vrata in tesna je pot, ki drži v večno življenje, in malo jih je, ki jo najdejo*" (Mt 7,13-14). S pokoro postajamo podobni Kristusu. To pa je smisel in namen vsega krščanskega prizadevanja, vsakdanje krščanske askeze in umiranja samemu sebi. V postnem času se zato s še večjo vne- mo pokorimo, to pa je po svojem bistvu spreobrnitev, obrat človeka od ničevosti k Bogu. Prav zaradi tega je pokora nekaj neprijetnega, bolečega, a obenem nekaj tako lepega, plodovitega in veselega, ker je to pot do življenja v skupnosti z Bogom, pot do večje in popolnejše ljubezni. Pokora mora biti najprej notranja. V globini svojega bitja se moramo odtrgati od neurejenih navezanosti in se usmeriti k Bogu. Brez tega notranjega razpoloženja je vsa zunanja pokora le hinavščina in svetohlinstvo. Zato v postnem času pogosto

prosimo, da bi spokorna dela "nadaljevali z iskrenim srcem in nas bodo duhovno prenovila" (bogoslužje v petek po pepelnici). Seveda pa je potrebna tudi zunanja pokora, saj navaja naše telo, da se pokorava duhu. Pri poglabljanju v Kristusovo odrešenijsko delo in ustvarjanju spokornega duha v naših srcih ima v bogoslužju veliko poslanstvo tudi glasba. Njena izrazna moč je velikokrat močnejša in njeno sporočilo sega globlje v človeško srce in deluje v njem kakor pa beseda. Zato ima glasba v postnem času s svojo poglobljeno resnostjo pomembno vlogo v bogoslužju. Ustvarja pravo duhovno ozračje in spokornega duha v naših srcih, nas notranje pripravlja in uglašuje, da bolj zavzeto sprejemamo božjo besedo in se po njej prenavljamo.

Petje oziroma glasba sploh je bilo v vseh časih poseben način izražanja religioznosti. Ljudje so vedno čutili in priznavali, da ima petje neko dinamiko, religiozno moč, to je sposobnost človekovega notranjega povezo- vanja z božanstvom. Čutili so, da je petje poseben izraz skupne molitve. Zato je naravno, da je dobilo petje toliko prostora v verskih obredih in kultih. Popolnoma logično in razumljivo je, da je petje zaradi izredne izrazne sposobnosti in komunikativnosti dobilo tako pomembno mesto in vlogo v krščanskem bogoslužju. Da je bila zavest o odličnosti in pomembnosti petja v bogoslužju in krščanskem življenju vedno živa, nam dokazuje bogata glasbena literatura skozi vso zgodovino do danes. Zato smo tudi Slovenci vedno skrbno gojili ljudsko petje. O tem nas prepričajo že samo nekatera dejstva naše preteklosti: od konca 9. stoletja s salzburško sinodo, ki je zahtevala, naj duhovniki skrbijo za dostojno ljudsko petje pri bogoslužju, prek Primoža Trubarja, ki se je še posebej zavzemal za ljudsko petje in v pesmarici l. 1567 v predgovoru tako lepo povedal, kakšno vlogo ima petje v verskem življenju. Petje, če ga pravilno in pobožno izvajamo, nagiba člo-

veško srce k pobožnosti in k pravemu notranjemu veselju: ljudje postanejo bolj pobožni in zbrani za molitev, za poslušanje božje besede in prejem zakramentov. Velike zasluge za (slovensko) cerkveno glasbo imajo škofje Tomaž Hren, Anton Martin Slomšek in Anton Jeglič, pa *Cerkveni glasbenik* (1878-1945; ponovno po 1976), od skladateljev pa še posebej Franc Kimovec in Stanko Premrl. Gotovo pa bi bilo vse to navdušenje za cerkveno glasbo in priporočanje ljudskega petja neuspešno, če ne bi imeli Slovenci precejšnjega števila skladateljev, ki jim je duša res krščansko in slovensko zapela, kajti petje ustvarja prazničnost, bogoslužni zbor, petje nas globlje uvaja v skrivnost odrešenja itd. V cerkveni glasbi, pa naj si bo to ljudska ali umetna, in njenem petju poznamo vokalne in vokalno-instrumentalne skladbe s svetopisemskim, liturgičnim ali drugim religioznim besedilom, pa tudi povsem instrumentalno cerkveno, orgelsko glasbo. Pri vokalnih in vokalno-instrumentalnih delih ločimo liturgične (pesmi v ordinariju in propriju katoliške maše, večernice, pasijone, litanije idr.), paraliturgično glasbo (adventne, božične, postne in velikonočne pesmi) in neliturgične (kantate, oratoriji idr.). Prva slovenska zapisa- na in s tem ohranjena (ljudska) cerkvena pe- sem po latinskih in nemških predlogah je ohranjena kitica velikonočne pesmi v *Stiškem rokopisu* iz 15. stoletja (ok. 1428). Med najpopularnejše slovenske postne ljudske (cerkvene) pesmi sodijo naslovi: *Daj mi Jezus, da žalujem* (Blaž Potočnik), *Mati žalostna je stala* (iz Ambrusa; harm. Franc Kimovec) in *Oljsko goro tiha noč pokriva* (idrijska; Anton Namre; harm. Franc Kimovec). Na Slovenskem pa so pogosto izvajane tudi umetne pesmi (po abecedi naslovov z avtorji besedil in glasbe): *Duša, le pojdi z mano* (harm. Franc Kimovec), *Gospod, Gospod* (bes. Joža Vovk; Matija Tomc), *Kraljevo znamenje* (Andrej Vavken), *Križ na gori se po-*

stavi (harm. Janez Gašparič), *O, premisli, človek grešni* (harm. Matija Tomc), *Slava ti* (sprevod na cvetno nedeljo; Lojze Mav), *Večerja zadnja* (Josip Levičnik in Franc Kimovec) idr. ali kar deset *pesmi* v harmonizacijah sedmih avtorjev. Iz repertoarja slovenskih postnih cerkvenih pesmi pa se jim vse do dandanes pridružujejo tudi umetne: *Ab, kako te vidim* (bes. Peter Hicinger; Andrej Vavken), *Angelski zbori* (bes. Luka Dolinar; Josip Pavčič), *Gledam te, Zveličar mili* (bes. Filip Terčelj; Lojze Mav), *Kaj sem ti storil* (liturgično besedilo; Anton Foerster in Vinko Vodopivec), *Kalvarija* (bes. Gregor Mali; Lojze Mav), *Kraljevo znam'nje* (bes. Anton Martin Slomšek; Andrej Vavken), *Kristijani, postni čas* (bes. Blaž Potočnik; Gregor Rihar), *Mati žalostna je stala* (liturgično besedilo; Angelik Hribar), *Med oljkami* (bes. Gregor Mali; Martin železnik), *Milo Jezus prosi* (bes. Jakob Burja; Angelik Hribar), *Na križu, na Kalvariji* (bes. Gregor Mali; Martin železnik), *Na Oljski gori* (bes. Gregor Mali; Lojze Mav), *Na sveto goro Golgoto* (Maks Strmčnik), *Nesrečno ljudstvo judovsko* (bes. Filip Terčelj; Martin železnik), *Očitanja* (Lojze Mav), *Oh, kako te vidim* (bes. Peter Hicinger; Angelik Hribar), *O Mati bolečine* (liturgično besedilo; Anton Foerster), *O, vsi, ki mimo greste* (bes. Blaž Potočnik; Janez Traven), *Pesem žalostno poje o duša moja* (pater Hugolin Sattner), *Pod oljkami* (bes. Elizabeta Kremžar; Vinko Vodopivec), *Pojdi na Golgoto* (bes. Gregor Mali; Martin železnik), *Pred tvoj križ, o Jezus mili* (Angelik Hribar), *Strašno trpiš* (bes. Filip Terčelj; Matija Tomc), *Tam na vrtu Oljske gore* (bes. Venec cerkvenih pesmi, št. 86; Leopold Cvek in Anton Jobst), *Trnjevenec* (bes. Filip Terčelj; Matija Tomc), *Večerja zadnja* (bes. Andrej Praprotnik; Josip Levičnik), *Zdi se mi, da vidim mesto* (Maks Strmčnik), *Zemlja in nebo žaluje* (Lojze Mav in pater Hugolin Sattner) idr., ali spet 28 *pesmi-zborov* 15 avtorjev.

Postni čas je uvedla Cerkev v spomin na Jezusovo štiridesetdnevno bivanje v puščavi, preden je začel javno nastopati. V postnem času naj bi verniki odvrgli grešnost in se notranje prerodili. Človek naj se ne (s)pokori samo z zdržnostjo v jedi in pijači in drugih dobrotah, ampak naj radovoljno sprejme nase vsakovrstne težave, ki jih pošilja Bog. Kakor je Jezus trpel in umrl na križu, da bi odrešil svet, tako naj tudi človek vdano trpi ne samo za svoje grehe, ampak tudi za grehe drugih. Na Slovenskem je bila še iz srednjega veka živa tradicija uprizarjanja pasijonskih iger, v katerih so gledalci doživljali Jezusovo trpljenje. Še v 19. stoletju so bile v navadi spokorne procesije in pobožnosti križevega pota. Številne postne pesmi pa so z mislijo na Jezusovo trpljenje in smrt poglobljale v vernikih spokornega duha.

Tolminski rožar

Tolminski rožar je samo ena od "lokalnih," starosvetnih postnih pesmi in kot že naslov pove, tesno povezana, nastala in še dandanes ohranjena v Tolminu, manjšem kraju - 45 km oddaljenem od (Nove) Gorice - prav v tistem severozahodnem koncu Slovenije, kjer je začel in končal svoje življenje in kariero kapucin o. Romuald (1676-1748), avtor prvega v celoti napisanega in izvedenega dramaturškega besedila *Škofjeloškega pasijona* (ŠP; 1721). Kažejo se celo določene (zunajglasbene) povezave med Škofjo Loko in Tolminom. Gre za neke vrste sekundarne umetnostnozgodovinske paralele, ki jih lahko uzremo tako v sami omembi kraja Tolmin l. 1063 (Škofja Loka: 973!), ki so se ga v 14. stoletju polastili goriški grofje. Te vzporednice je iskati tudi v figuralnih sklepnikih upodobitve sv. Urha in sv. Martina v kranjskoškofjeloški skupini kamnoseškega okrasa prezbiterija kot najkvalitetnejšem tovrstnem spomeniku v slovenski arhitekturni plastiki v 10. stol. v podružni cerkvi sv. Urha na po-

kopališču pod mestom Tolminom. Tamkajšnje fragmentarno ohranjene freske v ladji sodijo v prvo polovico 13. stoletja, oltarni del pa je bil poslikan po shemi *kranjskega prezbiterja* l. 1472 v slogu severnjaškega poznogotskega realizma. Za sam Tolmin so značilne še mnoge druge kulturnozgodovinske posebnosti z bogato arheološko, zgodovinsko, umetnostnozgodovinsko in tudi etnološko dediščino. Tam stoji tudi župnijska cerkev sv. Marije Vnebovzete, ki je zgodovinsko najmanj tako stara kot sam Tolmin, današnja cerkev pa je bila sezidana med leti 1682 in 1685, pred tem pa je bila na tem mestu romarska cerkev Matere božje iz 15. stol. In prav iz te cerkve izhaja čustveno uglasbena molitev na veliki teden (na veliki četrtek in petek), *rožar*, starosvetna ljudska pobožnost.

Beseda izhaja iz latinske besede *rosarium* in pomeni rožni grm (poznamo kot rožni venec, tj. molitev iz očenašev in zdravamarij in razmišljanja o dogodkih iz Kristusovega življenja). Molitev je nastala v srednjem veku, v 13. stol., četudi so bile med redovniki molitve zdravamarij znane že prej. V večini slovenskih pokrajin uporabljajo za molitev rožnega venca ali molka poimenovanje roženkranec. Le na zahodu slovenskega etničnega ozemlja se je obdržalo poimenovanje *rožar*. Ta beseda pa ima v Tolminu še poseben pomen, saj *rožar* označuje petje litanij žalostne Matere božje, prežitek srednjeveške ljudske pobožnosti. *Tolminski rožar* pa ne opisuje samo sedmero žalosti, saj to ni zgolj pesem *Marija sedem žalosti*, temveč so to litanije žalostne Matere božje, pri katerih so Mari-



jine trpke duševne bolečine natančneje opisane. Kdaj so se pojavile na Tolminskem, ni znano (na Slovenskem datirajo v čas srednjega veka, med 14. in 15. stol.).

Tolminski rožar v celoti pojejo tako, da duhovnik skozi peto (solistično) besedo opisuje življenje Marije ob Kristusu, ljudstvo pa ob vsakem navedku odpeva prošnjo.

Verjetno so v preteklosti še marsikje po slovenskih cerkvah peli in molili tovrstne litanije², vendar so se zaradi novih čustev in ker niso bile zapovedane v rednem cerkvenem obredju stare ljudske pobožnosti le redko kje obdržale, kot npr. v današnji tolminski ž. c. sv. Marije Vnebovzete, ki je dandanes bolj župnijska kot pa romarska cerkev. Pred Marijino podobo se zbirajo Tolminci, tisti, ki vedo, da je bila tu stara božja pot, pa tudi drugi, ki tega ne vedo. Zanje je simbol stalnega božjega varstva in pomoči. *Tolminski rožar* pomeni eno redkih ohranjenih srednjeveških ljudskih pobožnosti, ki je verjetno precej nespremenjena preživela do dandanašnjih dni, tudi zaradi vsakoletnega obrednega obnavljanja in ustnega izročila "iz roda v rod," ki ne sme biti spremenjeno, saj drugače izgubi svoj pomen. Predvelikonočni čas je vedno spremljalo globoko občutenje človeka, tudi slovenskega in tolminskega, ko se je pripravljalo na največji praznik cerkvenega leta, na veliko noč. S tem je na svoj način izrazil čustva, ki so spremljala priprave na veliki dan. Še posebno zadnje dni pred veliko nočjo je človek že v preteklosti premišljeval in molil, posebno poglobljeno od velikega četrtka do velike noči, ko celo zvonovi utihnejo. Človek je vedno sočustvoval s trpečim Kristusom in z duhovnim mučeništvom njegove matere Marije, ki na Slovenskem v duhovnem življenju zavzema poseben prostor. Tako je bilo od srednjega veka do danes, saj so se prav na ta način ohranile te srednjeveške litanije, vsako leto znova, ko ob obujanju in podoživljanju trpljenja Matere božje tudi

Tolminci na povsem samosvoj in v slovenskem merilu še vedno edinstveni način prisluhnejo srcu. Od tod do *pasijona*, tj. do umetniške upodobitve Kristusovega trpljenja in *ŠP* ni bilo več daleč.

Lovrenc Marušič (Marusig, Marušič) - Romuald Štandreški

Lovrenc Marušič s samostanskim (kapucinskim) imenom oče Romuald, prireditelj znamenite škofjeloške pasijonske procesije (Škofja Loka, 1721), je bil rojen 9. avgusta 1676 v Štandrežu/S. Andrea pri Gorici (danes Italija), umrl pa je 22. aprila 1748 v Gorici (danes Italija). Štandrež je bil nekdanje samostojno slovensko kmečko naselje na severozahodnem robu večinoma pozidane goriške ravni. Danes pa je to del mesta Gorica z nekaj manj kot dva tisoč prebivalci, ki je z Gorico povezan s cestami in železnico. Kraj je bil prvič omenjen davnega l. 1339 in bil samostojen vse do l. 1927. Med 1. svetovno vojno je bil skoraj popolnoma porušen, med bombardiranjem v 2. svetovni vojni pa poškodovan. Ko so ulice l. 1935 poimenovali po zaslužnih Slovencih, med njimi ni bilo Lovrenca Marušiča. Ž. c. sv. Andreja je ena največjih na Goriškem in je danes že tretja po vrsti. Prva od teh je bila zgrajena leta 1663, drugo je 1901 projektiral graški arhitekt H. Pascher in je bila v celoti uničena med 1. svetovno vojno, zdajšnjo pa so sezidali 1923. V l. 1963-64 je Tone Kralj cerkev dekorativno poslikal in opremil s slikami (na lesenitu). Iz baročne cerkve so delno ohranjeni veliki in (oba) stranska oltarja iz večbarvnega marmorja, verjetno iz Paccassijevega kroga.

Kapucini so imeli od 1591 sredi polja med Gorico in Štandrežem samostan in so bili med ljudmi zelo priljubljeni (kot najmlajša veja reda manjših bratov Frančiška Asiškega so bili ustanovljeni l. 1525 zaradi različnega gledanja na zahtevo ubožstva znotraj reda, kot samostojni red pa ga je l. 1528

potrdil papež Klemen VII. Že pred 1536 so sloveli kot pridigarji in spovedniki, bili pa so tudi ljudski misijonarji.). Med kugo 1682 so na Goriškem odprli lazaret in skrbeli za okužene (dva izmed patrov sta se okužila in umrla).

Lovrenčevemu očetu je bilo ime Andrej, materi pa Uršula (Marušič: tudi Marusič, Marusig). Lovrenc je l. 1699 stopil med goriške kapucine in opravil noviciat v Celju, 13. marca 1700 se je že slovesno zaobljubil, ko mu še ni bilo 24 let. Postal je pridigar štarske kapucinske province, kamor je spadal tudi goriški samostan. Vsaj leta 1720 je bil v Škofji Loki, ker so tamkajšnji kapucini tega leta dobili dovoljenje, da smejo oskrbeti in voditi spokorniško procesijo, kakršne so dotlej že vodili kapucini v Ljubljani (od ok. 1610 dalje) in Novem mestu na veliki petek. Vse od 17. stoletja so bili namreč kapucini najštevilčnejša redovna skupnost na Slovenskem, največji razcvet pa so na Slovenskem dosegli v 18. stol. Spokorne procesije na veliki petek, ki so jih prirejali kapucini v Ljubljani in Novem mestu, so bile v nemškem jeziku, škofjeloško pa je o. Romuald priredil v slovensčini; sam ali s pomočjo Tolminca o. Agatangela (?). Ker so v besedilu posebnosti (škofje)loškega in kraškega narečja, vprašanje omenjenega Romualdovega pomočnika še vedno ni razrešeno, morda pa je bilo besedilo prav nalašč prilagojeno preprostemu predstavljalcu. Besedilo *ŠP* se je ohranilo v avtorjevem rokopisu (v Škofji Loki) z naslovom *Instructio pro processione Locopolitana in die paraceues Domini* v lično vezani knjižici (286 x 198 mm) na 51 listih, od teh 8 praznih, ki sta jih očitno napisali dve roki. O. Romuald je nato deloval v Gorici, kjer je v 72-em letu tudi umrl.

Iz prvih, latinskih strani izvemo, da se je procesija začela l. 1721 na prošnji namestnika brižinskega škofa barona Eckerja, ki je bil istočasno predstojnik bratovščine (svetega) Reš-

njega telesa. Tu so tudi določila, da prireja in plačuje procesijo ta bratovščina, kapucini pa dajo režiserja (*magister processionis*) ter jo organizirajo in uprizarjajo. Sledi tekst, ki obsega dramatične podobe, "figure", z več kot 1000 verzi, z napotki za posamezne skupine, ki so se pomikale peš ali na konjih, ali jih je na večjih ali manjših odrih nosilo določeno število mož. Vsaki podobi ali simbolu sledi spremljava angelov, ki podobno kakor nekoč antični zbor obnavljajo in poglobljajo spokorno misel: *Raj in padec prvih staršev*. Na začetku procesije stopa vodnik v rdeči halji, v rokah ima palico z zvezdo; za njim jaha na belem konju *Smrt* in ropoče z bobnom, nato gre zastavonoša v črni halji ter nosi v roki veliko črno zastavo; kasneje so tej figuri dodali še *Pekel*. Sledijo podobe: *Paradiž* s sprevodom Adamovih otrok; sprevod šestih cehovskih bratovščin: kovači, lončarji in zidarji, čevljarji, peki, mesarji, krojači; *Smrt na belem konju in s smrtno konjenico*, za njo vsi stanovi od papeža do kaplana, v drugi procesiji posvetni ljudje od cesarja do berača - nekaj podobnega, kot je na freski v Hrastovljah; *Zadnja večerja*; *Samson, Krvavi pot*; *Bičanje*; *Kronanje*; *sv. Hieronim*; *Ecce homo*; *Kristus na križu*; *Mati sedem žalosti*; *Skrinja za veze*; *Gospodov grob*.

Prvič so *ŠP* uprizorili na veliki petek, 11. aprila 1721, ob veliki udeležbi ljudstva, ponavljali pa so ga tudi naslednja leta. L. 1734 so mu dodali podobo *Pekla* in v tej obliki se je morda ohranila do druge polovice 18. stol., do prepovedi Marije Terezije. Posebej je besedilo *ŠP* dodan seznam oblek in orodja ter seznam vasi okoli Škofje Loke, ki so prikazovale posamezne prizore (npr. Reteče in Gorenja vas: *Paradiž*, Suha in Trata: *Kristus na križu* itd.). Kot je *ŠP* ocenil eden slovenskih uglednih literarnih in gledaliških kritikov, literarni zgodovinar in urednik dr. France Koblar (1889-1975), gre za poučni in spodbudni namen besedila:

“... V poučnem namenu odkriva zgodovino človekovega greha in njegove posledice, v spodbudnem pa spremlja Kristusovo trpljenje in odrešenje, v vsem pa obuja vest lahkomiselnemu grešniku in ga opominja k pokori. Srednjeveške laudes, triumfi in pasijon so se tukaj zlili v mogočen spokorniški spektakel, kjer se komaj še čutijo gotske in renesančne prvine, pač pa nad njimi gospodujeta baročni patos in občutje tedanjih romarskih križevih potov ...”

ŠP je kot besedilo in procesija pomembno kot pisana priča o razvoju slovenske gledališke umetnosti, četudi z glasbenega vidika pasijonske igre in procesije niso imele večjega umetniškega pomena. Kajti glede na gradivo smemo sklepati, da je v instrumentalnem muziciranju, kolikor je bilo le-to aktualno v okviru pasijonskih iger in procesij, prevladoval posvetni ton. Čeprav o glasbenem deležu v ŠP govori tudi Romualdov načrt oz. navodila za izvedbo, med “... razen tremi tamburisti in enega pisakača ...” ne moremo natančno sklepati, koliko je bilo v tej prvi verziji, “premieri” ŠP (pre)ostalnih oz. drugih muzikov. Poleg izvajalca na lutnjo so bili (za)gotovo to še pisakači in verjetno tudi goslači. Zatorej glasbeni delež podobnih prireditev - pasijonskih iger in procesij, vključno s ŠP - po (glasbeni) umetniški kvaliteti in razvojni vrednosti res ni mogel biti velik, a je po svoje le pomenil prispevek k širjenju (slovenske) baročne glasbene misli. V prvi vrsti je zagotovo vplival na okus širokih (ljudskih) množic, ki so sodelovale v predstavljanju ali so prisostvovalе celotnemu sporedu. V tem je njihov največji pomen.

* Posvečeno 400-letnici kapucinov v Sloveniji in 300-letnici kapucinov v Škofji Loki. Kapucini (oznaka OFM Cap) so ena od glavnih vej frančiškanskega reda, najmlajša veja manjših bratov Frančiška Asiškega, ustanovljena okoli 1525. Od drugih glavnih vej frančiškanskega reda se razlikujejo po bradi (ki pa ni več obvezna!), kostanjevo rjavem habitu, dolgi koničasti kapuci

in beli vrvi z rožnim vencem okrog pasu. Na slovenskem ozemlju so se kapucini uveljavili v dobi katoliške prenove; najprej poznamo njihov samostan v Gorici (Italija; 1591), nato v Ljubljani (pred 400 leti; 1606), potem pa še v dvanajstih slovenskih krajih. Zdaj so kapucini v Sloveniji v osmih krajih: Celje, Kančevci, Krško, Ljubljana, Maribor, Ptuj, Škofja Loka (od leta 1706) in Vipavski križ.

1. Prim. Križnar F., *Glazbena dramaturgija Škofjeloške pasije* (v: referat na kolokviju *Pasijske baštine/Pasijske dediščine v Društvu književnikov Hrvaške*, Zagreb, 26. 3. 1999 in v: *Muka kao nepresušno nadahnuće kulture, zbornik radova međunarodnog znanstvenog simpozija, Udruga Pasijska baština*, Zagreb, 2001, 389-410); isti, *Nova glazba u Škofjeloškom pasionu 1999-2000 autora dr. Andreja Missona i Toneta Potočnika* (v: referat na 3. mednarodnem znanstvenem simpoziju *Pasijske baštine/Pasijske dediščine v Vrbniku na o. Krku*, 27. 4. 2002 in v: *Muka kao nepresušno nadahnuće kulture, Zbornik radova Međunarodnog znanstvenog simpozija, Udruga Pasijska baština*, Zagreb, 2003, 341-354); isti, *Nova glazba za dvije "nove" postavitve Romualdove "ŠKOFJELOŠKE PASIJE" u ljetima 2000-2002* (v: referat na 4. mednarodnem znanstvenem simpoziju *Pasijska baština/Pasijska dediščina v Vukovaru/Hrvaška*, 22.-25. apr. 2004 in v *Zborniku 4. mednarodnega simpozija Pasijska baština*, Zagreb, Vukovar, 2005, 516-539); isti, *Glasba Škofjeloškega pasijona* (v: *Loški razgledi / Doneski*, št. 13, l. 2006, Škofja Loka, 2006, 57-71 s slikami); isti, *Nova glazba v Škofjeloškem pasionu* (v: *Loški razgledi / Doneski*, št. 14 l. 2007, Škofja Loka, 2007, 35-38) in isti, *Genealoški pogled na glasbo Škofjeloškega pasijona (1721): slovenske postne pesmi, Tolminski rožar in paterloče Romuald/Lovrenc Marušič (1676-1748)/Genealoški pogled na glasbo Škofjeloške pasije (1721): slovenske korizmene pjesme, Tolminski rožar i pater Romuald/Lovrenc Marušič (1676-1748)/Genealogy View on Music of the Škofja Loka Passion (1721): the Slovene Fast Songs, the Rosary of Tolmin and the Father Romuald/Lovrenc Marušič (1676-1748)* (v: referat na 5. mednarodnem znanstvenem simpoziju *Pasijske baštine*, Boka Kotorska-Tivat, 3.-7. maj 2006 in v *Zborniku 5. mednarodnega simpozija Pasijska baština*, Zagreb-Boka Kotorska/Tivat, 2007).
2. Prošnje; oblika molitev, v katerih se s prošnjami obračajo neposredno ali prek svetnikov na Boga. Vzorec teh molitev najdemo že v *Svetem pismu Stare zaveze*, v krščansko obredje pa so prišle prek *mišne* (= prvi del *talmuda*, tj. judovske knjige predpisov in postav, kodeksa) v židovskih molitvenikih in prek *Kyrie eleison*: menjajoče se molitve med prvim molilcem oz. pevcem in s stalnimi obrazci odgovarjajočo srenjo; v katoliški Cerkvi tudi klici k Bogu in k svetnikom.

Janko Moder – mož, ki je knjige oblačil v slovensko besedo

*Da mogel bi v besedo svet obleči,
postati pesnik duš, če mi že snov je
pokorščino odrekla, da svetovje
v jeziku svojem mogel bi obseči,
sem želel si ...¹*

Ta oktober mineva leto dni, od kadar je k počitku v svojem 93-letu legel Janko Moder. Beseda počitek zveni kar malce čudno, saj stoji ob boku moža, ki ga počivanje na tem svetu ni kaj dosti zanimalo in je vse svoje življenje posvetil delu. Na to nam kaže že dejstvo, da je ob njegovi smrti pisalo, da smo izgubili prevajalca, pisatelja, pesnika, urednika, upokojenega profesorja in učitelja, lektorja, publicista, leksikografa, sestavljalca slovarjev in morda bi se našla še kakšna dejavnost, ki mu je omogočala, da je ta svet "oblačil v besedo". O njegovem monumentalnem delu pričajo tudi same številke, ki so v obliki statistike ostale za njim. Skoraj najmanjša med njimi je številka 28, ki označuje število jezikov, iz katerih je prevajal. Tiste, ki se vrtiljo okoli njegovih del, pa so dosti večje; bibliografija Janka Modra nam s svojimi 1400 bibliografskimi zapisi razkrije več kot 400 prevodov proznih in 200 prevodov dramskih del, poleg teh pa je tu še okoli 100 prevodov strokovnih knjig. Marko Crnković je nekoč skušal izračunati približno število strani, ki naj bi jih Janko Moder prevedel tekom enega dne:

"Naj poskusim približno izračunati obseg njegovega dela. Moder je umrl v 93. letu starosti. Recimo, da je aktivno prevajal 70 let. Če

znaša povprečen obseg vsake od 500 prevedenih knjig – da ne bi preveč zakompliciral računa, izpuščam drame – 20 avtorskih pol, potem njegov prozni prevajalski opus znaša cirka 10.000 pol. In če je torej v 70 letih prevedel 300.000.000 znakov, potem jih je v enem letu moral prevesti več kot 4.000.000 oziroma skoraj 150 avtorskih pol na leto. Pol pole na dan! Vsak dan sedem, osem tipkanih!"²

Pri tem pa seveda ne smemo pozabiti, da je poleg prevajalskega poklica več let deloval še kot predavatelj na Akademiji za gledališče, radio, film in televizijo, bil je urednik pri Cankarjevi založbi, jezikovni svetovalec in lektor pri Mohorjevi družbi, Mladinski knjigi in Mestnem gledališču ljubljanskem. Je avtor številnih jezikovnih razprav, člankov in radijskih oddaj. Kot član jezikovnih komisij pri Slovenski akademiji znanosti in umetnosti je sodeloval pri vseh izdajah Slovenskega pravopisa. Bil je član jezikovnega razsodišča, urejal je različne knjižne zbirke, med njimi zbirko Nobelovci, sestavil je tudi Leksikon nobelovcev. Bil je soustanovitelj in predsednik Društva slovenskih književnih prevajalcev in še in še. Ljudje, ki so z njim sodelovali, vedo povedati, da je kljub večni zaposlenosti vedno našel čas za svetovanje, za pomoč in strokovni pogovor. Morda bi bilo vmesno parafrazirati znani citat; za nekatere je delo preprosto strašno, za Janka Modra pa je bilo delo strašno preprosto. O delu je tudi sam dejal: "Delal sem igranje, s komer koli sem šel kamorkoli. Delo je bilo zame ne samo sredstvo ampak kdaj že tudi kar cilj."

Mlada leta

*V mladosti sanjal sem o tihih srečih,
naj muze bi mi dar nebeški ulile,
da mogel bi v besedo svet obleči.³*

Janko Moder se je rodil 8. 5. 1914 v Dolu pri Ljubljani, očetu mizarju in mami slamnikarki.

Bil je najstarejši sin in normalno bi bilo, da bi prevzel posel očeta in deda ter se tako lotil umetnosti obdelovanja lesa. Ker pa so se njegove mizarске sposobnosti izkazale za ne preveč obetavne, a je v nasprotju z njimi njegova bistrost navdušila učitelje, ga je družina poslala v šole. To je bila zanj precejšnja sreča, saj je bil iz svoje vasi po desetih letih prvi, ki mu je bilo omogočeno nadaljnje šolanje. Najprej se je šolal v Marijanišču, kasneje pa v Zavodu svetega Stanislava. K slednjemu je dosti pripomogel tudi njegov stric duhovnik, ki je kot prefekt služboval na Škofjski klasični gimnaziji v Šentvidu.

Kot učenec se je izkazal za pridnega in zelo nadarjenega, predvsem v jezikih, čeprav, kakor sam pravi, šoli ni nikoli posvetil preveliko mero časa, volje in moči. Vedno je bil tihi upornik; na zunaj odličnjak, znotraj pa svobodna ptica, ki je ponoči prevajala, pisala, ustvarjala, lezla čez šolsko obzidje in se tihotapila v Dramo, nato pa zamujeno spanje nadoknabila v šolski klopi. Že pri dvanajstih je prevajal Karla Maya in na roko napisan prevod je zajemal čez 600 strani tipkanega besedila navedenega pisatelja. Pisal je tudi krajša literarna dela in uganke in vse to v času šolanja objavljaval v šolskem glasilu Domače vaje. Iz dijaških let so se ohranili tudi sledeči, šaljivi verzi:

*Moji verzi
niso moderni
in najbrž ne modri,
a Modrovi so!*

Verjetno že iz teh zgodnjih del ni težko začutiti optimizma, vedrosti in humorja, ki so ostali njegova stalnica vse do smrti. "Nikoli

se nisem bal stopiti v življenje. Naj vam povem, da sem veliko preveslal v sandolinu, čeprav ne znam plavati," je dejal v nekem intervjuju. Tudi zato ni čudno, da ga ni bilo strah nobenega novega jezika in med evropskimi jeziki so mu domači postali vsi, razen madžarščine. Vztrajnost ga ni zapustila niti takrat, ko je pri dvajsetih letih zbolel za meningitisom in zaradi njega pozabil vse tisto jezikovno bogastvo, ki ga je osvojil do takrat. Seveda se je takoj, ko je bil spet pri močeh, začel ponovno učiti izgubljenega.

Po gimnaziji se je vpisal na študij elektrotehnike. Zanj se je navdušil doma, ko je med počitnicami pomagal očetu in dedu pri iskanju primerne lokacije za manjšo hidroelektrarno. Jankov oče je namreč v času ujetništva v Kavkazu med prvo svetovno vojno pobral vrsto naprednih idej, ki jih je po vrnitvi domov začel tudi uresničevati. Toda zaradi spleta več okoliščin po končanem prvem letniku Janko izbrane študijske smeri ni nadaljeval in si je poiskal službo. Gotovo pa mu je poznavanje naravoslovja in elektrotehnike vedno dajalo tudi tisto, skoraj magično širino, uporabno predvsem takrat, ko je moral pri prevajanju poseči po bolj strokovnih in znanstvenih knjigah.

S knjigami ga je še tesneje povezal študij slavistike, ki se je skoraj naključno vpletel v njegovo življenje, odločitev zanj pa je padla "še prej kakor čez noč"; nekega dne je v Ljubljani na Vilharjevi srečal prijatelja Martina Jevnikarja, ki je ravno takrat našel sobo za dva, ter se je nameraval vpisati na slavistiko. Janka je povabil s seboj in ta je ponudbo sprejel. Študiral je ob delu. Na enem izmed delovnih mest, v Prosvetni knjižnici, kjer je bil med drugim zadolžen za seznam ljudskih iger, je vsako tujejezično prepisal v slovenščino. Ob prepisovanju se je naučil češko, slovaško in nizozemsko; vse po logiki, po kateri je dekodiral besede, in se, kakor sam pravi, ob tem sladkal.

Zapori in Sla spomina

*Medleče le sem šepetal molitve
in tihi vrelec misli ni usahnil,
naj še tako stražar me je zapahnil:
nabrane v venec so se mi pesnitve.⁴*

Že kot dijak se je Moder odločil, da se s politiko ne bo nikoli ukvarjal. Temu je botrovala tudi izkušnja, ki jo je kot dvanajstletni deček doživel na občinskih volitvah; pri enem od županskih mož je prepisoval volilne listke, med tem pa so v sobo stalno hodili politični magnati, ki so govorili takšne reči, da so mu politiko za vedno priskutili. Toda kljub temu je bil takoj po koncu vojne, leta 1945, zaprt prav zaradi političnih spletk oziroma zaradi kršenja kulturnega molka, kakor so mu obrazložili kasneje. Izkazalo se je celo, da je k zaporni kazni pripomogla zamera enemu izmed sošolcev iz osnovne šole, ki je kasneje postal visoki uradnik. V devetih mesecih temnice je v glavi, brez zapisov na papir, spletel eno najtežjih pesniških oblik - sonetni venec sonetnih vencev, ki ga je naslovil Sla spomina. V uvodu te pesniške zbirke med drugim zapiše:

“Ne glede na vse globokoumne teorije in filozofije o domoljubju mi pogled v naravo kaže, da je samoobramba eden bistvenih, tudi človeških, pranagonov. In tako sem med italijansko in nemško zasedbo pisal petdelni roman Sve-to zemljo, pričevanje o naši avtohtoni pravici do raja pod Triglavom. Ko pa se je po vojni zasedba nadaljevala in sem bil vržen v zapore, od koder bi lahko tudi ne bilo vrnitve - kakor mi je sredi poletja pričeval rumen list na zelenem drevescu ali toliko in toliko nočnih to-vornjakov, na kakršnem so odpeljali tudi prijatelja Narteja Velikonjo, sem se spet oklenil istega pranagona in se odločil za kulturni boj: Če je vaše prapročelo surovi egoizem in s tem uničevanje vsega, kar bi vam utegnilo priti na-proti, je moje - samoobramba, ki mi jo določata zavest in podzavest. Samoobramba s kri-

kom proti nasilju: med vojno z dokumentarnim romanom, ko je bilo mogoče pisati za pozne rodove, zdaj, v zaporu, dokumentarna pesem, da si jo bom lahko zapomnil.”

Pesmi imajo večinoma domoljubno tematiko, ki pa se prepleta s hrepenenjem po družini (žena Otilija ter dva šoli še nedorasla otroka so ostali na milost in nemilost prepuščeni dobrim ljudem) in močno duhovno noto, ki spodbuja trdno, vitalno držo. Ne nazadnje so bile pesmi tudi tisto, kar je Janka ohranjalo pokonci. O tem pravi:

“Kakor se bele krvničke zberejo ob krvaveči rani, kakor mravlje - po zakonu prabitne narave - poskušajo obnoviti nasilno razdrto mravljišče, sem pisal v spomin v samoobrambi telesa in duha ...”

Prevajanje

“Jezik je bistveni del človekove biti. Z njim je združen telesno, snovno, da ga lahko govoriš ali poslušáš, pišeš in bereš, pa tudi skrivnostno duhovno, da v njem snuješ, premišljuješ in sanjaš. O tem pričajo številne razprave, priča pa tudi vsakteri izmed posameznikov. Vsaka utesnitev ali omejitev v človekovem izražanju je hud primanjkljaj, naj bo fizična (jecljanje, gluhonemost ...), naj bo premajhen besedni zaklad, omejena razgledanost, ozka družba, utesnjena stroka ...”⁵

Takoj po prihodu iz zapora so se začele nove težave; Moder ni in ni mogel dobiti službe, poleg tega pa ga ljudje kar na enkrat niso več poznali. Po raznih založbah je moral moledovati za kakršen koli prevod in delo mu je nazadnje le ponudil znanec, prevajalec v Cankarjevi založbi. Šlo je za knjigo Tihi Don; Jankov znanec je v založbi dobival svoj vsakdanji kruh, samo prevajanje pa mu ni preveč dišalo. Toda na začetku ni imel sredstev, da bi plačeval Jankovo delo in zato sta bila prvi ter drugi del prevedena zastonj.

Leta 1954 je Janko Moder začel delovati kot svobodni prevajalec. Morda si pri pre-



vajalskem poklicu kot ideal predstavljamo prozoren medij, skozi katerega se besede izvirnika brez vsebinskih in slogovnih sprememb prelijejo v domači jezik. Seveda temu ni nikoli tako in zanimiva je izkušnja, ki jo imel pri tem tudi veliki prevajalec:

“Nikjer ni rečeno, da prevajalec lahko objektivno dojame avtorjev slog in ga objektiv-

no - za vse bralce objektivno - posname. Še več: nikjer ni rečeno, da se prevajalec v resnici hoče podrediti avtorju ravno po tej poti in da mu hote ali ne hote ne uhaja soupoštovanje lastnega duktusa, pa tudi podzavestno lastnega sloga.”⁶

Prevajalska služba ga je tako prevzela, da se prevajanju ni želel za določen čas odpovedati niti zato, da bi naredil doktorat in tako

dobil mesto stalnega profesorja na AGRFT-ju. Samo dvakrat je malce odložil prevajalsko pero in ga zamenjal za pisateljskega. Plod tega sta dve knjigi (sicer načrtovanega pentatevha) o zgodovini slovenskega naroda: Sve-ta zemlja (1954) in Vladar Samo (2004), ter knjiga o dr. Valentinu Meršolu, infektologu, ki je po drugi svetovni vojni pomagal v avstrijskih taboriščih. Marsikdo se je ob izidu zadnje knjige leta 2005 vprašal, kdo je človek, ki je celo Janka Modra prevzel do te mere, da se je raje kot prevajanju za nekaj časa posvetil pisanju biografije. Naj poleg tega, da je dr. Meršol ob koncu prve vojne že skoraj odkril penicilin, pa mu je slavo odnesel Fleming in da je med drugo vojno v Leonišču istočasno zdravil nemške vojake, domobrance in partizane, omenim še to, da je bil to tudi mož, ki je z odločnim in srčnim posegom maja 1945 rešil življenje 6000, če ne več kot 10000 ljudem. Med njimi je bila tudi Modrova druga žena Anica, s katero je stopil pred oltar pri svojih čilih 82-ih letih. Prav ona je v zahvalo za svojo rešitev Janka tudi spodbudila k pisanju dela o tem velikem zdravniku.

Samo prevajanje seveda s seboj ni prinašalo le užitka in skromnega zaslužka, ampak tudi težave; večkrat se je zgodilo, da se je moral Janko Moder novega jezika naučiti kar med prevajanjem samim, poleg tega pa je le malo del prevedel po svojem izboru. Skoraj vsa so mu predlagale ali dodelile založbe, seveda ne glede na to, kako blizu sta mu bila tematika ali slog. Nekoč je celo malo potožil: *“V tem smislu je bilo kruhoborstvo dostikrat prav neprijetno, čeprav z užitkom delam in mi je vsako delo vselej nov izziv, vreden, da se v njem preizkusim.”*

Dostikrat so mu zaradi njegove hitrosti očitali površno prevajanje. Marsikateri oči-tek je letel predvsem na prevode iz moderne književnosti. Prevajalec sam je vedno skromno priznal, da vsi prevodi, povsem naravno, niso odlični.

*“Pri vsakem delu, naj bo umetnostno ali strokovno, pri pogovoru ali klepetu, si na vso moč prizadevam, da bi bil kot pisec ali prevajalec navzoč z vsem svojim jazom. Res pa je, da človek ni zmeraj zadosti razgledan, da bi zmožel – pač po svojih močeh – idealno reagirati na postavljene naloge. Hitra odrezavost nikdar ni bila moja moč, zato se moram večidel sprijazniti s počasnim približevanjem izvorniku, se pravi, da se dostikrat zadovoljim s trenutno zasilno rešitvijo, z domislekom, če mi ne po-dira delovnega ritma, ki ga poskušam ohranjati pri prevajanju, zato dosledno vsak prevod potem pilim in celo po dvakrat, trikrat na novo pre-
tipkam, neredko pa mi ga založba prehitro po-
tegne izpod rok.”*

Zaradi njegovega neverjetnega opusa so o njem krožile celo legende, češ da zanj deluje cela delavnica prevajalcev. Sam je z zamahom roke in nasmehom vedno odgovoril, da ga še nikoli ni nihče poprosil, če bi lahko kaj prevedel pod njegovim imenom ali mu kako drugače snel s pleč kakšno drugo nalogo ali dolžnost. Je pa priznal, da se zgodi, da je kakšna stvar prevedena kar tekom noči. Anek-dota govori, kako ga je nekoč poklical nek režiser in ga prosil za prevod neke drame. Režiserju se je zelo mudilo, Janko pa med kopicu knjig in papirjev ni in ni mogel najti izgubljenega prevoda. Raje kot da bi požrl besedo in se režiserju opravičil, ker prevoda ne more najti, je sedel za pisalni stroj in čez noč na novo prevedel celotno dramo.

Za njegove najboljše prevode veljajo tisti iz nordijskih jezikov, z njegovo pomočjo pa so v slovenščini spregovorili mnogi jezikovni velikani, kot so: P. Calderón de la Barca, Shakespeare, Molière, C. Goldoni, H. Ibsen, G. B. Shaw, L. Pirandello, B. Brecht, F. García Lorca, M. A. Šolohov, I. S. Turgenjev, A. P. Čehov, F. M. Dostojevski, L. N. Tolstoj, B. L. Pasternak, V. Nabokov, I. Andrić, M. Selimović, W. S. Reymont, D. Defoe, D. H. Lawrence, W. Golding, H. James, T. Dreiser,

W. Faulkner, W. Styron, G. Grass, H. Böll, I. B. Singer, G. García Márquez, R. Tagore, O. Elitis, F. Nietzsche ...

Faust in Slava vojvodine Kranjske – labodja speva Janka Modra

*Da mogel bi trenutku reči:
Tako si lep, o daj, postoj!
Ne more v tisočletje v nič se izteči
z menoj vred tudi sled se moj.⁸*

60 je tista magična številka, ki se oklepa Fausta tudi v slovenščini; 60 let ga je pisal njegov avtor, J. W. Goethe, prav toliko pa je za njegovo poslovenjenje potreboval tudi Moder. O prevajanju ene najlepših knjig v svetovni književnosti pravi sledeče:

“Ta knjžica se mi je spremenila v nekakšen vademekum, brevir, h kateremu sem se potem med vojno dan na dan zatekal, pa ne le kot običajni bralec, temveč tudi kot Janko Moder, ki je bil že od gimnazijskih let naprej navajen vsako knjigo v tujem jeziku brati tako, da jo je tudi sproti prevajal v slovenščino.”⁹

Celoten prevod Fausta, ovit v zlato tako ali drugače, je izšel ob devetdesetem rojstnem dnevu velikega prevajalca.

Drugi del labodjega speva predstavlja 5000 strani dolga Valvasorjeva velikanka Slava vojvodine Kranjske, s katero se je bojeval “strašno dolgo, po mnenju nekaterih kar predolgo”. O njej se je rad šalil, da ga je ukleščila za dvajset let in da je dovolj domišljav, da lahko pove, da jo je zares težko prevajati.

“Na vsaki strani desetkrat obtičiš, ob imenih, strokovnih izrazih ali, še največkrat, ob nerazumljivostih. Napredujem, ampak prevečkrat ostane vprašaj. Nikdar se nisem bil toliko poražen; močna osebnost moraš biti, da to zdržiš.”¹⁰

Prevod je ostal neizdan vse do njegove smrti. Mislili so tudi, da je nedokončan, a se je kasneje izkazalo, da prevod že obstaja in tako lahko v kratkem pričakujemo tudi njegovo izdajo.

Velikan, ki še danes živi z nami

*In v vekov vek žlahten spomin ne mine,
vse bolj in bolj se širi, razprostira.
Kakor studenec, ki v skalah izvira,
poskočen, trdoživ otrok višine,*

*razmahne, zapodi se čez kamnine,
kot reka si svobodno pot izbira,
namaka polje, da v suši ne shira,
bremena težka nosi v prid večine.¹¹*

Skoraj nemogoče je spregledati posrečeno naključje, da za priimkom Moder stoji oseba, ki nam vedno znova potrjuje stari latinski rek: Nomen est omen. Vsak dober bralec, vsi otroci v šolah, dijaki in študentje, se stalno in vedno znova srečujejo z enim največjih prevajalcev. Nalašč nisem zapisala slovenskih, kajti tudi če bi iskali po vsem svetu, bi težko našli človeka, ki je v svoj jezik oblekel toliko knjig in z njimi zapolnil toliko vrzeli, ki jih na žalost naredi nerazumevanje tujega jezika. Knjige in znanje, ki ga skrivajo med svojimi platnicami, so gotovo veliko bogastvo in res je prav, da se vedno znova spomnimo in zahvalimo tistim, ki so bili s svojim delom in znanjem most med domačnostjo in tujino.

1. Janko Moder, *Sla spomina*, Celje, Mohorjeva, 1994, 103.
2. Marko Crnković, *Za narodov blagor*, <http://crnkovic.blog.siol.net/2006/10.21/moder-in-memorialam/21.10.2006>.
3. Janko Moder, *n. d.*, 103.
4. Janko Moder, *n. d.*, 103.
5. J. W. Goethe, *Praf Faust*, Slovenija, Založba Sanje, 2004, 19.
6. Drago Bajt, Jezik je kakor telo: če ga ne uporabljáš, posamezne mišice in plasti odmrejo, *Ampak*, junij-julij 2004, 41.
7. Drago Bajt, *n. d.*, 39.
8. J. W. Goethe, *n. d.*, zad. str.
9. J. W. Goethe, *n. d.*, 12.
10. Jana, 2004, Janko Moder, št 5.
11. Janko Moder, *n. d.*, 103.

Primerjava Komarjevih obravnav fašizma in nacizma

Fašizem – Transpolitična perspektiva

Milan Komar nam v razmišljanju o filozofskih koreninah fašizma predstavi tiste miselne tokove, sicer močno raznolike filozofske misli 19. stoletja, iz katerih so (ne)posredno izšle poglavitne komponente fašistične ideologije.

Delo prične z orisom kulturno-zgodovinskih pojavov in le-tem pripadajočih miselnih orientacij znotraj italijanskega prostora. Na tem mestu je potrebno opozoriti, da je bil italijanski kulturno-zgodovinski razvoj zaradi prevladujočega gledanja na pojem evropske kulture skozi prizmo francosko-nemške kulturne evolucije pogosto izvzet in neupošteván. Zaradi te kulturne nadvlade se evropski prostor pogosto poskuša razumeti in opredeliti le z dveh gledišč, nemškega idealističnega in francoskega idealistično-racionalističnega, kar pa ima za posledico osiromašen vpogled v zgodovino in kulturo evropskih narodov.

Ob vpogledu v zgodovino italijanske misli se avtor dotakne devetih pomembnejših miselnih tokov, ki imajo svoj začetek v 12. stoletju z nastopom Averoesa, segajo pa vse do 20. stoletja v t. i. evrokomunizem, ki delno izide tudi iz samega fašizma.

Prvi teh tokov je italijanski averoizem, ki doživi razcvet v 13. stoletju, tj. v času nemškega vladanja na Siciliji, z nastajanjem številnih averoističnih šol. Že pri Averoesu je zaznati podobnost s poznejšim spinozizmom in nemškim klasičnim idealizmom, saj človeka obravnava kot generično bitje ter zanika obstoj individualne duše in s tem posamez-

nika kot osebe, njegov pogled na svet pa je izrazito panteističen.

V 14. stoletju se kot odgovor na predhodna averoistična učenja pojavi humanizem, ki pa ni imel zadostne filozofske in teološke moči za branitev človeške osebe pred načeli averoizma. Šele ko v 15. stoletju bizantinski izobraženci italijanskemu, humanistično orientiranemu prostoru predstavijo teološko dediščino Vzhoda, le-ta, združena z literarnim humanizmom, premaga do takrat prisotni averoizem. Ta dva tokova združena kasneje tvorita renesanso, ki zagovarja posameznikovo edinstvenost, dostojanstvo in nesmrtnost duše, torej pojme, ki človeka določajo kot osebo. Italijanski prostor z zatonom renesanse izgubi svoj kulturni zagon, ki ga ponovno prevzame proti koncu 17. stoletja z nastopom filozofa, zgodovinarja in pravnika Giambattista Vica. Sledi ponovni zaton, ki se konča z risorgimentom 19. stoletja. Za začetnika gibanja za enotnost Italije štejemo Giobertija, duhovnika in izrazitega nasprotnika napoleonske okupacije in iz nje sledočega pofrancozenja italijanske družbe.

Med pomembnejše kulturne tokove znotraj italijanskega prostora Komar šteje tudi hegllovstvo, ki tako kot v Rusiji in Angliji tudi v Neaplju doživi močan razmah in na nek način pomeni obuditev averoističnih idej o človeku. Glavna protagonista hegllovstva v Italiji sta bila Croce in Gentile, kasneje tudi v vlogi utemeljiteljev fašistične ideologije na hegllovskem temelju. Slednji je v Italiji uvedel kulturno diktaturo, s katero je želel uničiti sleherno obliko povprečnosti znotraj naroda.

Sočasno nastopi Mussolinijeva politična diktatura, po 2. svetovni vojni pa se v Italiji izoblikuje komunistična struja, ki jo tvorijo predvsem revolucionarno naravnani pripadniki bivšega fašističnega gibanja. Prevladujočo Crocejevo fašistično orientirano filozofijo tako zamenja marksistični pojem diktature proletariata.

Za razumevanje Mussolinijeve revolucionarno-aktivistične naravnosti je v prvi vrsti potrebno izpostaviti razliko med Marxovimi in Engelsovimi pogledi na prenovo družbe. Engels v splošnem velja za bolj umirjenega in v nasprotju z Marxom bolj pozitivistično orientiranega. Ta razlika je dobro razvidna tudi iz sledečih dejstev: izpod Marxovega vpliva izideta komunizem in fašizem, oba izrazito revolucionarna, medtem ko se Engelsov naslednik Eduard Bernstein že usmeri v oblikovanje alternative marksizmu; le-to vidi v socialdemokratskem reformističnem boju z uporabo zakonitih proceduralnih ukrepov.

V tem horizontu je možna tudi pojasnitev razlike med Stalinovim in Mussolinijevim zrenjem revolucije. Prvi, Leninov naslednik na čelu boljševizma (Lenin in Mussolini sta bila učenca francoskega filozofa in teoretika revolucionarnega sindikalizma Georges Sorela), je tako kot njegov predhodnik deloval bolj pod vplivom Friedricha Engelsa in bil tako na političnem področju bolj premišljen in preračunljiv.

Nasprotno pa ima Mussolinijev revolucionarni aktivizem svoje korenine v Marxovi filozofiji. Marxa, glede na vpliv idealizma, ne zanima resničnost sama na sebi, temveč le njeni uporabni vidiki v smislu preustvarjanja obstoječega, katerega del je tudi človek. Pod tem vidikom lahko tudi fašizem razumemo kot enega izmed izrazov avtonomnega modernega duha, ki izvira iz renesanse in razsvetljenstva, svojo dokončno elaboracijo pa doživi ravno v idealizmu.

Temeljna združevalna značilnost idealizma in iz njega izhajajočega Marxovega historičnega materializma (resničnost razume kot "material" in ne kot materijo) je nepriznavanje obstoja naravnega reda. Iz tega izhaja, da je za preustvarjanje resničnosti nujno razumsko obvladovanje in zaobjetje danega v določen sistem, ki naj služi vzpostavljanju zunanjega reda. Posledica tega je ukinitvev avtonomnosti subjekta, saj je izključeno vsakršno upoštevanje njegovega notranjega razvoja in doživljanja; razumljen je le še kot del "materiala", ki ga je potrebno preoblikovati.

Fašistično prvenstvo delovanja ima tako svoj izvor v idealistično-materialističnem pojmovanju stvarnosti, ki pa zaradi neustreznega razumevanja le-te nujno vodi k nespoštovanju drugega in s tem k neupoštevanju pojma pravičnosti v odnosu do stvarnih subjektov v danem okolju. Mussolini se je, čeprav izhajajoč iz marksizma, kasneje spremenil v hereitičnega marksista; verjel je v prvenstvo delovanja, nikoli pa ni zanimanja posvečal teoriji in kontemplaciji resničnosti.

Fašistična ideologija je zrasla na stičišču treh filozofskih tokov 19. stoletja: Heglovega idealizma, Marxovega materializma in Nietzschejevega vitalizma. Nujno pa je potrebno upoštevati tudi dekadenci kulturni tok, nastal ob koncu 19. stoletja. Za sam fašizem sta še posebej pomembni dve florentinski kulturni reviji, in sicer *Leonardo* in *La Voce*. Skupina izobražencev, ki je izdajala ti dve reviji, je zagovarjala idejo akcije, delovanja *per se*. Potrebovali pa so človeka, ki bi to idejo utelesil; le-tega so videli v Mussoliniju.

V okviru aktivističnega duha fašizma je potrebno upoštevati tudi materialistični naturalizem 19. stoletja, ki je intelektualno dejavnost smatral za naraven odraz družbenih in ekonomskih premikov. Skozi to gledišče postanejo premiki v času fašističnega vzpona razumljivi; preveval ga je izrazit skepticizem, prehajajoč v avtoritarizem. Ta premik ima

svoj začetek v temeljnem dvomu v obstoj vna-
prej določenega naravnega reda, zaradi če-
sar prevlada ideja o potrebnosti sistemizacije
stvarnosti; skepticizem na tem mestu prei-
de v avtoritarizem, katerega maksima je: *Cre-
dere, ubbidire e combattere*. Tako so tradicio-
nalno pojmovane vrednote vere, ubogljivosti
in poguma izgubile svoj pravi pomen in bile
zlahka instrumentalizirane za potrebe vlada-
joče garniture. Posameznik je moral po no-
vem verjeti v sistem, ki odpravlja dvome, ga
ubogati in se zanj boriti.

Iz idealizma, marksizma in dekadence iz-
hajajoči aktivizem pa nenazadnje poraja tudi
družbi nevarno pomanjkanje čuta za ome-
jitve, kar odraža dejstvo, da glavni smoter
fašističnega aktivizma ni bil v dokončni
vzpostavitvi določene oblike zunanjega reda,
temveč v vsakokratnem rušenju nečesa pred-
hodno vzpostavljenega. V tem se kaže sub-
verzivnost fašizma, česar neizogibna posle-
dica je nazadovanje posameznika kot ose-
be in osiromašeno udejanjanje družbeno tem-
eljnih vrednot.

Že kot mladinec se Mussolini aktivno
vključi v revolucionarni boj pod taktirko Maz-
zinija, borca za osvoboditev italijanskih manj-
šin izpod avstrijske nadvlade, in tako svojo po-
litično pot prične kot človek "risorgimenta",
kot mladinski voditelj ter izrazit nasprotnik
monarhije in Cerkve. Pred svojim tridesetim
letom prestopi v Turatijevo Socialistično stran-
ko, iz katere pa ga kmalu izženejo zaradi nje-
govih revolucionarnih teženj, saj le-te niso bile
v skladu s prevladujočim Bernsteinovim du-
hom. Istočasno pa se v Mussoliniju že izob-
likuje ideja *giovanilisma*, ki tudi po ustano-
vitvi Fašistične stranke ohrani osrednjo vlo-
go. Ta fenomen, ki pa ni izključno fašističen,
saj ga srečamo tudi v nacizmu, ima svoj izvor
v vitalistični filozofiji in ga je zato najbolje in-
terpretirati v tem okviru.

Vitalizem silo v človeku postavlja v in-
stinktivno oziroma biološko (to idejo sreča-

mo pri starejšem Nietzscheju, Hartmannu
in kasnejšem Schelerju) in ne v duha, kar je
skupna, čeprav medsebojno različna značil-
nost antičnih kultur. To je še posebej vid-
no pri nacističnem biologizmu, katerega izvor
sega preko vitalizma vse do srednjeveške no-
minalistične misli. Za nominalizem je zna-
čilna *logica maior*, tj. filozofska panoga, ki
se ukvarja z resničnostjo samo na sebi, zato
ga lahko že imenujemo spoznavna teorija. Po-
glavitna trditev nominalizma je, da so posa-
mezne stvari pred pojmi (*universale post rem*),
z drugimi besedami, da so univerzalne ide-
je le etikete, ki jih človek uporablja za kla-
sifikacijo resničnosti. V nasprotju z nomina-
lizmom pa zmerni realizem - katerega miselni
orientaciji pripada tudi M. Komar - trdi, da
človeški um glede na partikularnost umeva
univerzalne ideje in tako spoznava enotnost
v različnosti obstoječega (*universale in re*). Le
s tega gledišča, ki pojmuje, da je *logos* v stva-
reh samih, pa je možno govoriti o predhodno
določenem naravnem redu in s tem o stvar-
stvu. Če drži nominalistično gledanje, je stvar-
nost brez intrinzičnega reda, je le neukročena
sila, ki jo civilizacija želi in mora ukrotiti.
Znotraj tega obzorja se zdi vsakršna demo-
kracija nemogoča, saj mora človek kaotični
stvarnosti nujno vsiliti neko umetno obliko
reda, le-ta pa si mora svoj obstoj zagotovi-
ti s totalnim nadziranjem vseh stvarnih do-
gajanj in je tako lahko le represivna. Ta re-
presivnost pa je v določeni meri značilna tudi
za fašizem; dejstvo je, da je Mussolini raz-
vijal mladinske organizacije (*giovanilismo*),
preko katerih je režim sicer nadzoroval psi-
hofizično izgradnjo mladih, kljub temu pa
mu nikoli ni uspela načrtovana stvaritev no-
vega fašističnega človeka. Fašizmu je tako na-
mesto stvaritve novega fašističnega človeka
uspela le stvaritev razdvojenega konformista.

Za boljše razumevanje fašizma kot mark-
sistične herezije je potrebno natančneje opre-
deliti protagonistično vlogo malomeščans-

tva pri oblikovanju, utrjevanju in končno tudi propadu fašistične ideologije. Marx v svoji teoriji združi tri miselne tokove 19. stoletja: nemško klasično filozofijo (Fichte, Hegel), angleško politično ekonomijo (Smith, Ricardo) ter francosko teorijo utopičnega socializma (Saint-Simon, Fourier).¹ Slednjo tvorijo štirje pomembnejši predmarksistični socialistični tokovi: Proudhonov anarho-socializem personalističnega izvora, sensimonistično-comtistični socializem, ki je verjel v reševanje družbenih problemov s pomočjo tehnike, Fourierov romantični socializem in pa katoliški socializem, katerega največji predstavnik je Lamennais, oster nasprotnik iz francoske revolucije izhajajočih razsvetljskih in liberalističnih idej ter goreč kritik visokega meščanstva. Marx kritiko meščanstva prevzame od Lamennaisa, vendar pa se njegova anti-buržoazna misel od Lamennaisove razlikuje v tem, da je gledanje prvega usmerjeno predvsem skozi prizmo krščanske morale,

medtem ko je Marxovo bistveno heglovske narave. Marx je pod vplivom Heglove dialektike, po kateri je napredek mogoč le prek družbenih antagonizmov, osnoval teorijo razrednega boja, v kateri pa se je srednji sloj zaradi svoje nevtralnosti izkazal za popolnoma neproduktivnega (razen v primeru, če postane del visokega meščanstva ali proletariata) in tako postal predmet ostrega Marxovega nasprotovanja. Razlikovalni moment, ki pojasnjuje heretičnost fašizma v odnosu do marksizma, je torej v Mussolinijevem komuniciranju z malomeščanskim slojem, katerega je želel izrabiti za izvedbo revolucije; le-ta pa je bila zaradi prevladujočega meščanskega duha nujno obsojena na propad.

Pojem meščanskega duha se v prvi vrsti nanaša na določen tip (srednjemu razredu pripadajočega) mišljenja. Svoj pravi izraz zadobi v obdobju razsvetljenstva, katerega temeljna značilnost je v odpravi radikalnejših tem, tj. filozofskih, teoloških in humanističnih pole-



mik ter razmišljanj predhodnih stoletij. To v splošnem privede do zmanjšanja intenzivnosti zanimanja za stvarnost, spoznavanje se omeji le na površinskost in zunanost obstoječega. V tem obzorju tako ni možno udejanjanje tega, kar Edmund Husserl in Edith Stein razumeta pod pojmom iradiacije (tj. vplivanje na drugega preko lastne biti, preko izžarevanja trenutnega notranjega stanja in doživljanja), ki po Komarju skupaj z notranjo polnostjo (ponotranjenimi idejami in vrlinami) v posameznikovi okolici generira "centripetalne" sile in je kot taka edini pravi temelj slehernemu revolucionarnemu vzgibu. Prevladujoči duh površinskosti tako posledično onemogoči razvoj revolucionarnega duha, ki je neločljivo povezan z resno in poglobljeno notranjo držo; revolucija, kot jo razume Komar, je navsezadnje lahko le zunanji izraz temeljne notranje spreobrnitve posameznika in družbe.

Mussoliniju, ki je sicer imel v posesti moč in karizmo za vodenje množic, zaradi prevladujočega meščanskega duha tako ni uspelo vzbuditi revolucionarnega vzgiba malomeščanski tendenci po družbenem vzponu; posledica tega in pa tudi idealistično-marksističnega neupoštevanja posameznikove notranjosti je propadli poskus stvaritve novega fašističnega človeka in s tem tudi propad načrtovanih radikalnih družbenih premikov.

Nacizem – Transpolitična perspektiva

Nacistične ideje o radikalni preobrazbi evropskega in svetovnega prostora izhajajo predvsem iz filozofskih idej dveh obdobj, tj. razsvetljenstva in nemške filozofije 19. stoletja, katere najvidnejši predstavniki v povezavi z nacizmom so J. G. Fichte in G. W. F. Hegel ter F. W. Nietzsche.

Nemško razsvetljenstvo doživi vidnejši razmah v času vladanja pruskega kralja Friderika II. Očeta le-tega cesar Karel VI. povzdigne v kralja Prusije, že Friderik II. pa po

smrti Karla VI. vpelje nova načela vladanja, katera bi lahko označili kot prekinitev z vsem predhodnim in posledično stopnjevanje centralizacije Prusije. Slednje je razvidno tudi iz enega od Friderikovih pisem Voltairu, v katerem je zapisal: *Vladar (Karel VI.) je umrl; to spremeni vse ideje miru in mislim, da nas bodo v juniju morali bolj zanimati smodnik, vojaki in strelski jarki kot pa plesi, igralke in gledališki odri.*² Friderik II., med drugim tudi eden izmed Hitlerjevih vzorov, se je smatral za političnega izvajalca Voltairovih idej. Zaradi zgodovinske in ozemeljske neenotnosti Prusije je prevladala (francoski revoluciji nasprotna) težnja po vzpostavitvi enotnosti s pozicij moči; pojem nemštva začne služiti iz razsvetljenstva izhajajočemu pruskemu ekspanzionizmu in anti-katolištvu.

Značilnost razsvetljenstva je torej popoln miselni obrat v smeri zanikanja tradicije in predhodnega kulturno-političnega razvoja. Razsvetlenske ideje v temelju izhajajo iz srednjeveške nominalistične miselne usmeritve, iz katere je med drugim izšla tudi misel, da človeški um lahko spozna bistva posamičnega; to je v končnem privedlo do razsvetlenske težnje po ukinitvi misterija v smislu kasnejšega Heglovega panlogizma (*Kar je stvarno, je umno in kar je umno, je stvarno*). Nominalističnega izvora pa je tudi temeljni dvom o obstoju naravnega reda, kar ima za posledico dihoto-mijo stvarnosti na dve prevladujoči komponenti, naravo in kulturo. Narava je znotraj nominalistično-razsvetlenskega miselnega okvira pojmovana zgolj kot uporabljiv material, brez globine in intrinzičnega smisla, medtem ko je kultura, kot skupek norm in konvencij, ki določajo red in smisel, razumljena kot družben konstrukt brez realne osnovanosti v naravi sami. Tako pojmovanje stvarnosti nujno implicira radikalni relativizem in skepticizem ter posledično tudi težnjo po odpravi dvoma in relativnosti z vzpostavitvijo novega, razumsko domišljenega in od predhodnega

razvoja neodvisnega reda. Bistvenega pomena pri tem je "razsvetljevanje" stvarnih dogajanj, ki je posledica težnje po ukinitvi misterija, in misli, da se uresničitev le-te nahaja znotraj človekovih zmožnosti.

Razsvetljenska misel deluje na dva (medsebojno protislovna) načina; po eni strani vzpodbuja kritično mišljenje, kar poraja na vse vidike stvarnosti razširjajoči se dvom, po drugi strani pa z namenom preseganja le-tega spodbuja moč razuma; slednje pa ne vodi k spoznavanju, temveč k obvladovanju stvarnosti in posledično k nasilnemu vzpostavljanju lastnih idej. Tako pride do prehoda od razsvetljskega skepticizma do težnje po izhodu iz dvoma v skladu s človekovo močjo in voljo, kar končno rezultira v Nietzschejevem pojmu volje do moči in stvaritvi umetnega, stvarnosti vladajočega reda, ki kot končna posledica predhodnih radikalnih miselnih premikov nastopi s pojavom hitlerizma. Horkheimer in Adorno le-tega v *Dialektiki razsvetljenstva* opredelita kot nemško-razsvetljenski pojav. Razsvetljenstvo razumeta kot avtonomno mišljenje, ki se ne uklanja resničnosti, tradicijam in njihovem zgodovinskemu razvoju, temveč si skuša z razvrednotenjem predhodnega in demistifikacijo stvarnosti le-to podrediti z namenom vsilitve lastnih idej.

Slednje je v skladu s Kantovim apriorizmom v smislu spoznavanja resničnosti preko umu pripadajočih kategorij, ki posamezniku ob čutnem izkustvu omogočajo konstruiranje lastnega razumevanja stvarnosti. Tako Kant sicer ne zanika obstoja objektivne stvarnosti (*noumenon*) zunaj misli, vendar pa je slednja po Kantu človeškemu umu nedostopna in nespoznatna. Fichte gre v tej aprioristični misli korak naprej in posledično zanika obstoj objektivne resničnosti zunaj meja posameznikovega izkustva, saj stvarnost že samo na sebi pojmuje kot rezultat človekovega delovanja.

Logično posledico nominalistično-razsvetljenske ukinitve pojma naravnega reda tako predstavljajo nadaljne filozofske smeri 19. stoletja, ki so površno vzete in v potvorjeni obliki odigrale bistveno vlogo pri oblikovanju in izvajanju hitlerističnih pogledov nad posameznikom in družbo. Prvi v vrsti obravnavanih filozofskih tokov je nemški idealizem s predstavnikoma Fichtejem in Heglom.

Za idealistično filozofijo, tako Fichtejevo kot Heglovo, je značilno nadaljevanje ideje stvarnosti brez intrinzičnega reda, vendar pa ta ideja znotraj (Heglovega) idealističnega miselnega obzorja zadobi svojo dokončno metafizično elaboracijo. Objektivna stvarnost je v idealistični filozofiji prenesena v pojem subjektivnega univerzalnega duha. S tem je ukinjeno (do Spinozovega panteizma prevladujoče) klasično krščansko pojmovanje razmerja med imanentnim in transcendentnim, po katerem sta le-ta medsebojno ločena, a ne medsebojno neodvisna. Idealizem v nasprotju s klasičnimi stališči pojem univerzalnega duha in stvarnosti izenači in tako slednjo zvede na pojavno obliko vseobsegajočega duha. Vse posamezno je le del totalnosti in je kot tako brez vsakršnega predhodno vrojenega intrinzičnega smisla in reda. Stvarnost je po Fichteju predmet nenehnega samorazvoja, ki pa nujno predpostavlja neki jaz; le-ta pripada univerzalnemu duhu in ne individualnemu posamezniku, ki kot tak ni pojmovan kot oseba, temveč le kot okamenitev pretakajoče se energije.

Nujna posledica tega je prenehanje esencialističnega zrenja stvarnosti in človeka; vloga le-tega je skrčena na kanaliziranje univerzalne energije, s tem pa mu je odvzeta individualnost in le-tej pripadajoča svobodna volja. V človeku tako ni neke predhodne danosti, ki bi ga utemeljevala kot osebo in mu služila kot temelj za samoodločanje in avtonomijo v ravnanju, temveč on sam predstavlja neprenehno, brezkončno iskanje in for-



miranje samega sebe. Pogled na človeka in na njegovo vlogo znotraj stvarnosti v tem okviru izgubi klasično realističnost, po kateri je delovanje posameznika etično pravilno le v primeru skladnosti z njemu lastno naravo ter ob pripoznavanju temeljne urejenosti znotraj stvarnosti. Nepriznavanje obstoja predhodne danosti (podstati) ima tako za posledico izničenje pojmov pravičnosti in odgovornosti posameznika v odnosu do stvarnih subjektov v danem okolju. Pravično dejanje je izvršeno v primeru, ko posameznik prejme tisto, kar mu pripada; nujen pogoj za izvršitev takega dejanja je priznanje predhodno

pripadajočega. Izjava nacističnega ministra za pravosodje Hansa Francka *Führer nas je sovražil* na procesu v Nürnbergu jasno odraža Hitlerjevo razsvetljsko-idealistično pojmovanje sebe in obdajajoče stvarnosti. Sodstvo, kot forma brez vsebine, je bilo le sestavni del zunanjega prestiža, medtem ko je Hitlerju pristna moralnost predstavljala le nekaj preživetega, oviro pri kanaliziranju univerzalne energije, elevaciji samega sebe in (svojega) naroda nad "kraljestvo meja" posameznega in dostopu do totalnega življenja, zunaj katerega ni ničesar. V Hitlerjevem delovanju je opaziti tako realističnost kot tudi ireali-

stičnost; sam je bil popolnoma odtujen stvarnim dogajanjem, v kolikor niso bila sestavni del njegovega "projekta", nasprotno pa je praktična vprašanja reševal na izrazito realistično-razumski način. Človek kot kanalizator univerzalne energije, kot orodje v rokah univerzalnega duha lahko doseže izpolnitev le z nepretrdnim delovanjem, z brezkončnim aktivizmom, ki pa ne zaobjema smotrov delovanja in predhodnega motrenja le-teh. Tako je onemogočeno vsakršno upoštevanje omejitev (tudi moralnih) v smislu bivanja v samem sebi, saj so le-te razumljene kot omejevanje doseganja popolne svobode in kot take izražajo zahtevo po izničenju. Svoboda v idealističnem miselnem obzorju ni razumljena kot (s)poznavanje lastnih meja in delovanje znotraj posamezniku predhodno določenega okvira, temveč je doseganje svobode nujno pogojeno z aktivizmom, katerega cilj je zaobjetje vseh aspektov stvarnosti v skladu s Fichtejevo tezo *Ne dejstva, temveč delovanje*.

Klasično načelo, da dejanje sledi bivanju (*operari sequitur esse*), da je dejanje le zunanji izraz notranjega stanja, je v idealističnem okviru nadomeščeno z načelom, da je posameznik tisto, kar postane. Hitler to načelo, čeprav ne izrecno, po analogiji posameznik-narod uvede kot maksimo lastne politike.

Ob zanikanju podstat človekovega bivanja je vsakršna ohranitev karakteristik posameznika in naroda nemogoča. Hitlerizem ni mogel, glede na svoj razsvetljsko-idealistični in s tem anti-patriotistični izvor, ostati pri običajnih nacional(istič)nih idejah; nujno posledico je predstavljala ukinitve pojmov naroda in domovine in končna nadomestitev le-teh s fiktivnim, irealnim pojmom rase, ki je ustrezal Hitlerjevemu ekspanzionizmu. Svojo politično pot je sicer pričel kot Hugenburgov nacionalist, vendar pa je meje nacionalizma kmalu presegel, kajti *svetovni imperiji sicer nastajajo na nacionalni bazi, vendar jih le-ti kmalu pu-*

stijo daleč za seboj.⁴ Uspešnost je tako odvisna od stanja univerzalnega duha in ne od vkošenosti v določeni kulturi, ponotranjenju iz le-te izražajočih vrlin in njihovem nadgrajevanju. Prehod od nacionalistične k revolucionarni politiki pa ni značilen le za nacizem in fašizem, temveč tudi za boljševidične režime, saj so vsi (ne)posredno utemeljeni v idealistični filozofski misli.

Kot že rečeno so omenjene filozofske misli v ideologijah odigrale svojo vlogo v potvorjeni in površno vzeti obliki. To je razvidno spričo dejstva, da so pri oblikovanju ideoloških slepil pomembno vlogo odigrali polintelektualci, ki filozofskih idej razsvetljenstva in idealizma niso globinsko analizirali, temveč so določene pojme razumeli le površno in na predhodno želen način. Primer tega je Heglova dialektika, ki natančno vzeta že vnaprej onemogoča razvoj (za nacizem značilnega) revolucionarnega duha.

Po Heglu je filozofski idealizem filozofija totalnosti, ki prvenstveno sestoji iz nepriznavanja končnega kot realno obstoječega. Neskončno ni nad končnim, ampak v končnem samem, ki v sebi nosi avtoeliminacijo in tako omogoča infinitetno prehajanje univerzalnega duha v vedno nove, sebi lastne stadije. Zgodovino pojmuje kot (nekvalitativno) napredujočo, samostojno entiteto, ki je človeškimi dejanjem nadrejena in od njihovega vpliva neodvisna.

Posameznik je tako v svoji podrejenosti zgodovinskemu dogajanju le-tega nezmožen presojsati in nanj kakor koli vplivati; nujna posledica je - revolucionarnosti že v temelju nasproten, saj le-ta sestoji iz upora toku zgodovine - konformizem in s tem (slepo) sledenje toku zgodovine; slednje je po Komarju izvor absolutne amoralnosti, saj implicira ukinitve odgovornosti posameznika v odnosu do obdajajoče stvarnosti. Pri političnih gibanjih dvajsetega stoletja, katerih gonilo so predstavljale v idealistično razum-

ljenem) pojmu zgodovine utemeljene utopične teorije o radikalnih družbenih premikih, pride do zanimivega sovпада med revolucionarnostjo in reakcionarnostjo. Skladno s Heglovo dialektiko reakcionarno delovanje postane revolucionarno, medtem ko se revolucionarni duh nujno transformira v konformističnega in konservativnega. V določenem trenutku so vse, v pojmu zgodovine utemeljene revolucije želele ohraniti doseženo stanje in so tako z ukinitvijo pojma večnega napredovanja ukinile tudi sebi lasten idejni temelj.

Ideja stvarnosti brez intrinzičnega reda se ohrani tudi v nadaljni filozofski misli Schopenhauerja in Nietzscheja. Schopenhauer - čigar filozofija je v temelju nasprotna Heglovi - trdi, da sile, ki giblje stvarnost, ne gre imenovati duh, ker to poimenovanje implicira umnost, temveč v pojmu brezkončnega gibanja vidi delovanje slepih, nezavednih in za človeka negativnih sil. Tudi Nietzsche stvarno dogajanje zre skozi prizmo večnega spreminjanja, vendar v nasprotju z idealističnim in Schopenhauerjevim pesimističnim gledanjem trdi, da je večnemu kaosu stvarnosti mogoče zavladati z vzpostavitev umetnega reda in stvaritvijo novega človeštva. V Nietzschejevi misli tako esenca razsvetljenske misli po idealistično-pesimističnem *intermezzu* ponovno oživi v pojmu volje do moči; le-ta Nietzscheju predstavlja univerzalno gibalo sveta, ki se preko razodevanja v posamezniku in njegovem delovanju dviga nad trenutni kaos stvarnosti in vzpostavlja le-tej vladajoči red.

Ideja stvaritve novega človeštva preko vzpostavitve umetnega, stvarnosti vladajočega reda predstavlja jedro Nietzschejeve "politične" filozofije. Uresničitev slednjega je po Nietzscheju možna na temelju sledečih družbenih postavk:

Posameznik je brez pravic: Logično posledico ukinitve naravnega reda predstavlja ukinitve posamezniku pripadajočih pravic, saj so le-te že same na sebi utemeljene v nara-

vi in kot take izražajo zahtevo po udejanjanju ob upoštevanju naravnega reda.

Zadovoljno suženjstvo: Nietzsche trdi, da v ospredju posameznikovega zanimanja stoji zgolj zadovoljevanje telesnih potreb in tako zanika temeljno človeško potrebo po svobodi, ki je po svoji naravi duhovna dobrina. V času nacističnega vzpona se je to pokazalo kot realno obstoječe dejstvo, saj paradoksalno znotraj liberalno usmerjenega meščanstva ni prišlo do odkritega upora zoper razvijajoč se nacistični totalitarizem. Temelj civilne svobode (*libertas maior*) je posameznikova osebna svoboda (*libertas minor*), ki mora izvirati iz posameznikove notranjosti. Razlog konformističnemu sprejetju nacizma je v nezdružljivosti notranje utemeljenosti osebne svobode s prevladujočim površinskim in materialno usmerjenim duhom takratnega meščanstva.

Nietzsche tako z ukinitvijo posameznikovih pravic in zanikanjem težnje po svobodi ustvari teoretski temelj za vzpostavitev novega, družbi vladajočega reda, katerega izvajalci so (s strani univerzalne volje) izbrani posamezniki - nadljudje. V svoji politični misli ni izkazoval antisemitskih teženj, saj je med potencialne nosilce novega družbenega reda uvrščal tako Jude kot Nemce in ga zato v tem pogledu ne moremo šteti za predhodnika nacizma. Vendar pa je dialektika moči po Komarjevem mnenju privedla do nacistične netolerance, česar končni rezultat so bili nacistični zločini proti človeštvu.

Ni objektivne resnice: V skladu z Nietzschejevim zanikanjem obstoja objektivne resnice izvajanje oblasti nujno sestoji iz neprenehnega lansiranja idej, preko katerih si je narod "zadovoljnih sužnjev" mogoče podvreči in ga oblikovati. V tem oziru naloga filozofije ni v kontemplaciji resničnosti, temveč v tvorbi novega smisla in njegovi vsilitvi. Na tem mestu Nietzschejeva filozofija sovпада z Marxovo, po kateri se mora filozofija iz klasičnega *post-factum* mišljenja preobraziti v

mišljenje *ante-factum* in kot taka služiti utemeljevanju delovanja v skladu z načrtovanimi radikalnimi družbenimi premiki.

Nietzschejansko-marxistični pogled na vlogo idejne utemeljitve revolucionarnega delovanja prevzame Hitler in v skladu z omejenimi filozofskimi idejami izoblikuje svojo utopično vizijo stvaritve novega nacionalsocialističnega človeštva, katere avtodestruktivni element predstavlja idealistično-generična obravnava človeka.

Primerjava

Temeljna razlika med izvoroma fašistične in nacistične ideologije je v različnosti filozofskih tokov, na temelju katerih sta Hitler in Mussolini izoblikovala svoji viziji stvarnosti in iz le-teh izhajajoči ideologiji. Fašistična ideologija je izšla tako iz italijanskih kot tudi ne-italijanskih miselnih usmeritev - marksizma, medtem ko je hitleristična vizija sveta in subjekta črpala zgolj iz nemškemu prostoru pripadajočih filozofskih misli.

Marxovo *miselno prizadevanje ni bilo nič drugega kot podati tako razumevanje sveta in dejanskih vzrokov zgodovinskega dogajanja, da bo na osnovi tega, na osnovi notranjih zakonitosti zgodovinskega poteka končno le mogoče vzpostaviti človeku in vsem zahtevam razuma ustrezen svet.*⁵ Iz navedenega je razvidno nasprotje med Marxovo mislijo in Heglovo idealistično filozofijo totalnosti ter njunima filozofijama zgodovine, saj znotraj Heglovega idealizma partikularno ni nosilec lastnega smotra, zgodovina pa je človeku nadrejena in nespoznatna entiteta. Marx v svojem - iz razsvetljenstva izhajajočem - gledanju na nujnost stvaritve novega reda in s tem novega sveta v določeni meri ohrani pomen stvarnosti, in sicer v pojmovanju le-te kot "materiala", katerega se je posameznik dolžan poslužiti in ga preoblikovati; nasprotno pa idealistična filozofija pojem stvarnosti izniči oziroma ga izenači s pojmom univerzalnega. Kot

piše A. Stres ima po Marxu *zgodovina nedvomno svoj telos, dinamični cilj ali energijski izvor svojega delovanja. To je komunizem. Po drugi strani pa je prav tako nedvomno, da ta zgodovinski razvoj ne poteka mehanično, ampak predpostavlja zavestno in subjektivno vključevanje vanj.*⁶ V tem okviru je razumljiva Marxova zahteva po preobrazbi filozofije od klasičnega *post-factum* mišljenja v mišljenje *ante-factum*, v mišljenje, ki naj služi idejni utemeljitvi delovanja, katerega telos je stvaritev nove (komunistične) stvarnosti.

Slednje sovпада z Nietzschejevo idejo o nujnosti vzpostavitve novega hegemonističnega reda z neprenehnim lansiranjem idej oziroma z idejnim utemeljevanjem delovanja. Le-to izhaja iz njegovega zanikanja obstoja objektivne resnice, katerega logično posledico predstavljajo kasnejši radikalni relativizem, demoralizacija čuta za resnico in potvarjanje zgodovinskih dejstev. Človek tako ni le stvaritelj novega reda, temveč nujno tudi nove resnice. Na tem mestu stopi v ospredje - ob siceršnji podobnosti Nietzschejeve in Marxove filozofske postavke - različnost nacizma in fašizma, saj prvi to idejo prevzame od Nietzscheja, jo ohrani in tudi izvaja, medtem ko v fašistični idejni sistem ta misel vstopi pod marksističnim vplivom, vendar pa jo Hitlerju nasprotno Mussolini kasneje zavrže in ohrani le pojem revolucionarnega aktivizma.

Temeljna združevalna značilnost obeh režimov je v izvorno nominalistični razsvetljenški težnji po vzpostavitvi novega, umetnega in stvarnosti vladajočega reda. V fašistični ideologiji je le-ta prisotna posredno preko marksizma, medtem ko se v filozofskem temelju nacizma pojavi v neposredni in posredni obliki; prvič je to nemško razsvetljenstvo s Friderikom II., kasneje pa ta ideja tvori tudi jedro Nietzschejeve "politične" misli.

V tesni zvezi z revolucionarno idejo o nujnosti vzpostavitve *človeku in vsem zahtevam razuma ustrezen svet* pa je (za oba režima zna-

čilen) aktivizem. Fašistični aktivizem črpa svoj zagon iz različnih filozofskih in kulturnih smeri, kot so marksistična misel, neapeljsko heglovstvo in nenazadnje tudi dekadencijski kulturni krog. Nasprotno pa nacistični idejni temelj sestoji zgolj iz nemškemu prostoru pripadajočih miselnih orientacij, izmed katerih gibalo aktivizma predstavlja idealistična misel Fichteja in Hegla, ki posameznikovo delovanje pojmujeata - skladno z nepriznavanjem obstoja določujoče podstati - kot neprenehno postajanje. Skupna značilnost obeh aktivizmov je njuna "larpurlartističnost", ki je razlog, da tak aktivizem ne vključuje predhodnega motrenja smotrov, temveč, nasprotno, kliče po njihovi razumsko domišljeni utemeljivosti brez navezave na stvarna dogajanja in analizo le-teh.

Tako kot Hitler je bil tudi Mussolini pod vplivom Nietzschejeve vitalistične misli, ki je bila vzrok oblikovanju mladinskih organizacij, katerih temeljna naloga je bila prevzgoja mladih v duhu novega časa in s tem stvaritev zdravega temelja za utemeljitev in zagotovitev trajnejšega obstoja ideologije.

Združevalni moment obeh idejnih sistemov pa ni le v pojavu mladinskih organizacij, temveč tudi v materialistično-idealističnem zanikanju posameznikove notranjosti, njegovega notranjega razvoja in doživljanja. Le-ta je vzrok propadu poskusa stvaritve novega, skladno z ideologijo mislečega človeka, in obratu v konformistično indiferentnost ljudstva. Slednje predstavlja ukinitve gibala (obeh) ideologij, ki je v revolucionarnem aktivizmu.

Glede na podoben idejno-filozofski temelj obeh režimov je izvor njune medsebojne različnosti, še posebej glede intenzitete in discipline izvajanja ideoloških postavk v skladu z razsvetlensko-idealistično oziroma materialistično vizijo stvarnosti, potrebno pripisati predvsem značajski različnosti romanskega in germanskega človeka.

Kratek povzetek

Milan Komar nam v pričujočih delih prikaže filozofsko plat geneze fašističnega in nacističnega idejnega sistema. Temeljna skupna značilnost obravnavanih filozofskih tokov je skepticizem, katerega jedro predstavlja dvom o obstoju predhodno vrojenega naravnega reda. Logično posledico slednjega predstavlja izrazit sveteljenstva izvirajoča ideja o nujnosti sistemizacije stvarnega in s tem obvladovanja neukročenih, stvarnost gibajočih sil. Ta ideja v nadaljnih filozofskih mislih 19. stoletja izostane v obzorju idealistične misli Fichteja in Hegla.

Skepticizem v sebi nujno nosi tudi seme totalitarnosti, saj je v njem implicirana težnja po obvladovanju stvarnosti nujno pogojena z njenim totalnim nadziranjem. To seme pa je po dveh stoletjih izrazitih miselnih premikov vzkliklo in se razraslo v obliki ideološko-političnih gibanj 20. stoletja, ki so temeljno preobrazila evropski in širši prostor.

Literatura:

- Komar, Emilio: *El facismo - Una perspectiva transpolítica*. Buenos Aires: Sabiduria Cristiana, 2005.
- Komar, Emilio: *El nazismo - Una perspectiva transpolítica*. Buenos Aires: Sabiduria Cristiana, 2005.
- Janžekovič, Janez: *Filozofski leksikon*. Celje: Mohorjeva družba, 1981.
- Stres, Anton: *Heglovo in Marxovo pojmovanje svobode*. Ljubljana: Slovenska matica, 1987.
- Rauschning, Herman: *Pogovori s Hitlerjem*. Trst: Založništvo tržaškega tiska d.d., 1987.

1. Janžekovič, Janez, *Filozofski leksikon*, Celje, Mohorjeva družba, 1981, 147 (geslo: *marksizem*).
2. Komar, Emilio, *El nazismo - Una perspectiva transpolítica*, Buenos Aires, Sabiduria Cristiana, 2005, 23, prevod avtorja.
3. Komar, Emilio, *El nazismo - Una perspectiva transpolítica*, Buenos Aires, Sabiduria Cristiana, 2005, 57, prevod avtorja.
4. Rauschning, Herman, *Pogovori s Hitlerjem*, Trst, Založništvo tržaškega tiska d.d., 1987, 38.
5. Stres, Anton, *Heglovo in Marxovo pojmovanje svobode*, Ljubljana, Slovenska matica, 1987, 268.
6. Stres, Anton, *n. d.*, 321.

**Alasdair MacIntyre
Odvisne racionalne
živali: zakaj
potrebujemo vrline**

Ljubljana:
Študentska založba
(zbirka Claritas),
2006; 206 str.

S knjigo *Odvisne racionalne živali: zakaj potrebujemo vrline* smo v slovenščini dobili prvi prevod izrazito avtorskega dela enega najvplivnejših sodobnih etikov Alasdaira MacIntyreja. MacIntyre velja za enega najpomembnejših in najizvirnejših zagovornikov vrlinske etike, posebej po zaslugi njegove mojstrovine *Za vrlino*. V pričujoči knjigi, gledano v celoti, ohranja svojo evdajmonistično utemeljitev vrlin - vrline so te, ki nam omogočajo doseganje dobrega, tj. dobrega življenja oz. srečnosti. Kar je bistvena novost, je vključitev biološke razsežnosti razumevanja vrlin. V knjigi *Za vrlino* (1981) MacIntyre utemeljuje vrline kot vezane na skupnosti oz. tradicije ter jih poskuša misliti v odnosu do pripovedne identitete človekovega življenja. V knjigi *Čigava pravičnost? Katera racionalnost?* (1988) k temu doda še premislek, da za racionalnost teh tradicij ne more biti normativnega merila, ki bi seglo izven njih samih. Kot pravi avtor, pa je v obeh delih zapostavil biološko razsežnost vrlin in človekovega življenja nasploh.

V knjigi *Odvisne racionalne živali* MacIntyre ta spregled ari-

stotelovske filozofije biologije sam označi za zmoto oz. pomanjkljivost. O etiki ne moremo govoriti neodvisno od biologije. Vsaka vrednostna teorija - tj. prikaz dobrin ter pravil in vrlin, ki tvorijo ali omogočajo dobro življenje - mora namreč pojasniti, kako je ta oblika življenja možna za bitja z našo biološko zgradbo. Eden izmed osrednjih vidikov človeškega življenja je dimenzija ranljivosti in nemoči. Ranljivost in odvisnost sta tako v knjigi razumljeni kot najpomembnejša ključa, ki nam odpirata razumevanje moralnosti same. V navezavi s tem MacIntyre tudi lucidno zatrdi, da odnos določene skupnosti do njenih najbolj ranljivih, bolnih in odvisnih članov najbolj zrcali moralnost skupnosti v celoti.

Poglavitni referenci pri MacIntyreju ostajata Aristotel in Tomaž Akvinski, ob koncu knjige tudi Nietzsche. V izhodišču knjige sta vprašanji: "Zakaj je pomembno preučiti in dojeti, kaj imajo ljudje skupnega s pripadniki drugih inteligentnih živalskih vrst?" in "Zakaj je za moralne filozofe pomembno, da namenijo pozornost človeški ranljivosti in invalidnosti?". Z odgovori na zastavljeni vprašanji želi pokazati, kako vrline, ki jih potrebujemo za razvoj iz našega začetnega živalskega stanja v stanje neodvisnih racionalnih presojevalcev in delovalcev, in vrline, ki jih potrebujemo za soočenje in odziv na dejstva o naši ranljivosti in invalidnosti, pripadajo eni in isti množici vrlin, tj. vrlinam

odvisnih racionalnih živali. Ob koncu knjige se spopade še z vprašanjem, do kakšne mere je te vrline in dobro, na katerega merijo, moč udejanjiti znotraj nacionalne države in sodobne družine.

Tem osrednjim spraševanjem sledi tudi tridelna zasnova knjige. Prvi del obravnava podobnosti in skupne lastnosti, ki jih ljudje delimo z drugimi inteligentnimi živalskimi vrstami. Drugi del se ukvarja s temami naše odvisnosti, ranljivosti in neodvisnosti. Zadnji del pretresa vprašanje družbenih oblik, ki bi omogočale polno udejanjenje vrlin in doseganje skupnega dobrega - oblik, ki bi lahko vzdrževale tako vrline racionalne neodvisnosti kot tudi vrline priznane odvisnosti.

Osrednji argument, ki ga MacIntyre napada v poglavjih o živalskosti in človeškosti, je argument, da živali ne morejo imeti določenih sposobnosti, kot so npr. posedovanje misli oz. prepričanaj, delovanje oz. ravnanje v skladu z razlogi, oblikovanje in raba pojmov, posedovanje občutkov in sporočanje svojih prepričanaj in namenov, ker pri njih umanjka jezikovnost. Pri tem meri tako na tradicijo znotraj analitične filozofije (s filozofi, kot so Davidson, Stich, Searle), kot na Heideggrovo misel. Prvi so misel in mišljenje naredili odvisno od jezika - šele posedovanje slednjega (z gradniki, kot so sintaksa, semantika, tvorba in razumevanje govornih dejanj ter vpetost jezika v družbeno prakso) omogoča misel in mišljenje, s tem

pa omenjene sposobnosti. Heidegger je prav tako znamenito označeval živali kot bitja, ki so "revna s svetom" - v svojem svetu ne prepoznavajo stvari oz. predmetov kot stvari. Šele na slednjem zasnovana pojmovna zmožnost je ta, ki razlikuje človeka od živali.

MacIntyre trdi, da podlaga za razvitje zgoraj omenjenih sposobnosti ni jezik, temveč oblika praktičnega znanja, ki se razvije iz kompleksnosti družbenih komunikacij z drugimi in kjer gre za predjezikovna prepoznavanja. Druge inteligentne živali, ki podobno kot človeška bitja v svojem zgodnjem razvoju izkusijo močno odvisnost, prav tako izkazujejo značilnosti, kot so sodelovanje, medsebojna zaščita in skrb za invalidne. Mi sami postanemo neodvisni praktični misleci zaradi tega, ker smo najprej vsi odvisni in potrebni skrbi.

Ko govorimo o življenjskih oblikah, lahko govorimo tudi o njihovem uspevanju (koristih in škodah), dobrinah in ranljivosti. V zvezi s slednjo MacIntyre govori tudi o invalidnosti in pravi, da smo mi vsi nekje na njeni lestvici. Invalidnost zadeva vprašanje več-manj, ne pa perspektive delitve na nas in druge. Kaj invalidnost pomeni, pa ni odvisno le od zadevnega posameznika, ampak od skupin, ki jim pripada. Ljudje se v neodvisne praktične mislece pretvorimo na podlagi izkušnje ranljivosti in spremljajoče izkušnje navezanosti in ljubezni.

Vrline odvisne racionalnosti razvijemo v okvirih družbenih

razmerij, razmerij dajanja in prejemanja. *"Norme dajanja in prejemanja so torej v veliki meri pogojene z našimi čustvenimi vezmi in tržnimi razmerji. Če jih v družbeni praksi ločimo od te tihe predpostavke, se izrodi tako dajanje kot prejemanje: po eni strani v romantično, sentimentalno precenjevanje čustvenosti kot take, po drugi strani pa v ponostavljanje človeške dejavnosti na ekonomijo"* (str. 128). Vsak izmed nas doseže svoje dobro le pod pogojem, da drugi vzamejo naše dobro za svoje in nam pomagajo skozi obdobja odvisnosti in invalidnosti. Pri tem MacIntyre pokaže na zmotno tradicije moralne filozofije, ki vznik moralnih zahtev vidi le kot posledico racionalne izbire, ko smo postavljen pred drugega kot morebitnega partnerja pri kooperativnem pogajanju in doseganju dobrega.

Kakšna družbena oblika bi bila prikladna za razvitje vrlin odvisne racionalnosti in udejanjenje tako individualnega kot skupnega dobrega? Izpolnjevati mora tri pogoje. Neodvisnim mislecem se mora omogočiti politično odločanje o vseh vprašanih, o katerih se morajo zediniti vsi pripadniki skupnosti z racionalnim posvetovanjem. V skupnosti mora nepreračunljiva pravična radodarnost veljati za eno osrednjih vrlin in določati norme pravičnosti. Pri skupnem posvetu o tem, kaj zahtevajo norme pravičnosti, morajo politične strukture omogočiti besedo vsem.

Za MacIntyreja niti nacionalna država niti sodobna dru-

žina ne predstavljata združbe, ki bi v polnosti omogočala udejanjenje vrlin priznane odvisnosti. Država je kot skupnost prevelika, preveč ujeta zgolj v igro interesov in moči, ter je prej "orjaško komunalno podjetje" (str. 142) kot pa skupnost, ki bi bila usmerjena ne zgolj na javne dobrine, pač pa na skupno dobro. Družina je po drugi strani preozka skupnost in dobro življenje njenih članov je preveč odvisno od kakovosti razmerij, ki jih imajo njeni člani do drugih ustanov in združb. *"Pot do dobrin družinskega življenja torej praviloma vodi preko dobrin različnih lokalnih skupnosti"* (str. 144). Lokalna skupnost je tista vrsta skupnosti, ki smo ji pripravljene zupati svojo odvisnost in kjer bo slednja tudi brezpogojen in zadosten razlog njenih članov, da se nanjo odzovejo.

Ta zadnji del knjige je morda tudi njen najšibkejši del. MacIntyre ne ponudi jasnejše podobe takšnih lokalnih skupnosti, ki bi segala preko zgodovinskega sklicevanja na mestne države ter rudarske ter ribiške skupnosti. Ne glede na to, gre za odlično knjigo, ki je namenjena tudi širšemu krogu bralstva in ki ponuja dober vstop v MacIntyreovo etiško misel. Knjigo spremlja odlična študija dr. Bojana žalca, ki delo umešti v kontekst celote avtorjeve etiške, pa tudi siceršnje širše filozofske misli.

Vojko Strahovnik