

1/2 XXXVII (344/345)
januar/februar 2008

Vsebina

- Uvodnik**
1 Andrej Marko Poznič: Strah
- Vera in razum**
4 Ernst – Wolfgang Böckenförde: Država kot
npravna država
21 Peter Kreeft in Ronald K. Tacelli: Vera in razum
- Teologija**
32 Christopher Schönborn: Iskanje večnega načrta
v naravi
- Patrologija**
34 Jasna Hrovat: Marija si je izvolila najboljši del:
izreki pušavskih mater
- Sveto pismo - meditacija**
41 Andreja Rihar: Očetov pogled
44 Andreja Prebil: Vitezi vere
- Leposlovje**
46 Simon Purger: Pesmi
58 Marie Balmay: Menih in psihoterapevka
- Vera in znanost**
62 Andrej Marko Poznič: Srečanje v vesti človeka
67 Leja Drofenik Štibelj: Sociologija (religije) kot
znanost

Bioetika

- 78 Jože Trontelj: Dvomi o zdravnikovih dolžnostih
ob koncu življenja

Sakralna umetnost

- 90 Robert Dolinar: Zakaj judovstvo ne mara rezanih
podob ali kako je prepoved upodabljanja vplivala
na judovsko duhovnost?
98 Steven Schloeder: Zgodnjekrščanska cerkvena
simbolika
107 Husein Sejko Mekanović: Mošeja v slovenski
likovni umetnosti

Zgodovina

- 113 Hedvika Dermol Hvala: Slovensko
narodnoprebudno govorništvo v 19. stoletju

Slovenski katoliški shod

- 121 Ivo Kerže: Katoliško bistvo slovenskega narodnega
gibanja, I.

Fenomeni

- 133 Blaž Komac in Matija Zorn: Opisi naravnih
procesov v svetih knjigah

Muzikologija

- 143 Franc Križnar: Glasbena dramaturgija
Škofjeloškega pasijona, III.

Presoja

- 152 Ajda Kristina Vučajnk: Bill Bryson: Kratka
zgodovina skoraj vsega

SLIKA NA NASLOVNICI:

Christoph Steidl Porenta: Kelih za enega
slovenskih cerkvenih redov

Izdajatelj: Društvo SKAM in Medškofijski odbor za mladino
Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana
Tel.: 01/426-84-77 Faks: 01/426-84-78
E-pošta: info@drustvo-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 Jensterle, Matej Matija Kavčič, Ivo Kerže,
Gregor Lavrinec, Maksimilijan Matjaž,
Miran Špelič, Ajda Kristina Vučajnk

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

Tehnični urednik: Robert Rozman
Likovna zasnova: Lucijan Bratuš
Likovna oprema: Matej Metlikovič
Jezikovni pregled: Marjeta Pisk
Tisk: Povše

Na leto izide deset števil. Celoletna naročnina 30 EUR,
za tujino 46 EUR na uredništvu oz. 50 EUR s čekom.
Poštšina je vključena v naročnino in plačana pri pošti 1102
Ljubljana. Naročnina velja od tekoče številke do pisnega
preklica, odpovedi pa veljajo od začetka obračunskega obdobja.

Naklada: 800 izvodov

ISSN 1318-1238

cena: 6,00 EUR

Strah

Dobro desetletje je minilo, odkar smo se Slovenci vrnili med civilizirane in demokratične narode. V tem času smo dosegli lepe stvari. Na prvem mestu sta seveda svoboda in lastna država. V tem novem prostoru, ki omogoča razvoj tako v materialnem kakor duhovnem, si Cerkev prizadeva, da bi zadihala s polnostjo svojih pljuč. Njena skrb za duše se je razširila skupaj s prostorom svobode. Od leta 1991 se katoliško delovanje širi na področje šolstva z ustanavljanjem vrtcev, srednjih šol in od naslednjega šolskega leta tudi z osnovno šolo. V bolnišnicah, vojski in zaporih je prisotnost kuratov postala – končno – normalna. Njihovo delo so počasi prepoznali kot potrebno in koristno ne le zdravniki, medicinske sestre in bolniki, vojaki in oficirji, pazniki in zaporniki, ampak tudi "sistemi". Ministrstva in vodstva bolnišnic so te duhovnike vzela v redno delovno razmerje. Istočasno z normalizacijo delovnih pogojev Cerkve in duhovščine pa se po Sloveniji širi strah med različnimi skupinami intelektualcev in nosilcev oblasti ali centrov moči, da bi izgubili svojo premoč.

Mediji bijejo svojo plat zvona in svarijo pred rekatolizacijo Slovenije. V resnici svarijo pred klerikalizmom, kakor smo ga poznali pred revolucijo. Kaže, da so mnogi t. i. "liberalci" silno hvaležni KPS, da je s holokavstom nad katoličani in nad Slovenci za dobro stoletje spremenila razmerja moči. Komunisti so bili tako temeljiti, da v Sloveniji praktično ni ostal niti en sam katoličan, ki bi bil zvest Cerkev in bi izstopal kot vodilni človek na svojem znanstvenem ali poklicnem področju. Razen zelo redkih izjem, ki so svoje izstopanje morale drago plačevati, npr. Plečnik, so se ostali morali potuhmiti in je bilo najbolje, da se niso kazali navzven kot verni katoličani, ki spoštujejo nauk Cerkve in njeno učiteljstvo. Prav gotovo pa so uničili za nekaj desetletji vsako sposobnost katoličanov, da se povežejo v učinkovita društva, strokovna združenja in politične stranke. Do današnjih dni trpi področje t. i. "civilne družbe" pomanjkanje katoličanov, pa čeprav je katoliška Cerkev kot taka največja združba civilne družbe.

Strah pred rekatolizacijo Slovenije je torej že na prvi pogled odveč, predvsem pa je politično motiviran, njegove korenine pa smemo odkriti v starem boju med liberalci in klerikalci, katerega so prvi izgubili s kulturno, politično in gospodarsko prevlado katoličanov v zadnjem desetletju pred drugo svetovno vojno. Revolucija je sicer minila, njene akterje že prepoznavamo kot zločince, njene ideale kot farso, njena prizadevanja pa kot fiasko, a njene posledice so še sedaj silno močne in skupina ljudi, ki si je priborila velike privilegije s svojo partijsko knjižico noče in noče oditi v večni pokoj. Zaradi vsega tega smo se za pravo razumevanje stanja duha v Sloveniji prisiljeni vračati v čas, ko je bilo vse postavljeno na glavo in so se ustvarila še danes prisotna razmerja moči.

Res pa je, da Cerkev nikoli ne odneha. Vedno in povsod oznanja svojega umrlega in vstalega Gospoda in hoče vse pridobiti za Kristusa. V evangeliju je napisano naročilo,

da moramo kristjani vsakemu in vsem oznanjati evangelij in napraviti vse ljudi za Jezusove učence in jih kršćevati v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha. U slovenskem primeru pomeni to v praksi novo evangelizacijo. Če se torej nekateri bojijo rekatolizacije Slovenije, potem jih moramo najprej potolažiti, da se motijo, v kolikor s tem mislijo na vračanje v stanje, ko je škof kihnil, pa je vsa Slovenija rekla "Bog pomagaj!" – se pravi v pravi in resnični klerikalizem. Umes je Cerkev doživela drugi vatikanski koncil, ki je to opcijo zaprl že s tem, da je klerikom prepovedal politično delovanje v strankah. U kolikor pa z rekatolizacijo mislijo "bitko za duše", potem je njihov strah upravičen, ker je glavna in edina naloga Cerkve zveličanje duš. Za duše se Cerkev ne bo nikoli nehala boriti. Bitka za duše ni samo bitka z zemeljskimi stvarnostmi, ampak je bitka z "vladarstvi in oblastmi", s čimer mislimo na demonske sile. Cerkev hoče prepričati vsakega, da svobodno pristane med verujočimi v občestvu s papežem.

Bitka za duše, za način mišljenja pa je trda in nič ne kaže, da bi Cerkev zmagovala. Univerza je do današnjih dni trdnjava ateizma ali pa je vsaj agnostična oz. liberalna. Čeprav so morda mnogi profesorji verni, pa je ustanova kot taka prej veri nenaklonjena kakor nevtralna do nje. Usekakor pa so mnogi vidni profesorji nenaklonjeni Cerkvi, čeprav nimajo pravih argumentov za tako držo, saj jim Cerkev ni storila nobene krivice ali jih v čimerkoli oškodovala. Njihovo odklanjanje je veliko bolj neracionalno, kakor se včasih zdi neracionalna vera sama. Odnos med vero in razumom so papeži osvetljevali z različnimi okrožnicami, saj se morajo katoličani že vsaj dvesto let soočati z očitkom, da vera zavira napredek razuma, ker je po svojem ustroju vera neracionalna. Učasi pa se pojavijo celo očitki, da vera nasprotuje znanosti, ki je sistematično zbiranje znanja o določenih stvareh, na vnaprej dogovorjen način in se akumulira skozi stoletja. Zdi se, da mnogi svoje nasprotovanje Cerkvi prenesejo na področje vere same in nikakor ne morejo razumeti skladnosti med znanostjo in vero, med vero in razumom. Preprosto ne razumejo, zato pa jih je strah.

U Sloveniji se širi strah pred morebitno katoliško univerzo. Čeprav smo v zadnjih letih priča inflatoričnemu nastanku različnih državnih in paradržavnih visokošolskih zavodov, pa je za nekatere problematična edino tista univerza, ki jo namerava – ni nujno, da jo kdaj tudi dejansko bo – ustanoviti katoliška Cerkev. S katoliško univerzo bi dobili pravič v zgodovini pluralnost na vseh ravneh vzgojno-izobraževalnega procesa. To pa bi pomenilo, da bi majhen odstotek otrok rasel izven vpliva laicistično-ateistične miselnosti, ki je vgrajena v celotno šolstvo. Cerkev se zaveda, da iz njenih šol ne prihajajo samo svetniki, ampak tudi kakšen revolucionar, kakor je npr. Fidel Castro, vendar je prepričana, da se tej vzgojno-izobraževalni nalogi ne sme odreči. Brez prisotnosti katoliških srednjih šol bi bili v Sloveniji vsi prepričani, da je naša šola ideološko neobremenjena, tako pa spoznavamo, da je "gabrovizem" silno škodljiv pojav za dušo in način mišljenja naše mladine.

Prav razbijanje monopola države, ki ga pomeni morebitna ustanovitev katoliške univerze, je eden od mogočih razlogov v prid takemu koraku. Drugi, nič manj pomemben, pa je praktičen dokaz – na naši zemlji, kajti drugod je to že povsem običajno –, da vera in znanost lahko skladno živita pod isto streho in v istem srcu. Tudi tu bi ustanovitev kato-

liške univerze pripomogla k širjenju prostora svobode in odgovornosti. To pa lahko državi in narodu le koristi.

Izzivi sodobnega sveta so postali pereči in skupni, ne samo državní, ne samo kontinentalni, ampak povsem globalni. Segrevanje ozračja veliko bolj prepoznavajo na Grenlandiji, kjer je bolj malo povzročiteljev toplogrednega efekta, kakor na Madžarskem. U naših Alpah veliko bolj čutimo umazanijo Padske nižine kakor v Italiji sami. Narava pač ne pozna in ne priznava političnih meja. Mnoge težave človeštva izhajajo iz uporabne znanosti, rešitve pa bomo morali iskati s pomočjo ne samo znanja, ampak tudi moralnih izbir. Pred nami je izziv interdisciplinarnega dela. Znanost, ki mora še naprej raziskovati skrivnosti narave oz. stvarstva, se mora vedno bolj srečevati z religijo, ki jo mora opremiti s primernimi orodji za odločanje o tem, kaj sme in česa ne. Prihaja čas, ko bodo morali še tako zagrizeni laicisti in ateisti prisluhniti vernim in s spoštovanjem pretehtati, ali niso rešitve, pomisleki in prepovedi, ki jih izražajo, vredni, da se jih upošteva. Kaj pomeni znanost brez vere, že vemo. Očitek, da vera deluje na znanost le kot zavora, zlahka relativiziramo s primerom iz avtomobilskega sveta. Noben avto ne sme na cesto, če mu zavore ne deluje pravilno. Še tako hiter avto mora biti sposoben prav tako hitro zavirati, sicer je nesreča naravna posledica nespametnosti šoferja. U znanosti je podobno. Res je, da vera deluje na znanost kot zavora, a ta zavora se oglašá le takrat, ko vnaprej sklepa na nesrečo, ki se ji lahko izognemo tako, da malce zaustavimo tempo raziskovanja, omejimo področja znanstvenega dela in pretehtamo posledice že odkritega. Prav na katoliških univerzah je ta simbioza naravna. Kljub tej delujoči zavori pa so mnoge katoliške univerze na samem vrhu med univerzami. Dobro bi bilo, da se tudi pri nas v praksi prepričamo, da vera in znanost nista po naravi na nasprotnih bregovih, ampak da je nasprotovanje le navidezno, čeprav je kdaj napredek znanosti zaradi vere drugačen, bolj počasen, a zato bolj harmoničen in tudi bolj človeški. Mislim, da bi morebitna katoliška univerza pri nas nekoč lahko pripomogla k praktičnemu odnosu med vero in znanostjo.

Andrej Marko Poznič

Država kot npravna država

Uvod

Evropski humanisti prve polovice 16. stoletja, vse od teologov, kakor sta bila Erazem in Melanchton, do pravnikov, npr. Johannes Reuchlina ali Thomasa Mora, svoje pozornosti niso posvečali izključno filozofsko-humanistični izobrazbi in humanističnemu načinu življenja, ampak tudi politični ureditvi svojega časa in bili v njej deloma tudi dejavni. Reuchlin je bil dvanajst let sodnik švabske zveze in je tako sodeloval pri enem od poizkusov, da bi v cesarstvu vzpostavili trajno ureditev miru,¹ Thomas More pa je bil več let lordkancler angleškega kralja. Trajne državne ureditve miru niso uresničili, so pa ji s svojimi idejami in svojim delom pripravili pot. Zato razlog, da ob priložnosti, ko prejemam to nagrado, spregovorim o državi, ni le aktualen, ampak tudi zgodovinski.

Torej, kaj je ta država, država, v kateri živimo? Država, ki je kljub mnogim literarnim razglasom o njeni smrti² še vedno ključna za ureditev političnega sožitja ljudi v današnjem svetu in je brez prepričljive alternative. Oblikovanje teme: Država kot *npravna država* je izziv. Ali je lahko ta država, uzakonjena kot demokratična, pravna in socialna država, kaj več kot samo ustanova s cilji, ki ostaja znotraj vprašanj o sredstvih in ciljih? Ali je lahko več kot to, da zagotavlja doseganje skupne varnosti in vzpostavljanje socialne enakosti med različnimi skupinami in interesi, več kot "pluralistična funkcionalna skupnost", kot imenuje Max Imboden³ nov politični sistem, ki se je izoblikoval v marsikateri sodobni demokratični državi?

Mnogim se takšna omejitev države, ki ne presega funkcionalnega, dozdeva nujna, da

ne bi državi pustili postati moloh, in da bi tako zavarovali prednost svobode posameznikov. Mar ni posameznikova svoboda ogrožena, če državo razumemo in opredelimo kot npravno državo, torej kot nosilko smisla, ki presega funkcionalno, z ustrežno odgovornostjo in ustreznimi kompetencami, postavljeno nenazadnje le od ljudi ali skupin. Ali ne postane takšna država "totaliteta življenja"⁴, ki absorbira mesto subjekta in individualnost posameznika?

Prav tako si seveda lahko vprašanje zastavimo obratno. Ali so lahko naloge in funkcije, ki jih država, naša država, zaznava in jih mora zaznati, osvobodjene etično-nravnih temeljev, in ali nimajo in ne potrebujejo povezave z etično-nravnim. Mogoče pa te naloge in funkcije ogrozimo, če jih prestavimo v status izključno ciljno-funkcionalnega? Ali ne nastopi molohovska funkcionalna samodržava ravno s to funkcionalno redukcijo, ki je usmerjena izključno na učinkovitost in izvedljivost, in zaradi tega sicer tisto, kar je izven funkcionalnega, dopušča kot nekaj zunanega, a ga - kolikor je s tem ogroženo tisto, kar je v državni ureditvi skupno - pod seboj tudi pokoplje. In, ali se varnostna naloga države, za katero se mora država zavzemati, ne spremeni v golo "zagotavljanje egoizma", kakor je to uvidel Karl Marx?⁵ Torej obstaja razlog, da si zastavimo vprašanje o državi kot npravni državi.

I. Strukturne značilnosti države

Država evropskega novega veka, ki je prav tako naša sedanja, demokratična, pravna in socialna država, ni od narave dana ustanova, ampak ustanova, ki je bila ustvarjena za-

vestno, in sicer *ustvarjena za smotre*.⁶ Zamislili so si jo ljudje in zamislili so si jo zase: da bi skupaj živeli v miru, varnosti in svobodi. Bistvo države in njena struktura izvirata iz namenov, zaradi katerih je bila zamišljena in ustvarjena. Ali ima potemtakem kot ustanova namenov pravico biti tudi pravna država?

Odgovor je odvisen od namenov, na katerih sloni država in ki določajo njen smoter. Ali so to temeljni življenjski smotri v državi živčih ljudi, ki služijo njihovi samouresničitvi in temu, da se lahko počutijo kakor doma? Nadalje je odgovor odvisen od strukture in načina delovanja države. Ali je takšna, da pomaga uresničevati temeljne cilje, ali pa je tega osvobojena in je sama sebi namen?

1 Enotnost miru, odločanja, oblasti

Govorimo o državi kot enotnosti, politični enotnosti, in jo tako tudi doživljamo. Ta enotnost se izraža v tem, da jo ljudje razumejo kot *enotnost miru*.⁷ Vsi prepiri med posamezniki ali skupinami znotraj države se rešujejo po mirni poti, to pomeni brez uporabe fizične sile in znotraj pravno urejenega postopka. To je temeljni element državne ureditve. Tudi v političnem spopadu in v političnem boju za oblast znotraj države ni delitev na skupine "prijatelj - sovražnik", ki vključujejo pripravljenost na uporabo fizičnega nasilja, ampak ostanejo vsa nasprotja na tisti stopnji nasprotovanja, ki ne izniči vtiša skupnega reda miru.

Ta enotnost miru kot strukturno značje državne ureditve ni naravna danost. Pogled v evropsko ustavno zgodovino nam pokaže, da je morala prestat raznolika nasprotovanja, ne nazadnje tudi religiozno-politična nasprotovanja konfesionalnih državnih vojn.⁸ Vzpostavitev in ohranjanje enotnosti miru, ki ni možno brez posebnih političnih naporov, pomeni eminentno politično kulturno dediščino, ki je istočasno tudi pravna kulturna dediščina.

Da se vzpostavi in ohrani enotnost miru, mora biti država tudi *enotnost odločanja*. Če naj poteka sodelovanje in nasprotovanje med ljudmi in skupinami mirno, je treba imeti veljavne norme obnašanja in pravila postopanja, po katerih to sodelovanje in nasprotovanje poteka. V soglasju, v katerem ni dvoma, so lahko te norme in pravila razvidna. Kolikor niso razvidna, jih lahko določi le odločitev najvišje instance, in sicer instance, ki je poklicana k "zadnji besedi", zoper katero ni možnosti pritožbe.⁹ Ne moremo si želei enotnosti miru, ne da bi sprejeli državo kot enotnost odločanja in posledično kot nosilko zadnje besede v vprašanjih zunanjega skupnega življenja.

Potreba po državi kot enotnosti odločanja terja tudi nadaljnjo značilnost, *enotnost oblasti*. Ni dovolj, da samo ugotovimo norme vedenja za sodelovanje med posamezniki in skupinami ter določimo pravila postopanja za končanje sporov, ampak moramo tudi zagotoviti, da se bo veljavne norme in sprejete odločitve spoštovalo. Šele s tem postane zunanji mir trajen in resnična socialna izravnavna mogoča, kar prinaša varnost. Kolikor že je država odvisna od prostovoljne poslušnosti in lojalnosti, ki ju imajo posamezniki in skupine do norm in sprejetih odločitev, mora – zaradi naloge, da ohrani mir – biti istočasno v stanju in pripravljenosti, da jih uveljavi nasproti oporečnikom in jim tudi z uporabo sile zagotovi dejansko učinkovitost. Če ji to ne uspe, tudi prostovoljna poslušnost in lojalnost pojemata, saj je tisti, ki pravnih norm in odločitev ne upošteva, privilegiran, še več, pridobi priznanje o posebnem položaju moči.¹⁰

Značilnost države kot enotnosti oblasti sega še korak naprej. Ker so v vsaki družbi navzoči oblast in položaji oblasti, in ker nastajajo vedno nove oblike, se mora državna moč delovanja in odločanja, ki nikakor ni isto kakor uporaba fizičnega nasilja, izkazati za

nadrejeno notranjim skupinam moči in biti zmožna, da si jih podredi. Ta enotnost oblasti ni zgolj pomožno sredstvo ohranjanja državnega prava in miru, ampak je njuna predpostavka. Samo kot obstoječa in obnavljajoča enotnost oblasti zmora država izdelati in zavarovati notranji mir, ki ga ogrožajo najrazličnejše nevarnosti, ter jamčiti za veljavnost pravne ureditve kot sredstva ohranitve miru.¹¹

2 Družbeni red in ureditev svobode

Ko ima država zavoljo svoje naloge zagotavljanja miru karakter enotnosti odločanja in enotnosti moči - in to mora imeti -, je s tem sama po sebi *družbeni red* in kot tak *ureditev miru*. Ljudje, ki živijo v državi, se z njo srečujejo prek enostransko izdanih pravnih norm, zapovedi in odločitev, ki terjajo izpolnjevanje neodvisno od sprejemanja ali odobravanja posameznih državljanov in posameznih skupin. Nasproti posamezniku izvaja nasilje vladanja. Demokratična organiziranost državnega nasilja odločanja, v moči katerega imajo državljani z volitvami, imetjem javnih funkcij in javnim procesom političnega oblikovanja volje delež pri oblikovanju in izvrševanju nasilja odločanja, more to dejstvo narediti sprejemljivo v luči postulata svobode, ne more pa ga odpraviti. Država kot enotnost miru ne nastane in ne živi iz diskurza, ki bi bil vladanja prost, ampak šele ustvari pogoje, da postane takšen vladanja prost diskurz mogoč.¹²

Karakter, ki ga ima država kot družbeni red, pa ni zgolj postulat varnosti, kakor se morebiti dozdeva, ampak prav tako postulat *svobode*. Ne svoboda in brezvladje, ampak svoboda in družbeni red sta med seboj povezana. Svoboda, ki jo razumemo kot možnost samodoločanja, je kot varna in trajna svoboda možna le kot svoboda, omejena s pravom. "(Po)polna" svoboda, nevezana na omejitve in prisilne ureditve, pomeni zgolj neomejeno moč vsakokrat močnejšega, pro-

sto delovanje naravnih sil. Šele z omejitvijo naravne nevezanosti in z učinkovitim zavarovanjem te omejitve, tudi v okviru oblasti, nastane svoboda za vsakogar.¹³ Človeško svobodno sobivanje potemtakem potrebuje urejajočo instanco, ki je dovolj močna, da se loti omejitev in regulacije sfer individualne in skupinske nevezanosti ter zagotovi upoštevanje le-tega. Ravno s tem se omogoči individualna in skupinska svoboda.

Obstoj takšne omejevalne in regulativne instance je vsekakor nujno potreben, čeprav ne nujno zadosten pogoj za uresničitev svobode. Da pa ravnanja te instance ostanejo naravnana na svobodo in da ne zapadejo v poljubnosti njenega vsakokratnega nosilca, potrebuje dodatne ukrepe; ukrepe, ki te enotnosti odločanja in moči ne skrčijo ali odstranijo, ampak ravnanja (za)vežejo njenim temeljnim smotrom ter jo podvržejo reguliranim postopkom, odgovornosti ter nadzoru. Sleherna demokratična državnopravna ustava vsebuje takšne ukrepe. Tudi Temeljni zakon Zvezne republike Nemčije jih vsebuje v zelo izoblikovani in mnogovrstni obliki. Po teh ukrepih se golo nasilje moči in odločanja, brez katerega ne moremo, spremeni v red in se vzpostavi povezava med redom in svobodo. S tem ukrepom dosegljivo varstvo svobode ni absolutno, temveč primerjalno najbolj optimalno, saj namreč absolutnega varstva svobode pred grožnjami, ki izhajajo iz človeškega sobivanja, ni. Stavek iz politične gramatike, ki ga je izrekel Thomas Hobbes, ostaja veljaven: "Kdor je dovolj močan, da vse štiti, je (potencialno) dovolj močan, da vse zatre."¹⁴

II. Državna "volja – za" in notranja naravnost na namen

Dosedanja razmišljanja so pokazala, kako pomembni so temeljni nameni države za državo samo. Z njimi in po njih pridobi struktura države kot enotnosti miru, odločanja in

oblasti svojo podrobno določitev in država svoj namen. Država kot enotnost odločanja in oblasti, z značajem družbenega reda ni ustvarjena sama zase, ampak zato, da uresniči temeljne življenjske smotre ljudi: zunanji mir¹⁵, varnost življenja in prava, svobodo, omogočanje socialne blaginje in kulture. Ti smotri niso dodatek, ki bi lahko odpadel, ampak tvorijo duhovno počelo države, utemeljujejo njeno umnost in njen značaj občega bivanja.

Ta občost države - značilna tudi in prav za našo sedanjo državo - se nanaša na posameznika kot človeka in državljana, in ne na nadosebne dobrine in namene. V središču so pravo, varnost, svoboda, možnost posameznikovega razvoja. Vse to pa je namenjeno po-

samezniku, prav vsakemu, ne samo določeni plasti, skupini ali razredu. Princip pravne enakosti in princip subjektivnosti, priznanja in varovanja posameznega položaja subjekta, njegovih posebnosti in individualnosti, sta konstitutivna za občost države.¹⁶ Tako državo so mislili, utemeljevali in zahtevali veliki misleci novega veka, od Hobbesa do Hegla. Prav v tem se utemeljuje kot del npravnega življenjskega sveta.

Če sta za takšno državo svoboda in samouresničitev posameznika nekaj osrednjega in če se prav v tem kaže kot umna, celo npravna, potem se mora zastaviti vprašanje, kako se to more in mora uresničevati najprej v organizaciji in načinu njenega delovanja, nato v okviru in mejah njenega delovanja.



Christoph Steidl Porenta: Kelih za Mursko Soboto. Fotografija: Andrej Blatnik.

1 Organizacija in način delovanja

Za *organizacijo* in *način delovanja* države je odločilno, da v to, kar imenujemo oblikovanje državne volje, vključimo načelo samoodločanja. Državnemu nasilju odločanja in izvajanja oblasti je potrebno dati obliko in postopek, ki za posameznika ne predstavlja nekaj tujega, od zunaj postavljenega, ampak ga razume in doživlja kot zedinjenje volj v občo voljo.¹⁷ To se zgodi v organizmu sodelovanja državljanov pri oblikovanju politične volje in v postopku odločanja države. Ravno v tem je 19. stoletje videlo bistveno nalogo ustave in jo tudi v nasprotju z golo državno ureditvijo razumelo kot organizem sodelovanja posameznikov pri oblikovanju obče volje.¹⁸ Volja države, še posebej zakon, tako postane *svobodna* volja države, saj je v njej povzeto načelo samoodločanja. Brezplodno je to formalno in organizacijsko plat svobode, ki je eno svojih oblik uresničila prav v politični demokraciji, izigrati proti vsebinski plati svobode. V državi, ki se nanaša na svobodo in samouresničitev v njej živečih ljudi, sta obe plati neločljivi.¹⁹ Bistvo takšne države je v tem, da obče ni ločeno od individualnega, ampak je povezano s polno svobodo individuuma, da, kakor pravi Hegel²⁰, "občnost smotra ne more napredovati brez lastne vednosti in hotenja posebnosti, ki mora svoje pravice obdržati."

2 Obseg in meje državnega delovanja

Ko določamo *obseg* in *meje* državnega delovanja, je pomembno razlikovati različne ravni in sfere, saj ustrezajo različnim razsežnostim pojmov svoboda in samouresničitev.

A) Zunanji mir in varnost (država potreb in razuma)

Prva raven obsega skrb za obstoj in zagotavljanje svobode ter varnosti, za uresničitev blagostanja in razvoj posameznika. To so na-

loge, ki jih že od Hegla naprej označujemo s toposom države potreb in razuma. Nikarkršnega razloga ni, da bi to področje države potreb in razuma zanemarili. Vsebuje namreč nujno potreben moment svobode in s tem npravne države. Skrb za zunanji mir in varnost, za življenjske smotre naravnih potreb - kolikor jih vzamemo resno - že prerašča področje čistega funkcionalnega in omejevanja egoizmov. Ta skrb vključuje zunanji mir, h kateremu sodi tudi socialni mir; opredelitev in določitev meje med pravico in svobodo, ki ju nekdo ima v razmerju do drugih²¹; priznanje in uresničenje pravne enakosti v nasprotju z maksimo največje sreče za največje možno število ljudi; primerno izravnano nasprotujočih si interesov. Te skrbi tudi ne odpravimo že s tem, da enkrat za vselej izvedemo omejitev in ureditev področij svobode, s čimer bi zagotovili njeno upoštevanje. Svoboda, ki jo razumemo kot zunanjo svobodo osebnega razvoja in samoodločitve, je najprej odvisna od določenih posameznikovih socialnih okoliščin, ki šele omogočijo uresničitev, to je uporabo pravno zavarovane svobode.²² K tem pogojem sodi določena mera socialne varnosti in določena mera duhovne izoblikovanosti. "Svoboda postaja resnična šele v tem, ki ima pogoje zanjo, tj. materialne in duhovne dobrine, ki samoodločitev omogočajo," pravi Lorenz von Stein.²³ Takšna svoboda nadalje ne more biti ločena od socialnih okoliščin življenja. Če naj velja za vse, predpostavlja določeno vrsto socialno-strukturnih okvirnih določil, ki nikakor niso dana sama od sebe in se tudi ne ohranjajo sama po sebi, torej brez političnega truda. Če hoče država ta nujna okvirna določila svobode ustvarjati oz. ohranjati, sama sebe nikakor ne sme razumeti kot goli izvršni organ družbe in tako delovati. Takšna okvirna določila namreč niso že sam rezultat spopada različnih družbenih skupin in sil. Družbena ureditev, ki se zavzema za možnosti razvoja individual-

nih in skupinskih interesov, vključno z interesi pridobivanja, in je hkrati njihov porok, ni sama po sebi samoregulativna.²⁴ V njej se lahko vzpostavi zadovoljivo delujoča organizacija in predstavljanje določenih vsakokratnih skupinskih interesov, ne pa instanca, ki bi z enako mero imela za svojo skrb interese vseh,²⁵ ki so pred prej omenjenim interesi. Zagovornik teh skupnih interesov vseh - k njim sodijo tudi okvirni pogoji individualne in družbene svobode - je lahko samo država, in sicer z lastno odgovornostjo do prizadevanj in interesov, ki so v družbi dejavni in se v njej izražajo. V nasprotju s primarno družbo, ki je naravnana na posebnosti, je načelo države tudi in prav to, da na področju zunanje svobode in varnosti ne povzdiguje v polno svobodo in osebni razvoj le nekaterih, ampak vse posameznike.²⁶ S tem ko država to uresniči, in kolikor uresniči, to zanjo ni le političen, ampak tudi npravstven dosežek.

B) Notranja svoboda in samouresničitev

Poleg dimenzije zunanje svobode in varnosti, področja države potreb in razuma, obstaja druga dimenzija svobode, področje duhovne in etično-npravne svobode ter samouresničitve. Vprašanje je, ali lahko pripadajo državi tudi na tem področju *notranjega usmerjanja* svobode naloge in pristojnosti ali pa naj bi takšne naloge usmerjanja svobode v današnjem etično pluralnem svetu opustila. Vprašanje ni novo, čeprav je danes zopet aktualno. O njem so temeljito razpravljali Hegel in predstavniki prava uma ali bolje povedano Kantove državne teorije.²⁷ Proti tako zamišljeni državi je Hegel ugovarjal, da naj bo tu država mišljena zgolj kot družba, kot zgolj nekaj skupnega zaradi varovanja in uveljavljanja individualnih interesov in individualnih izbir. Iz tega lahko izhaja le t. i. država potreb in razuma, ki zagotavlja sistem meščanske družbe zunanjih potreb. Hegel ne

zanika takšne države potreb in razuma, vendar je nima za zadostno. Takšna država bi ostala brez cilja in vsebin v duhovnem in npravnem svetu ter bi vodila v anarhijo pri višjem, duhovnem določanju človeka. Heglova teza je, da uresničitev duhovnega in npravnega potrebuje državo: s tem, da ju preoblikuje, izraža v ustanovah, neguje in vzdržuje pri življenju, je država sama dejavni nosilni temelj in moč, ki vzdržuje individualno samodoločanje.

Ta Heglova teza je prepričljiva. Danes iz izkušenj vemo, da je emancipacija brez cilja, emancipacija, ki ostane le emancipacija in ne pripelje do (novih) možnosti identifikacije ter posamezniku še ne omogoči samouresničenja, ampak to še bolj ogrozi. Tukaj pa se pojavi vprašanje: če in kako naj bi država omogočala takšno uresničevanje duhovno-npravstvenih vsebin, da ne bi s tem prišlo do npravstvenosti in ideologije, ki bi ju zapovedovala država, kar bi končno pomenilo totalitaren pristop do posameznika.

a) *Brez vračanja k enotnosti notranjega prepričanja*

Pot, ki se tej nevarnosti ne izogne, ampak vodi naravnost k njej, je pot, ki išče nadfunkcionalno vezivo, duhovni temelj države v *skupnem notranjem prepričanju*. Znan sociolog je v zadnjem času potožil,²⁸ da naši državi manjka opora v nedvomni politični veri njenih državljanov. Ta vera, ki je pred vsako racionalnostjo, naj bi bila povezujoč temelj sleherne ureditve. Temu je potrebno ugovarjati. Obžalovanja vredno je, da usmeritev tega sociologa k teoriji države ne vodi dlje od Rousseaujeve civilne religije.²⁹ Nedvomna politična vera kot temelj države ne pomeni v praksi nič drugega kot politično ideologijo, ki jo upravlja in neguje država, sekularizirano obliko antične religije polisa, s katero politika posega po prepričanju posameznika. Kaj se pravzaprav do-



Christoph Steidl Porenta: Kelih za Mursko Soboto (detajl). Fotografija: Andrej Blatnik.

gaja v tem posegu? Država ne pridobi svojega temelja in fermenta, ki jo povezuje, kot pravna skupnost v priznavanju in omogočanju individualnosti, v povezavi različnega v enost in temeljnem občutju reda, ki ga imajo vsi,³⁰ temveč v enotnosti političnega prepričanja. V nasprotju s tem je za državo kot npravno državo zaradi priznavanja svobode in npravne samoodločitve posameznika značilen prav ta moment *zunanosti*. Namen, ki mu sledi, je skupno življenje, ne življenje posameznika; temu namenu sledi po pravni poti, tj. kolikor ga je mogoče obravnavati z zunanjimi sredstvi in uresničljivimi zapovedmi, ki se nanašajo na ravnanje posameznika in ne posegajo po njegovem prepričanju.³¹ Ni nepomenljivo, da prav totalitarni režimi razglašajo enotnost prepričanja za svoj temelj, ga z vzgojo indoktrinirajo in ga končno povzdignejo v dolžnost in pogoj političnega državljanstva.

b) Težava radikalcev

Aktualnost tega načelnega vprašanja se kaže v neugodnem položaju, v katerega je država zašla z obravnavo problema radikalizma. Če odmislimo prozorno politično agitacijo, izhodišče kritike do radikalističnega ravnanja - nenazadnje je tako tudi v tujini - nikakor ni to, da bi naša država osebe, ki ustavni red Zvezne republike s svojim ravnanjem odklanjajo in se proti njemu borijo, želela oddaljiti od uradnih služb - te pravice do politične ohranitve ji z vidika pametnosti ni mogoče oporekati. Predmet kritike je veliko bolj zahteva po lojalnosti in zvestobi vedenja, istočasno pa tudi po lojalnosti in zvestobi političnega prepričanja. Dejansko je to navzoče v temelju regulativ, ki določajo zakone o državnih uradnikih: te ne govorijo o ustavi zvestemu dojetanju službe in njenih nalog, ampak o "odgovornosti" za "vsakokraten nastop", tj. o notranji priprav-

ljenosti. Posledice v praksi uprave in sodstva so znane³²: preizkusi prepričanja, ki nezadnje niso mogoči in so odvisni od odločitve o zaupanju ali nezaupanju; povratek k varljivim indicem, ki bi naj izkazali prepričanje; nadaljevanje začetnega dvoma, ki ga ne odpravi niti kasnejše vedenje, saj se nevarno prepričanje lahko zakrije, morebiti celo zarotniško prikrije; končno delno izmišljena delno s posebnimi upravnimi in sodnimi odločbami vzpodbujena zavest ustrašovanosti,³³ da – ta opazka naj bo dovoljena z vidika izkušenj akademskega učitelja – nismo daleč od situacije, ki bo v sodobni generaciji študentov s seboj pripeljala bataljone rev in oportunistov.

Te posledice niso rezultat napačne uporabe predpisov v posameznih primerih, ki so sicer možne; v resnici so same v sebi konsistentne, kolikor zagotavljanje prepričanja in s tem poseg na notranje prepričanje postaneta vsebina pravnih postopkov in presoj, ki po svojem bistvu smejo posegati le po zunanjem. V takšni sovisnosti ne more ostati neopazeno, da temeljijo zadevne zakonske določbe naše zakonodaje o državnih uradnikih na skoraj dobresedno povzetih formulacijah nacionalsocialistične zakonodaje o državnih uradnikih, ki je bila uvedena šele z nastopom nacionalsocialističnega režima. Medtem ko je Zakon o varovanju republike iz weimarskih časov izrecno in dosledno zadeval *vedenje* uradnikov, tj. uradno in v določenem obsegu izvenslužbeno vedenje³⁴, se šele v nacionalsocialističnem zakonu za ponovno vzpostavitev poklicnega uradništva aprila 1933 – cilji, ki jih je zakon hotel uresničiti, so znani – pojavi obrazec, da mora uradnik vedno in brez zadržkov biti pripravljen nuditi jamstvo in nastopiti za nacionalno državo.³⁵ Zakon o državnih uradnikih iz leta 1937 je obrazec dodatno okrepil, ko na mesto nacionalne države zapiše nacionalsocialistična država.³⁶ Zakonodajalec Zakona o uradnikih po letu 1945

je ta obrazec – tako, da je opustil “brez zadržkov” – popolnoma prevzel; zamenjal je le “nacionalsocialistično državo” s “svobodno demokratično temeljno ureditvijo”.³⁷ V dosedanjih pravnih smernicah Zveznega ustavnega sodišča v njegovih odločitvah o radikalnih ni govora o tej povezavi.³⁸ Vprašanje, kako naj boj proti totalitarizmu in branjenje svobode verodostojno uspe, ni neumestno – poskus premagati hudiča s sredstvi, ki jih je prevzel Belcebub, je stežka uspešen. Ureditev svobode se mora tudi po svojih metodah lastne obrambe razlikovati od nesvobode.³⁹

c) Varovalna in oporna funkcija države

V nasprotju z neprimernim poskusom, da bi si z zahtevkom po enotnem prepričanju država prizadevala za uresničevanje duhovnih in nravnih vsebin, je pomembno opomniti, da sodi k duhovno-nravni vsebini novoveške države pravno obvezujoč temelj, ki je odpoved enotni politični naravnosti, verovanju, svetovnemu nazoru. S tem je v svoje pravo privzela subjektivnost in posebnost posameznika,⁴⁰ vendar pa s tem še ne odgovorimo na vprašanje, ali to ne pomeni, da ima država za nalogo preprečiti, da se tako dosežena subjektivnost posameznika sama ne bi izgubila in potonila v brezvsebinsko poljubnost.

V tem smislu državi ne pripada nobena konstituirajoča, pozitivna funkcija, ampak zgolj funkcija varovanja in opore. Za državo, ki je zavezana svobodi posameznika in uresničevanju subjektivnosti, pomeni, da bi presegla možnost in v pravnem smislu pristojnost, če bi s svojim odločanjem določala duhovno-nravne temelje in prepričanja in jih na način pravnih zapovedi naredila zavezujoča. Pomanjkanje te pristojnosti pa nikakor ne pomeni, da je država obsojena na nedejavnost. Lahko in mora varovati ustavne pogoje subjektivnosti, svobode osebe in spoštovanja vesti, tudi pred svojim lastnim delovanjem. Spoštovanje vesti je tista točka, na

kateri država prizna to, kar je pred njo, samostojnost osebe, s katero navsezadnje ne more razpolagati.⁴¹ Kako zelo se prav v tem država izraža kot splošna ureditev svobode, kaže dejstvo, da marksizem v svojih najrazličnejših oblikah niti teoretično niti praktično ne more priti do pojma vesti.⁴² Na koncu se mora zadovoljiti z ugotovitvijo o lažni zavesti, ki se po fazi tolerance pojavi kot izraz nečesa neprimerne ali kot izraz bolestne sprevrženosti, ki potrebuje psihiatrično zdravljenje. Država ima še naprej možnost in nalogo, da zagotavlja in ščiti *svoboden* značaj duhovno-kulturnega življenjskega procesa in duhovno-kulturnega gibanja. Po njej se more izraziti in posredovati duhovno-kulturna, pa tudi npravstvena zavest, in prav zaradi nje je ne prevladajo ozka duhovna gibanja, usmerjena k samouveljavitvi in obvladovanju.⁴³

S tem dobi poseben pomen vprašanje, kakšna sta *šola* in *izobraževanje*. Država je šola in izobraževanje že dolgo tega vzela pod svoje pokroviteljstvo – tako da ju omogoča. Na kakšen način prevzema glede na duhovno-etični pluralizem družbe vlogo tistega, ki oblikuje njuno vsebino? Rešitev gotovo ni v tem, da bi s koncesijo dodeljevala šolo slehernemu pluralističnemu vzgojnemu konceptu ali da bi ob predpostavki nevtralnosti sploh stala ob strani, ko bi šlo za ugotavljanje učnih vsebin in vzgojnih ciljev, in ju tako prepuščala avtonomiji učiteljev. To bi bilo le izmikanje integrativni in varovalni funkciji, ki jo ima država, na račun brezciljnega puščanja prostosti.⁴⁴ Država se ne more ogniti sprejemanju vsebinskih odločitev, to mora početi vsakodnevno. Ključen je vzgojni koncept, ki je podlaga tem odločitvam. Ta koncept, ki določa duhovno strukturo vsakokratne generacije, mora biti vseobsegajoč in odprt, ne partikularen; takšen, ki meri na celoto in preoblikovanje zavesti.⁴⁵ Država, usmerjena k svobodi in samouresničevanju posameznika, ima svojo nosilno točko v vzgoji in pre-

bujanju specifičnega *humanuma*, v osebi, usposobljeni za samostojno presojo in umsko-kritično samouresničevanje, ki razvije v stiku z duhovnim in socialnim okoljem svojo individualnost kakor tudi nudi svoje usluge skupnosti. To je dediščina humanizma⁴⁶, ki je ne smemo izgubiti. Sodobna beda izobrazbe je v tem, da je z opustitvijo tega koncepta bila šola kot polje interesov politično-pedagoškega programiranega usmerjanja prepuščena takšnemu vnaprejšnjemu načrtovanju.⁴⁷ Nobene razlike ni, če sta namen in smer progresivno-emancipacijski ali, nasprotno, konzervativno-stabilizacijski. V obeh primerih gre za razpolaganje in indoktrinacijo z vidika duhovno-političnih interesov vladanja, ki mlade ljudi končno popredmeti, jih hoče oblikovati po svoji lastni zamisli, namesto da bi jim priznalo njihov subjektivni status. Tudi “pogum za vzgojo” in “duhovna prenovitev” zmoreta razviti smisel, skladen z državo kot npravno državo, le, če ta sprejme vlogo subjekta, ki jo ima oseba, za svoj temelj. Robert Spaemann je pred kratkim jasno formuliral: vzgoja “je zlorabljen, če jo razumemo kot orodje revolucije ali kot varovalko proti revoluciji.”⁴⁸

Končno se postavi vprašanje, ali lahko država onstran področja šole in izobraževanja naredi kaj, da odpre polje uresničitve svobode posameznika na področju duhovnega in npravnega. Odgovor je pred nami; to se dogaja samo v duhovnem in npravnem življenju ljudstva in družbe, v običajih, življenjskih oblikah in pred-pravnih redih, ki obstajajo vsekakor preko drugih, torej ne državnih institucij, kot so nenazadnje Cerkve. Ta odgovor ima sam po sebi težo.⁴⁹ Ampak, ali je s tem vse povedano? Premisliti je treba naslednje. V moderni družbi, ki temelji na individualnih temeljnih pravicah in svoboščinah kot družba pridobivanja in dosežka, so individualni interesi svobodni, da se sami razgrnejo. Naravnost in življenjski procesi,

ki se tukaj izoblikujejo, ne gredo mimo duhovne zavesti, ampak na njo učinkujejo; sami po sebi niso naravnani na ohranjanje in uresničenje občih etično-nravnih substanc.⁵⁰ Duhovno in nravno življenje potrebuje oporne točke, institucionalna preoblikovanja in normativno podporo, da se takšno življenje lahko utrdi, dobi javno težo in ima nasproti družbi pridobivanja in dosežkov zaledje in podporo.⁵¹ Aktivnosti, ki se na to nanašajo, lahko izvirajo tudi iz države, in to tudi morajo, saj država s svojim ravnanjem in delovanjem odločilno vpliva na določitev skupnega javnega reda. Za to imamo ogromno primerov: način oblikovanja zakonov o temeljnih življenjskih ustanovah in življenjskih odnosih, kot so zakon, družina, delovna razmerja in tudi stvarno pravo; način, kako se vodi upravno načrtovanje in oblikovanje na področjih pokojnine, stanovanj za mlade družine in skrbi za tuje delavce; kako se orientira državna podpora in kako je javna služba – ki jo upravičeno razumemo kot poklic, v katerem posameznik po službeni dolžnosti prevzame skrb za občezadeve – organizirana in se sama razume. Iluzija je, če smo mnenja, da lahko šola in vzgoja ohranjata in obnavljata temeljne kreposti človeškega in državljankega sobivanja, če uporaba komolcev in ekonomski egoizem, nenazadnje materialistične maksime, kako z malo dela priti do velikega zaslužka, vse bolj določajo duha in obnašanje. Takšno stanje bo vladalo dokler država ne bo temu nasproti priznala in zavarovala državljanke kreposti v javnih institucijah in to upoštevala pri lastnih dejanjih.⁵²

3 Predpostavke, ki jih država ne more zagotoviti

Ponovimo še enkrat: državna dejavnost je na tem področju prav tako kakor v šoli in vzgoji lahko le zaščitniške in podporne narave. Predpostavka njene učinkovitosti je, da

so v posamezniku in življenjskih krogih družbe navzoče duhovno-nravne temeljne drže ter usmerjenost k razumnosti in temeljnemu občutku za npravstveno. Kolikor te usmerjenosti v subjektivnosti ne moremo predpostaviti, ni več mogoče poseči po njej kot po nečem, kar je uresničeno v posamezniku, družbi, ljudstvu. Tako je tudi poskus, da bi jo z državnimi ukrepi ustvarili ali ponovno vzpostavili, nemogoč, ne da bi s tem opustili dosežek politične kulture, ki ga predstavlja država kot npravna država, ki subjektivnost omogoča in jo prenaša. To pa ne pomeni, da takšnega poskusa ob nastopu te konkretne situacije ne bi bilo – država kot politična enotnost hoče preživeti. Vendar je tukaj navzoča strategija golega političnega preživetja – le sklenjena pest lahko zadrži pesek⁵³ –, v kateri vsa sredstva, ki obljublajo učinek, pridejo prav. To seveda označuje vračanje k primitivnemu, naravnemu stanju organizacije skupnega političnega življenja. Pred leti sem formuliral tezo, da moderna svobodna država živi iz predpostavk, ki jih sama ne more zagotoviti, ne da bi postavila pod vprašaj svojo svobodnost.⁵⁴ Teza je prejela veliko odobravanja, a tudi kritik. Na njej je nekaj neprijetnega, vendar ne vidim razloga, da bi jo opustil. Naj bo tu dovoljeno spomniti na misleca, ki zagotovo ni znan po tem, da bi državo razumel kot goli izvršilni organ družbe. Ko pravi Hegel⁵⁵, da se duh naroda izgovarja v državi in ima v njej svojo resničnost, da se določa in potrjuje v ustavi in zakonih, potem to ne pomeni, še zlasti ne za Hegla, da lahko tega duha – ki ga po Heglu odločilno oblikuje in kuje religija,⁵⁶ – po izgubi živosti in razpadu država spet ustvari ali ga celo zamenja. To prejkone pomeni, da država tedaj “obvisi v praznem” in se mora v interesu preživetja zateči v zavetje kolektivnega vodstva zavesti posameznikov. To pa z državo kot kraljestvom razuma nima nič več skupnega.

III. Pota uresničenja

Tema je tako zaključena. Za konec je potreben razmislek o tem, zaradi katerih sil in po kateri poti se lahko država kot npravna država - če jo kot takšno prepoznamo in hočemo - uresniči *v demokraciji*.

Vsebin npravne države ni mogoče uresničiti s tem, da to preložimo v roke in odgovornost popredmetene državne oblasti, ki stoji nad posameznikom. Sklicevanje na državno oblast kot nekaj vzvišenega je v demokratični državi prazno, ker ji manjka konkretna institucionalna točka, na katero se lahko naveže. Takšno sklicevanje vzbuja videz odgovornosti in pristojnosti, ki sta neodvisni od demokratičnega postopka, ki pa ostane le videz brez učinka in resničnost samo zastira.

Uresničenje vsebin npravne države je bolj uspešno le v in skozi demokratični politični proces, če naj npravna država ne postane abstraktna in imaginarna antiteza demokratične države. Predstavniki skupne volje in skupne zavesti so v demokratični državi aktivni državljani, ki se izrekajo za in kot ljudstvo. K temu, kakšna je politična oblika obstoja takšnega dejavnega državljanstva, sodi možnost, da se v povezani, neraztreseni artikulaciji navezuje na vprašanja, s katerimi se srečuje oz. so njej lastna.⁵⁷ S svoje strani aktivni državljani izmed sebe postavijo - prek volitev - svoje predstavnike: predstavništvo ljudstva in - prek njih - vlado, ki vodi, in organe, ki predstavljajo in uresničujejo državo v enosti njenega ravnanja in izvrševanja.



Christoph Steidl Porenta: Kelih za enega slovenskih cerkvenih redov (detajl).
Fotografija: Andrej Blatnik.

Samo v uigranosti *obeh* predstavnikov skupne volje, združene v državi, in skupne zavesti je mogoča uresničitev države kot npravne države. Pri tem pa vsakemu predstavniku razumljivo pripadajo drugačne naloge in funkcije. Naloga vodilnih organov je, da naslavljajo vprašanja na aktivne državljane. To dosegajo z ravnanjem, ki temelji na odločanju, s programi, s tem, da pred aktivne državljane postavljajo izrecne zahteve in pričakovanja. Naloga aktivnih državljanov pa je – ne da bi bili odvisni od javnega mnenja –, da na vprašanja odgovarjajo s sprejetjem ali zavrnitvijo, z aprobacijo ali reprobacijo.

Nobena vsebina npravne države v demokratični politični ureditvi se ne da uresničiti ali obdržati na dolgi rok, če ni podprta na način konsenza. Vprašanje vsebine je pristojnost vodilnih organov, torej parlamenta, vlade in političnih strank. Če manjka to vprašanje, manjka vladni večini ali opoziciji potreben pogum, saj se boji negotovega izida, aktivnim državljanom pa možnost lastne artikulacije in posledično zavedanje samih sebe.⁵⁸

Problem bo postal jasen na lanskem primeru. Tukaj merim na obnašanje in ravnanje pooblaščenih za odločanje in vseh drugih vrhovnih državnih nosilcev funkcij v primeru ugrabitve Schleyera. Orientacija državnega ravnanja, ki temelji na pravnih načelih in temeljih, ki jih vsi hočejo, se je znašla pred zahtevajočo in verodostojno artikulacijo. Ta orientacija je navkljub občasno površnim rešitvam zdržala do konca in politični ter kulturno-etični konflikt je bil v njegovi nerešljivosti spravljivo zaključen. Aktivni državljani so sprejeli zastavljeno vprašanje s hvalevrednim uvidom nerešljivosti konflikta in ne čustveno. V zavest ljudi je prišlo spoznanje, da je država več kot vzajemno varovalno združenje, ampak da predstavlja pravno skupnost, ki vključuje jamstvo “drug za drugega”, tudi eksistencialno, in ki je zavezana, da mora brez izjeme uresničiti pravo za vse.⁵⁹

Medtem pa je – začasno – spet nastopil politični vsakdanjik, vključno z vsemi vsakdanjimi, seveda resnimi, težavami. Tudi v teh vsakdanjih težavah se lahko država izkaže kot npravna država, če vzpostavi to *sodelovanje* političnega vodstva z aktivnimi državljani. Vsak je poklican, da prispeva k temu, da se to zgodi in da ne bo realizacija npravne države le epizoda izrednega stanja.

Prevod: Jani Šumak

1. Glede življenja in dela Reuchlina glej bogato bibliografijo Ludwiga Geigerja, *Johan Reuchlin, sein Leben und seine Werke*, Leipzig, 1871. Glede švabske zveze in njenega razvoja glej Adolf Laufs, *Der Schwäbische Kreis. Studien über Eignungswesen und Reichsverfassung im deutschen Südwesten zu Beginn der Neuzeit*, 1972, 58 sl.
2. Ernst Forsthoff, *Der Staat der Industriegesellschaft*, München, 1971, govori bolj o “spominu” na državo (1. poglavje, 11-20). Knjiga ne pusti nikakršnega dvoma, da je avtor razglasil evropsko državo, ki je po konfesionalnih državnih vojnah postala konkretno-občja, za “resnično mrtvo”, prim. 20 in 185 sl. Carl Smith v svojem predgovoru h knjigi *Pojem političnega* (Berlin, 1963) [slovenski prevod v Carl Schmitt, *Tri razprave*, Ljubljana, Študentska organizacija Univerze v Ljubljani, 1994] ugotovi, da: “mineva epoha državnosti. O tem ni več treba zglobljati besede.” (10). Klaus Stern v svoji knjigi, razdeljeni na pet čbenikov, *Državno pravo Zvezne republike Nemčije* (München, 1977) obravnava pojme “državno pravo”, “znanost o državnem pravu”, “ustava”, “ustavno pravo”, ampak pojem “država” ostane nedoločen; torej govori o državnem pravu brez države. Ravno obratno pa se politologija v zadnjih letih “ponovno obrača k državi” (W. Hennis, *Legitimationsprobleme politischer Systeme*. PVS, Sonderheft 7, Köln-Opladen, 1976, 11), saj je bila pred tem država na račun demokratičnega političnega procesa razumljena kot preživeta ali pa je bila potisnjena na rob. Za ponovno odkritje države v moderni komunistični državni teoriji, še posebej pri Santiagu Carillu, glej Carl Smith, *Die legale Weltrevolution: Der Staat*, 17 (1978), 321 sl.
3. Max Imboden, *Staatsformen. Politische Systeme*, Basel und Stuttgart, 1974, 62 sl.
4. Država kot totaliteta življenja: Rudolf Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht*, 192. Isti., *Staatsrechtliche Abhandlungen*, 1955, 136 sl., 189.

5. Karl Marx, *K židovskem vprašanju I*, isti, *Die Frühschriften*, izd. Landshut, Stuttgart, 1952, 194: "Varnost je najvišji socialni pojem meščanske družbe, pojem policije pa je, da celotna družba obstaja samo za to, da vsem svojim udom zagotovi ohranitev lastne osebnosti, pravic in imetja ... Zaradi pojma varnost se meščanska družba ne dvigne nad svoj egoizem. Varnost je ravno nasprotno; je zagotovitev egoizma."
6. V tem smislu je država tipična stvaritev zahodnega racionalizma, proizvod tega, da se ljudje svoje ureditve in organizacije političnega sobivanja lotijo sami in ne posnemajo (več) nek - verski - v naprej dan red sveta (lex aeterna).
7. O povezavi države kot enotnosti miru in politični enotnosti glej Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 3. izd., Berlin, 1963. Carl Schmittov razvoj kriterija političnega, prijatelj in nasprotniki, se še danes razume kot normativna teorija političnega in kot da je cilj politike definiran z odnosom prijatelj - nasprotnik. To zavrača že sam tekst (34 sl.). Teorija nasprotnik - prijatelj govori o fenomenološko-empiričnem prikazu kriterija političnega, namreč, da je političnim napetostim in nasprotovanjem lastna možnost vključevanja takšne jakostne stopnje, da so ljudje razdeljeni na (skupine) nasprotnik - prijatelj pripravljeni tudi na spopad, ki vključuje orožje. Pogled danosti in dogodkov v preteklosti in danes nam to le potrdi.
8. Glej Roman Schnur, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg*, Berlin, 1962; Martin Kriele, *Einführung in die Staatslehre*, Reinbek, 1975, 47 sl.
9. Takšen način "decizionizma" je nujen pogoj državne enotnosti miru spričo pluralistične družbe in je odločilno znamenje državne suverenosti. Kolikor se mnogovrstna kritika takšnega "decizionizma" proti temu upira, pa spregleda, da je temeljni pogoj urejenega sobivanja ljudi. Več o tem glej, Hermann Lübbe, *Zur Theorie der Entscheidung*, isti, *Theorie und Entscheidung*, Freiburg, 1971, 7-31. Država, ki je organizirana kot enotnost miru, ne more ubežati nujnosti, da na kateremkoli področju ne institucionalizira "zadnje besede". Ta je lahko le podaljšana, ne pa odstranjena. Če ustava - tako kot naša - predvideva, da bo ustavno sodišče sodilo o skladnosti zakonov in ustavnih sprememb z ustavo, potem preide pristojnost "zadnje besede" nanj; takšno sodišče je potem vrh državne suverenosti.
10. Zato je pomanjkanje uveljavljanja enake in obče veljavnosti zakonov in prava pri državnih organih dezintegrativni učinek za državo kot enotnost prava in miru. Praktične izkušnje nam posreduje način ravnanja političnih in številnih upravnih organov s t. i. zunajparlamentarno opozicijo med leti 1968 in približno 1972; prim. Hermann Lübbe, *Endstation Terror. Rückblick auf lange Märsche*, v: *Der Weg in die Gewalt*, München - Dunaj, 1978, 96 sl.
11. Poučna je kontroverza med Ernstom Forsthoffom in Erichom Kaufmannom glede vprašanja, ali je v novoveški državi pomembnejše ohranjanje miru pred pravom, ali šele pravni nadzor prinese državni red, prim. Ernst Forsthoff, *Der Staatsrechtler im Büregerkrieg*, Carl Schmitt zum 70. Geburtstag, v: *Christ und Welt Jahrgang II* (1958), št. 29 in Erich Kaufmann, Carl Schmitt und seine Schule. Offener Brief an Ernst Forsthof, v: *Deutsche Rundschau*, let. 84 (1958), 1013-1015 = isti, *Gesammelte Schriften* Bd. III, Göttingen 1960, 375-377.
12. Robert Spaemann, *Die Utopie der Herrschaftsfreiheit* (1972) = isti, *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart, 1977, 104-126. V polemiki z J. Habermasom prepričljivo zavrne nevdružno tezo o vladanju prostem diskurzu kot temelju legitimne politične ureditve.
13. V Kantovi definiciji prava (*Metaphysik der Sitten*, I. del, § B) je ta vpogled odlično zajet: "Pravo je torej zapopaden pogoj, pod katerim se lahko v občem zakonu svobode združita svobodna volja enega in svobodna volja drugega." Tak miselni nastavek, ki pojmu svoboda postavi pogoj, da omogoča in zavaruje svobodno udejstvovanje, je prisoten že pri Thomasu Hobbesu, *Elementa philosophica de cive*, cap. 2.
14. Thomas Hobbes, *Elementa philosophica de cive*, Cap. VI, 13 Annotatio.
15. Zunanji mir je za državo pomemben z dveh vidikov; pojavi se kot predpogoj izpolnitve namena države in s tem spada v njeno strukturo, prav tako pa je cilj in vsebina državnega delovanja, da se lahko uresniči namen države. Prvi pomen se nanaša na formalni mir (molk orožja in odsotnost državljskih vojn), drugi pomen pa na notranji mir (odsotnost zatiranja in nepravilnosti). Uresničitev notranjega miru nujno predpostavlja formalni mir; tudi v resnični situaciji upora je prvi cilj vzpostaviti (nov) formalni mir, da se na tej podlagi uresniči boljša ureditev (notranji mir). Če se ta zveza izgubi iz duhovne zavesti, pride do pojmov kot "strukturno nasilje", ki služijo temu, da z umanjkanjem notranjega mira izničijo zunanji mir (strukturno nasilje upraviči nasprotno nasilje). Pojem "strukturnega nasilja", dasiravno razvit v okvirih t. i. mirovnih raziskav in skoraj v celoti prevzet s strani Ekumenskega sveta Cerkev, ni pojem miru, temveč vojn in revolucij; legitimira - v imenu notranjega miru - uporabo fizičnega nasilja (konkretnih revolucij, državljskih vojn, gverilskih vojn) nasproti resnični ali domnevni krivici strukturnega nasilja. Verjetno obstaja malo oblik nasilja, vključno s terorizmom, ki jih s tem ne bi legitimirali. K temu

- glej Karl Carstens, *Politik für den Freiden als gemeinsame Aufgabe*, Manuskriptdruck, 1978, 13-17.
16. Tudi v tem oziru je novoveška država plod zahodnega racionalizma. To spada v kontekst kulture individualizma, kjer niso več centralna norma teološki ali metafizični pojmi, kot so vladavina Boga ali resnice, red resnice ali krepostno življenje. Vprašanje politične teologije je lahko, ali ni tako povzdignjena država *kat-echon*.
 17. Problem formulira Rousseau v 6. poglavju I. knjige *Družbene pogodbe*: "Trouver une forme dissociation qui defende et protege de toute la force commune la personne et les biens de chaque associe, et par laquelle chacun, s'unissant tous, n'obisse pourtant qu' a lui-meme, et reste aussi libre qu' auparavant". Problema ne povzame samo Kant v *Metaphysik der Sitten, Teil I: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* §§ 46-49, ampak tudi Hegel *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Ausgabe Glockner), Stuttgart, 1952, § 260 z dodatkom (337-338).
 18. Država drugih Lorenz von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, Bd. 1 (izdaja Salomon), Darmstadt, Neudruck, 1959, 73, 408 sl.
 19. V državnopravni vedi 19. stoletja je ta pripadnost dobila svoj izraz v pravnem pojmu zakona. Ta pravni pojem ni bil razdeljen na "formalni" in "materialni" zakon, ampak je bil enovit in k njemu je spadalo tako vsebinsko obče urejanje kot tudi soudeležba predstavnikov ljudstva pri njegovem nastajanju; glej E. W. Bockenforde, *Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriffs* (1969) = isti., *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt, 1976, 69. Šele pozni ustavni državnopravni nauk pod vodstvom Labandsa razdeli zakon na materialni in romalni del. S to delitvijo se izgubi vsebina pojma zakona v smisli državne in ustavne teorije.
 20. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Ausgabe Glockner) Stuttgart, 1952, § 260 mit Zus., 338.
 21. Na primeru reforme § 218 kazenskega zakonika (StGB) vidimo, kakšne načelne in nikakor etično - nravno nevtralne odločitve se na tem področju sprejemajo. Diskusija v Zvezni republiki Nemčiji, vključno s sodbo zveznega ustavnega sodišča (BVerGE 39, 1) se je osredotočila predvsem na nujnost kaznovanja prekinitve nosečnosti v smislu pravice do življenja. Ob tem pa se je spregledalo, kako široko se lahko zavstavi nekaznovanje prekinitve nosečnosti, saj ima lahko kriminal politične posledice, brez same legalizacije, torej uzakonitve. Daljnosežno stanje nekaznovanosti, ki je posledica trenutno veljavnega prava, ne fungira samo na razloge za nekaznovanje, ampak kot velja za splošni oprostivni razlogi v vseh vejah prava.
 22. Ta povezava je danes bolj ali manj vsesplošno priznana. Njeno priznanje na ravni prava, torej kot pravno načelo, označuje prehod od liberalne k socialni državi. Če liberalna pravna država stoji na združljivosti pravne svobode enega s pravno svobodo drugega, potem socialna pravna država vključuje možnost realizacije pravne svobode drugega (in je tako razširitev državnih socialnih nalog).
 23. Lorenz von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich* (glej op. 19), 104.
 24. Martin Drath, *Der Staat der Industriegesellschaft: Der Staat* 5 (1966), 274 sl.
 25. Glej: Ernst Forstthoff, *Der Staat der Industriegesellschaft*, München, 1971, 119 sl; H. J. Varain, članek *Verbande: Evangelisches Staatslexikon*, 2. Aufl. 1975, 2682-2688 (2687).
 26. K temu več Lorenz von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich* (glej op. 19), 4 sl.
 27. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, aO., § 258, 329; isti., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, I. Teilband-Einleitung: Die Vernunft in der Geschichte (Ausg. Hoffmeister), Hamburg, 1955, 117 sl., 140 sl.
 28. Helmut Schelsky, Ein Staat, an den niemand glaubt: Deutsche Zeitung, v: *Christ und Welt*, št. 53 (23. 12. 1977), 3.
 29. Rousseau je razvil idejo civilne religije v *Družbeni pogodbi* (IV, cap. 8). Gre za tipičen primer političnega verovanja, ki se navdihuje pri antični ureditvi polisa in je jasno zoperstavljeno krščanstvu, ki naj bi z delitvijo teološkega od političnega izničilo državno kot ideološko-politično enotnost. Že tukaj imata svoj izvor liberalni videz in totalitarne posledice: člani civilne religije niso določeni kot stavki vere, ampak kot skupna prepričanja (sentiments de sociabilité); država ne more nikogar prisiliti, da v njih verjame, lahko pa ga zaradi tega izobči; izobčenje pa ne sledi zaradi nevernosti, ampak asocialnosti (insociabile). Bistvena lastnost družbene pogodbe je netolerantnost.
 30. Temeljni občutek za red, ki je vsem lasten: Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 268 Zus.; § 265.
 31. Te trenutke zunanosti, sprostivne individualnosti in njene višje določitve, so vedno znova izpostavili v državnopravni vedi 19. stoletja, dokler se jim niso odpovedali na račun Gerber-Labendovega pravnega pozitivizma. Še posebej je treba omeniti - ne glede na vnaprejšnje teološke utemeljitve držav - F. I. Stahl, *Philosophie des Rechts*, Bd. 2: *Rechts- und Staatslehre*, 3. izd., 1856, §§ 38-41 (144 sl.), in Hermann Schulze, *Einleitung in das deutsche Staatsrecht*, Leipzig, 1867, 125-138. Umik takšne antične teokratske utemeljitve države na račun krščanske utemeljitve osebe, ki "ji gre višje mesto kot državljanu," ter

omejevanje državnih pristojnosti na račun pravne svobode in priznanja osebnosti, je pri Hermanu Schulze-ju še prisotno. To, kar Rousseau imenuje politični polom krščanstva, namreč razmejitve med teološkim in državnim ter med človekom in državljanom, je tukaj še pozitivna lastnost. Iz tega pa je že Hegel izhajal; glej *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 185 (str. 266) und § 260 (str. 338): "Princip moderne države ima to neznanstvo moč in globino, da dovoli principu subjektivnosti, da se dovrši v samostojen ekstrem osebne posebnosti, in ga istočasno privede nazaj k substancialni enotnosti, da v njem ohrani to sestvo."

Reprezentativna je formulacija v §4 Zakona o pravnih ureditvi uradništva (BRRG) z dne 1. 7. 1957 (BGBl. I, str. 667), ki je vplivala na zakone tako na zvezni ravni kot na ravni dežel:

"Za uradnika je lahko imenoval le tisti, ki ... 2. Izkáže pripravljenost, da se bo vsakič zavzel za svobodno - demokratični pravni red v smislu ustave."

32. Glej Bernhard Schlink, *Zwischen Identifizierung und Distanz: Der Staat* 15 (1976), 335 (364-366).

33. Takšna zavest se kaže pri kolegih in v pogovorih z njimi, ko trdijo, da je težko imeti seminarje o Marxu ali drugih "kritičnih" temah, saj nikdar ne vedo, kaj lahko iz tega nastane. Zagotovo je to prenapihnjeno, a je kot takšno realno.

34. Zakon o varovanju republike z dne 21. 7. 1922 (RGBl. I, str. 590) je v Zakon o državnih uradnikih Rajha vrnil § 10a:

"Uradnik Rajha se je dolžan v okviru svoje dejavnosti zavzeti za ustavi ustrezno državno nasilje.

Opustiti mora vse, kar ni združljivo z njegovim položajem uradnika republike. Še posebej mu je prepovedano:

1. zlorabiti svoj položaj ali zaradi svojega položaja dostopne ustanove za poskuse spreminjanja ustavi primerne državne oblike,
2. pri izvrševanju uradnih dolžnosti ali ob zlorabi svojih uradnih dolžnosti nespoštljivo izjavljanje o ustavi preimerni republiški državni obliki, o zastavi Rajha, o ustavi primerni vladi Rajha ali katere druge dežele, tako da bi lahko vplivalo na javno mnenje,
3. pri izvrševanju uradnih dolžnosti ali ob zlorabi svojih uradnih vzbuditi zaničevanje do ustavi primerni vladi Rajha ali katere dežele pri njemu podrejenimi uradniki, zaposlenimi in delavci, vajenci in učenci,
4. trpeti ravnanja od 1. do 3. točke tega člena pri njemu podrejeni osebi, še posebej ne, če je to bilo storjeno v času službe.

Uradniku Rajha je poleg tega prepovedano tudi javno podpreti, zlobno ali izzivalno govoriti o poskusih ponovne vzpostavitve monarhije ali

proti obstoju republike ali katerekoli dežele, ali takšna dejanja podpirati.

35. Zakon o ponovni uvedbi poklicnega uradništva iz dne 7. 4. 1933 (RGBl. I, str. 175) §4:

"Uradnik, ki v dosedanjih političnih dejavnostih ni pokazal pripravljenosti brez zadržkov stopiti v bran nacionalni državi, je lahko svojega položaja razrešen."

Kmalu za tem je Zakon o spremembah zakona o uradnikih z dne 30. 6. 1993 (RGBl. I, str. 433) v Zakon o uradnikih Rajha umestil slednje:

"§1 a (1) Za uradnika Rajha je lahko imenovan le nekdo, ki ... jamči, da bo vsakič in brez zadržka nastopil v bran nacionalne države."

Razvidno je, da so ti opisi le namigi na enotno notranjepolitično prepričanje. Iz takratnih komentarjev zakona pa lahko razberemo, da je bil namen in cilj zakona zagotoviti identifikacijo uradnikov z državnimi cilji, ki jih je določil NSDAP; prim. Arthur Brand, *Das deutsche Beamtenengesetz*, Berlin, 1937, Erl. 2 k § 3 (str. 87); Erl. 2 k §26 (str. 287 sl); Carl Heyland, *Deutsches Beamtenrecht*, Berlin, 1938, 74, 167.

36. § 26 odst. 1 ZIFF. 3 DBG dne 26. 1. 1937 (RGBl. I, str. 39).

37. Glej formulacijo v BRRG §4; še posebej je poudarjena dolžnost ustreznega prepričanja v §52 odst. 2. "Uradnik mora v vsem svojem delovanju popolnoma priznati (!) svobodno demokracijo v smislu ustave in biti pripravljen nastopiti za njeno ohranitev."

Nesporno je bistvena razlika, če zahteva priznanje svoboden in demokratičen temelji red ali pa nacionalsocialistična država (natančneje: partijska ideologija NSDAP). Takisto velja, da to razlikovanje sistemov utemeljuje, da obstaja razlika tudi pri sredstvih obrambe. Tudi obramba svobode je lahko po načinu in obliki nastrojena proti svobodi; notranje prepričanje, preverjanje le-tega idr. zmeraj vodi na mejo svobodne in jo včasih tudi prestopijo. Ta nevarnost nastopi tedaj, ko se svoboda razglasi za "najvišji ideal" in posledično nastopi notranja agresivnost veljavnih vrednot v službo svobode ter tako zmanjša vrednost obliki in postopkov na račun povečanega boja zoper nesvobodo; prim. Carl Schmitt, *Die Tyrannei der Werte, v: Sakularisation und Utopie*. Ebracher Studien, Stuttgart, 1967, 37 (57 sl.). Zagotovitev svobode ni naključna sestavina form in postopkov, ampak tiči v njihovi substanci.

38. BVerfGE 39, 334 (346/47). Srčika dolžnosti zvestobe za zvezno ustavno sodišče še do današnjih dni ni obnašanje, ampak prepričanje ("Pripravljenost, da se ... identificira," str. 347-348). V sodni praksi upravnega prava, tudi višjih in vrhovnih sodišč, tudi prevladuje zvestoba prepričanja in ne obnašanja; še posebej VGH

Mannheim v. 27. 6. 1977 – IV 3131/77 -, kjer je v središču pozornosti “protiustavno prepričanje” in ne protiustavno ravnanje tožilca.

39. Če nadomestimo zahtevo po lojalnosti/zvestobi notranjemu političnemu prepričanju uradnikov z lojalnim/zvestim ravnanjem, še ne razorožimo javne službe in je ne izpostavimo vdoru nasprotnikov ustave, ampak pridobi naloga usposobiti javne službe za obrambo ustavnega reda Temeljnega zakona večjo funkcionalno sposobnost in državnopravni temelj, ki mu ne gre ugovarjati. Sama naloga tako ne postane nič bolj udobna, je pa bolj državnopravno korektna. Seveda k temu spada pripravljenost, da se pooblastila nadzorovanja – ne nazadnje na področju urada za bogočastje – izvajajo tako, kot so zamišljena, in se prestopki zoper dolžnost ravnanja v prid ustavne ureditve v smislu Temeljnega zakona ustrezno sankcionirajo. V nasprotju z dosedanjimi generalnimi klavzulami §§ 35, 36 BRRG, §§ 52–54 BBG, ki se nanašajo na notranje prepričanje, bi bilo potrebno narediti specifikacijo dolžnosti ravnanja. Med drugim bi lahko uporabili formulacije Zakona o varstvu republike, ki na nekaterih mestih nudi ustrezne oporne točke, da bi tako izdelali prisilno razrešitev v primeru znatnih ali večkratnih prestopkov zoper dolžnost ravnanja.
- Potreba po državnopravnem preverjanju ostane, četudi čl. 9, 2. odst. ustave dopušča tolikokrat uporabljen ugovor javnih oblasti, ugovor načela oportunitete glede prepovedi združenj s protiustavnimi cilji/dejavnostmi. Kolikor velja jezikovna interpretacija kot možna razlaga skrajnih meja, potem ne moremo iz “so prepovedani” ugotoviti vsebine “so lahko prepovedani.” Tako imamo več kot samo državnopravni kuriozum, da je ustava po eni strani takšna združenja *ex lege* prepoveduje in da Zakon o društvih to prepoved izrecno povzema, po drugi strani pa se ta prepoved ne izvršuje, četudi oblasti označijo neko združenje za protiustavno, istočasno pa je članstvo v takšnih združenjih priznan in upoštevan pravno relevanten indic (ali dokaz), da neko ni zvest ustavi. Da se obdrži neka oportuniteta glede prepovedi združenj, ki je ustava ne predvideva, se celotno dokazno breme prevladi z združenja na posameznika, ki je tako oropan varstva pravno urejenih postopkov. Tako enostavna in brez dolžnih politično neudobnih rešitev je “demokracija, ki se zmore braniti”, če jo vzdržujemo na račun pravne države.
40. Proces postopnega odstranjevanja enotnosti političnega reda od enotnosti veroizpovedi in religije je bil boleč in spreminjajoč se, kot lahko vidimo v postopnem nastajanju in razvijanju svobode religije, ki se je začelo v 16. stoletju; glej pregled pri Gerhardu Anschütz, Religionsfreiheit,

v: *HDSrR*, Bd. 2, Tubingen 1932, §106. Obramba proti nadomeščanju enotnosti religije z enotnostjo notranjega prepričanja ali svetovnega nazora je bila že od prvih idej države njena naloga, in je to še danes. Uresničitev, in mnogokratna omejitve, te naloge pa predstavlja velik delež politične kulturne dediščine. Tukaj je treba pripomniti, da se s tem zastavi vprašanje po duhovnih silah in podlagah, ki zagotavljajo enotnost države. Glej E. W. Bockenforde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* = isti., *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, 1976, 42–64, predvsem 57 in nadaljevanje.

41. E. W. Bockenforde, *Das Grundrecht der Gewissensfreiheit* (1970) = isti., *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt, 1976, 284, 293.
42. To je temeljnega pomena za ključne premise marksistične ideologije, še posebej za teorijo stavbe in nadstavbe. Tudi v njeni modificirani obliki, ki je nastopila s Stalinom (*Marxismus und Sprachwissenschaft*, 1949), ta teorija ne more priznati prave samostojnosti duhovnega v odnosu do temeljnih odnosov. Teorija samo sprosti odnos stavbe do nadstavbe, ne opusti pa njene odvisnosti od nje.
43. To se tiče obče kulturne in medijske politike. Tudi oblast nad informacijami je oblika družbene moči, ki je še posebej intenzivna, saj neposredno vpliva na duhovno sfero in je zaradi tega potrebna posebne državne regulacije.
44. Glej F. Hannecke, *Staat und Unterricht*, Berlin, 1972, 88 sl.
45. Vprašanje “nevtralnosti” šole in podrobne določitve je na novo postavljeno, saj se ne da več posegati po splošno sprejetem “vzgojnem kanonu”. Nevtralnost vzgoje mora biti razširjena in mora dopuščati ter vsebovati pluralnost, odkloniti mora vsakršno indoktrinacijo, vendar ne, da reducirja cilje in vsebine poučevanja na “najmanjši skupni imenovalc”, ampak da posreduje skupnega duha in določene nacionalne vzgojne dobrine na temelju pričujoče kulturno-duhovne dediščine. Glede pravnih težav, ki se ob tem pojavljajo, glej Josef Isensee, *Demokratischer Rechtsstaat und staatsfreie Ethik*, v: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* 11, Münster, 1977, 92–118 (109).
46. Franz Schnabel, *Das humanistische Bildungsgut im Wandel von Staat und Gesellschaft*, München, 1956.
47. Eksperimenti zadnjih let so to v okviru zadanih smernic zadostno pokazali na področju pouka nemščine, zgodovine in družboslovja. Več o pravnih težavah glej Jochen Frowein, *Erziehung zum Widerstand*, v: *Menschenwürde und freiheitliche Rechtsordnung. Festschrift für Willi Geiger*, Tubingen, 1974, 579 sl.
48. Robert Spaemann, Ein Lump ist, wer mehr gibt als er hat. Was heißt “Mut zur Erziehung:”, v: *FAZ* št. 75 (14. 4. 1978), 9.

49. Bistveni argumenti so bili podani v okviru diskusije o temeljnih vrednotah zadnji let. Glej G. Gorscheneck (izd.), *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*, München, 1977, 13 sl. (Helmut Schmidt), 52 sl. (Helmut Kohl) s pričujočimi diskusijami, 159 sl. (Karl Lehmann), 172 sl. (Hans Maier), 190 sl. (A. v. Campenhausen) in 234 sl. (Helmut Schmidt).
50. To meni Hegel, ko govori o razpadu "posebnosti in občosti" v meščanski družbi v *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, namreč, da sta v meščanski družbi "posebnost in občost razpadli" (§ 184, Zus.), "saj je vsak le sebi cilj", vse ostalo po mu nič ne predstavlja (§ 182, Zus.). Praktičen primer je obdobje po letu 1949, ko so se sprostila vsa produkcijska sredstva z namenom dviga gospodarske rasti, kar je tako privedlo do t. i. mentalitete ekonomskih čudežev 50-ih let. Ker se ji ni nihče uprl, niti s strani krščansko-cerkvenih krogov, je v družbi zavladala mentaliteta praktičnega materializma.
51. Danes je splošno razširjeno mnenje, da je dovolj, če država samo omogoči področje privatnega vzdrževanja in posredovanja duhovnih prepričanj in npravne drže. Takšno prepričanje izkrivi intenzivnost družbene povezanosti in določenosti človeške eksistence ravno na področju duhovnosti in npravnosti, ki obstaja neodvisno od posameznikove samostojnosti, še več, je z njim tesno povezana.
52. Lahko si zastavimo vprašanje, kako močno je katoliška Cerkev podlegla tej iluziji, ko je od leta 1962 dosledno vodila politiko, ki se je osredotočala na konfesionalni pouk. Pričakovanje, da bi z vzgojo prihajajočih generacij dosegli ali vzpostavili s krščanstvom prežeto družbo, je bilo preveč osamljeno in osredotočeno na notranje prepričanje, da bi se lahko uresničilo. Duhovnost družbe je oblikovala prevladujoča mentaliteta gospodarskih čudežev, ki ga je še dodatno pospešila državna ekonomska politika in pomanjkanje alternativnega etosa.
53. Grof York von Wartenburg v pismu Diltheyju, Brief vom 21. 2. 1890, v: *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg 1877-1897*, Halle, 1923, 97.
54. E. W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967) = isti., *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt, 1976, 60.
55. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 128.
56. Prav tam, 129-130. Isti, *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß* (1830), izd. Nicolai, Hamburg, 1959, § 552 (str. 434 sl.).
57. Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, 1928, 5. izd. 1970 § 21, str. 277; Erich Kaufmann, *Zur Problematik des Volkswillens*, 1931.
58. To je težava "vladanja" demokratični državi, o kateri se je zadnje čase pogosto razpravljalo. Razlog za pojemanje vladanja je predvsem pri vladajočih, torej pri vodilnih močeh, predvsem političnih strankah, ker jim še zmeraj manjka pripravljenosti tvegati odprto zastavljena vprašanja. Pripravljenost tistih, ki jim vladajo, da pozitivno odgovorijo na nepopularna, vendar verodostojno zastavljena vprašanja, je mnogo večja, kot menijo vladani.
59. Ob tem pozitivnem primeru naj omenim še en negativni: politični spopad o povišanju in financiranju pokojnin. Vsak, ki je vsaj malo seznanjen s problemom, mora priznati, da delovna generacija v kontekstu medgeneracijske pogodbe ne bo mogla financirati pokojnine, ki je odvisna od gibanja bruto plače in je istočasno oproščena davkov in prispevkov. Takšna vrnitev ni več možna. Namesto da bi predložili te in druge ključne razloge javnosti in jih pozvati k odgovoru, ki bi tudi bil dan, se odločitve in ukrepi sprejemajo znotraj vsakdanje strankarske politike in ustvarjajo negotovost.

Vera in razum*

Lahko bi rekli, da je vprašanje povezave med vero in razumom najpomembnejše vprašanje apologetike, saj zaobjema vsa ostala. Če vera in razum nista partnerja, če sta vera in razum ločena ali nezdružljiva, kot na primer mačke in ptiči, potem je apologetika nemo-goča. Apologetika namreč poskuša povezati razum z vero; vero poskuša braniti z orožjem razuma.

Definicije

Posebnega pomena je razjasniti naši definiciji *vere* in *razuma*, saj sta ta dva pojma pogosto uporabljena nejasno ali dvoumno. Definiranje odstrani nejasnost. Razlikovanje med dvema možnima pomenoma, ter to, da se omejimo na enega v danem trenutku, pa odstrani dvoumnost.

Vera

Razlikovati moramo med *dejem* vere in *predmetom* vere, med verovanjem in tem, kar verujemo.

1. Predmet vere pomeni vse tisto, kar verujemo. Za kristjana to pomeni vse tisto, kar nam je Bog razodel v Svetem pismu; katoličani temu dodajo vsa verovanja in učenje Cerkve. Ta vera (predmet, ne dej) je izražen v nauku vere. Ta nauk vere ni izraz deja verovanja, pač pa je izraz vsebine tega, kar verujemo. Dej verovanja izražajo liturgična in нравstvena dejanja. Vendar pa nauki vere niso zadnji, pač pa le bližnji predmeti vere. Nauk vere je mnogoter, medtem ko je zadnji predmet vere en sam. Zadnji predmet vere niso besede, pač pa Božja Beseda (v ednini) – seveda, Bog sam. Nauk vere je zemljevid ali zgradba vere; Bog pa je resnično obstoječi

predmet vere. (Bog je tudi avtor vere – tako tisti, ki razodeva resnični nauk vere, kot tudi tisti, ki navdihuje srce, da se svobodno odloči verovati vanj).

Enako napačno se je ustaviti pri nauku vere in ne dopustiti, da bi vaša vera dosegla živega Boga, kot tudi zanemarjati nauk vere kot nepotreben ali celo škodljiv za živo vero. Brez živega odnosa z živim Bogom je nauk vere nesmiseln, saj je njegov smisel prav v tem, da kaže onkraj samega sebe na Boga. ("Prst je dober za kazanje na luno, toda gorje tistemu, ki prst zamenja za luno," pravi modrost zena). Toda brez nauka vere ne moremo niti vedeti, kaj verujemo, niti ne moremo drugim povedati, kaj verujemo o Bogu.

2. Dej verovanja je več kot zgolj dej verjetja. Verjamemo mnogo stvari – na primer to, da bodo Bullsi premagali Celticse, da predsednik ne goljufa, da je Norveška lepa dežela –, toda za ta verjetja nismo pripravljeni umreti, niti jih ne živimo v vsakem trenutku. Religiozno verovanje pa je nekaj, za kar bi umrli, in kar živimo vsak trenutek. Je veliko več in veliko močnejše kot zgolj verjetje, četudi je verjetje en njen del ali vidik.

Razlikujemo lahko med vsaj štirimi vidiki ali dimenzijami religioznega verovanja. Če jih hierarhično razvrstimo od manj do bolj pomembnega in bistvenega, in od manj do bolj notranjega – glede na to, ali prihajajo iz bolj središčnih delov človeškega jaza –, so to (a) čustvena vera, (b) razumska vera, (c) vera iz volje, (d) vera srca.

a) Čustvena vera je občutek varnosti ali zaupanja v osebo. To vključuje upanje (kar je mnogo več kot zgolj želja) in mir (kar je mnogo več kot zgolj hladnokrvnost).

b) Razumska vera je verjetje. Ta je močnejša kot čustvena vera v tem, da je bolj stalna in nespremenljiva, kot sidro. Moj um lahko verjame tudi, ko so moji občutki zmedeni. V nasprotju z zgolj mnenjem je to verjetje trdno. Stara definicija razumske vere je “dej razuma, ki ga spodbudi volja, prek katerega verjamemo vse, kar nam je Bog razodel prek avtoritete tistih, ki jih je Bog uporabil za razodetje”. To je tisti vidik vere, ki je izoblikovan v nauku vere in povzet v veroizpovedi.

c) Vera iz volje je dej volje, je predanost poslušnosti volji Boga. Ta vera je vernost ali zvestoba. Kaže se v delovanju, v dobrih delih. Tako kot je v čustveni veri upanje globlje od želje, in v razumski veri verjetje globlje od mnenja, je tudi ljubezen globlja od občutka v veri iz volje. Saj je izvor vere iz volje – volja – sposobnost ali zmožnost duše, ki je bližje predizvršilnemu temelju ali centru, ki ga imenujemo ‘srce’ (d).

Razum je navigator duše, volja pa je njen kapitan. Razum je gospod Spock, volja pa je kapitan Kirk, občutki pa so dr. McCoy. Duša je prava vesoljska ladja ‘Enterprise’. Volja lahko ukaže razumu, da misli, toda razum ne more ukazovati volji, naj si želi, lahko jo le informira, tako kot navigator informira kapitana. Še vedno pa vas volja ne more prisiliti, da bi verjeli. Ne more prisiliti razuma, da bi verjel, kar se razumu zdi napačno, ali da ne bi verjel, kar se mu zdi resnično. Vera pa se zgodi takrat, ko se odločite, da boste pošteno in svoj um postavite v službo resnice. (Glej: Tomaž Akvinski: Summa Theologiae, I, 82, 3-4 O razmerju med razumom in voljo.)

d) Vera se začne v nejasnem in skrivnostnem centru našega bitja, ki ga Sveto pismo imenuje ‘srce’. *Srce* v Svetem pismu (in pri cerkvenih očetih, še posebej pri Avguštinu) ne pomeni občutka ali sentimentalnosti ali čustva, pač pa absolutno središče duše, tako kot je fizično srce središče telesa. Srce je tam,

kjer Bog, Sveti Duh, deluje v nas. Tega ni mogoče določiti kot nek notranji *predmet*, kot so to čustva, razum ali volja, ker je to čisto sestvo, jaz, subjekt, tisto, čigar so čustva, um in volja.

“Z vso skrbjo varuj svoje srce,” pravi modri Salomon, “kajti iz njega izvira življenje” (Prg 4,23). S srcem izberemo našo ‘temeljno izbiro’, da ali ne Bogu, in s tem določimo svojo večno identiteto in usodo.

Spor med vero in deli, ki je zanetil protestantsko reformacijo, je v večji meri posledica dvoumnosti besede *vera*. Če uporabljamo besedo ‘vera’ tako, kot jo uporablja katoliška teologija – glej staro definicijo vere iz Baltimorskega katekizma v odstavku (b) zgoraj – in kot jo je podal Pavel v Prvem pismu Korinčanom 13 –, to pomeni, če jo razumemo kot razumsko vero, potem sama vera ne zadostuje za odrešenje, saj “tudi demoni verujejo, a trepetajo” (Jak 2,19). Veri je potrebno dodati upanje in še posebej ljubezen (1 Kor 13,13). Toda če ‘vero’ uporabljamo, kot jo je uporabljal Luter in kot jo je uporabljal Pavel v Pismu Rimljanom in Galacjanom, to pomeni kot vero srca, potem je to odrešilna vera. Takšna vera zadostuje za odrešenje, saj so njen sad dobra dela ljubezni, tako kot tudi dobro drevo nujno obrodi dober sad. Glede tega se protestanti in katoličani strinjajo. Pred dobrim desetletjem je papež to govoril nemškemu luteranskim škofom, nad čemer so bili presenečeni in vzradoščeni. Dve cerkvi sta izdali javno skupno izjavo o opravičenju, izjavo o soglasju. Protestanti in katoličani nimajo v bistvu različnih religij, različnih poti odrešenja. Obstajajo sicer resnične in pomembne razlike, toda ta najbolj osrednja zadeva ni ena izmed teh.

Razum

Tudi tukaj moramo ločiti med subjektivnim, osebnim *dejem* razuma od *predmeta* razuma.

1. Predmet razuma je vse, kar razum lahko spozna. To vključuje tri vrste stvari, kar se sklada s 'trema zmožnostima uma' v klasični aristotelski logiki. To pomeni vsa resnica, ki jo je mogoče (a) *razumeti* z razumom (to pomeni, s samim človeškim razumom, brez vere v božje razodetje), (b) *spoznati* s človeškim razumom, da je resnica in (c) logično *dokazati*, ne da bi kakšno premiso vzeli iz vere v božje razodetje. (Glej tabelo 1.)

a) Na primer, zgolj z uporabo človeškega razuma lahko razumemo, iz česa je zgrajena zvezda. To ni del božjega razodetja. Prav tako razumemo, zakaj je vesolje tako dobro urejeno: človeški razum nam pove, da mora za to urejenostjo stati nadčloveški razum. Ta, drugi primer, je tudi del božjega razodetja, medtem ko prvi ni. Tretji primer: zgolj z razumom ne moremo razumeti, kakšen je Božji načrt za rešitev človeštva. Do tega pridemo le prek božjega razodetja.

b) Z drugo 'zmožnostjo uma' lahko spoznamo, da obstaja planet Pluton¹, in to ni del božjega razodetja. Prav tako lahko s človeškim razumom prek zgodovinske raziskave spoznamo zgodovinski obstoj Jezusa. Toda ta resnica je tudi del božjega razodetja, medtem ko prva ni. Ne moremo pa zgolj z razumom spoznati, da nas Bog tako ljubi, da je za nas umrl. To lahko spoznamo zgolj po veri v božje razodetje.

c) Končno lahko zgolj s človeškim razumom dokažemo Pitagorov izrek v geometriji, in to ni del razodetja. Prav tako lahko zgolj

z razumom, prek dobrih filozofskih argumentov (glej 10. poglavje v knjigi) dokažemo, da duša ne umre tako, kot umre telo. Toda to je tudi del razodetja. Ne moremo pa dokazati, da je Bog Trojica; to lahko verjamemo zgolj zato, ker nam je to razodel Bog.

2. Dej razuma kot ločen od predmeta razuma, pomeni vse subjektivne osebne dejavnosti uma, prek katerih mi (a) razumemo, (b) spoznavamo ali (c) dokazujemo katero od resnic. Antično pojmovanje razuma je vključevalo vse tri od teh 'zmožnosti uma'. Klasično so bile poimenovane (a) 'preprosto razumevanje', (b) razsodnost in (c) sklepanje. Pomen razuma se je zožil v modernem času, začenši z Ockhamovim nominalizmom v štirinajstem stoletju in Descartesovim racionalizmom v sedemnajstem, s čimer je razum začel pomeniti zgolj 'tretjo zmožnost uma', sklepanje, preračunavanje, preizkušnje. Tukaj uporabljamo starejše, širše pojmovanje razuma.

Razum je v odnosu z resnico; je način spoznanja resnice: razumevanje, spoznavanje ali dokazovanje resnice. Tudi vera je v odnosu z resnico; je način spoznanja resnice. Nikdar ni obstajalo človeško bitje brez vsaj nekaj vere. Vsi vemo, da večino tega, kar vemo, dobimo preko vere; to pomeni, preko verjetja v nekaj zunaj nas – starše, učitelje, prijatelje, pisatelje, družbo –, ti nam povedo. Tako zunaj religije kot tudi znotraj nje sta vera *in* razum poti do resnice.

Tabela 1:

	Razumevanje	Spoznavanje	Dokazovanje
Zgolj z razumom in ni del razodetja	Iz česa je zgrajena zvezda	Da Pluton obstaja	Pitagorov izrek
Z razumom in vero v božje razodetje	Zakaj je vesolje tako dobro urejeno	Zgodovinski obstoj Jezusa	Da duša ne umre
Brez razuma, zgolj z vero v božje razodetje	Božji načrt za naše rešenje	Kako nas Bog ljubi	Da je Bog Trojica

Odnos med predmetom vere in razuma

Zdaj, ko smo definirali naša dva strokovna izraza, smo pripravljeni, da si zastavimo vprašanje o odnosu med njima. S tem, ko to sprašujemo, ne mislimo "Kakšen je *psihološki* odnos med *dejem* vere in *dejem* razuma?", pač pa "Kakšno je *logično* razmerje med *predmetom* vere in *predmetom* razuma?". V kakšnem odnosu sta ti dve vrsti resnic – tiste, ki jih poznamo s samim človeškim razumom, in tiste, ki jih spoznamo prek vere v božje razodetje.

Vedno obstaja pet možnih odgovorov glede odnosa med dvema vrstama ali skupinama stvari:

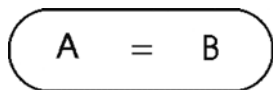
1. Vsi A-ji so B-ji, toda niso vsi B-ji tudi A-ji.



2. Vsi B-ji so A-ji, toda niso vsi A-ji tudi B-ji.



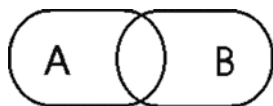
3. Vsi A-ji so B-ji in vsi B-ji so A-ji.



4. Noben A ni B in noben B ni A.



5. Nekateri, toda ne vsi A-ji so B-ji in nekateri, toda ne vsi B-ji so A-ji.

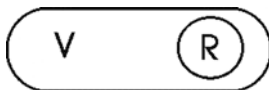


Če to sedaj prenesemo na vprašanje odnosa med vero in razumom, dobimo pet možnosti:

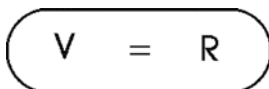
1. Vse, kar je mogoče spoznati z vero, je mogoče spoznati tudi z razumom, toda vsega, kar je mogoče spoznati z razumom, ni mogoče spoznati z vero. Vera je podrazred razuma.



2. Vse, kar je mogoče spoznati z razumom, je mogoče spoznati tudi z vero, toda vsega, kar je mogoče spoznati z vero, ni mogoče spoznati z razumom. Razum je podrazred vere.



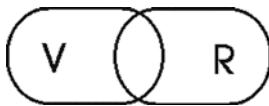
3. Vse, kar je mogoče spoznati z vero, je prav tako mogoče spoznati z razumom, in vse, kar je mogoče spoznati z razumom, je mogoče spoznati tudi z vero. Vera in razum sta zamenljiva.



4. Nič, kar je mogoče spoznati z vero, ni mogoče spoznati z razumom, in nič, kar je mogoče spoznati z razumom, ni mogoče spoznati z vero. Vera in razum se medsebojno izključujeta.



5. Del, vendar ne vse, kar je mogoče spoznati z vero, je prav tako mogoče spoznati z razumom, in del, vendar ne vse, kar je mogoče spoznati z razumom, je prav tako mogoče spoznati z vero. Vera in razum se deloma prekrivata.



Spomnite se, da *razum* pri tem lahko pomeni eno, dve ali vse tri predmete od treh 'zmožnosti uma': tisto, kar je mogoče razumeti, spoznati ali dokazati z razumom.

Oglejmo si sedaj vsako izmed teh petih možnosti.

1. Racionalizem

Racionalizem trdi, da je vse, kar vemo prek vere, mogoče razumeti, spoznati ali dokazati tudi z razumom, obratno pa ne. Vera je podrazred ali pododdelek razuma.

To so zagovarjali le redki krščanski misleci. Zdi se, da je bil Anzelm eden od teh, saj je celo nauk o Sveti Trojici in učlovečenju želel dokazati s strogimi razumskimi filozofskimi argumenti, ki jih je imenoval 'nujni razlogi'.

Hegel je bil precej drugačen tip racionalista. On je radikalno reinterpretiral vsebinsko razodetja, tako da se je skladala z njegovo filozofijo (npr. zanikal je stvarjenje iz nič in Kristusovo edinstveno božanskost). To je krščanski racionalizem le, če raztegnemo pojem *krščanski* prek vsakršnih uporabnih zgodovinskih definicij. Hegel je verjel, da je zgodovinska krščanska vera, kot so jo tradicionalno razlagali, primitivna, samo simbolično ali mitično resnična predhodnica njegove filozofije. Danes je Heglov tip racionalizma dokaj popularen, Anzelmov pa je (kolikor nama je znano) povsem zamrl.

2. Fideizem

Fideizem zagovarja, da edina vednost, ali vsaj edina gotova vednost, ki jo lahko imamo, izhaja iz vere. Medtem ko racionalizem zavrača obstoj resnic vere, ki jih ne bi mogli dokazati z razumom, pa fideizem zavrača obstoj določenih resnic, dosegljivih z razumom brez vere.

V vednosti stvari, kot je obstoj Plutona ali Pitagorovega izreka, ni vključene nič religiozne vere. Zato mora fideizem meniti bodisi, da so vse takšne resnice zunaj religije negotove ali, če so gotove, spadajo pod neke vrste nereligiozno vero.

Prva možnost se zdi preprosto nesmiselna. Ne moremo biti gotovi, da bo jutri sonce vzšlo, toda gotovi smo o tem, da je $2 + 2 = 4$. Neko gotovost imamo. Potemtakem mora

to pomeniti, da vse gotovosti izhajajo iz nekakšne nereligiozne vere. Glavni kandidat za to 'nereligiozno vero' je vera v razum sam.

Pascal, na primer, je trdil, da je zaupati v razum prvenstveno dej vere in ni racionalno dokazljivo. Saj če bi zaupanje v razum dokazovali z razumom, bi s tem zagrešili logično napako krožnega sklepanja, saj bi že sprejeli tisto, kar naj bi šele dokazali. Nadalje Pascal trdi, da če izvor našega razuma ni inteligen ten in zaupanja vreden Bog, pač pa slepo naključje ali nek zli duh, ki mu ne moremo zaupati, potem tudi naš razum ne more biti vreden zaupanja. Kdo bi zaupal računalniku, ki bi bil naključno programiran ali pa bi ga programiral goljuf? Toda, kako lahko vemo, da obstaja dober in zaupanja vreden Bog, ki si je zamisli in ustvaril človeški razum? Če želimo takšnega Boga dokazati z razumom, že spet pristanemo v krožnem argumentiranju. Boga poskušamo potrditi z razumom in razum z Bogom. Edini izhod iz tega, pravi Pascal, je začetni neracionalni skok vere.

Menimo, da je ta argument močan, ne vodi pa nujno v praktični fideizem: ne zanika možnosti dokazovanja vseh naukov vere. Trdi le, da končno *teoretično* upravičenje razuma ne more izhajati iz razuma samega. Pascal sam je v svojih *Mislih* ponudil mnogo razumskih argumentov za svojo vero.

3. Enakost vere in razuma

Tretja možnost, ki zagovarja med tem, kar je mogoče spoznati z vero, in tem, kar je mogoče spoznati z razumom, je sicer logično mogoča, vendar pa ne pozna nikogar, ki bi kdaj to zagovarjal.

4. Dualizem

Dualizem je danes precej popularno stališče, saj se kaže v 'ločitvi cerkve od države', religije od filozofije, svetega od sekularnega, kar je značilno za moderno dobo. Dualizem preprosto loči vero in razum, ter ju umesti

v dva različna dela. Običajno to naredi z (a) redukcijo razuma na znanstveno, matematično in empirično mišljenje, in z (b) redukcijo vere na osebno, subjektivno stališče. S tem se razum in vera skladata z javnim in privatnim področjem.

Dualizem se zdi razumno zagovarjati, če verjameš v neko ezoterično vzhodno religijo, ki temelji na zasebni mistični izkušnji; toda nerazumno, če si kristjan, jud ali musliman (vsi tisti, ki jih imenujemo 'ljudstva Knjige'), nekdo, ki veruje v javno religijo, ki nam je dana po razodetju.

Prav tako se zdi strahopetno izogibati se neverujočim tam, kjer nas izzivajo v boj na skupnem področju (razum), in se namesto tega umakniti v zasebno sfero (vera, kot jo na popolnoma subjektiven način razumejo tukaj - v temelju napačno razumljena 'vera', če jo sodimo z zgodovinskimi krščanskimi merili).

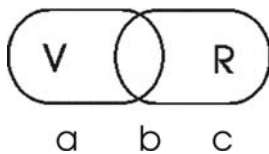
5. Delno prekrivanje

Večina ljudi bi se strinjala z nama, da je peta možnost najbolj razumna in pravilna. V njej razlikujemo tri skupine resnic:

- a. resnice vere, ki niso resnice razuma,
- b. resnice, skupne veri in razumu,
- c. resnice razuma, ki niso resnice vere.

Resnice, ki so samo stvar vere, so tiste, ki jih je razodel Bog, ni pa jih mogoče razumeti, spoznati ali dokazati z razumom (npr. Sveto Trojico ali dejstvo, da je Kristusova smrt odkupitev za naše grehe). Resnice, skupne veri in razumu so tiste, ki so razodete od Boga, obenem pa jih je mogoče odkriti, razumeti in dokazati tudi z razumom (npr. da obstaja en Bog, ali objektivni moralni zakon, ali življenje po smrti). Resnice razuma, ki niso tudi resnice vere, pa so tiste, ki niso stvar Božjega razodetja, do njih pa lahko pride človeški razum (npr. naravoslovne znanosti). Če je to pravilno stališče, potem iz tega izhaja, da se pred krščanske apologete postavljata dve nalogi: dokazati vse

trditve v skupini *b* in odgovoriti na vse ugovore trditvam v skupini *a*.



Resnic iz skupine *a* (npr. Sveta Trojica) ne moremo dokazati, lahko pa odgovorimo na vse ugovore proti. Na primer, ko unitarci ugovarjajo Trojici, ker naj bi 'Boga razdelila na tri'. V tem primeru lahko pokažemo, da gre za napačno razumevanje; Trojica namreč ne pomeni, da so trije bogovi, pač pa en Bog v treh Osebah. Tudi logiki lahko trdijo, da gre za protislovje, če nečemu rečemo hkrati eden in trije. Odgovorimo lahko, da je Bog ena narava, ne tri, in tri osebe, ne ena. To pa ni nič bolj protislovno, kot smo protislovni mi sami: saj imamo dve naravi (duhovno in čutno, umsko in snovno, dušo in telo), toda le eno osebo.

Med krščanski misleci ni soglasja o tem, koliko resnic vere je mogoče dokazati z razumom, toda večina se strinja, da jih je nekaj mogoče (zato je apologetika sploh mogoča), toda ne vseh (zato pa je apologetika omejena).

Nauk o izvirnem grehu uči, da je človeška narava, in s tem človeški razum, ranjen, toda še vedno veljaven in uporaben - podobno kot pohabljen telo. V nasprotju s kamnom lahko hodi, se premika, čeprav ne zelo dobro. Potrebno je razlikovati med razumom *de facto* ('v realnosti' ali 'dejansko') in razumom *de jure* ('prek zakona' ali 'pravice'), ali razumom v njegovem vsakdanji uporabi in razumom v njem samem, ali razumom, ki ni pravilno uporabljen, in razumom, ki je pravilno uporabljen. Pravilno uporabljen razum je mogočen, toda ni vse-mogočen. Razum vas lahko prepriča, da se odpravite do obale, potem pa je potreben skok vere v morje živega Boga. Fideizem trdi, da vas razum ne more pripe-

ljati niti do obale; racionalizem pa trdi, da vas razum sam lahko postavi v morje.

Zakaj si vera in razum nikdar ne moreta nasprotovati?

Obstajata dve osnovni vprašanji glede odnosa med vero in razumom:

1. Koliko nauka vere lahko dokaže razum?
2. Ali lahko pride kdaj do nasprotovanja med vero in razumom?

Videli smo že, da obstajajo različni odgovori na prvo vprašanje – vse, nekaj, nič – in da se, kot najboljši možni odgovor, kaže *nekaj*. Kaj pa drugo vprašanje?

Le neresnično lahko nasprotuje resnici

Meniva, da je Tomaž Akvinski v svoji *Summa Contra Gentiles* I, 7 podal najboljši odgovor na to vprašanje:

“Čeprav prej omenjena resnica krščanske vere presega dojemljivost človeškega razuma, spoznanja, ki so vsajena razumu, tej resnici ne morejo nasprotovati. Znano je, da so spoznanja, ki so naravno vsajena v razum, najresničnejša: tako resnična, da niti pomisliti ni mogoče, da so neresnična. [Če le razumemo pomen tega v tako samorazvidnih trditvah, kot so “Celota je večja od dela” ali “Kar ima barvo, mora imeti tudi velikost”, si ne moremo misliti, da bi bilo napačno.] Prav tako ni prav verjeti, da ni resnično, kar je po veri sprejeto, ker je tako zelo očitno potrjeno od Boga. [Ni naša vera tista, ki bi potrjevala našo gotovost, pač pa njen predmet, Bog.] Ker je torej samo neresnično nasprotno resničnemu, je ob natančnem primerjanju njunih definicij jasno, da prej omenjena resnica ne more nasprotovati načelom, ki jih spoznava razum po naravni poti.”²

Torej je bodisi krščanstvo napačno ali razum napačen, ali – če sta oba pravilna – med njima ne more obstajati resnično nasprotovanje, saj resnica ne more nasprotovati resnici.

Tomaž Akvinski je o veri in razumu govoril objektivno in ne subjektivno. Objektivni skupek resnic razodetih od Boga, da verujemo vanje, in objektivni skupek resnic dokazljivih z razumom, ustrezno uporabljenih, ne vsebuje nobenih nasprotij. Toda subjektivno se mi, padli ljudje, z lahkoto motimo. Lahko napačno razumemo vero in lahko napačno uporabljamo naš razum. *Mnenja* seveda lahko nasprotujejo veri, toda razum sam ne more.

V obeh je učitelj Bog

Tomaž Akvinski je podal še drug, prav tako pomemben razlog za enak zaključek:

“Na enak način vsebuje znanje, ki ga učitelj vceplja v duha učenca, učiteljevo vednost, razen če uči, kar je izmišljeno, kar pa je greh reči za Boga. Vednost o naravno razumljivih načelih [razumsko samorazvidnih trditvah] nam je vsadil Bog, ker je on sam ustvaril našo naravo. Torej ta načela vsebujejo že božjo modrost. Kar koli pa jim nasprotuje, nasprotuje božji modrosti. Ne more namreč izvirati od Boga. Kar torej izhaja iz božjega razodetja in je po veri sprejeto, naravnemu spoznanju ne more nasprotovati.”³

Mnogi bi Tomažu sledili do sem, ustavili pa bi se pri naslednji točki. Vendar pa naslednja točka nujno sledi iz predhodne:

“Iz česar lahko jasno sklepamo, da nobeni dokazi, ki nastopajo proti pričevanjem vere, ne izhajajo naravnost iz prvotnih počel, ki so vcepljena v [razumno človeško] naravo in sama po sebi razumljiva. Zato ti razlogi tudi nimajo moči dokazovanja, ampak so ali verjetni ali pa izmišljeni [zmotni], zato jih je tudi mogoče ovreči.”⁴

Z drugimi besedami, vsak mogoč argument proti kateremu koli krščanskemu nauku vsebuje nekje napako razuma in mu je zato s samim razumom mogoče tudi odgovoriti.

Če temu ne bi bilo tako, če bi se Tomaž pri tem zmotil, potem bi en sam dokaz iz-

med argumentov, ki jih neverujoči uporabljajo proti krščanskemu nauku, resnično in pravilno dokazal, da je krščanski nauk napačen, torej, da krščanstvo ni resnično. Tomažev optimistični pogled na zvezo med vero in razumom nujno sledi iz enostavne premise, da je krščanstvo resnično. Zato je 'krščanski iracionalizem' v protislovju sam s sabo.

Ob tem je potrebno opozoriti, da midva (in Tomaž Akvinski) ne trdiva, da je mogoče vse krščanske nauke dokazati z razumom, pač pa le, da je mogoče vsak argument proti njim ovreči. Prav tako ne trdiva, da jih lahko ovrže kdorkoli. Razum je *de jure* čist, toda razumneži *de facto* niso.

Zaupanje Tomaža Akvinskega je potrjeno z izkušnjami in zgodovino. Že skoraj dve tisočletji pravoverni kristjani spoznavajo njeno resničnost. Danes tisoči razmišljujočih spreobrnjenec ponavljajo enak tristopenjski proces odkritja, o katerem je v drugem stoletju po Kristusu v svoji avtobiografski *Prvi apoloģiji* pisal že Justin Mučenec:

1. Človek išče resnico s samim razumom in mu spodleti.
2. Resnico mu ponudi vera in jo sprejme.
3. In ko jo sprejme, uvidi, da zadovolji njegov razum.

(Glej: É. Gilson, *Duh srednjeveške filozofije*, 2. poglavje).⁶

O tem vzorcu obstaja celo zgodnejše pričevanje. Prvi krščanski apologet, sv. Pavel, je to izrazil v Prvem pismu Korinčanom 1,20-25:

“Kje je modrec, kje je pismouk, kje je razpravljač sveta? Mar ni Bog modrosti tega sveta obrnil v norost? Ker pač svet prek modrosti ni spoznal Boga v njegovi modrosti, je Bog po norosti oznanila sklenil rešiti tiste, ki verujejo. Judje namreč zahtevajo znanjenja, Grki iščejo modrosti, mi pa oznanjamo križanega Mesija, ki je Judom v spotiko, poganom norost. Tistim pa, ki so poklicani, Judom in Grkom, je Mesija, Božja moč

in Božja modrost. Kajti Božja norost je modrejša od ljudi in Božja slabotnost močnejša od ljudi.”⁷

Če je razodeti božanski evangelij, 'Božja norost', modrejši od najboljše človeške filozofske modrosti, potem je človeška modrost bolj neumna kot evangelij. Na tri načine je mogoče biti neumen: (a) napačno razumeti ali ne dojeti in ne doumeti; (b) biti v nevednosti, biti nesposoben vedeti ali spoznati, in (c) biti nelogičen in nezmožen dokazati, zagrešiti zmoto. Vsaj ena od teh zmot ali napak, ki ustrezajo trem 'zmožnostim uma', mora biti vsebovana v vsakem argumentu proti resnici, in potemtakem tudi proti resnici krščanske vere. In ker so te tri zmote z mote razuma, jih pravilni razum lahko tudi ovrže.

Meč razuma sam po sebi ne more biti poražen in lahko zareže skozi vse ugovore proti veri. Toda kateri koli človeški razumnik, tako kot kateri koli sabljač, ga lahko slabo uporablja, torej iracionalno. Naš padec po izvirnem grehu je sicer ošibil naše roke, ki držijo meč, toda meč sam po sebi ostaja oster.

Ugovori

Ugovor 1: *Toda božja pota, božji um in narava so neskončno nad našimi; kako lahko pričakujemo, da bi jih lahko razumeli?*

Odgovor: Toda mi *lahko* razumemo, kar nam je on razodel. Sicer bi bil on slab učitelj. Dober učitelj učinkovito komunicira s svojimi učenci tako, da visoke resnice, ki jih pozna, prevaja na raven sposobnosti razumevanja, ki jo imajo učenci. Seveda ne moremo popolnoma razumeti božanske resnice. Boga *poznamo* prek razodetja, *doumemo* pa ga ne. Dotikamo se ga, toda ne moremo ga zaobjeti ali definirati z našim razumom.

Ugovor 2: *Ali ni to poniževalno za zmožnosti človeškega razuma?*

Odgovor: Razum je ustvaril in načrtoval Bog. Je del naše bogopodobnosti. Je Božje



Christoph Steidl Porenta: Kelih *Drevo življenja*. Fotografija: Andrej Blatnik.

delo, ne naše. (Ali smo iznašli človeško dušo?) Umetnika ne častimo s tem, da ponižujemo njegovo delo.

Potrebno je razlikovati razum *de jure* od razuma *de facto* in se zavedati vseh omejitev slednjega. Primerno mesto samoponiževanja je, kar se tiče naše uporabe božjih darov (vključno z razumom) in ne kar se tiče darov samih. Če vam je mama spletla čudovit pulover in vas je nekdo videl, da ga nosite, in rekel "Ta pulover je čudovit!", potem zagotovo ne boste poniževalno odgovorili "Ne, v resnici sploh ni zelo lep."

Ugovor 3: *Toda vi o človeškem razumu de facto, uporabnem v praksi, trdite kar precej. Ali ni domišljavo misliti, da lahko človeški razum toliko spozna o Bogu?*

Odgovor: Bolj domišljavo je reči, da vemo toliko o omejitvah razuma, da lahko te omejitve žrtvujemo v korist razuma. Če tako malo vemo, kako lahko vemo, da tako malo vemo? Bolj domišljavo je uporabiti razum, da bi razum omejili, kot pa zgolj uporabiti razum. To je tudi v protislovju samo s seboj, saj "da bi narisali mejo mišljenju, moraš misliti obe strani te meje" (Wittgenstein).

Ugovor 4: *Kaj pa vsi intelektualno briljantni neverniki, protiprimeri Justinu Mučencu? Če je krščanstvo tako razumno, zakaj so ga potem zavrgli Celzij, Plotin, Hobbes, Machiavelli, Voltaire, Rousseau, Goethe, Melville, Jefferson, Shaw, Russell, Franklin, Sartre, Camus, Nietzsche, Marx, Freud in Skinner?*

Odgovor A: Krščanstvo je razumno, toda ni očitno. Je bolj kot $E = MC^2$ in ne kot $2 + 2 = 4$.

Odgovor B: Če je krščanstvo tako nerazumno, zakaj ga je potem toliko velikih umov sprejemalo? Zgoraj omenjeno zbirko neverujočih je z lahkoto preseči s Pavlom, Janezom, Avguštinom, Tomažem Akvinskim, Anzelmom, Bonaventuro, Scotom, Lutrom, Kalvinom, Descartesom, Pascalom, Leibnizem, Berkeleyem, Galilejem, Kopernikom, Keplerjem, Newtonom, Newmanom, Lincolnom, Pasteurjem, Kierkegaardom, Shakespearom, Dantejem, Chestertonom, Lewisom, Solzhenitsynom, Tolstojem, Dostojevskim, Tolkienom, da Vincijem, Michelangelom, T. S. Eliotom, Dickensom, Miltonom, Spenserjem, in Bachom, da niti ne omenjamo nekega Jezusa iz Nazareta.

Odgovor C: Brilljantni umi pogosto zavrnejo krščanstvo zato, ker ne *želijo*, da bi bilo resnično, ker morda ni več moderno, ali ker krščanstvo zahteva pokorščino, kesanje in ponižnost.

Ugovor 5: *Toda ali ni krščanski razum pravzaprav racionalizacija? Tomaž Akvinski do obstoja Boga v svojih petih poteh v resnici ni prišel prek sredstev razuma, pač pa se je to naučil od svoje mame. Kasneje, ko je odrasel, pa je iskal razloge, da bi potrdil vero, ki jo je pred tem sprejel brez logičnih razlogov. To pa ni razmišljanje pač pa racionaliziranje.*

Odgovor A: Četudi bi bilo to vse, kar je naredil Tomaž, še vedno ne bi ovrglo njegovih dokazov. Iracionalni subjektivni namen še ne pomeni nujno iracionalen objektivni argument. Zamislimo si, da bi Einstein odkril $E = MC^2$, ker bi bil nacist, ki bi želel narediti atomsko bombo, da bi premagal zaveznike in osvojil svet za Hitlerja. Takšen slab namen ne bi pomenil, da *E ni* enako MC^2 . Ugovor zagreši logično napako, saj zamenja psihološki izvor ideje z njeno logično veljavnostjo.

Odgovor B: Iskanje dobrih razlogov za svojo vero je lahko povsem pošteno, če ste obenem odprti za razloge proti. In Tomaž Akvinski je bil. Proti mnogim naukom, ki jih je branil v svoji *Sumi*, je pošteno navedel protiarumente ter nanje objektivno odgovoril.

Odgovor C: Čeprav se je Tomaž o Bogu najprej poučil prek vere, pa to ne velja za Aristotela. On o Svetem pismu ni vedel nič, mnogo pa je vedel o Bogu. Zgodovina nam dokazuje, da človeški razum lahko brez pomoči vere in razodetja pride do spoznanja obstoja Boga in nekaterih njegovih lastnosti – na primer, da je Bog eden, večen, popoln, razumen in nepovzročeni vzrok. In Aristotel je prišel prav do tega. Njegovo razmišljanje ni bilo zgolj racionaliziranje, saj ni imel vere, ki bi jo racionaliziral (razen vere v razum sam).

Razodetje nas popelje na lahko pot na vrh gore resnice v helikopterju, ki nam ga da Bog. Razum pa se počasi in težko prebija navzgor in ne doseže takšnih višin. Nobena pot ne zavrača druge poti. S helikopterjem lahko dosežejo vrh milijoni, medtem ko le malo Aristotelov lahko naredi več kot le nekaj korakov peš po poti navzgor.

Ugovor 6: *Ali razum ne odstrani zaslug vere? Ničesar hvalevrednega ni namreč v verovanju v nekaj, kar lahko vidiš, bodisi s svojimi očmi ali umom; toda hvalevredno je zaupati prijatelju. Če dokažeš, kar verjameš, to odstrani tvoje zasluge in hvalevrednost tega, da verjameš; torej to ni nič koristnega.*

Odgovor A: Ker se predvideva, da rastemo in si razjasnjujemo stvari zaradi samih sebe, je razumevanje in potrjevanje naše vere hvalevredno. Naši starši ne želijo, da ostanemo otroci, ki jih ne razumejo, pač pa jim lahko zgolj zaupajo. (Prav tako ne želijo, da bi jim nehali zaupati.) Kar je hvalevredno, je pokoravati se božji volji v vseh stvareh, vključno v njegovi volji v tem, da odrastemo.

Odgovor B: Razum ni bolj popolna krepost kot vera, je pa bolj popolno védenje.

Vera je sekundarno védenje, prek avtorite. V nebesih ne bo potrebe po veri. Sami bomo gledali in razumeli. Kolikor lahko to dosežemo na zemlji, je napredovanje, nebesa pa so merilo resničnega napredovanja.

Veri dodati razum je napredovanje, zavrniti razum pred vero pa ni. Če zahtevam dokaz, preden ti zaupam, to pomeni, da ti malo zaupam. Toda želeti si racionalno razumeti tistega, ki mu zaupam, ne pomeni majhnega zaupanja.

Odgovor C: Končno, tudi ko poznamo resnico z razumom, še vedno potrebujemo vero, da bi odstranili iracionalne dvome. Razum in vera nista tekmeča, pač pa zaveznika proti iracionalnim dvomom, strastem, predsodkom, propagandi, strahu, norosti, domišljiji in zmotam.

Pripis

Obstaja še mnogo večja težava, kot je ta, s katero se je soočilo to poglavje. To poglavje je pokazalo, da med vero in razumom, med krščanskim razodetjem in resnično filozofijo ali resnično znanostjo ne more biti pravega nasprotovanja. Poglavje je govorilo o nalogi biti tako v polnosti kristjan kot tudi biti v polnosti filozof ali znanstvenik. To je enostavna naloga. Težje in bolj dragoceno je biti krščanski filozof ali krščanski znanstvenik.

Veličina velikanov, kot sta bila sv. Avguštin ali sv. Tomaž Akvinski, ni bila le v tem, da sta rešila probleme in razrešila navidezna nasprotja med vero in razumom, krščanstvom in filozofijo, pač pa sta ju poročila, združila, prežela svojo filozofijo z lučjo vere. Nista bila, kot Descartes, samo filozofa in

zraven slučajno še kristjana, ali kristjana in zraven slučajno še filozofa. Bila sta krščanska filozofa.

Kako priti do tega? Eno poglavje v knjigi za to ne zadošča. Preberite jih in boste videli. O tem, kakšna je dobra zakonska zveza, se boste več naučili, če boste v njej živeli, kot pa če boste o tem prebrali vse knjige na svetu. Enako velja tudi za zvezo med vero in razumom. Prek čarobnosti knjig se mojstri še vedno pogovarjajo z nami. Povabljeni smo, da 'pridemo in pogledamo'. Najboljši način, da bi postali dobri študentje in nato dobri učitelji krščanske apologetike, je, da se gremo poučit k mojstrom, da sedemo k njihovim nogam. Celo palčki, kot smo mi, lahko, če se za to prav potrudijo, postanejo daljnovidni kot orli.

Prevod: Jernej Pisk

* Iz: Peter Kreeft in Ronald K. Tacelli, *Handbook of Christian Apologetics*, InterVarsity Press, 1994, 29-44.

1. Knjiga je bila napisana leta 1994. Danes bi avtorja najbrž izbrala kakšen drug primer (op. prev.).
2. Tomaž Akvinski, SCG I. 1, c.7. Slovenski prevod je vzet iz: Tomaž Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, slo. prev. Pavel Češarek et. al., Ljubljana, Družina, 1999, 140. Besedilo v oglatih oklepajih je avtorjevo (op. prev.).
3. Prav tam.
4. Prav tam, 141.
5. Slovenski prevod Justinove Prve apologije je mogoče najti v: *Logos v obrambo resnice: izbrani spisi zgodnjih krščanskih apologetov*, slo. prev. F. Ks. Lukman/G. Kocijančič, Celje, Mohorjeva družba, 1998 (op. prev.).
6. Slov. prev., 27 (op. prev.).
7. Sveto pismo, SSP, 1 Kor 1,20-25 (op. prev.).

Iskanje večnega načrta v naravi¹

Vse odkar je papež Janez Pavel II. leta 1986 izjavil, da evolucija (tega termina ni definiral) "ni zgolj hipoteza", se zagovorniki neodarvinistične nauka pri tem, ko trdijo, da se njihova teorija nekako ujema s krščansko vero, pogosto sklicujejo na to, da naj bi njihovo teorijo rimskokatoliška Cerkev domnevno sprejemala – oziroma jo vsaj odobravalala.

Vendar pa to ne drži. Medtem ko katoliška Cerkev znanosti prepušča mnoge podrobnosti o zgodovini življenja na zemlji, obenem trdi, da je človekov um v luči razuma jasno in brez težav sposoben razločiti smoter in večni načrt v naravi - vključno s svetom živih bitij.

Morda je evolucija v smislu skupnih prednikov resnična, medtem ko za evolucijo, kot jo zagovarja neodarvinistična teorija (evolucija kot neusmerjeni, nenačrtovani proces naključnih sprememb in naravnega izbora), tega ne moremo trditi. Katerikoli miselni sistem, ki zanika oziroma poskuša najti prepričljiv dokaz za izvor življenja v biologiji, je ideologija in ne znanost.

Poglejmo si, kaj je dejansko učil naš dragi papež Janez Pavel II. Medtem ko njegovo dokaj splošno in tedaj navidez nepomembno pismo o evoluciji iz leta 1996 pogosto navedajo, pa pravzaprav nihče ne razpravlja o trditvah iz njegove splošne avdiencie iz leta 1985, v kateri se neposredno odraža njegovo učenje o naravi:

"Vsa opazovanja v zvezi z razvojem življenja na zemlji vodijo k podobnemu zaključku. Evolucija živih bitij, katere posamezne faze in potek poskuša določiti znanost, je večna finalnost², ki je zares vredna občudovanja. Zaradi te finalnosti, ki živa bitja vodi v

smer, za katero niso odgovorna oz. je ne morejo nadzorovati, lahko upravičeno domnevamo, da obstaja Um, ki si jo (to finalnost, op. prev.) je zamislil oz. je njen stvarnik."

Papež nato nadaljuje takole: "Nekateri indikacijam o obstoju Boga Stvarnika nasprotujejo, s tem ko trdijo, da je vesolje nastalo zgolj po spletu naključij oziroma prek določenih mehanizmov snovnega sveta. Če torej trdimo, da je vesolje, ki je sestavljeno iz tako kompleksnih elementov in ima hkrati tako čudovito finalnost, nastalo slučajno, je to isto, kot da bi prenehali iskati razlago za svet, kot ga dojemamo. Pravzaprav bi bilo to isto, kot da bi poskušali razumeti posledico brez vzroka. Na ta način bi zanikali človeški razum in bi se s tem odpovedali razmišljanju in iskanju rešitev za svoje probleme."

Naj vas opozorim na dejstvo, da je beseda "finalnost", ki se pojavlja v pravkar navedenem citatu, filozofski termin, ki pomeni enako kot "končni cilj, namen oziroma načrt". Tako je Janez Pavel II. leto dni kasneje na neki drugi splošni avdienci svojo razpravo zaključil z besedami: "Razumljivo je, da verska resnica o stvarjenju izrazito nasprotuje teorijam materialistične filozofije, ki zagovarjajo mnenje, da je vesolje rezultat evolucije materije in razumevanje te evolucije je mogoče skrčiti na čisto naključje in nujnost."

Seveda papeževe (zgoraj navedene, op. prev.) trditve potrjuje tudi Katekizem katoliške Cerkve, ki zapiše: "Človekovo umovanje sicer more najti odgovor na vprašanje o izvoru. Stvarnika je mogoče z gotovostjo spoznati z lučjo človeškega razuma iz njegovih del, /.../" (286). Katekizem na nekem drugem mestu tudi dodaja: "Verujemo, da je Bog ustvaril

svet po svoji modrosti. Svet ni proizvod kakršnekoli nujnosti, slepe usode ali naključja” (295).

V ne ravno posrečenem novem preobratu te stare polemike³ so zagovorniki neodarvinistične teorije pred nedavnim poskušali našega novega papeža Benedikta XVI. prikazati kot zelo neomajnega zagovornika evolucijske teorije. Citirali so namreč stavek o skupnih prednikih iz dokumenta, ki ga je leta 2004 objavila Mednarodna teološka komisija; poudarili so, da je bil sedanji papež Benedikt XVI. takrat vodja omenjene komisije, in nazadnje prišli do ugotovitve, da termin “evolucija” v pomenu, kot ga uporabljajo vodilni biologi, katoliški Cerkev ne povzroča nobenih težav, saj evolucijo razume enako kot neodarvinistična teorija.

Vendar pa dokument, ki ga je izdala Komisija, ponovno potrdi nauk, ki ga katoliška Cerkev zagovarja že od vsega začetka, in sicer da v naravi obstaja večni načrt. Komisija, ki komentira splošno razširjeno zlorabo pisma, ki ga je Janez Pavel II. zapisal o evoluciji, opozarja, da “omenjenega pisma ne smemo razumeti kot vsesplošnega odobravanja vseh teorij evolucije, vključno s trditvami neodarvinizma, ki zanika, da je bilo življenje v vesolju ustvarjeno po Božji previdnosti.”

Komisija v nadaljevanju še zapiše: “Neusmerjen proces evolucije – pri katerem ne sodeluje Božja previdnost – pravzaprav sploh ne more obstajati.”

Papež Benedikt XVI. je v pridigi, ki jo je imel ob svojem imenovanju pred nekaj leti, izjavil naslednje: “(Ljudje) nismo namreč nek naključen in nesmiseln produkt evolucije. Vsak izmed nas je bil ustvarjen po Božji za-

misli in Božji volji. Bog ljubi vsakogar, Bog potrebuje vsakega posebej.”

Tekom svoje zgodovine je Cerkev ves čas zagovarjala verske resnice, ki jih uči Jezus Kristus. Vendar pa je v sodobnem času katoliška Cerkev postavljena v zelo nenavaden položaj, saj mora trdno zagovarjati oz. braniti tudi človekov razum. V devetnajstem stoletju je namreč Prvi vatikanski cerkveni zbor svet, ki ga je ponovno prevzela “Gospodova smrt”, učil, da je človeštvo zgolj z razumom sposobno doumeti, da zares obstaja neustvarjeni Vzrok, Začetnik vsega, Bog filozofov.

Sedaj, na začetku 21. stoletja, se katoliška Cerkev sooča z znanstvenimi trditvami, kot sta neodarvinistična teorija in večplastna hipoteza v kozmologiji, ki ju najdemo v moderni znanosti in ki sta bili izoblikovani tako, da se skušata izogniti iskanju prepričljivih dokazov za smisel in Božji načrt. Katoliška Cerkev bo ponovno zagovarjala človekov razum tako, da bo razglašala, da večni načrt, ki je vseprisoten v naravi, res obstaja. Znanstvene teorije namreč, ki zagovarjajo dejstvo, da je življenje na zemlji rezultat “naključij in nujnosti”, sploh niso znanstvene, ampak kot je dejal Janez Pavel II, zanikajo človekov razum.

Prevod: Brigita Retar

1. Objavljeno v *New York Timesu*, 7. julija 2005. Christopher Schönborn, katoliški kardinal in dunajski nadškof, je bil glavni urednik uradnega Katekizma katoliške Cerkve iz leta 1992.
2. Finalnost: v filozofiji *določenost vsega dogajanja v naravi in družbi glede na cilj* (op. prev.).
3. Polemika med neodarvinizmom in katoliško Cerkvijo glede evolucije (op. prev.).

Marija si je izvolila najboljši del: izreki puščavskih mater

Jezus je prišel v neko vas in žena z imenom Marta ga je sprejela v svojo hišo. Imela je sestro, ki ji je bilo ime Marija. Ta je sedla h Gospodovim nogam in poslušala njegove besede, Marta pa je imela s postrežbo veliko dela. Pristopila je in rekla: "Gospod, ti ni mar, da me je sestra pustila samo streči? Reci ji vendar, naj mi pomaga!" Gospod ji je odgovoril: "Marta, Marta, skrbi in vznemirja te veliko stvari, a le eno je potrebno. Marija si je izvolila najboljši del, ki ji ne bo odvzet." (Lk 10,38-42).

Žena je znala prisluhnuti Božji besedi vse od začetka - od takrat, ko je Beseda meso postala in s človeškimi besedami nagovorila človeka.

Sicer ta prva stoletja krščanske zgodovine, dobo patristike, res poimenujemo po možeh, očetih, iz besede *pater oz. patres* prihaja naziv *patristika*, vendar so dejansko vanjo vključene tudi žene, matere, *matres, ame* - z aramejskim izrazom, ki odgovarja izrazu za očeta, očka: "*aba*". Težko je presojati, v kakšni meri je splošno uveljavljeno prepričanje, da je bila ženska v praktično vseh pogledih podrejena moškemu, resnično.

Očetje, ki so utemeljili teološko antropologijo, veliki Kapadočani, in za njimi Maksim Spoznavalec, so oznanili ontološko enotnost človeštva, moža in žene, v redu stvarjenja. V srčiki njihovega oznanila je mesto v 1 Mz (1,27-28: Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, moškega in žensko je ustvaril) in zatem mesto v Pismu Galačanom (3,27-28: Vsi, ki ste bili krščeni v Kristusa, ste oblekli Kristusa ... Ni ne Juda ne Grka, ne sužnja ne svobodnjaka, ne moškega ne ženske).

Gregor Nazianski je to povzel v 37. govoru: "Isti je Stvarnik moža in žene, ista je glina za oba, ista podoba, ista smrt, isto vstajenje." Krst se podeljuje neodvisno od spola, enaka je potrditev Svetega Duha, prav tako obhajanje s Kristusovim telesom in krvjo.

Ti veliki očetje so tudi v življenju in pisanju povzdigovali konkretne ženske: svoje matere, sestre. O Makrini npr. njena brata, Bazilij in Gregor iz Nise, govorita kot o svoji učiteljici. Ženska je bila zanje vredna sogovornica v pogovorih, njihova tovarišica in celo učiteljica v duhovni borbi. Za očete je ta enakost, daleč od tega, da bi jim bila ženska le seksualni objekt, pogojena v eshatološki perspektivi, ko ne bo več ne moškega ne ženske.² V Kristusu ni ne Juda ne Grka, ni ne moškega ne ženske, v svetu pa so: so Judje, so Grki, so ženske, so moški, so revni, so bogati, so oblastniki, so podložniki.

Vendar pa je skozi vso zgodovino izpričano, da je v duhovnem in čustvenem, psihičnem in celo fizičnem pogledu lahko ženska povsem dosegala moškega in da so ji moški (včasih?) to tudi priznavali.

Lahko je šlo za njeno vlogo v družini, vlogo žene, matere, gospodinje - kot na primer vidimo pri Avguštinu, ko opisuje svojo mater Moniko, ki je s svojim duhovnim in etičnim zadržanjem zaslužila svetništvo; ona je sprejela svojo - socialno dejansko podrejeno - vlogo. Avguštin v svojih Izpovedih³ namreč piše, da ni hodila okrog polna modric kot druge ženske, ker je znala moža umiriti s svojo ljubeznijo. (Vendar žal tudi danes hodijo po svetu žene s podplutbami, pa smo

ženske uradno enakopravne moškimi. In tudi obratno se dogaja.)

In kot je bilo že rečeno v primeru sv. Markrine, ki ji je njen brat, veliki Kapadočan sv. Gregor iz Nise, izkazal izredno ljubezen in spoštovanje, zlasti zaradi njene duhovne višine, in sicer v spisih življenja sv. Markrine in Razgovor o duši in vstajenju.⁴ Molitev, ki naj bi jo pred smrtjo izrekla, je po splošnem mnenju literarna stvaritev sv. Gregorja, verjetno so njegove tudi mnoge njene misli v Razgovoru, povsod pa je toliko navedkov Svetega pisma, da jih Gregor ne bi mogel pripisati svoji sestri (četudi jih sama ne bi poznala, pa jih po mojem mnenju je), če ne bi priznaval, da je sestra, ženska, sposobna takega poznavanja in razumevanja svetih spisov.

Iz prvih stoletij krščanstva je ohranjenih kar nekaj zbirk apoftegem, izrekov svetih puščavnikov; med najbolj znanimi je abecedna zbirka⁵, kjer so izreki urejeni po abecednem redu imen svetih starcev, a med stodvaintridesetimi imeni so le tri ženska imena: *Teodora*, *Sara in Sinkletika*.

Nekaj primerov bom navedla tudi iz najpomembnejšega avtorskega dela o zgodnjem meništvo *Historia Lausiaca*,⁶ ki je nastalo okrog leta 419 ali 420. Avtor Paladij⁷ je dolga leta prebival s puščavniki v samoti ali v samostanih v najrazličnejših krajih v Egiptu in Palestini ter nato opisal življenja teh 'svetih mož in žena', kot sam pravi. Velike puščavnice so bile 'matere, mame'; aramejski izraz, ki ustreza izrazu *aba*, očka, je *ama*⁸.

Kakšno pa je bilo njihovo poznavanje Svetega pisma, kako so ga brale, navajale, razlagale, živele po njem? Ohranjena so kajpada pričevanja o ženah, ki so izstopale iz povprečja, ampak enako velja tudi za može.

Ohranjeni citati nam pričajo, da so Božjo besedo uporabljale za pomoč sebi, sestram - in bratom - pri življenju, polnem odpovedi, da je bila Beseda kažiopot, oprimek na poti

življenja, tolažba -, kar je tudi nam danes (po leg tega, da nam je razodela Boga, seveda). Torej, izreki kažejo, da so kar precej poznale in navajale Sveto pismo,⁹ kar kaže tudi na izobrazbo žena.

Žene, ki so se podale v puščavo, so se zavedale podrejene socialne vloge žensk. Očitno so prevzele moški način življenja in so bile tudi deležne priznanja v takem smislu: "Po načinu življenja je moški!". Tudi same so se izrazile tako, kot kažejo npr. izreki ame Sare, čeprav je dokazala, da so dejansko ženske enakovredne moškimi tako v duhovnem pogledu kot tudi v prenašanju telesnih in duševnih naporov.

O **ami Sari** ne vemo kaj več kot to, kar nam povedo njeni izreki, vendar je morala biti slavna, če so k njej hodili celo očetje iz puščave Sketis, znane po tem, da so tamkajšnji menihi izvajali najstrožjo askezo. Živela je šestdeset let na istem kraju, verjetno v Nilovi delti med Sketsko puščavo in Peluzijem.

K njej sta prišla dva starca, velika puščavnika iz peluzijskih krajev, in ob prihodu sta rekla drug drugemu: "Ponižajva to starko!" Njej pa sta rekla: "Pazi, da ti ne bo prišlo na misel, da bi rekla: 'Glej, puščavnika sta prišla k meni, ki sem ženska.'" Ama Sara jima reče: "Po naravi sem ženska, ne pa po mišljenju."

Spet drugim bratom puščavnikom je rekla: "Jaz sem moški, vi pa ste ženske."¹⁰

Znamenita je tudi **ama Sinkletika**. Živela je v četrtem stoletju in izviralica iz plemeni in bogate družine, kar razodeva že ime: '*sygkletikós*' v grščini pomeni 'senatorskega rodu ali položaja', latinsko bi se reklo 'senatorius'. Z družino se je naselila v Aleksandriji in po smrti staršev je s slepo sestro odšla v samoto, kjer se je predala postu in molitvi.¹¹

Njeni izreki kažejo duhovno zrelost in dobro poznavanje Svetega pisma, ki ga je tudi razlagala. Njena slava je spodbudila mnoge mladenke, da so ji želele slediti, čemur se je

najprej zaradi ljubezni do samote upirala, nato pa jih je sprejela in jih vzgajala bolj s tišino in solzami, vendar so potrebovale tudi besedo.

Rekla jim je: "Tukaj ne smemo biti brezskrbni. Sveto pismo namreč pravi: 'Kdor misli, da stoji, naj pazi, da ne pade!' (1 Kor 10,12). Po neznanem plujemo. Saj psalmist imenuje naše življenje morje (prim. Ps 18,17). V morju pa so ponekod čeri, drugod zveri, a tudi mirna gladina. Zdi se torej, da mi plujemo po mirnem morju, pogani pa po besnečem valovju. In mi plujemo podnevi (prim. Rim 13,13), ker nas vodi sonce pravičnosti. Vendar pa je dostikrat možno, da se poganu v nevihti in temi posreči rešiti svoj čolnič, ker je bil buden, da pa se mi zaradi malomarnosti potopimo, čeprav smo na mirnem morju, ker smo izpustili veslo pravičnosti."

"Molitev, združena s postom (prim. Mr 9,29), prežene zle misli. 'Duša, ki je sita hrane, tepta čisto strd' (prim. Prg 27,7)."

Rekla je tudi: "Mnogoterja so hudičeva zalezovanja. Če duše ne more odvrniti od Boga z uboštvom, privede za vabo bogastvo. Z žalitvami in sramotjenjem ni zmogel: ponuja hvalo in slavo. Če je poražen s pomočjo zdravja, naredi telo bolno. Če ne more preslepiti s poželenji, poskuša doseči preobrat z neprosto voljnimi bolečinami. Privede nekatere zelo težke bolezni, da bi zaradi njih postali malodušni in bi tako zatemnili svojo ljubezen do Boga. Potem telo uničujejo močni napadi vročine in ga muči neznosna žejja. Če moraš, grešnik, to prestajati, se spomni na prihodnjo kazen in na večni ogenj ter muke, ki jih naloži sodnik, in ne bodi malodušen zaradi sedanjosti. Veséli se, da te je Bog preizkusil, na jeziku pa imej sledeče blagoglasne besede: 'Gospod me je kruto karal, toda ni me izročil smrti' (Ps 118,18). Bil si kot železo, toda z ognjem odstraniš rjo. Če si pravičen človek in zbolíš, boš napredoval od velikega k večjemu. Iz zlata si, vendar boš skozi ogenj postal bolj preizkušen. Satanov sel ti

je bil dan v meso (2 Kor 12,7). Veséli se! Glej, komu si postal podoben: postal si vreden deleža svetega Pavla. Si preizkušan z vročino, kaznovan z mrazom? Sveto pismo vendar govori: 'Šli smo skozi ogenj in vodo, in ti si nas vodil k osvežitvi' (Ps 66,12). Si dosegel prvo? Pričakuj tudi drugo! Glasno kliči besede psalmista. Pravi namreč: 'Nesrečen sem in prenašam bolečine' (Ps 69,30). Postal boš popoln v tej dvojni stiski. Kajti rečeno je: 'V stiski si mi razširil prostor' (Ps 4,2)."

Rekla je tudi: "Posnemaj cestnarja, da ne boš sojen skupaj s farizejem (prim. Lk 18,10), in izberi Mojzesovo ponižnost (prim. 4 Mz 12,3), da svoje srce, ki je kot ostrá čer, spremeniš v izvire voda" (Ps 114,8).

"Pisano je: 'Bodite preudarni kakor kače in nepokvarjeni kakor golobje' (Mt 10,16). Postati kakor kača pomeni, da nam hudičevi vzgibi in zvijače ne ostanejo prikriti. Kajti podobno najlaže spoznavamo s podobnim. Nepokvarjenost goloba pa pomeni čistost ravnanja."¹²

Ena od velikih žena-asketinj puščave je bila **ama Teodora**. Čeprav je njeno življenje zelo verjetno v večji meri legendarno, je vsekakor del izročila, ki dokazuje, da ženske lahko dosežejo prav tako stopnjo popolnosti kot moški. Izročilo torej pove, da je bila Teodora poročena, vendar je zapustila moža, da bi živelá meniško življenje, in ker se je bala, da bi jo mož našel v ženskem samostanu, se je preoblekla v moškega in živela v moškem samostanu v kraju Oktokaidekaton, osemnajst milj od Aleksandrije. Lažno so jo obdolžili, da je oče nekega nezakonskega otroka, in so jo s tem otrokom izgnali; živela je z njim v puščavi, po sedmih letih pa se je vrnila v samostan, kjer so se po njej začela dogajati ozdravljenja in razna znamenja. Predstojnik samostana je imel videnje lepe ženske, ki so jo angeli spremljali k Nebeškemu ženinu. Otrokov jok jim je odkril, da je umrla, in tedaj so šele spoznali, da je ženska.

V njenih izrekih je kar precej navedkov iz Svetega pisma. Rekla je npr.: "Bojujte se, da boste vstopili skozi ozka vrata (prim. Mt 7,13). Kakor je pri drevesih: če ne prestanejo neurja in nalivov, ne obrodijo sadu, tako je tudi za nas ta svet neurje. Samo prek mnogih stisk in skušnjav bomo lahko postali dediči nebeškega kraljestva!" (prim. Jak 2,5).

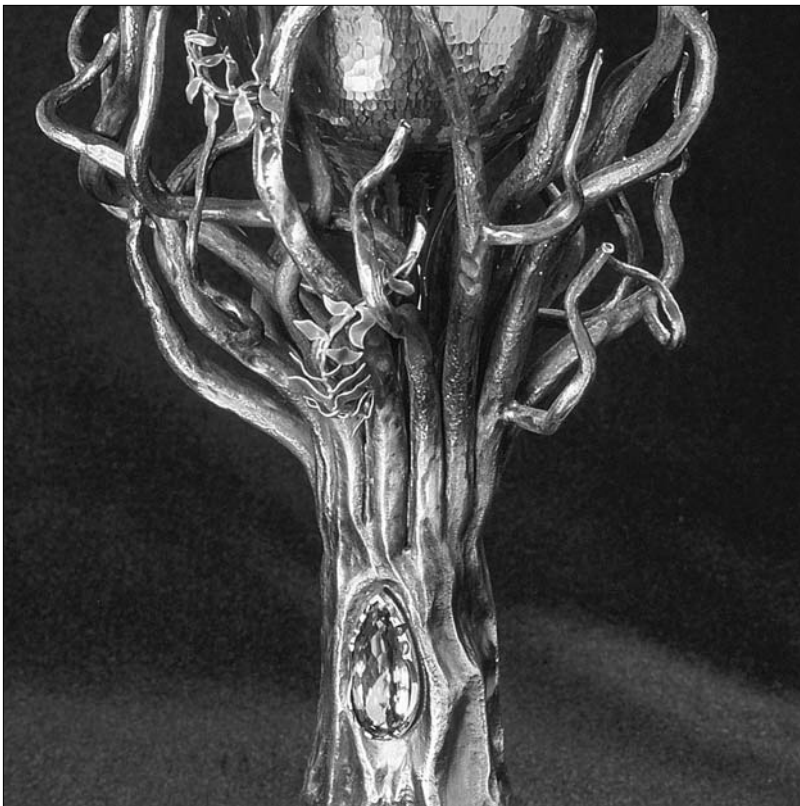
Nekdo od starcev je vprašal amo Teodoro: "Kako bomo obujeni ob vstajenju mrtvih?" Ona pa je rekla: "Imamo jamstvo in zgled in prvenca, tistega, ki je za nas umrl in bil obujen, Kristusa, našega Boga." (prim. 1 Kor 15,20)¹³.

Pa tudi sama je spraševala o mestih, ki ji niso bila razumljiva. Škofa Teofila je recimo vprašala o nekem izreku apostola Pavla, in sicer, kaj pomeni "izrabljati čas" (Ef 5,16; Kol

4,5). On ji je rekel: "To pomeni dobiček. Če te na primer prizadene žalitev, s ponižnostjo in prizanesljivostjo izrabi ta čas izgube in si pridobi dobiček. Čas krivice? Z vdanostjo izrabi ta čas in imej dobiček. Če te zadene lažna obtožba, si jo obrni v prid s potrpežljivostjo in upanjem. In vse, kar je sovražno, nam lahko, če hočemo, postane dobiček."¹⁴

Zanimivo je, da se je včasih razvil nekakšen razkorak med besedami Svetega pisma in puščavniško askezo.

Evangelist Janez poroča, da je Jezus dejal: "Kdor se je skopal, mu ni treba drugega, kakor da si umije noge; ves je namreč čist" (Jn 13,10). Čeprav so bile te besede mišljene simbolično, Jezus te judovske navade umivanja ne graja. Puščavniki pa se niso umivali



Christoph Steidl Porenta: Kelih *Drevo življenja* (detajl). Fotografija: Andrej Blatnik.

- v suhem, vročem puščavskem podnebjju in prahu je to res morala biti pokora -, vendar kdaj se je umivanje začutilo kot nekaj nepri-mernege, pomehkuženega?

Rimski imperij je poznal in tudi spoštoval način življenja kiniških in stoiških filozofov, egiptovskih svečenikov in - vsaj po slovesu - budističnih modrecev. Strogost, odpoved vsakemu udobju je bila znamenje samoobvladovanja in odličnega značaja, v krščanstvu pa je bil dodan še moment pokore, zatajevanja, trpljenja kot soudeležnosti v Kristusovem trpljenju.

Znamenita duhovna mati je bila **Melanija Starejša**, ki jo imenujemo tako, da jo razlikujemo od njene vnukinje, tudi Melanije, ki se jo je - razumljivo - oprijel vzdevek Mlajša, obe pa sta razglašeni za svetnici. Melanija Starejša⁵ sledi asketski praksi, ko očita, celo posmehuje se mladeniču, ki se je po naporni poti po hudi vročini umil s hladno vodo. Tako mu je rekla: "Kako si upaš v tej mladosti, ko tvoja kri še vre, tako razvajati svoje telesce, ne da bi se zavedal škodljivih posledic, ki se rojevajo iz tega. Zaupaj, zaupaj, kajti šestdeseto leto že živim in razen koncev rok se niso ne moja noga ne obraz niti eden mojih udov dotaknili vode." (Konce rok, prste, pa so si umivali, ker so prejimali obhajilo - kot pravimo - na roko.) O tej Melaniji nam poroča Paladij v svojem delu *Historia Lausiaca* (= HL). Ko govori o njej (HL 9,1), jo imenuje 'trikrat blažena Melanija, Božji človek'; uporabi izraz 'človek', *ánthropos*, in ne žena.

Ob koncu nje posvečenega poglavja v HL zapiše: "Postala je nadvse izobražena in v ljubezni do Besede je spremenila noči v dneve ter šla skozi vse pisanje starih komentatorjev: med drugim tristo mirijad vrstic Origena, ter petindvajset mirijad vrstic Gregorja (iz Nise ali verjetneje iz Nazianza) in Bazilija in nekaterih drugih najodličnejših. Ni prebirala površno niti, kar je pač nanese, temveč s trudom sedemkrat ali osemkrat vsako knjigo.

Zato se je tudi mogla osvoboditi spoznanja, ki se lažno tako imenuje (prim. 1 Tim 6,20), in je zahvaljujoč tem spisom postala duhovna ptica, ki je poletela h Kristusu."

Njena vnukinja **Valerija Melanija**, imenovana **Melanija Mlajša** (njen god praznujemo 31. decembra), je kot njena babica izhajala iz starega rimskega plemiškega rodu Valerijcev, ki so imeli velikanska posestva v Rimu in drugod po Italiji ter v Španiji, Britaniji, Galiji in Severni Afriki. Bila je prisiljena v poroko že s trinajstimi leti, dva otroka sta ji umrla in pri drugem porodu je sama tako zbolela, da je mož Pinijan, ki je goreče molil za njeno ozdravljenje, na njeno željo pristal na zaobljubo popolne vzdržnosti ter asketskega življenja. (Mimogrede - kot v vseh časih je lahko tudi takrat imela žena nad možem moč, da je dosegla svoje.) Melanija je začela razprodajati ogromna posestva. Nato se je z možem in materjo umikala pred navali germanskih plemen na Sicilijo, nato v Severno Afriko, v Tagasto, rojstni kraj sv. Avguština; v teh pokrajinah je obdržala nekatera posestva in na njih ustanovljala samostane; končno pa so se odpravili v Palestino, v Betlehem in v Jeruzalem. Po smrti matere in moža je ustanovila še en samostan, kjer je bilo devetdeset sester, ni pa hotela biti njihova prednica. Skušala se je čimbolj umikati v samoto, pomagala je le pri oskrbi romarjev in bolnikov, z nasveti pa je bodrila sestre pri njihovem življenju, polnem odpovedi.

Nekoč najbogatejša žena Rimskega cesarstva je bila ob smrti skoraj popolnoma brez premoženja, tako da je uresničila, kar naroča Sveto pismo in kar je izročeno tudi kot njen izrek. Rekla je: "Meni so zelo pogosto večjo muko kot sovražnik povzročili ljudje, ki so si nadedli opravo svetih; ko so me videli, kako si resnično prizadevam izvršiti Gospodov glas, ki je govoril bogatašu: 'Če hočeš biti popoln, prodaj, kar imaš, in daj ubogim ter vzemi svoj križ in hodi za menoj!' (prim. Mt

19,21; 16,24), so mi govorili: 'Seveda je potrebna revščina in askeza zaradi Gospoda, vendar zmerna.' Jaz pa sem premišljevala o tistih, ki se vojskujejo za minljive oblastnike tega sveta, kako se podajajo v nevarnost, ko stremijo po vedno večjih časteh. Če se torej oni zaradi svetne slave tako mučijo, koliko bolj si moram jaz prizadevati, da dosežem večjo čast v nebesih."

Dobro je znala latinsko in grško, prepisovala je rokopise in prebirala Sveto pismo.

"Ker nas je Sveto pismo poučilo o pristinim ljubeznim do sebe in med seboj, si moramo z vso vnemo prizadevati, da jo ohranjamo, ker vemo, da je brez ljubezni vsaka askeza in vsaka krepost prazna. Hudič namreč lahko posnema vsak nravni dosežek, za katerega si domišljamo, da ga lahko storimo, ljubezen in ponižnost pa ga resnično premagata. Tako vam povem: me se postimo, on popolnoma ničesar ne jé; bedimo, on sploh ne spi. Mrzimo torej prevzetnost, kajti zaradi nje je on odpadel iz nebes in po njej nas skuša potegniti navzdol k sebi. Bežimo pred prazno slavo tega veka, ki mine kakor cvetlica na polju (prim. Iz 40,6-7). Predvsem pa stanovitno ohranjajmo sveto in pravo vero, ki je osnova in temelj vsega našega življenja v Gospodu, ljubimo pa posvečenost duše in telesa, kajti brez nje ne bo nihče videl Gospoda" (prim. Heb 12,14).

Zelo pogosto je sestre tudi vabila k pokorščini po Božji volji: "Pokorščina je to, da storiš, česar nočeš, da zadostiš tistemu, kar ti je naloženo, in samo sebe prisiliš v skladu z izrekom: 'Nebeško kraljestvo si s silo utira pot in močni ga osvajajo' (Mt 11,12)."¹⁶

Ob branju takih izrekov se seveda postavljajo vprašanja: Kaj bi danes s temi izreki, z duhovno izkušnjo puščavnikov, mož in žena? Kaj je bilo tisto, kar jih je gnalo v tako skrajne oblike askeze? Kaj je 'napolnilo' puš-

čave? Kaj je nagnilo žene, da so se uprle svoji naravi, odrekle materinstvu? Ali je danes drugače?

Odgovarjamo najbrž vsak po svoje, vsak po svoje si želi doseči 'srečno zadnjo uro'. Življenje ni enostavna reč. Skrbi in vznemirja nas mnogo stvari, a le eno je potrebno, tako beremo v evangeliju.

Pa vendar se vznemirjamo in si naposled - spodbujeni morda tudi z evangeljskimi poročili o človeških slabostih samih apostolov - rečemo: Samo ljudje smo - tako moški kot ženske. Kljub temu pa globoko v sebi vemo, da je za nas kristjane resnično potrebno le eno: vztrajati v Božji ljubezni, v hoji za Kristusom, tudi za ceno odpovedi in žrtve. Vsem nam govori: "Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi in vzame vsak dan svoj križ ter hodi za menoj" (Lk 9,23).

-
1. (37, 6).
 2. "Samostansko življenje anticipira to eshatološko polnost. V svojem okviru se ta alternativna družba, ki predstavlja temeljno enakost spolov in ki jo izraža antropologija Kapadočanov, najlaže, čeprav ne ekskluzivno, uresničuje. Ta patristična doba sovпада z razvojem ženskega diakonata: služba žena, posvečena specifičnim potrebam družbe, toda teološko zasnovana/ utemeljena in presenetljivo popolna, z liturgičnimi, katehetskimi in človekoljubnimi vidiki, in podeljena z dejanskim posvečenjem. Tudi ob kanonizaciji novih svetnikov ni manjkalo žensk. Vendar pa se je ta odnos paradoksalno mešal z raznimi tabuji, ki so izhajali iz mizoginičnega branja Levitika in so kasneje postali tarča zahodnih feministk, predvsem z ozirom na latinsko tradicijo od Avgušтина do Tomaža in Bonaventure (tudi mnogo vzhodnih, zlasti sodobnejših pravoslavni mislecev se pridružuje tem očitkom)" (Elisabeth Bern-Segal, v: *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, Oxford-Malden, 2002, s. v. Women).
 3. Prev. A. Sovre/K. Gantar, Celje, Mohorjeva družba, 1991, knj. 9, 9, str. 183.
 4. Deli imamo tudi v slovenskem prevodu Gorazda Kocijančiča na osnovi neobjavljenega prevoda F. Jereta in Silva Novaka, Celje, Mohorjeva družba, 1996.

5. Z naslovom *Gerontik ali Apoftegme svetih starcev* (grško *Tò gerontikón etoi Apophthégmata hagíon gerónton*, slovenski prevod je izšel pri Mohorjevi družbi leta 2002. Apoftegma (apóphthegma) je 'izrek, beseda', vendar je izraz tu rabljen v širšem pomenu, dejansko ne gre le za besede, temveč tudi za dejanja puščavskih očetov in mater; izraz je pravzaprav postal oznaka za literarno zvrst. (V grščini je beseda srednjega spola, v slovenščini pa je zaradi končnice 'a' postala ženskega spola.) Med letoma 1990 in 1993 je Demétrios G. Tsámes izdal štiri knjige z naslovom *Meterikón* (Thessaloníke, Adelphóteta "Hágia Makrína", 1990), v katerih so zapisane pripovedi in popisana življenja 'svetih mater puščave, asketinj in svetih žena ortodoksne Cerkve', tudi poznejših; v drugi knjigi je izšlo tudi nekaj izrekov, od katerih je približno polovica uvrščena tudi v abecedno zbirko.
6. Tj. Zgodovina/Pripoved, posvečena Lavzu.
7. Zgodovinar, verjetno iz Galatije, ok. 364-420/430, škof v Helenopolisu v Bitiniji v Mali Aziji, učenec Evagrija in prijatelj Krizostoma, zato je moral v izgnanstvo l. 406, vrnil se je v Malo Azijo ok. 413 in kasneje postal škof v kraju Aspouma v Galatiji. Delo je posvetil Lavzu (Laúsos), velikemu komorniku Teodozija II, po katerem se delo tudi najpogosteje imenuje *Historia Lausiaca* ali *Lausiakón*.
8. Ama (grško *ammās*, ali tudi različica *ammá*), ki za žene ustreza izrazu za puščavnika 'aba' (grško *abbās* iz aramejskega *abbá*), 'oče, očka'. Kot rečeno, so bile puščavnice v veliki manjšini, in verjetno res zaradi socialne podrejenosti moškemu, tako da celo - kot v primeru Theodore - naletimo na puščavnika, za katerega se je šele po smrti izkazalo, da je ženska, ker je le tako lahko bivala kot asketinja v samoti. Pa vendar so ženskam priznavali enako duhovno višino in svetost, čeprav je v takem primeru veljalo, da je 'po mišljenju moški', kot se je sama izrazila ama Sara. Ženske so se lahko dovolj enakovredno posvečale meniškemu življenju v samostanih - zlasti ustanoviteljica in voditeljica samostana je uživala veliko spoštovanje. Seveda pa ne gre posploševati, kajti mlado dekle je bilo lahko poslano v samostan, da ni bilo treba skrbeti za njeno preživljanje. To lahko vidimo celo v primeru sv. Antona, ki je po smrti staršev oddal sestro v samostan, čeprav je bil njegov namen brez dvoma najboljši - šlo mu je prav gotovo v prvi vrsti za sestrično odrešenje. Zgodilo pa se je seveda, kot se dogaja v vseh časih, da so se tudi ženske med sabo zaničevale in same kateri svojega spola povzročale zlo. Paladij npr. poroča (HL 34,1): V nekem samostanu je bilo tudi dekle, ki je hlinilo norost in obsedenost z demonom. In tako se je gnusila ostalim, da niti jedle niso z njo, in to si je sama izbrala. Zaprta v kuhinjo je bila služkinja za vsakovrstna dela in je bila, kot se reče, goba samostana, dejansko je izpolnjevala, kot je pisano: "Če kdo od nas misli, da je moder v tem veku, naj postane nor, da postane moder." Tu seveda ni ona tista, ki bi navedla Sveto pismo, ampak je njen način življenja navedel Paladija, da je prepoznal apostolove besed iz 1 Kor 3,18.
9. Ohranjeni navedki so v glavnem iz grškega prevoda Septuaginte (naši navedki ustrezajo *Slovenskemu standardnemu prevodu Svetega pisma iz izvirnih jezikov*, 2., pregledana izdaja, Ljubljana, Svetopisemska družba, 1997).
10. *Meterikon* 2, str. 208: Sara 4, uvrščen tudi v *Gerontik, Abecedna zbirka*, št. 4.
11. Umrla je pri štiriinosemdesetih letih po več letih hude bolezní in trpljenja. Njen sodobnik, imenovan Psevdo-Atanazij (po nekaterih virih pa naj bi šlo za asketa z imenom Polikarp), je napisal njen življenjepis (*Bíos Sygkletikés* = *ŽS*, PG 28, 1487-1558), omenja pa jo tudi Nikefor Kalist iz štirinajstega stoletja (HE VIII, 40) v istem poglavju kot Antona Velikega in Pavla Preprostega. Njen spomin praznujemo 4. januarja.
12. *ŽS* 28.
13. *Meterikon* 2, str. 196; Guy, *Recherches*, str. 22-23.
14. Prevod iz *Meterika* po izdaji: Demétrios G. Tsámes, *Meterikón. Tomos B'*.
15. Besedilo v HL je tu nekoliko nejasno: zaradi uporabe samo osebnega zaimka bi lahko šlo tudi za Silvanijo, ki je spremljala Melanijo, vendar je to manj verjetno.
16. *Meterikon* 2, str. 198-204.

Očetov pogled

Naj ta zgodba pripoveduje o njem. Izgubljenem sinu. Tistem prvem, ki nikoli ni prestopil očetovega ukaza, saj očeta tudi ni imel – ker ga ni poznal ... Dokler ...

Misel odplava nazaj, daleč nazaj: ne toliko po letih, dnevih in urah, kakor po tem, kar se je zgodilo; po tem, kar je bilo in kar je zdaj.

Bila je vas, hiša sredi svojih sosed, posestvo kakor druga, gospodar – oče dveh sinov: prvega, brez graje, in onega – postopača. In pri slednjem se je začelo. (Bog ve, kako bi se stvari odvijale, če bi mlajši ne zapustil domačije? Bi kdo od bratov našel očeta in dom?)

“Oče, daj mi delež premoženja, ki mi pripada, jaz grem!”

Kakšna priložnost za starejšega brata! Naj si prizna ali ne, zdaj bo njegova delavnost, poslušnost, vdanost očetu še bolj zablestela; njegova pravičnost na račun bratovih neumnosti kakor še očitnejša. Seveda, saj za to gre – biti malo nad, biti nekaj v očeh drugih, malo več ... Toda že kanček iskrenosti bi razkril, kako se ta samovšečnost divje ruva z nezansko željo, da bi tudi sam zapeljal po bratovih kolesnicah ... (Kdo bi verjel, a tudi za to je treba poguma.) O, otresti se jarma vsakdanjih obveznosti, bolj ali manj zavestnega prizadevanja za popoln videz v očeh drugih, potem pa zadihati v svobodi: tisti svobodi, ki šepeta, strastno in zapeljivo: daj, delaj, kar se ti zljubi, kakor se ti zljubi in kolikor se ti hoče! Ne obremenjuj se z delom! Ne oziraj se na druge! Požvižgaj se na vse z enim samim olajšanim: kaj mi mar! Ne, tolike iskrenosti starejši sin ne premore; zdaj še ne. Zdaj je le vsakdanja tlaka še bolj tlaka, služenje še bolj suženjsko, oče še manj oče in on njemu

še bolj hlapec, ne sin ... In brat – tega zanj ni več ... O ja, za kamen spotike, to že. In za bes. Za samopomilovanje ...

Minevajo dnevi, meseci, morda leta – kdo ve: sužnju polagoma otopi čut za čas – kot je že davno usahnilo življenje v njem: barve so zbledele ter se iz radoživosti zlile v enoličnost, okus še trpek ni več: vse je le neskončna siva vsakdanjost, morda z enim samim odtenkom: poniglavo ugajati nadrejenemu, ne prav vedoč zakaj ...

Na večer tistega dne, ko se je imelo za vedno nekaj zganiti v njegovem srcu, je starejšega sina, vračajočega se s polja, presenetil odmev prešernega veselja; razlival se je prav iz njihove hiše! Čemu? Komu na čast? Presneto: običajen, povsem običajen delavnik je – ne bi mogel biti bolj. Povrhu gospodarju že dolgo ni do veseljačenja: natanko od takrat, ko je njegov sin zapustil dom. “Ta njegov sin!” useka misel, neprijetno zasačena v pozabli rani, noga pa jezno brcne kamen.

Bolj se bliža domu, jasneje postaja, da ne gre za navadno veseljačenje, pač pa da hiša prekipeva od radosti ... Zakaj, zakaj vendar?! Starejši sin pospeši korak, zla slutnja mu poganja kri v lica – konec koncev: kdo se utegne zabavati, ko on, ves truden, prihaja z dela? Na dvorišču – ko prestreže enega od služabnikov – nestrpno kimne proti vratom, od koder se razliva godba: “Kaj je to?”. “Tvoj brat je prišel!” radostno poskoči v odgovor. “Kaaaj?” “Ja, vrnil se je! Oče je zaklal pitano tele, ker je dobil zdravega nazaj,” odvriska v ritmu bobnov in strun ... “Aaa?”

Sin obstane, kot bi mu v hipu zledenela vsa kri in otrdela njegove ude do negibnosti. Vse otrpne v njem, ni več godbe, ni vri-

skov, vse je le gluha, nema tišina ... V naslednjem hipu zapolje v njem val krvi, vroče od besa: Ne!!! Ni res! Ne more biti res! Divje se zasuka: tu vendar nima kaj iskati! Ven, v temo, stran, čim dlje stran! Kamorkoli, samo stran od teh zvokov pesmi in veselja, stran od svetlobe ... v temo – temo noči in duše ... Divjo temo! Kot v hrumenju hude ure, v kateri vijejo roke in si v grozi šepetajo besede o koncu časov ... Motika je v besnem lučanju obležala v kotu lope in odjeknila sredi drugih motik, lopat in grabelj. Ni bilo dovolj: potrebna je bila še brca v tisto vzorno urejeno poljsko orodje ... O, naj se pripodijo oblaki, grozeči od teme, naj zvezde otemnijo, naj silen grom preglasi petje in vrisk! Nevihta se razdivja v sinovi duši. Tema jo preplavlja kot srhljivi valovi od nenadnega naliva narasle reke: vse poti so ji odprte – v sinovem srcu zagospoduje tema: vsi so proti njemu, poslednja svetloba se je utrnila: kričal in jokati bi – vse obenem; in brcal od besa – kar koli že ... Divja žalost ga grabi in duši, da mu je grlo razbolelo. Oče! Kako se more veseliti? Biti ves iz sebe – od sreče, da spet vidi slabiča, ki mu je zapravlil sadove žuljev; od sreče, da se je vrnil, ker se mu je zahotelo navadnega kruha, potem ko se je preobjedel mesta in njegovih sladkih užitkov! O, ta zna, zna! Kar vidi ga, kako je zaigral skrušenost in obžalovanje: ubogi zgubljenček ... Oče pa – vedno je nasedal temu sleparju, še najbolj pa zdaj.

Mene ne vidi. Še mar mu ni zame! Ne njemu ne nikomur! Čemu ves trud? Treba je vendar početi neumnosti, čim večje tem bolje: vse se bo vrtelo okrog tebe! Fej!

Spet se sproži noga in kamen švistne kot puščica, da se, daleč onkraj trate, izgubi v gostem grmičevju ...

Tedaj se iz teme utrgajo tihi, nagli koraki. Sin se zdrzne in zdrami iz besnenja: zdajle nima kdo kaj iskati v tej lopi! Razen če ... Ja, to je oče! Očetov korak! Vznemiri se: kaj ven-

dar hoče? Ne potrebuje ga! Sploh ničesar ne potrebuje. In nikogar. Nikamor noče, dobro mu je tu ... Pozabljenemu ... Nekaka slast je v tem prepuščanju temi brez odpora ...

Sin se ne gane, izmuzniti se ne more – pogled, ostro uprt v očeta, je izzivalen, skorajda predrzen: kaj hočeš od mene? Hvala, meni je tu dobro. Kaj mi mar vaše vriskanje!

A oče vabi, prigovarja, vleče iz teme ... Vse na njem kliče: Pridi!

Krošnja se upogne od naglega sunka vetra, val hladne sape zaveje med zelenjem. Tedaj popusti nevidna zapora, iz sina bruhne kot predolgo zadrževan jez: “Oče, glej, toliko let ti služim in nikoli nisem prestopil tvojega ukaza! Slišiš, nikoli! Pa mi doslej še nikoli nisi dal niti kozliča, da bi se poveselil s svojimi prijatelji! Ko pa je prišel ta tvoj sin, ki je z vlačugami uničil tvoje premoženje, si mu zaklal pitano tele. Te blaznosti ne morem sprejeti! Ne, ne, krivičen si, oče!”

Večerno nebo je jasno in jasen je očetov obraz: val teme, ki je brizgnil iz sinove rane, ga ne zatemni ... Le otožnost odseva v pogledu. Domotožje, globoko domotožje po sinu. Zdaj ga morda doseže – ranjenega, krhkega, majhnega. Morda je zdaj čas dozorel. Bolj kot usta govori srce, besede so blage bolj od materine dlani, mehkejše od tople pomladne sape, obzirne, kot je lahko obzirna le čista ljubezen: “Sin, moj dragi sin, ti si vendar vedno pri meni. Ne uvidiš tega? Me še vedno ne poznaš? Daj, spreglej, da sem tvoj oče in ne gospodar! Da je vse moje – tvoje! Ne kozliča: vse, vse kar imam, sebe samega ti dajem: iz trenutka v trenutek – in čakam, da se tvoje srce odpre za ta dar. Kaj kozlič! Vse je tvoje, le suženjska oblačila sleci in mi bodi – sin ...”

Besede vrejo iz neizmernih globin očeto-vega srca in se kot sanje prelivajo v sinovega. Je res, kar se dogaja? Se je le večno hrepenenje po očetu, zasuto in zadušeno pod bremenom hlapčevanja, sprostilo vezi in se zdaj svobodno in neukrotljivo razbohotilo,

da je videti kot resnično? O ne, ni le želja – oče je tu, zares tu; in njegov pogled: lahko umolkne, nobene besede ni več treba. Pogled, ta njegov pogled je tako močan, tako globok, da použije razcapano obleko in ga – do zdaj sužnja – odene v veličastvo sina ...

Očeta ni več: ljubezen ve, kdaj mora biti navzoča in kdaj naj spremlja iz odmaknjeneosti. Sin sedi v travi, naslonjen na drevesno deblo, pogled čez vrt in prek domačije plava v daljo, tja, kjer se nebo stika z zemljo: pogled, zastrt od solza. Nove solze so to. Saj je že prej kdaj jokal, ampak od besa, morda divje žalosti ... Zdaj? Zdaj lijejo solze kesanja in neizmerne sreče obenem. Solze, ki spirajo preteklost in ustvarjajo nekaj novega: drobijo suženjske vezi in širijo poti svobodi, mehčajo trdoto in iz kamna ustvarjajo srce, čistijo pogled, da prepozna očeta in – o čudo – brata ... Glava počiva na skorji drevesa, pogled zre v daljo, sin se prepušča očiščujočemu studentu solza ... O blagodejni studentec, ki v svojih prosojnih brzicah použivaš zlo zavoženih dni in jih vračaš odrešene. Srce postaja lahko, obenem bolj in bolj polno od odkritega zaklada, da prekipeva v tihi radosti: očetov pogled – kdo mi ga more iztrgati, kdo? Pogled, tako vztrajen, a povsem nevsihljiv; močan, pa vendar ves ponižen; prodoren, toda nežen in blag; obvezujoč in obenem puščajoč vso svobodo; vseobsegajoč, a ves obziren in poln spoštovanja ... Pogled, ki v duši ustvarja izčiščeno podobo očeta: o, kako blagodejno je reči oče!

Nekdo tiho in obzirno prisede – tudi sam ves sladko težak od novega zaklada. Ni treba besed ne kretenj, le bežen pogled razkrije, da sta srca uglašeni na isti napev: oče. Zaradi nje ga je zdaj deblo dovolj močno za dva ... In pesem plava – kot da sta se radosten ples in godba iz hiše preselila v tihoto teh src – ter ustvarja nova razmerja, nove odnose: ne le oče, tudi dom postaja zares dom; prej tujca drug v drugem odkrivata brata; in delo – kako naj bo še naprej tlaka in hlapčevanje – siva in trda vsakdanjost dobiva barve: saj ni ničesar, kar ne bi bilo prežeto z očetom, tesno združeno z njim: vsak grm ga diha, sije iz vsake brazde, zadnji obronek posestva pozna njegov korak ... Ne strah, ne več želja po uganjanju drugim, ne tekma, ne podrepništvo – le globoka zavest očetovega doma postaja žar sinove zagnanosti.

Zavest, da se vse dogaja v senci njega, čigar obličje izžareva ta nepozaben pogled, napolnjuje bratovi srca z novo, doslej nepoznano svobodo: odgovorno, a tako lepo obenem je biti sin! Sin v dobrem in hudem, vedno, kadarkoli – sin: *“Kdo nas bo ločil od Kristusove ljubezni? Mar stiska ali nadloga, preganjanje ali lakota, nagota ali nevarnost ali meč? Toda v vseh teh preizkušnjah zmagujemo po njem, ki nas je vzljubil. Kajti prepričan sem: ne smrt ne življenje, ne angeli ne poglavarstva, ne sedanjost ne prihodnost, ne moči, ne visokost, ne globokost ne kakršna koli druga stvar nas ne bo mogla ločiti od Božje ljubezni v Jezusu Kristusu, našem Gospodu.”* (Rim 8,35; 37-39)

Vitezi vere

Vsebina nekaterih knjig, ki sem jih v zadnjem času prebirala, se me je globoko dotaknila. To so bile knjige, ki so govorile o mogočni Božji volji, za človeka težko dojemljivi, saj je skoraj nemogoče docela zapopasti poti Njegove pravičnosti. Tudi jaz sem skozi zgodbe, dejanja in razmišljanja naših očakov, Abrahama, Jakoba, Jožefa in Joba, primerjala svoje izkušnje, jih skušala nekako umestiti v svoje razumevanje sveta, še bolj pa sem se trudila živeti v njihov odnos z Bogom, v njihovo izbranost po duhu, šotorski krotkosti, nomadstvu, pameti, tuhtanju o Bogu in nazadnje tudi po branju znamenj in v tem vztrajanju v dobrem pričakovanju.

Če na kratko povzamem interpretacije zgodb zgoraj omenjenih svetopisemskih oseb. Kot vemo, se je Abraham na videz brez razloga odpravil iz varnega mesta svojega ognjišča v povsem neznano pokrajino. Lahko bi ostal doma, pa ni. Njegov pogled v neznano je bil grozen, vendar ne brez moči gledanja. Zato se je odpravil življenju naproti, dokler mu zemlja sama ni prišla naproti; cilj, ki se mu je zdel nemogoče oddaljen, je postal realnost: dobil je težko pričakovanega sina, Izaka, čeprav je bila Sara že v zrelih letih. A na tej točki se je vse šele zares začelo. Abraham si je sicer že pred tem v mislih izdelal Boga, se pravi, ni se ustavil pri Soncu, pri Očetu na nebu, kakor so se tedanja ljudstva (Babilonci, Egipčani), temveč je šel v duhu čezenj, do Očeta v nebesih. To osebno in vzajemno zanimanje človeka za Boga in Boga za človeka je na svet prineslo tudi večno spoznavanje drug drugega in v tem zadovoljstvo ter trpljenje, človekovo potrebo po razumevanju in osmišljanju in Božjo po preizkušanju.

Abraham se je dolgo pričakovanega sina silno razveselil, toda ob tem ni slutil, da Bog ne dopušča ne vika ne krika spričo srečnih primerkov, pri katerih morda nimamo nikakršne zasluge. Zato ga je velel žrtvovati. Različni teoretiki, pisatelji o tem govorijo na način, ki pravi, da je Bog svoje dostojanstvo dosegel šele ob pomoči človeškega duha, le-ta pa mora spregledati to resnico; morda so celo vse Njegove zahteve in dejanja ostanki iz prejšnjih bolj divjih stopenj nastajanja Njegovega bistva in pomeni zorenje človeka pravzaprav zorenje Boga, njegove zavesti – in obratno. Ali drugače: če je človek v Bogu postal nežen in fin, oplemenitene duše, pa je nasprotno, Bog človeka pahnil v nekakšno puščavsko grozoto, ki je ne more sprejeti. Zdi se, kot da je Bog zaostal v plemenitosti in nam ponudil možnost preloma zaveze in zapuščenosti, s katerima se ne bo moglo ničesar meriti, saj bo popolna. Toda Abraham, Jakob, Jožef in Job tega niso storili. Abraham je v svoji samoti in posamičnosti v zrak viteško zavihtel oster nož, čeprav je močno trpel. Jakob je ob Rahelinem umiranju vzkliknil: “Bog, kaj pa počneš?”; ob izgubi Jožefa pa je padel na hrbet, ko je spoznal, kako hitro, drzno in odkrito zna priti slutena nesreča. Job, pravičnik, poštenjak in bogaboječi, je, ko je Bog iztegnil svojo roko in se dotaknil vsega, kar ima, pretrgal svoja oblačila, si ostrigel glavo, padel na tla in vprašal: “Čemu takšno življenje?” Jožef, ki je bil vržen v vodnjak, v temo, kjer so šele tedaj začeli udarjati na dan spodnji glasovi njegovih misli, je doživel vso grozo in razčlovečenje. V vseh teh opisanih trenutkih, ko je Bog spregovoril s kraljevskim Jazom, da, kar mu je po volji, to izpolni, se

je kaj kmalu pokazala njihova tako imenovana predanost volji skrivnosti, spoštovanje tega, kar je v bivanju nerazumljivo, sprejemanje resnice, ki se zastira in vzpostavlja nenehno nestabilnost izkustva sveta, predvsem pa pristajanje na gotovost v veri ali izkustvo gotovosti, ki je nevidno zajamčeno in vsebinsko enigmatično ter ustvarja človeka kot viteza vere. Abraham, Jakob, Jožef in Job so spregledali v spoznanju moči dvopomenskosti, moči misliti "dvoje hkrati", to pomeni, misliti zlo in dobro, nezavedno in zavedno ter Božje, kot tisto veliko in neizčrpno vprašanje, ki izprašuje bivanja in jih kliče na zagovor svojega obstoja v svetu. Si je torej sploh moč predstavljati zavest človeka (še posebej v današnjem času, ko/če ohranjamo princip verovanja le zato, ker se tako od nekdanj misli oziroma naj bi bilo prav), ki se ne trudi z iskanjem razumskih odgovorov in opravičil, zavest, ki ne terjaja smisla oziroma ne uporablja Božjega imena zato, da bi lahko spravila na varno vse odgovore, ki jih potrebuje; zavest človeka, čigar upanje je tako veliko, da meji na blaznost in modrost na norost ter ljubezen kot sovraštvo do samega sebe. Težko. Težko je doumeti veličastnost nedoumljivega in pri tem verjeti v to, da bomo ob tem zrasli. Težko je slutiti daljno načrtovanje, ki zaradi svojih ciljev včasih odbije daritvene zemlje in pravi, da nam lahko Bog nekega jutra pokaže našo najbolj notranjo srečo kot slepilo in goljufijo in kasneje, ko se že postaramo, tudi trpljenje kot slepilo in goljufijo, vse samo zaradi nekakšne izravnave. Toda vendarle pa lahko verjamemo v to, da se ob takem gledanju na svet, ob izbojevanju boja v sebi naučimo potrpežljivosti, tihega in mir-

nega pričakovanja, zaupanja v čas in kar je še bolj pomembno, ohranjanja vere. Abrahamu je angel zaustavil nož; Jakob ob izgubi Jožefa Boga ni zavrgel, temveč se je prepustil privajenosti v času; Jožef si ob prvi priložnosti ni zaželel vrnitve k očetu, temveč se je predal svojim nalogam v spodnjih ravninah in ob tem čakal na tisto, kar je bilo že pripravljeno; Job je priznal, da je pred Bogom premajhen, da bi se z Njim prepiral in Mu ugovarjal. Lahko pa bi bilo drugače: Abraham bi se lahko zgolj nasmehnil glasu, ki mu je ukazal žrtvovanje Izaka in ga prezrl; Jakob in Job bi lahko zaradi svoje nemoči v bolečini odpadla od Boga; Jožef bi se lahko, preden so ga bratje prodali Izmailcem, vrnil k očetu in bil tako nezmožen postaviti pod merik svojo luč, ki mu je ves čas svetila v pogubo. In tudi mi se, posledično, ob branju takih zgodb, ne bi mogli ničesar naučiti, temveč bi naše izkustvo sveta ostalo povsem plitvo: "bili bi" pač, a z nami se ne bi nič zgodilo. Tako pa nas tovrstne in že davno domišljene zgodbe vodijo po sledih resnice, ki pravi: modrost pripada Bogu, smisel človeka pa je razumnost in srčnost, da se skrbno vmisli v Njegovo modrost. Če bi bili zmožni v to verovati, bi bili za vedno pomirjeni.

Literatura:

- Jung, C. Gustav (2002): *Answer to Job*. NY: Routledge.
Kierkegaard, Soren (2005): *Strah in trepet*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
Mann, Thomas (1985): *Jožef in njegovi bratje*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
Ruggenini, Mario (2003): *Odsotni Bog*. Maribor: Litera.
<http://www.biblija.net/biblija.cgi>

Pesmi

kako Ti je ime?
ki zvezdam daješ
da čez noč izjokajo biserno roso
ki lačnim mladičem levinje
vsak dan pripravljaš malico
ki vidiš izid bitke s hrbta vranca
še predno se je začela
kje si doma?
ki poznaš vsak gib človeka
od male pikice v materinem trebuhu
do mišice, ki izpusti poslednji dih
ki daješ upanje v nekaj svetlega
in me potem pustiš v trpljenju
prežvekujočega dneva, ki si ga ne zaslužim

boril se bom s Teboj
do svoje zmage
dokler me s svojim
strašljivo mogočnim imenom
ne premagaš
blagosloviš
za vedno

*kot zaljubljenec
ki ga žge v srcu
prihaja željno na kraj
kjer se mu je zgodila Bližina
ga išče
ga gleda
ga ljubkuje
tako jaz romam
na mesto
kamor se spušča
najtrdnejši razlog
mojega upanja
ga najdevam
ga občudujem
ga poljubljam
vsakič znova
enkrat
dvakrat
stokrat
tisočkrat
med nezmožnostjo razumevanja
in osuplostjo nad spoznanim*

*preprosto je
... in mi delamo ovinke
očitno je
... in mi mižimo
veselje je
... in mi smo v črnem
zastonj je
... in mi gremo mimo*

*kdaj bomo spoznali,
da **smo**,
ker **Je?***

*naučila si me govoriti
brati pisati
s Teboj sem se kobacal
se smejal in spoznaval sebe
potem sva skupaj pela
se objemala in risala
sedaj me učiš potrpeti
jokati in še bolj ljubiti*

*nekoč sem se smejal
Tvojemu ženskemu imenu
- nisem ga povsem razumel -
danes Te hvaležno poljubljam
brez Tebe bi nikoli ne rasel
v ljubečega človeka*

*duhovne vaje
imam
v dolgem času vsakdana
med prebliski trenutka
ob viharjih upiranja
učim se
dati prostor
podarjenemu*

*ko si nekje tam
tako zelo tam
in hkrati
tako zelo nevedočnokje
v labirintu
tistih hrepenenj
in strahov in želja in vprašanj,
na katere se zdi,
da ni odgovora,
Ti ni lahko.*

*takrat lahko
le na široko razpreš
svoje roke
in v sneg poseješ
to majhnost,
nemoč,
iz katere
bo po čudežni noči
vzklilo
seme gotovosti,
da ima vse svoj
smisel
in da Tvoja pot
vodi vanj.*

že od otroštva
rišem križ
od glave
na čelo
od rame **na ustnice** do rame
na srčno stran
do srca
z dotikom
kažem upanje
v vstajenje
svojega mesa

iz-govoriš
v-besediš
iz-poveš
sebe
svoj
sem tak, sem taka
potrebujem
Tebe
Te čakam
v tišini
v samoti
v bolečini
v silnem
hrepenenju
da bi Te
gledal
v nežno
večnost
Tvojih
globokih
oči

*pogajaš se
s tišino
da bi mrmrala sanje
glasneje
z mokroto
da bi izpirala strah
pogosteje
s svetlobo
da bi žgala pesmi
jasneje*

*daš svoj dan
zastaviš svojo noč
in vse besede
ki dozoriijo
med mislijo in dejanjem*

*pogajanja
dobiš
zaradi tega
kar je padlo
iz praznih žepov*

*... ko poveš
svojo bolečino
ostro kljuvajočo
v sencih
v kosteh
tik pod kožo
in njene žgoče kaplje
padajo na moja usta
na obraz
za tilnik
čakam s Teboj
na upanje
na toplejši veter
na sončni žarek
... in Te samo nežno objamem
dolgo
dolgo
dolgo*

*blagoslavljam
blago naslavljam
vse po vrsti
z nogami stopinje
in njihove lastnike
z očmi poglede
in kar se v njih skriva
z rokami dotike
in njihove plemenite vzgibe
z usti poljube
in njih iskrene darovalce*

*s srcem Tebe
ki si prvi začel
z osrečujočo igro*

*tihota
blago jemlje
noči lajež
strah že spi*

*po krvi
steče
sladka misel
mir ji sledi*

*to noč
sem sonce
na oni strani
luna na tej*

*to pot
bo spanec
malical zvezde
do roba vesolja
in še naprej*

*vse, kar prineseš
je dobro
če sonce, sonce
če skale, skale
če morje, morje
če umazane luže, umazane luže
je dobro
da je tu*

*naslednji trenutek
dobiš
rože v zameno
celo goro
dišečih vrtnic
rdečih kot kri
belih kot sneg
pojočih
kot so valovi
brezmejnega oceana*

*vse zadiši
na novo
čisto na novo*

*nobena možnost
ni tako bosa
nobena želja
tako gola
kot je tista,
da bi Te imel rad*

*čez vse meje
predstavljenosti
preko vseh meril
običajnosti
z dotikom
druge vrste
preprosto
iz vsega srca
rad*

*ko odrasteš
ohrani sonce v očeh*

*ne dovoli
da Ti ga svet odraslih
brezobzirno vzame*

*veš
ko gledam
Tvoj nedolžni pogled
v nasmehu radostni zalet
tudi sam razumem
da Sonce pripada otrokom*

*tistim
ki v čistem pogledu
nosijo svoje srce*

*Nedokončan urnik,
nedokončano upanje,
zrenje
in nedokončana molitev.
Iščem kraj,
kjer nedokončanost
umika svoj iščočí pogled
Usmiljenju.*

*Nekaj je
za tistimi vrati,
kjer prideš iz danes v jutri.
Nekaj je
pod neskončnim obzorjem,
kjer sonce večno slika svoje zahode.
Nekaj mora biti
v objemu dveh,
ki v ljubezni postajata eno.
Nekaj mora biti
med srci tistih,
ki v mislih premagajo vsako razdaljo.*

*Za tistimi vrati ...
tam Te počakam!*

*Lepa si,
ko šivaš obleko
za srečanje z ženinom.*

*Z zlato nitjo potrpežljivosti
obrobliš nebesno modro blago,
v srebrne lase
si spletla
dehteče majske rože ponižnosti.*

*Tvoje mehke roke
mi govorijo o mnogih,
ki Te gledamo
s hvaležnostjo v očeh.*

Tam boš blestela.

*U poljub
sem skrtil željo.*

*Takrat bi rad
zaplesal s Teboj.*

Menih in psihoterapevtka*

- Dober dan, Simon.
- Dober dan, Ruth.
- Precej pripravno je zame, da vi prihajate k meni, je rekla Ruth.
- Z veseljem vas bom sprejel v samostanu tistega dne, ko se boste počutili dovolj močni, da pridete tja, je odgovoril Simon.
- Res je, da še nisem prav pri moči za poti, ki se vzpenjajo in spuščajo. Toda sprašujem se, če ...

Ruth je, ne da bi dokončala stavek, pustila, da se je tišina zavlekla.

- Sprašujete se, če je vaše fizično stanje edina ovira za vaš obisk v samostanu.

- Da ... Judinja ima mnogo razlogov za to, da ne bi stopila na sveti kraj krščanstva. Ta trenutek nimam nobene želje načenjati tega vprašanja. Govoriva o čem drugem, prav?

- Potem bom govoril o vtisu, ki sem ga imel, ko sem vas prejle videl: da vam gre bolje.

Stavek jo je presenetil. Razen morda, ko sta se prvič srečala, ni Simon nikoli rekel niti najmanjše vljudnostne fraze, najmanjše ljubeznive banalnosti. Predpostavila je celo, ne da bi to rekla, da menih ne sme govoriti ženski o njenem telesu. Tako je sprejela to znamenje zanimanja za njeno zunanost in zdravstveno stanje kot znak do zdaj zamolčane pozornosti, ki jo je ganila. Nasmehnila se mu je.

- Če mi ne bi šlo bolje, bi lahko že obupali nad mano, je rekla. Daleč sem od vseh skrbi, teh, ki si jih povzročam sama, in teh, ki jih povzročam svojim bližnjim. V tej vzvišeni naravi, v tej hiši prijateljstva, me, po pravici povedano, vse očara. Noémie in Dan me očarata. In potem ta najina srečanja. Tukaj je beseda doma povsod. Samo enega izraza

se spomnim za vse to in jezi me, ker ne vem, kaj pomeni: to je beseda "milost". Vaša beseda. Pri nas psihologih ni milosti!

Ruth je nadaljevala bolj počasi:

- Veste, po čem vendarle prepoznam to "milost", katere pomena ne poznam?

- Še sanja se mi ne, je rekel Simon.

- Po tem, da tukaj nihče nikoli ne reče drugemu: pretiravaš. Ta glagol enostavno ni v rabi v tej hiši. Medtem ko so nam, vsaj najbolj željnimi med nami, to očitali vsaj tisočkrat, odkar smo prišli na ta svet, ali ne? Analitiki in njihovi pacienti mi lahko tu pritrdijo. Tukaj pa, nasprotno, nihče ne ustavi nikogar s tem glagolom, kakor daleč že gremo v besedi. Medtem ko imam Freuda in njegove učence na sumu – ravno toliko tudi duhovnike –, da so za svojo nalogo imeli privedi človeštvo k razumu – znanstvenemu razumu, prav tako kot religioznemu razumu. Za ene in druge se zdi, da so si zastavili enako nalogo, povedati ljudem, da pretiravajo – tako v svojem trpljenju kot tudi v svojem ...

Ruth se je ustavila: ena beseda ji je manjkala.

- ... v svoji slavi?

- Da, to je to. Tudi za to besedo ne vem, kaj pomeni, toda sprejem jo: v svoji slavi.

Ali niso vsi ti misleci in teologi rekli človeku, vsak znotraj svoje discipline in govornice: samo inteligentna žival si, nobenega razloga nimaš, da bi od življenja pričakoval kaj drugega kot usodo smrtnika ter užitke živali in inteligence; ali pa: nič drugega nisi kot ustvarjeno bitje in grešnik, nimaš vrednosti, za katero misliš, da jo imaš, in posledično ne vzroka, da bi se smel počutiti tako ranjenega ali prizadetega od sočloveka ali od življenja. Človeška želja, da bi ga lepo obravnavali, se

pravi, ga v bistvu obravnavali kot boga, bi bila, po mnenju njih vseh, zloraba; in pretirano bi bilo trpljenje, povzročeno človeku z dejstvom, da ni obravnavan tako. Ko pravim "biti obravnavan kot bog", ne govorim o neomejenih zahtevah slavnega "otročkega jaza", ki bi želel vse, kakor pogosto pravimo. Govorim o prvi želji človeka, da bi bil sprejet in prepoznan, kar se lahko imenuje tudi želja biti ljubljen. Čeprav znanost misli, da nasprotuje religiji in da jo spodbija, je tudi ona želela – in to morda celo bolj radikalno kakor religija – zatreti v človeku neskončno željo, željo, da bi bil. Pred in z drugim.

Simon je poslušal in včasih priprl oči, kakor da bi hotel videti to, kar je videla ona, preoblikovati v sebi misli, ki so nastale v njej in ki še niso našle prostora v njegovem duhu. Misli, ki mu jih je predlagala, je moral najprej prevesti v svoj jezik:

- Če vas prav razumem, Ruth, v tem, o čemer mi govorite, ne gre za dovoljenje, za pravico prekoračiti meje, potrebne človeški civilizaciji. Gre za željo preseči človekovo uso-do. Prekoračenje, ki ga naša kultura, znanost in religije, tokrat pomešane med seboj, nikakor ne dovolijo. "Pretiravati" v smislu, kakor so vam to očitali, je drzniti si želeti več od te usode, ki je pogosto ponižujoča, nepravilna, uničujoča, drzniti si želeti biti obravnavan drugače kot žival, drugače kot ustvarjeno bitje in kot grešnik, ste rekli. Je tako?

Ruth je pritrdila. Simon je nadaljeval:

- Ne vem, če so vsi psihoterapevti znans-tveno gluhi za globoko bolečino človeške duše, vem pa, da je pri duhovnikih in pastorjih pogostejše da, na primer, ljudem očitajo trpljenje, ki ga povzročajo, kakor da bi z ljudmi prepoznavali tisto trpljenje, ki ga izkušajo sami. Večni, kar se njega tiče, je le redko klican, da bi odgovoril na težko situacijo, ki nam jo je dal na tem planetu. Kar pa se tiče želje po slavi, ki ste jo omenili, to na splošno zamenjujemo z napuhom. Če

se tako izrazim, ta želja ni del božjih pravic človeka.

- Pa vendar, če se prav spomnim, psalmi, ki jih noč in dan prepevate po samostanih, ne vsebujejo samo hvalnic, je tako?

- Seveda ne, tu so še tožbe vseh vrst, pa pred Boga prinesena močna nasprotovanja, ker so življenjski pogoji tu spodaj tako težki in odnosi med ljudmi tako nasilni. Tam najdemo tudi dovoljeno željo po "biti več", vse do tega, da se Bogu pripiše ta "Bogovi ste, vsi ste sinovi Najvišjega". Mi, ljudje, bogovi? Le kdo bi to besedo vzel resno? In koliko ljudi ve, da so te besede vzete iz Svetega pisma? Še več, v Psalmu 82 je izrecno predvideno, da ljudje tega ne bodo verjeli. Po mojem mnenju je bil psalmist – pa naj gre za kralja Davida ali za koga drugega – duhovno-kraljevski, saj si ne prepove nikakršnega pretiravanja. Najbolj prekomerne želje, najtežje priznana čustva in najbolj obsojanja vredni načrti – maščevanje, umor – vse si je upal izreči. In to na tako močan način, da si danes, v samostanih, v naših policijskih družbah, včasih ne upamo več peti določenih verzov.

- Tako torej, skozi stoletja so se duhovniki posluževali Svetega pisma za cenzuro misli, in zdaj že Sveto pismo samo ni več religiozno korektno?, je rekla Ruth z rahlo zbadljivim tonom.

- Počakajte, Ruth. Nekateri odlomki so prav posebno krvavi. Psalm 137, na primer.

Začne se z nostalgijo in glasbo: "Ob rekah Babilona, tam smo sedeli in jokali, ko smo se spominjali Siona. Na vrbe v njegovi sredi smo obesili sovje citre ..." Konča pa se tako: "Hči babilonska, uničevalka, blagor mu, ki ti poplača tvoje dejanje, ki si nam ga storila! Blagor mu, ki zgrabi in trešči tvoje otročiče ob skalo!" Te besede danes morda sliši samo še analitik.

- Res, nič bolj niso strašljive kot podobe naših noči. Tako govorijo naše sanje, s to surovostjo, s to krutostjo. In mi, psihoterapevti,



Christoph Steidl Porenta: Kelih *Apostoli* za podutiško župnijo.

mislimo, da je bolje, da te besede in podo-
be pridejo na površje. Šele ko so izražene, se
lahko spremeni želja. Ne prej.

- Potemtakem, je povzel Simon, bi lah-
ko bil kralj David mojster v kraljevskem pre-
tiravanju.

- Teh pesmi tudi niso peli pobožni in pod-
ložni ljudje, temveč kraljevi pomočniki. Te
pesmi kralja so njim, ki so jih peli, omogočale
priti ne le do njegove kraljevskega, temveč
tudi do njihove lastne.

Ruthin glas je obarvala jeza.

- Vidim, da poznate problem, je dejal.
Ne da bi se menila za njegovo odobrava-
nje, je nadaljevala:

- Toda vi, Simon, kje ste vi našli pravi-
co pretiravati?

Močno je zaprl oči, kakor človek, ki vstopi
v nevidno bivališče, kjer ga išče njegov lastni
duh. Potem se je na njegovem obrazu pojavil
skoraj navihani nasmeh. Ponovno je odprl oči
in rekel:

- Tokrat pa je vrsta na meni, da vam od-
govorim s popevanjem. Kakor ste se zadnjič

navezali na Mozarta, meni danes prihaja tale glasba: napisal je ni glasbenik, toda zame je vseeno glasba: "Nisem ujetnik svojega razuma. Rekel sem: Bog." Saj poznate?

- Da, Rimbaud, kajne? Eden izmed mojih najljubših glasbenikov, no, "melodičnih pesnikov", že odkar imam ušesa, ki slišijo.

- Jaz sem to besedilo srečal šele, ko sem se ga bil pripravljn polastiti, za kar sem verjetno potreboval veliko več časa kot vi. Ta stavek je bil zame gromozanski posmeh vsakršni oblasti, ki misli, da pozna življenje in da ga lahko z znanjem zadrži. Ta misel, "Rekel sem: Bog", ki je nič, niti razum ne more zamolčati, je bila prva moč te vrste, ki sem jo srečal, moč, s katero porušimo zidove svojega zapora. Še več, te Rimbaudove besede sem ponovno našel v Psalmu 82, o katerem sem govoril, skoraj iste, toda hkrati čisto drugačne, saj so tokrat pripisane Bogu samemu. Ti dve misli se nenavadno ujemata: človek-pesnik pravi: "Rekel sem: Bog", da bi ušel ujetosti v svoj lastni razum. Na koga se navezuje? Mar ne na Boga, ki je, on sam, rekel ljudem: "Jaz sem rekel: Bogovi ste"? ...

Ruth si ni mogla kaj, da ga ne bi prekinila:

- Da, to čutim v tej hiši, Bog za vas ni naziv zanj, ki ga ponavadi imenujemo Bog. Je bolj nek kraj, kjer beseda najde oporo, kjer življenje izreče "Bog", kot izreče "Jaz" ali "Ti". Kraj, kjer "Jaz" ni ujetnik, niti ujetnik besede ne. Najbolj osupljivo zame je morda tole: želja doseči, ne da bi se priklanjal, niti sklonil glavo, na tem kraju ni vzeta za pretirano.

- Da, je pritrđil Simon. Nekega dne sem razumel nekaj, kar lahko povem tudi z vašimi besedami: "Bog" je najbolj nezmerna beseda v vseh jezikih. Prav zato jo imam tako zelo rad.

- Toda to spremeni vse. Takorekoč ne gre več za isto zgodbo. Daleč sva od velikega nebeškega kifeljca, pravzaprav od vseh zloveških montaž religij, mogoče bi morala zdaj reči podreligij.

Njen duh se je nenadoma odprl, ne toliko nepoznanim mislim kot novim razsežnostim, kakor da bi se, ob vrnitvi domov, zidovi njene hiše hipoma razmaknili.

Niti sekunde več ni mogla sedeti in, ko je vstala, živahno kakor za ples, se je znašla ob ograji balkona, pred dolino, goro, nebom. Tako je ostala in zadihala za trenutek, potem se je obrnila k Simonu:

- Kaj ko bi se malo sprehodila?, je predlagala.

Prevedla: Jana Pinterič

* Knjigo *Le moine et la psychanalyste*, katere odlomek objavljamo in ki je izšla septembra 2005 v Parizu pri založbi Albin Michel, je napisala Marie Balmay, francoska psihoterapevtka in avtorica več esejev ter romanov (*L'homme aux statues*, *Le sacrifice interdit*, *La Divine Origine*, *Abel ou la Traversée de l'Eden*). Navdih za omenjeno knjigo je avtorica našla ob pogovorih z benediktinskim menihom Marc-Françoisom, bratom Jacquesa Lacana. Zgodba se odvija v obliki dialoga med katoliškim menihom, ki je bivši zdravnik in vdovec, ter psihoterapevtko, ki je od raka okrevajoča agnostična Judinja. Skupaj se sprašujeta o razliki med ozdravljenjem in odrešenjem, odkrivata, kako je današnji svet (tudi psihoterapevtski) prežet s krščanskimi izrazi, po bližnjem srečanju s smrtjo in boleznijo pa oba čutita željo, globljo od tiste po ozdravljenju. Njuni pogovori so živa soočanja mnenj o Cerkvi in o Bogu. Slednji psihoterapevtko včasih spominja na velikana, ki žre duše. Sogovornika se nenehno opirata na Sveto pismo, v njihovih pogovorih pa sodelujejo poleg Abrahama, Psalmista in Jezusa še Mozart, umirajoči Rimbaud ter velika prijateljca Montaigne in La Boétie. Skozi netipično, a navdušujočo pripoved nas avtorica pospremi v svet takih medčloveških odnosov, ki bi jih morda lahko poimenovali nebesa.

Srečanje v vesti človeka

Navaden človek se danes pogosto sreča s precenjenimi pričakovanji do znanosti, ki ji pripisuje skoraj božje lastnosti. Za prvi stik je poskrbljeno že v otroštvu, ko različne risanke prikazujejo, kako so dobri ali hudobni znanstveniki sposobni uničiti ali rešiti svet. Sporočilo, ki presega okvir večne bitke med dobrim in zlim, se glasi: znanost je "kakor Bog". Človeštvo bo z znanjem doseglo vse, kar si želi. Ali bo to obvladovanje sveta in človeka ali pa bo to odrešitev, pa je odvisno od zmage dobrega ali zla. V risankah potem nedvomno vedno zmaga dobro, vendar nikoli tako popolno, da ne bi moglo biti "še ene bitke" jutri. Otrok seveda ne razmišlja o vseh teh stvareh, ampak preprosto gleda, kar mu pokažejo in se čudi sposobnostim vsakokratnega super-heroja. Zgodba se na tak ali drugačen način nadaljuje in ponavlja skozi vsa starostna obdobja. Za vsako izmed njih poznamo knjigo ali film, filozofijo ali prepričanje, ki podpira tezo, da je znanost potencialno vsemogoča.

Če razumemo znanost kot sistematično in urejeno nabiranje znanja o vnaprej določenem predmetu, ki ga študira po sebi lastni metodologiji, potem moramo brez ugovora priznati, da je znanost po definiciji nekaj zelo minljivega. Znanost je usmerjena v (svoj) napredek, ki ga razumemo kot boljše razumevanje predmeta lastnega raziskovanja in boljšo uporabo pridobljenih veščin. V modernem svetu je povezava med vedenjem (znanostjo) in uporabnostjo (tehniko) na prvem mestu. Znanost, ki ne najde svoje poti v praktično, industrijsko – se pravi množično komercialno – uresničitev, ki jo omogoča tehnika, je zapostavljena in ni zanimiva za fi-

nančna središča, ki spodbujajo to povezavo s pogledom na svoj dobiček. Znanost zaradi vedenja in razumevanja stvari same na sebi ali antično iskanje modrosti že dolgo nimata več primata. Na prvem mestu je sposobnost, da iz svojega znanja pridobimo nekaj uporabnega in da s tem zaslužimo. Zaradi tega so humanistične vede nekoliko zapostavljene, pa ne vse enako, najbolj trpita zaradi zapostavljanja modrosti teologija in filozofija, ki ne moreta prispevati ničesar, kar bi lahko "izmerili" ali spremenili v materialno dobro, ki bi prinašala dobiček, kakor npr. "anketa o javnem mnenju", ki jo lahko prispeva sociologija in igra pomembno vlogo v obnašanju in načrtovanju dejanj kake vlade ali političnih strank.

Poveličevanje znanosti zlahka pripelje do omejenosti, ki nosi ime "fahidiotizem". O "fahidiotu" govorimo takrat, ko je znanstvenik na svojem specifičnem področju sicer resničen strokovnjak, a zaradi nesposobnosti povezovanja in usklajevanja svojega znanstvenega področja z drugimi področji in umeščanja lastne stroke v širši kontekst postane podoben neukemu človeku takoj, ko je prisiljen prestopiti prag njemu znanega. Fahidiotizem je lahko posledica napačno zastavljenega splošnega (šolskega) izobraževanja, kar pomeni, da je omejenost na posamezno vgrajena v vseh stopnjah vzgojno-izobraževalnega sistema, lahko pa je tudi posledica osebne omejenosti znanstvenika samega, ki ni imel in nima časa, da bi svojo pozornost namenil tudi drugim stvarem, ne samo svoji veliki znanstveni ljubezni ali projektu. Napredek in količina vedenja, ki se je nabralo na vseh področjih znanosti v zadnjih dveh

stoletij, je že tako velika, da je potrebno veliko vztrajnega napora, da postanemo "znanstveniki" ali "strokovnjaki" na enem področju. Zato je toliko bolj pomembno, da si pridobimo vsaj osnove širine med obveznim učnim procesom v srednji šoli, a tudi na univerzi bi bilo kaj takega potrebno in primerno.

Znanje se v naši družbi čedalje hitreje spreminja v tehniko. Brez te uporabne vrednosti znanost ni več cenjena. Vedenje se mora kar se da hitro spremeniti v nekaj, kar prinaša denar investitorju. Hitri in materialno učinkoviti koraki v tej smeri so nas pripeljali na sedanji ekološki rob, ko gledamo opustošenje narave, ki smo ga sami povzročili s svojo omejenostjo, ker nismo pretehtali možnih posledic množične uporabe naših lastnih izumov, s pohlepom in potratnostjo, ker masovno težimo za pravim luskuzom, in kjer že okušamo prve posledice vremenskega neravnovesja. Čeprav je za splošno rabo še vedno v veljavi prepričanje, da nas bo znanost rešila vseh tegob zemeljskega življenja, pa znanstveniki niso več prepričani v to. Po drugi strani – in to je morda paradoks – pa je resnična rešitev skrita le v bolj poglobljenem in celostnem vedenju (znanju oz. poznavanju) problemov, ki smo si jih sami, kot človeštvo, povzročili. Vedno bolj jasno se postavlja vprašanje: "Kaj moramo storiti, da bomo ohranili naše okolje in ohranili, kar je še mogoče ohraniti?" Odgovorov na to dilemo je mnogo in človeštvo si niti malo ni edino, kaj je dolžan vsak storiti, da bo zemlja – naš planet – ostala prijazen dom za človeka. Vse preveč so odgovorni še zazrti v svojo lastno moč, v prednosti za svoje države in podjetja in so premalo pripravljeni na skupen napor, ki bo potreben, da se ekosistem zemlja popolnoma ne poruši.

Pri ekološkem vprašanju se vse še vedno vrti okoli znanosti in razuma. Vera je prisiljena stati ob strani in jo mnogi v svojem praktičnem ateizmu ne jemljejo resno. Kaj

bi lahko prispevala vera? Tega gledišča si mnogi niti teoretično nočejo ogledati, kaj šele, da bi se z njim soočili. In vendar je iz razvoja stvari očitno, da smo dolžni tudi versko izkušnjo, nauk in skupnost vključiti v razmišljanja, tako lokalna kakor svetovna, za reševanje nastale katastrofalne ekološke situacije. Svetovni problemi, ki izhajajo iz množične, poceni in potratne uporabe tehničnih izumov, so namreč moralne narave. Ali smem vse, kar zmorem? Ali smem vse, kar želim? Odgovorov na ta vprašanja ne morejo dati posamezne vede same, ampak jih lahko prispevata le filozofija in teologija. Vse znanosti se prej ali slej srečujejo z zahtevnimi moralnimi vprašanji, na katere pa s svojo metodologijo ne morejo in tudi ne smejo dati odgovorov.

Človek, ki hoče biti enovito in koherentno bitje, ne more prenesti razbitosti znotraj samega sebe. Vera in znanost se brez dvoma srečata v znanstveniku. Znanstvenik je kot človek lahko veren ali neveren. Verujočemu je nemogoče, da bi pisal "znanost" z veliko začetnico, drugemu se kaj takega prej ali slej lahko zgodi. Prvi upošteva moralni nauk, ki sledi iz njegove vere in se nanaša tudi na njegovo delo, saj je moralni nauk le eden in velja vedno in povsod, drugi izbira le po lastni pameti in presoji, zaradi česar je bolj podvržen nekonsistentnosti in zmotam. Odgovori na zgoraj postavljena vprašanja so zato pri verniku zlahka drugačni, morajo pa biti tudi bolj celostni in skladni kakor pri neverujočem. Verniku je jasno, da nikoli ni nujno, da bi smeli "vse, kar zmoremo". Vsako človeško dejanje moramo presojati v odnosu do dobrega. Poleg tega pa so nekatere stvari verniku svete in zato nedotakljive. K nedotakljivim stvarim spada prav gotovo vse, kar se nanaša na človeka, na njegovo dostojanstvo in spoštovanje njegove osebe. Verniku ni dovoljeno nič, kar bi teptalo katero teh razsežnosti človeškega bivanja. Na prvi pogled se

zdi splošno sprejeto, da veljajo človekove pravice vedno in povsod in za vse, vendar dejstva tako prepričanje zlahka postavijo na laž. Poskusi s kloniranjem človeka, zamrzovanje oplojenih človeških celic in še mnogo podobnih stvari dokazuje, da se ne spoštuje osnovne človekove pravice, tj. njegove nedotakljivosti. Neverujoči so pri vseh odločitvah sami pred svojo vestjo, ki jo oblikujejo brez pomoči prepoznavnega učiteljstva. Sami so zato, ker ne priznavajo zunanjega izvora moralno-etičnih norm, a tudi zato, ker nimajo občestva ali skupnosti, ki bi jim pomagala vztrajati pri odločitvah, ki gredo proti toku javnega mnenja in osebnih koristi. Morda bo kdo oporekal, češ tudi verniki s svojim dejanji nasprotujejo naukom svoje lastne vere. Res je, vendar se moramo zavedati, da je to pomanjkljivost ali greh, nikakor pa ni drža, ki bi jo vera spodbujala. Nedoslednost med lastnimi dejanji in naukom vere je za verujočega večji problem kakor za zunanjega opazovalca.

Vera in znanost se gibljeta v popolnoma različnih sferah človeške eksistence. Znanost

je minljiva in se nadgrajuje tudi z zanikanjem, zavračanjem starega. V njeno lastno strukturo je vgrajen napredek, ki vključuje tudi revolucijo, spremembo smeri. Vera (predvsem v smislu religije, ker moramo vero pojmovati vedno kot osebno privrženost nekemu Bogu) pa organsko raste v spoznavanju Boga. Rast v občestvu je proces, ki ga vera ponuja osebi. V tem procesu je izključena vsaka sprememba smeri, vsak prelom s preteklostjo, kajti vera se predstavlja kot "ista". Tako kristjani danes izpovedujemo "apostolsko vero", ki postaja bolj in bolj naša vsakič, ko jo izpovemo. Po dvajsetih stoletjih pa je znanje o naši veri veliko bolj jasno in strukturirano, kakor je bilo na začetku med apostoli. S sebi lastnim načinom je Cerkev uredila in razložila stvari, ki jih veruje. Pri tem je ohranila nedotaknjeno skrivnost tako, da ni mogoče z razumom zapopasti in si podvreči predmeta verovanja. Osebni pristanek na resničnost različnih dogmatičnih trditev in moralnih zahtev je neobhodno potrebna zahteva, da se smemo prištevati med vernike. Neve-



Christoph Steidl Porenta: Kelih *Apostoli* (detajl) za podutiško župnijo.

rujoči lahko z razumom prepozna le skladnost nauka in uresničljivost moralnih zahtev določene religije. Več kot le to je že znamenje neke stopnje verovanja.

Mislím, da smem trditi, da si vera in znanost v ničemer ne moreta nasprotovati. Prepričan sem celo, da ima vera večji vpliv na znanosti kakor obratno. Marsikdaj deluje vera kot zavora znanosti. Važno je, da raziščemo razloge za zaviranje ali odvrčanje znanosti od nekaterih smeri raziskovanj. Vera deluje v tem smislu predvsem, kadar gre za življenje, predvsem človeško, ali ko prepozna uničevalno moč, ki jo znanost lahko sproži. Vera sprašuje znanost, ali "je dobro, kar delaš in raziskuješ", obenem pa vsakega človeka nenehoma spodbuja, da bi krotil svoj pohlep in brzdal svojo naravo. "Ne smemo vsega, kar zmoremo" postane tako maksima ravnanja tako znanosti kakor industrije, tako človeštva kakor človeka.

Napovedani ekološki kolaps zemlje kliče znanost k interdisciplinarnim študijem, ki bi omogočali boljše razumevanje posledic naših sposobnosti in delovanja. Povezovanje v celoto ni nov pojav, saj so se ga v antiki in srednjem veku veliko bolj zavedali kakor danes. Novo je izhodišče. Razbitost na posamezne stroke s posledičnim "fahidiotizmom" mnogih vodilnih znanstvenikov in ideološko zaslepljenih voditeljev, ki so hoteli na silo uveljaviti svoje prepričanje, ter enostransko razumevanje razvoja sta znanost odtujila modrosti in razumnosti. K pravemu interdisciplinarnemu delu sodi tudi prispevek teologije kot zastopnice vere. Za pravo skupno delo pri razumevanju naše sedanosti in njenega vpliva na prihodnost je in bo potrebno premagovati ovire, ki jih preteklost postavlja sodelovanju med znanostjo in vero oz. znanstveniki in Cerkvijo. Trenutno je tehnika morda še na strani tistih, ki zanikajo možnost in potrebnost takega sodelovanja ter se oklepajo preteklega strogega izgnanstva teo-

logije in Cerkve iz območja interpretacij novih odkritij in njihovega povezovanja v celoto, vendar nas bo očitno situacija – beri: ekologija – prepričala o potrebnosti skupnega razmišljanja za čim bolj verodostojno razumevanje naše realnosti. Vera torej nagovarja človeške znanosti in jih izziva z vprašanji o njihovi uporabnosti.

Ali znanost postavlja veri vprašanja, ki jo silijo v nove razmisleke in nove utemeljitve njenih večnih resnic? V bistvenih stvareh znanost ne nagovarja vere, ker se veroizpovedi – posebno razodete – napajajo v nadnaravnem. V transcencenco pa znanost nima vstopa. Nadnaravno ni podrejeno poizkusom, meritvam in drugim podobnim stvarim. Prava nadnarava je duhovna in zato zunaj območja znanosti. Vendar je razumevanje narave danes drugačno, globlje, boljše, kakor je bilo nekoč, zato znanost sili vero, da spremeni svoje izraze, primere, da nagovori sodobnega človeka v skladu z njegovo vednostjo, ki tudi vpliva na čutenje. Danes vemo, npr. kaj je strela in kako nastane, zato je tudi nesmiselno, da bi jo po božje čistili. Ni pa nobenega razloga, da ne bi ohranili zdravega strahu pred njo, saj vsako leto zaradi strel umre precejšnje število ljudi in moramo zato v nevihti iskati primerno zavetje pred "Zevsovim bičem". Prav tako bolje razumemo vreme in spoznavamo vse silnice, ki delujejo v nemirnem ozračju. Omogočili smo si tudi pogled na Zemljo od zunaj. Z eno samo sliko dejansko zaobjamemo "pol sveta", lahko pa si pričaramo obe polovici istočasno. Zaradi humanističnih ved boljše razumemo človeka samega in zakonitosti, ki veljajo znotraj človeških skupnosti. Vse to izziva vero, da se prilagodi v vseh stvareh, ki so prigodne. Vera sicer bolj nagovarja znanost in ji postavlja zahteve pametnega in modrega ravnanja, znanost pa vero sprašuje, ali je njen izraz razumljiv sodobniku in v skladu z njegovo govornico in čutenjem.

Največji prispevek vere pa je celovitost in enovitost v pogledu na svet in človeka. Zaradi vere ima vsaka stvar svojo pravo mesto. Ta ureditev je dinamična, ker so mnoge stvari odvisne od posameznika in njegove poklicnosti, obenem pa trdna, trajna, nepremakljiva, ker se stvari postavljajo glede na njihovo dejansko pomembnost. Verniku ni nikoli na prvem mestu človek, ampak vedno in le Bog. Človek je zaradi tega vedno na drugem mestu, zatem pa se lestvica ureja glede na mnoge prigradne dejavnike, ki vplivajo na določeno osebo.

Drugi vatikanski koncil je priznal zemeljskim stvarjem avtonomijo, ki jim pripada. Tudi znanostim. Avtonomija pa je za Cerkev omejen prostor in ne popolna svoboda, s katero delam, kar hočem. Za Cerkev je jasno, da vera daje zunanji okvir, ki določa koordinate pomembnosti in načela ravnanja vsem stvarjem. Dejstvo, da so mnogi znanstveniki globoko verni in da so pri svojem delu vrhunski znanstveniki, a tudi sveti ljudje, dokazuje, da je možna harmonija med vero in znanostjo, ki slednje ne ovira pri njenem raz-

voju, ampak ji prepreči stranpota, ki bi pripeljala do grozečega uničenja človeštva.

Vsako vozilo potrebuje tako volan kakor zavore, motor in pedal za plin. Preteklih sto let nas nedvomno uči, da podobno velja tudi za znanost. Brez volana in zavor je lahko ta "pedal za plin" razvoja le kratek pospešek v samouničenje. Prav je, da vera deluje kot usmerjevalec in kot zavora v znanosti. Kot usmerjevalec deluje takrat, ko prispeva pogled "od zgoraj" in opozarja na celoto, kot zavora takrat, ko prepoveduje raziskave, ki žalijo človeško dostojanstvo in pomenijo pridobivanje moči, ki je usmerjena k uničenju človeštva. Kakor vedno pa je končna odločitev odvisna od človeka in njegove moralne veličine. Največkrat se vprašanje prične in konča pri denarju. Za znanstvenika in raziskovalne institute se mnogokrat glasi: "Ali sem se pripravljen odpovedati milijonom za moralno sporne raziskave?" V odgovoru in doslednem spoštovanju pravilnega odgovora je vsa razlika. Vera vabi in spodbuja, da bi bil odgovor pravilen in dejanja dosledna, pa čeprav je mamon vabljiv.

Sociologija (religije) kot znanost

Znanost, sociologija in religija so trije različni pojmi, tri zaključene celote, ki pa jih lahko povežemo in iščemo njihove stične točke, kar nas pripelje do sociologije religije – znanosti, ki proučuje odnose med družbo in religijo.

Definicija znanosti

Tradicionalna definicija znanosti je, da mora ta vključevati objektivno opazovanje, učinkovite raziskovalne metode in tehnike ter razvijanje sposobnosti napovedovanja. Znanost je namreč sistem preverjenih znanj. Do njih pa pridemo, kadar gre za t. i. znanstveno spoznanje, to je raziskovanje, pri katerem so upoštewane naslednje zahteve: zahteva po splošnosti (spoznanja morajo veljati širše, ne samo za konkreten primer), objektivnosti (izključenost subjektivnega in hkrati celovita vključitev (vseh) pomembnih podatkov v analizo določenega primera), veljavnosti (osvetlitev raziskovane problematike z zbranimi podatki), preverljivosti (popis raziskovalnih metod in postopkov, da se omogoči preverjanje novopridobljenih spoznanj), zanesljivosti (natančnost merjenja in kakovost merskega instrumenta), natančnosti in sistematičnosti.

Vsaka znanstvena disciplina ima opredeljen predmet raziskovanja, urejen sistem znanstvenih spoznanj ter razvite metode raziskovanja, značilne za posamezno znanstveno disciplino. Način, po katerem se različne znanstvene discipline med seboj razlikujejo, ni v predmetu, ki ga proučujejo, temveč v načinu proučevanja.

Sociologija kot znanost

Sociologija je relativno mlada znanost, ki je postala samostojna šele sredi 19. stoletja,

ko se je ločila od praznanosti filozofije. Družboslovna razmišljanja v evropskem prostoru pa segajo že daleč nazaj v grško antiko do mislecev, kakršna sta bila Platon (427-347 pr. Kr.) in Aristotel (384-322 pr. Kr.). Oče sociologije Saint-Simon (1760-1825) je bil razsvetljenski filozof iz časa francoske revolucije. Mnogo kasnejših in sedanjih sociologov je bilo na pol filozofov in mnogo sodobnih filozofov se precej ukvarja z družbo.

Razcep med filozofijo in sociologijo se je pojavil, ko je pričelo novoveško naravoslovje uveljavljati zahtevo po empirični metodologiji znanosti. Po tem vzoru so sčasoma nastale nove znanstvene discipline, ki so bile že od samih začetkov v epistemološki krizi. Za razliko od naravoslovja so bile same del svojega predmeta raziskovanja in torej niso mogle doseči predpisane objektivnosti, saj niso mogle izvajati poskusov na svojem celotnem raziskovalnem polju. Prva rešitev je bila vedno v obliki "črne škatle". Tako so psihologi "opisali" zavest in merili le še vhodne dražljaje in izhodne odzive. Podobno je Emile Durkheim (1858-1917) razglasil družbo za entiteto *sui generis* in nadaljnje sistemske teorije (na primer Marxova), kot bomo videli v nadaljevanju, so "svobodne subjekte" popolnoma ignorirale ter so raziskovale le okolico svojega osrednjega predmeta (glej Špetič 2006).

Predmet sociologije (*societas* – družba, *logos* – veda) predstavlja družba, ki je neodvisna od posameznikov, vendar so posamezniki nujni, da družba kot taka sploh obstaja. Družba, ki jo tvorijo država, cerkev, gledališče, politične stranke ipd., je združitev neposrednih ves čas med seboj potekajočih vzajemnih učinkovanj med posamezniki. Druž-

ba pomeni, da so posamezniki povezani zaradi nekega medsebojnega interesa in s tem vplivanja ter določanja. Družba je tako nekaj delujočega (funkcionalnega) in ni zgolj aritmetična vsota vseh posameznikov, temveč ima nek lasten obstoj in zakonitosti, ki se ločijo od lastnosti individuumov. Posamezniki s svojim delovanjem in odnosi oblikujejo vzorce družbenega, niso pa sami družbeni. Družba je specifična realnost, mnogokrat neodvisna od volje posameznikov. Njihovo medsebojno prepletanje in učinkovanje imenujemo podružbljanje (glej Polajnar 2004: 1).

Sociologijo je kot znanost poimenoval in utemeljil Auguste Comte (1798-1857), ki jo je imel za najvišjo med znanostmi. Pred Comtom je imela sociologija različna imena, kot so nova znanost po Vicoju, znanost o človeku po enciklopedistih in Humu, družbena fizika po Saint-Simonu. Comte je poleg poimenovanja sociologije tudi razmejil predmet sociologije v statični vidik ("anatomski" študij družbe pod vidikom posameznika, družine, družbe, ki so stabilne strukture) in dinamični vidik (proučevanje družbe v trista-dijskem razvoju, kar odpre analizo družbenih nemirov in konfliktov) (glej Potočnik 2004: 16). Po Comtovem mnenju je sociologija nauk o družbenih pojavih, za katere veljajo iste zakonitosti, kot za dogajanje v naravi. Takemu nazoru pravimo pozitivizem. Pozitivizem za resnično upošteva samo izkustvene podatke, saj je zanj resnično samo to, kar se da izmeriti, otipati, stehitati ipd.

Da se je sociologija lahko razvila iz skupne družboslovne znanosti, so bili potrebni določeni intelektualni in družbeni pogoji. Intelektualni pogoji so bili: razvoj intelektualnih znanosti, predvsem Newtonovega zakona, razvoj filozofije, ki se je otresla teoloških razlag, razvoj družboslovja, predvsem zgodovine in psihologije, pojav empiričnih raziskav, predvsem s pomočjo statistike. Družbeni pa so: razvoj politične ekonomije (Adam

Smith, Anglija), francoska buržoazna revolucija 1789, revolucije 19. stoletja, ki so omogočale kvantitetne in kvalitetne spremembe v družbi. Prav industrijska revolucija je z novim načinom proizvodnje ljudem omogočila nove perspektive. Stroji so različne sloje družbe postavili na določena mesta. Meščanstvo je nove družbene odnose sprejemalo kot naravno stanje, ki je iskalo odgovore na vprašanja "Kaj je treba spremeniti, da bo vse ostalo tako, kot je?" (glej Polajnar 2004: 1).

Vsaka znanstvena disciplina si izoblikuje svoj vidik raziskovanja problema. Sociologija se osredotoča na proučevanje pojavov in procesov v sodobnih družbah. Glede na zgornjo definicijo znanosti je sociologija znanost ali veda, ki se sistematično ukvarja s proučevanjem družb, družbenega življenja in življenja posameznika v družbi. Proučuje družbene skupine, družbene pojave in oblike, družbena dejstva (samomor) ter ustanove, ki imajo moč (prisile) nad posamezniki (same pa so neodvisne od posameznikov), obnašanje, ki se oblikuje v družbi, ipd. Sociologija kot znanstvena disciplina sistematično in s pomočjo znanstvenih metod proučuje tudi naše vsakdanje izkustvo in spoznanje t. i. resničnost tistega, "kar že vsi vemo in je tako ali tako vsem znano". Znanstvena – v tem primeru sociološka – spoznanja se od vsakdanjega (zdravorazumskega) vedenja razlikujejo po stopnji splošnosti, sistematičnosti in preverljivosti.

Sociologija je usmerjena k človeku kot družbenemu bitju. Družbeno je vsako človekovo ravnanje in obnašanje, na katero vplivata dejavnost in prisotnost drugih ljudi. Gre za povezavo med posameznikom in družbo ter njeno sestavo. Poudarjanje družbenosti in družbenega življenja je skupno vsem sociologom, vendar so pojmovanja o tem pogosto precej različna. Zaradi mnogovrstnih družbenih pojavov se cepi v različne posebne sociologije, kot so sociologija družine, lokal-

nih skupnosti, prava, kulture, religije, kriminologija, ekologija, politična sociologija, pedagoška sociologija, demografija ...

Teoretične perspektive v sociologiji

Kmalu po nastanku se je sociologija razdelila v več smeri, ki se med seboj razlikujejo glede na stališča, s katerih so njihovi predstavniki proučevali in razlagali družbo. Na začetku razvoja socioloških teorij so bile to biologizem¹, geografski determinizem², individualni psihologizem³ in sociologizem⁴. Na sociologijo pa so pomembno vplivale naslednje tri teoretske perspektive:

Funkcionalizem se ukvarja z vprašanji strukturiranosti družbe ter z vprašanji, kako delujejo posamezni deli družbe. Poudarjena je raven harmoničnega ujemanja različnih prvin družbene strukture. Za doseg družbenega življenja mora biti navzoča kolektivna zavest, ki je sestavljena iz skupnih verovanj in občutkov. Brez družbenih obveznosti, podprtih z moralno silo, ne bi bilo sodelovanja in recipročnosti, ki ju zahteva družbeno življenje.

Družbena sprememba, ki je proces družbene evolucije od preprostih h kompleksnim oblikam družbe, vključuje proces družbene diferenciacije. Primarna gonilna sila so spremembe v adaptaciji. Institucije in vloge, ki oblikujejo družbeni sistem, postajajo vse bolj diferencirane in specializirane z vidika svoje funkcije. Ta problem se rešuje s posplošitvijo vrednot, ki postanejo bolj splošne in razpršene. Tako se s pomočjo posplošenih vrednot družbena integracija in red ohranjata kljub naraščajoči družbeni diferenciaciji.

Glavni predstavnik te smeri je Talcott Parsons (1902-1979). Po njegovem sta za družbeno življenje bolj značilna vzajemna korist in miroljubno sodelovanje kot vzajemno sovražstvo in uničevanje. Temelj reda v družbi nudi le zavezanost skupnim vrednotam. Vrednotni konsenz tvori temeljno integra-

tivno načelo v družbi, ki jo razume kot sistem. Iz skupnih vrednot izhajajo skupni cilji. Dokazuje, da ima vsak družbeni sistem štiri temeljne funkcionalne predpogoje: adaptacijo (odnos med sistemom in njegovim okoljem), doseganje ciljev (potreba vseh družb, da postavijo cilje, h katerim je usmerjena družbena aktivnost), integracijo (nanaša se na urejanje konflikta) in vzdrževanje vzorcev (nanaša se na vzdrževanje temeljnih vrednot, institucionaliziranih v družbi).

Vidnejši predstavnik te smeri je tudi Robert K. Merton (1910-2003). Pri svojih proučevanjih se osredotoča na postulat funkcionalne enotnosti družbe, za katerega velja, da je vsak del družbenega sistema funkcionalen za celoten sistem, kar bi v splošnem pomenilo, da imajo vse standardizirane družbene in kulturne oblike pozitivne funkcije. Merton dokazuje, da je ta trditev lahko napačna in meni, da bi funkcionalistična analiza morala izhajati iz predpostavke, da je lahko vsak del družbe funkcionalen ali disfunkcionalen (nefunkcionalen). Postulat nepogrešljivosti pravi, da so določene institucije ali družbene ureditve nepogrešljive za družbo. Dele družbe je po njegovem treba analizirati z vidika njihovih učinkov ali posledic na družbo kot celoto ter na posameznike in skupine v družbi.

Kritiki so funkcionalizmu navrgli naslednje očitke: teleološka razlaga družbe: obstajajo deli sistema zaradi koristnih posledic, ki jih imajo za sistem kot celoto; ocenjevanje učinkov družbenih institucij: težko je ugotoviti, da je čisti učinek neke institucije za družbo koristen; kritika vrednotnega konsenza: konsenz je predpostavljen, ni pa dokazano, da obstaja, stabilnost družbe je lahko bolj posledica odsotnosti kot pa prisotnosti konsenza in konsenz sam po sebi ne vodi nujno v družbeni red; determinizem: človeško vedenje je prikazano kot deterministično s strani sistema; prisila in konflikt: Parsons poudarja pomen ciljev in vrednot,

ki jih ljudje zasledujejo, ne definira pa čigavi cilji in vrednote so to.

Konfliktna perspektiva temelji na spoznanju, da imajo različne družbene skupine različno družbeno moč in vpliv ter različne, pogosto nasprotujoče si interese, zaradi česar prihaja do konfliktov. Družbene ureditve težijo k temu, da koristijo enim skupinam na račun drugih. Konfliktna teorija se tako ukvarja z vprašanji razporejanja družbene moči in vprašanji družbenih konfliktov. Najpomembnejša predstavnik te perspektive sta Karl Marx in Max Weber.

Za marksizem je značilen strukturalni pogled na družbo. Družba temelji na ekonomski bazi oziroma infrastrukturi, nad katero se dviguje nadstavba – delitev na družbene razrede, ki so potencialno drug z drugim v konfliktu; poudarjajo pomanjkanje ujemanja med različnimi deli, posebno med družbenimi razredi in tako postavljajo v ospredje možnosti družbenih konfliktov. Ljudje so proizvajalci in hkrati tudi proizvod družbe. Družbo lahko oblikujejo s svojimi dejanji. Družba oblikuje celoto, ki jo lahko le tako razumemo. Različni deli družbe so med seboj povezani in vplivajo drug na drugega. Ekonomski dejavniki imajo primaren vpliv in v veliki meri oblikujejo ostale vidike družbe.

Karl Marx (1818-1883) svoj pogled utemelji na dialektiki, ki predstavlja boj nasprotij, konflikt med protislovji. Ker daje Marx prednost ekonomskim dejavnikom, njegov pogled pogosto označujemo kot dialektični materializem. Temeljno protislovje v človeški družbi nastane zaradi nastanka osebne lastnine in še posebej zasebne lastnine proizvajalnih sredstev. Odtujitev ali alienacija je položaj, v katerem se zdijo človeške stvaritve kot tuji objekti. Razredne delitve so posledica različnih odnosov pripadnikov družbe do proizvajalnih sredstev. Strukturo vseh družb si lahko predstavljamo v smislu poenostavljenega dvorazrednega modela, ki sestoji iz vla-

dajočega in podrejenega razreda. Vladajoči razred dolguje svojo oblast svoji lastnini in nadzoru nad proizvajalnimi sredstvi.

Kritiki marksizmu očitajo, da se skozi zgodovino Marxovi pogledi na družbene spremembe niso potrdili. Razredna struktura kapitalistične družbe se namreč ne polarizira, temveč postaja vse bolj zapletena in diferencirana. Med proletariatom in buržoazijo se je razvil srednji razred, ki se vztrajno povečuje. Včasih igrajo elementi družbene nadstavbe pomembno vlogo pri usmerjanju družbenih sprememb. Teoretiki elit pa so dokazovali, da zagotavlja temelj oblasti nadzor nad mehanizmi vladanja, ne pa lastništvo proizvajalnih sredstev.

Max Weber (1864-1920) zagovarja teorijo družbenega delovanja in pri tem dokazuje, da so lahko poleg razredov za redke družbene vire med seboj v konfliktu še mnoge druge skupine. Dokazoval je, da lahko obstajajo v dveh glavnih razredih številne delitve, odvisne od tržnega položaja posameznikov. Ljudi, tako kot njihov ekonomski položaj, lahko delijo tudi njihov statusni položaj in politični interesi. Družbeno delovanje je delovanje, ki ga izvaja posameznik in mu oseba pripisuje pomen; delovanje, ki upošteva delovanje drugih in se usmerja na tak način. Trdil je, da je družba zgrajena iz smiselnega družbenega delovanja posameznikov – delovanje, o katerem oseba ne razmišlja, zanj ni družbeno delovanje. "Sociologija je znanost, ki hoče družbeno delovanje razlagajoče razumeti in ga s tem v njegovem poteku in njegovem učinku vzročno pojasniti" (Špetič 2006).

Moderne družbe so po njegovem podvržene procesu racionalizacije, saj sta postala afektivno ali emocionalno delovanje in delovanje, ki ga usmerjata običaj in tradicija, manj pomembna. Pomembni so tako materialni dejavniki kot verovanja. Menil je, da se lahko religiozna verovanja razvijejo čisto neodvisno od materialnih dejavnikov, npr.



Christoph Steidl Porenta: Kelih ob imenovanju nadškofa Urana.

skozi teleološke razprave v cerkvi. Po drugi strani pa bodo nova verovanja sprejeta le, če bodo lahko v danih okoliščinah uspela.

Kritika Webra: obtožujejo ga metodološkega individualizma. Weber je pripravljen obravnavati družbene sile in pritiske, kot da bi jih lahko pojasnili kot delovanja in namene dozdevno izoliranih posameznikov.

Interakcionistična perspektiva⁷ razlaga družbeno delovanje z vidika pomenov, ki mu jih pripisujejo posamezniki. Razložiti skuša človeško vedenje in družbo s proučevanjem načinov, kako ljudje razumejo in razlagajo okoliščine, v katerih se nahajajo, kako simboli in načini komunikacije vplivajo na razume-

vanje sveta, kako se naučimo posameznih družbenih vlog in kako se družbene vloge oblikujejo. Družbena struktura je po njihovem mnenju v odzivanju na interakcije nejasna in stalno spremenljiva. George Herbert Mead in Herbert Blumer, ki sta najvidnejša predstavnika te perspektive, poudarjata proces interakcije med ljudmi.

George Herbert Mead (1863-1931) pravi, da so človeško mišljenje, obnašanje in izkušnje v svojem bistvu družbeni. Družbeno življenje lahko poteka samo, če so pomeni simbolov v veliki meri skupni članom družbe. Ljudje aktivno ustvarjajo družbeno okolje, hkrati pa jih to okolje oblikuje. Človeška interakcija je

stalen proces interpretacije, pri katerem vsakdo prevzema vlogo drugega. V procesu prevzemanja vlog se razvije koncept jaza. S postavljanjem sebe v položaj drugih lahko ponovno gledamo sebe. Prevzemanje družbenih vlog se prične že v otroštvu, ko otroci igrajo vloge, ki niso njihove (play stopnja). V naslednji t. i. game stopnji pa začnejo otroci pri igranju vlog gledati nase z razdalje - z vidika drugih udeležencev (t. i. posplošeni drugi).

Herbert Blumer (1900-1987) pravi, da je na družbo treba gledati kot na nenehen proces interakcije. Delovanje je do neke mere strukturirano in rutinizirano. Ljudje delujemo na druge stvari na podlagi pomenov, ki jim jih pripišemo. Ti pomeni pa izhajajo iz socialne interakcije, ki jo imamo z drugimi ljudmi in z družbo in se v tem procesu tudi oblikujejo. V večini situacij, v katerih ljudje delujejo drug proti drugemu, vnaprej obstaja trdno razumevanje, kako delovati in kako bodo delovali drugi ljudje. Obstaja precej prostora za manevriranje, pogajanje, interpretacijo, prilagajanje.

Kritiki simboličnega interakcionizma njegovim zagovornikom oporekajo, da težijo k osredotočanju na neposredno medsebojno interakcijo v majhnem merilu, pri čemer le malo upoštevajo zgodovinske in družbene okoliščine. Norme jemljejo kot dane in se ne ukvarjajo z njihovim izvorom. Ne uspejo razložiti izvora pomenov, za katere trdijo, da so izredno pomembni. Je v veliki meri odraz kulturnih idealov ameriške družbe.

Religija

Verni ljudje čutijo, da je tisto, v kar verujejo, resnično, pa naj si gre za pripadnika katere koli svetovne ali lokalne religije⁶. Po mnenju raziskovalcev religij imajo vere v družbi pomembno vlogo, naj so resnične ali ne. Nekateri pravijo, da so bile religije nekoč koristne za osmišljanje človekovih doživetij, zdaj pa te naloge ne opravljajo več

tako izrazito, ker obstajajo znanstvene razlage za določene stvari, ki so bile prej nerazumljive. Drugi menijo, da se znanost in religija ne izključujeta. Znanstveniki, ki preučujejo življenje ljudi v najstarejših družbenih skupnostih, imajo religijo za silo, ki je povezovala skupnosti, saj je vsem članom predpisovala enaka pravila vedenja in enak način razumevanja sveta. Psihologi raziskujejo vlogo religije pri zmanjševanju strahu, saj v njej ljudje dobivajo oporo, ki je zunaj njih samih. Nekateri menijo, da je to primeren način spopadanja z življenjskimi težavami; drugi pa, da religija preprečuje, da bi ljudje postali samozavestni in bi zaupali v lastne sposobnosti, ter jih odvrča od soočanja s kruto resničnostjo.

Religija simbolizira družbo, ki s tem postane sveta. Opravlja funkcijo zadovoljevanja bistvenih pogojev družbenega življenja. Po definiciji je religija "organizirana celota verovanj, občutenj, simbolov, kulturnega delovanja in moralnih predpisov navezanih na idejo oziroma predstavo o nadnaravnem" (Pavičević, dostopno na: <http://sl.wikipedia.org/wiki/Vera>, 8. 1. 2008). Vernon (dostopno na: <http://sl.wikipedia.org/wiki/Vera>, 8. 1. 2008) pa jo definira kot "del kulture, ki je sestavljena iz skupnega verovanja in običajev, ki ne samo da indentificirajo nadnaravno in sveto ter človekov odnos do njiju, temveč tudi povezujejo (nadnaravno in sveto) z dejanskim svetom na tak način, da skupino oskrbujejo z moralnimi definicijami o tem, kaj je dobro (kar je v soglasju z nadnaravnim in odobreno od nadnaravnega), in kar je slabo (kar ni v soglasju z nadnaravnim oz. nasprotuje nadnaravnem)."

Religijo razlikujemo glede na stopnjo razvitosti (prvobitne - tradicionalne religije Afrike, Avstralije in Oceanije, in razvite religije - dosegle visoko raven institucionalizacije, kot npr. krščanstvo in islam), razširjenost (univerzalne ali svetovne in lokalne ali nacionalne et-

nične), stopnjo organiziranosti (ohlapno in strogo organizirane), težnjo po širitvi (misi-jonarske in nemisi-jonarske) in glede na pred-met čaščenja (enostavni supernaturalizem⁷, animizem⁸; kot posebna oblika je poznan to-temizem, teizem⁹ (politeizem, monoteizem¹⁰) in etične religije). Vrste religijskih organizacij, ki izhajajo iz krščanske tradicije, so: cerkev¹¹, denominacija¹², sekta¹³ in kult¹⁴.

Vsebinske prvine religije so a) verska pri-poved: sestavina vsake religije, ki v obliki mita pojasnjuje in razlaga nastanek in razvoj stvar-nosti ter položaj človeka v stvarnosti, b) ver-ske dogme: verske resnice obvezujoče za vse člane skupnosti. O resničnosti verskih dogem se člani religijske skupnosti ne sprašujejo, c) versko ravnanje (obredi): v širšem smislu gre za ravnanje ljudi pri vsakdanjih opravilih v skladu z verskimi normami, v ožjem pa za sku-pinsko ravnanje ljudi, preko katerih se ob-likujejo posebni odnosi med ljudmi, d) ver-ska simbolika: svete reči (predmeti, zgrad-be, besedila, osebe, kraji, časi, dejavnosti ...), sveto (izjemno, nevsakdanje) nasproti pro-fanemu (običajno vsakodnevno), e) versko doživetje – doživetje svetega (npr. molitev, meditacija, ekstaza, trans, zamaknjenost ...) ter f) etika in morala.

Funkcije religije delimo na psihološke (os-mišljanje življenja, tolažba ter potreba po var-nosti in pripadnosti) in družbene, ki prouču-jejo vpliv religije na delovanje celotne druž-be. Družbene in kulturne funkcije religije so: integracijska funkcija religije (religija kot del kulture ima povezovalno vlogo), socialno-kon-trolna ali etična funkcija religije (deluje na po-sameznikovo zavest v obliki neformalnega družbenega nadzora v institucionalnih religi-jah) ter kompenzacijska in legitimacijska funk-cija religije (prvo postavlja v ospredje mark-sistična torija, ki kritizira predstave o onostranskem življenju, ker je le-to nadomestek za to-stransko neenakost; z drugo funkcijo pa opravi-čuje družbene neenakosti med ljudmi).

Religija je prisotna v vseh družbah, vendar ne vedno v svoji osnovni obliki, saj jo lah-ko nadomesti t. i. nadomestna religija, magija ali civilna religija. Nadomestno religijo na individualni ravni predstavljajo razna gibanja, umetniško ustvarjanje, ljubezen oziroma za-ljubljenost, droga, mediji ipd., na ideološ-ki ali politični ravni pa razni pojavi, kot so liberalizem, nacizem, komunizem, naciona-lizem. Takšne ideologije se predstavljajo kot totalni sistemi, ki zahtevajo ne le pripadnost, temveč zaupanje, brezpogojno sprejemanje, navdušenje. Ustvarjajo nove obrede, mite, heroje (glej Potočnik 2004: 31). Magija je pre-pričanje, da lahko z določenimi obrednimi dejanji povzročimo fizične spremembe, kot si jih želimo. Čeprav je med magijo in religijo precej podobnosti, ju nikakor ne moremo enačiti, ker se hkrati tudi v bistvenih stva-reh precej razlikujeta¹⁵. V svetu poznamo ne-kaj tisoč pojavnih oblik magije, ker je ta pojav vedno bolj razširjen; razne "igralske skupi-ne" in "velike duhovne družine", kot so pro-stozidarji, spiritisti, okultisti in satanisti. Ci-vilna religija kot zadnji od zgoraj naštetih ek-ivalentov religije je po Rousseauju, ki je ta pojem prvi začel uporabljati, minimalni kon-senz prepričanj, ki jih večina sprejema, ko pride do diferenciacije med religijo in poli-tiko. Ta pojav je vse pogostejši v današnjih družbah, predvsem pa je značilen za Ame-riko in Francijo, kjer so ga največ proučevali.

Sociologija religije kot znanost

Sociologijo religije lahko v splošnem opi-šemo kot znanost, ki proučuje odnose med religijo in družbo, ali povedano drugače, proučuje tisto, kar je v družbi religioznega in v religiji družbenega. Glede na ostale druž-boslovne znanosti razvija sociologija religije neodvisno metodologijo, ki zajema primer-jalni študij religij in ne npr. presojo pravil-nosti verovanja (glej Potočnik 2004: 11). So-ciologija religije je (Potočnik 2004: 12) zna-

nost, ki izhajajoč iz svojih hipotez (in trditve) skuša priti do adekvatnega razumevanja predmeta, pri čemer ugotavlja konstante in regularnosti, interpretira njihovo genezo, odnose, dinamiko, intenziteto, usmerjenost; prizadeva si priti do posplošitev in teorij religiozne resničnosti.

Pri proučevanju religije je smiselno razlikovati med religijo in religioznostjo (vernostjo) (glej Potočnik 2004: 29). Religija je tako zaznavna, strukturirana in institucionalizirana oblika religioznosti. Praviloma jo sestavljajo bolj ali manj kanonizirana besedila, nauki, zapovedana verska praksa in specifično razumevanje duhovnosti.

Zanimanje za sociologijo religije sega na konec 19. in začetek 20. stoletja, ko so predvsem Emile Durkheim, Max Weber in Karl Marx proučevali religijo in njene vplive na družbo. Po drugi svetovni vojni je imela religija v družbi in v življenjih posameznikov zelo pomembno vlogo. Takrat se je začelo tudi večanje vpliva islama na zahod, ki je vse bolj postajal ena glavnih svetovnih religij.

Religija je za Marxa ena izmed družbenih tvorb, ki človeka pripelje do odvisnosti od tvorb, ki jih je sam ustvaril. Religija je zato iluzija, ki lajša trpljenje, ki ga povzročata izkoriščanje in odtujitev. Je niz mitov, ki opravičujejo in legitimirajo zapostavljenost podrejenega razreda in prevlado ter privilegije vladajočega razreda. Religija je opij za ljudstvo in je instrument zatiranja. Deluje kot mehanizem družbenega nadzora, saj ohranja obstoječi sistem in krepi razredne odnose. Pomaga ustvariti lažno razredno zavest, ki slepi pripadnike podrejenega razreda tako, da ne spoznajo svojega položaja in interesov.

Za Emila Durkheima je imela religija izrazito kohezivno funkcijo v družbi. Religija je po njegovem izraz naše kolektivne zavesti, ki pa je skupek vseh zavesti posameznikov, ki oblikujejo družbeno realnost. Religija je odraz družbe same, saj meni, da družbe brez

religije ni. Družbeno življenje je po njegovem nemogoče brez skupnih moralnih vrednot in prepričanj, ki tvorijo kolektivno zavest. Tudi najenostavnejše družbe (kot so avstralski aborigini, ki jih je proučeval) imajo religijo, pa čeprav je to najbolj izvorna oblika (totemizem¹⁶ je najpreprostejša in najbolj temeljna oblika religije, značilna za preproste družbe, plemena). Religijo v svojem najpomembnejšem delu *Osnovne oblike religioznega življenja* definira kot "sistem verskih resnic in praks, ki se tičejo svetega, tj. odmejenega in prepovedanega, in ki združuje v enotno moralno skupnost (cerkev) vse, ki mu pripadajo" (Potočnik 2004: 19).

Weber religijo pojmuje na zelo kompleksen način, ker je religija zanj integriran odgovor na vse probleme človekovega položaja v družbi. Predstavlja tudi pomemben vzvod motivacije posameznikov in lahko v nekaterih okoliščinah vodi k družbeni spremembi. Je osnova za hierarhijo vrednot v družbi in oblikuje človekov pogled na svet. Religija pri njegovem proučevanju predstavlja neodvisno variabla, čeprav sam ne pozabi, da tudi družba vrši svoj vpliv na religijo. Religija je povezana z družbeno ureditvijo določenega časa, saj po njegovem vzporedno z vsako veliko civilizacijo v zgodovini najdemo tudi neko univerzalno religijo, ki povzema duh tistega časa. Duh kapitalizma, ki ga je proučeval, povzema namreč protestantska etika – asketsko obnašanje je vzpodbujalo vzdržanost od užitkov v življenju, preprost življenjski slog in strogo samodisciplino. Asketski protestantski način življenja je vodil k akumulaciji kapitala, vlaganju in ponovnemu vlaganju. Povzročil je zgodnje podjetništvo, ki se je uveljavilo pri ustvarjanju kapitalistične družbe.

S sociologijo religije so se pri svojih proučevanjih veliko ukvarjali tudi Joachim Wach (1898-1955), Talcott Parsons (1902-1979), Niklas Luhmann (1927-1998), Robert Bellah

(1927-), in Rodney Stark (1934-). Wach (Potočnik 2004: 23) religijo pojmuje kot "izkustvo svetega" in raziskuje interakcijo med religijo in družbo na treh temeljnih ravneh: teoretični izraz religije (doktrina, nauk), praktični izraz (kult) in socialni izraz (skupnost – kolektivna religija nasproti individualni). Po njegovem določajo podobo in razvoj religije ustanovitelj, prerok, reformator, čarodej, vedeževalec, svetnik, duhovnik in redovnik. Njena funkcija v družbi pa je lahko pozitivna integrativna ali negativna razdiralna, kar je odvisno od izkustva svetega. Parsons (prav tam) pa meni, da je religija v paradoksalnem položaju; usmerje-

na je v transcendentni svet (odrešenosti), pa vendar etablrirana v tem in je proti svoji volji del tega sveta. Zato svoje mesto najde v kulturnem sistemu. Parsons je gledal le na funkcijo varovanja družbene ureditve s strani religije, zato mu kritiki očitajo, da ni upošteval tudi njene možne dezintegrativne funkcije. Luhmann (prav tam) uvršča religijo v enega izmed podsistemov družbe, ki ima svoje funkcije, ki pa so lahko tudi v funkciji celotne družbe. V družbi namreč religija rešuje nekatere probleme, nastale v drugih podsistemi, ki jih sami ne rešijo. Poglavitna naloga religije je po njegovem premostitev končnosti. Bellah (prav tam) je naj-



Christoph Steidl Porenta: Kelih ob imenovanju nadškofa Urana (detajl).

bolj znan po svojem eseju *Civilna družba* in meni, da se z razvojem družbe in religije ti vse bolj diferencirata in razhajata, vmesni prostor pa zapolni t. i. civilna religija. V razvoju religije razlikuje pet stopenj (Knoblauch 2004: 122): primitivna religija (avstralski domorodci), arhaična religija (afriške in polinezijske družbe, zgodnja indijska, kitajska in judovska religija), zgodovinske religije (krščanstvo v srednjem veku), zgodnje moderne religije (protestantska reformacija) in moderna religija (izraziti individualizem). Ko religije ne morejo več povezovati vseh članov družbe, stopijo na njihovo mesto druga gibanja in ideologije (civilna religija), ki začnejo vršiti integrativno funkcijo, ki jo je prej opravljala religija.

Zaključek

Čeprav je pojav religije, pa čeprav samo v njeni izvorni obliki, star prav toliko kot človeštvo, se je njeno proučevanje in definiranje, kot samostojne znanstvene discipline zgodilo relativno pozno - verjetno tudi zaradi dejstva, da z znanostjo nima prav nič skupnega in da je celo njeno popolno nasprotje. To velja še posebej, če gledamo na znanost v čistem pozitivističnem duhu, ko mora biti vse popolnoma dokazljivo in merljivo. Kljub temu pa to še ne pomeni, da ne more biti predmet znanstvenih razprav in predmet proučevanja določene znanstvene discipline, kot je sociologija (pa tudi filozofija) religije. Je namreč pomemben družbeni dejavnik, ki je lahko tako funkcionalen kot disfunkcionalen, pospeševalec ali zaviralec družbenih sprememb ter pomemben integrativni ali dezintegrativni element družbe. "Religija ni samo odraz oziroma simptom družbenih sprememb, ampak je tudi eden najpomembnejših vzrokov za tovrstne spremembe" (v Knoblauch 2004: 123), pa naj si bodo pozitivne ali negativne spremembe v očeh pripadnikov določene družbe.

Viri:

- Polajnar, Matija (2004): *Uvod v sociologijo*. Dostopno na: <http://www.kal.si/3gb/web/snov/soc2.pdf>, 20. 12. 2007.
- Potočnik, Vinko (2004): *Sociologija religije* (gradivo za slušatelje Teološke fakultete). Teološka fakulteta, Ljubljana. Dostopno na: <http://www.student-info.net/teof/predmet.php?p=11202>, 20. 12. 2007.
- Knoblauch, Hubert (2004): *Sociologija religije*. Dostopno na: http://209.85.135.104/search?q=cache:K4Fd-OVr_moJ:hrcak.srce.hr/file/21004+sociologija+in+religija&hl=sl&ct=clnk&cd=10&gl=si, 20. 12. 2007.
- Sociology of Religion*. Dostopno na: http://en.wikipedia.org/wiki/Sociology_of_religion, 8. 1. 2008.
- Špetič, Boštjan (2006): *Fenomenološka sociologija*. Dostopno na: <http://www.publikacije.net/Article/Fenomenolo-ka-sociologija/60>, 20. 12. 2007.
- The Sociological Study of Religion*. Dostopno na: http://hrr.hartsem.edu/sociology/about_the_field.html, 8. 1. 2008.
- Verstvo*. Dostopno na: <http://sl.wikipedia.org/wiki/Vera>, 8. 1. 2008.

1. Biologizem se je uveljavil ob koncu 19. in na začetku 20. stoletja. Podlaga so bili dosežki v razvoju biologije, najpomembnejši predstavnik pa Herbert Spencer (1820-1903).
2. Geografski determinizem skuša družbene pojave razložiti s pomočjo geografskih dejavnikov.
3. Individualni psihologizem poudarja pomen posameznikov in njihovih dejanj ter zvez med njimi, ki so osnova družbe. Pomembni pojmi so: nagon, motiv, nagib, interes, frustracija ...
4. Sociologizem obravnava družbo kot trdno enoten, usklajen in močno integriran sistem, ki je neodvisen od posameznika. Pomembno mesto ima kultura (duhovnost), ki integrira družbo v celoto. Najpomembnejši predstavnik te smeri je bil Emil Durkheim (1858-1917), ki je bil hkrati osrednja osebnost klasičnega obdobja sociologije v Franciji.
5. Interpretativni pogled na družbeno delovanje je poleg interakcionizma, ki je najbolj razširjen, skupen še fenomenologiji in etnometodologiji. Za prvo je značilno zanikanje možnosti pojasnjevanja družbenega delovanja kot takega. Poudarja notranje delovanje človeškega duha in načine, kako ljudje klasificirajo in osmišljajo svet okoli sebe. Posamezniki prihajajo v stik z zunanjim svetom le prek svojih čutov (tip, voh, vid, sluh in okus). Fenomenologi proučujejo način, kako ljudje razporejajo družbeni svet v kategorije z razlikovanjem posameznih pojavov.

Pri tem bi bilo možno razumeti pomen pojava z odkritjem njegovega bistva.

Etnometodologija pomeni proučevanje metod, ki jih uporabljajo ljudje. Ukvarja se z metodami, ki jih ljudje uporabljajo za konstruiranje, pojasnjevanje in osmišljanje družbenega sveta. Ne obstaja noben realen družbeni red. Družbeno življenje se zdi članom družbe urejeno le zato, ker se člani aktivno vključujejo v osmišljanje družbenega življenja.

Družbeni red: videz reda, ki ga konstituirajo člani družbe. Etnometodologi sklepajo, da ne sestoji svet iz ničesar drugega kot iz konstruktov, interpretacij in sodb svojih članov. Etnometodologija se najbolj umika od strukturalnega pristopa, zanika obstoj družbene strukture kot take, družbeni svet pa se po njihovem mnenju sestoji iz definicij in kategorizacij, ki jih postavljajo pripadniki družbe. Najbolj znan etnometodolog je Harold Garfinkel, ki je zagovarjal, da člani družbe uporabljajo dokumentarno metodo, s katero naredijo družbeni red smisel in ga pojasnjujejo ter mu dajo videz reda. Družbeno življenje je v svojem bistvu reflektivno. Člani družbe stalno gledajo na posamezne dejavnosti in situacije z vidika domnevnih osnovnih vzorcev in obratno - potrjujejo obstoj teh vzorcev s pomočjo njihovih posameznih izrazov v dejavnostih in situacijah.

Družbeni svet konstituirajo metode in postopki pojasnjevanja, glede na katere je prepoznan, opisan in razložen. Družbeni svet potemtakem konstruirajo njegovi člani z uporabo dokumentarne metode. Izpostavil je pojem indeksikalnost, kar pomeni, da je pomen vsakega objekta ali dejavnosti izpeljan iz konteksta, je indeksiran v posamezni situaciji. Posledica tega je, da pride do vsake interpretacije, razlage ali pojasnjevanja s strani članov družbe v njihovih vsakdanjih življenjih glede na določene okoliščine ali situacije.

Kritika etnometodologije pa pravi, da se za člane družbe zdi, da nimajo nobenih motivov in ciljev.

6. Najbolj poznane in razširjene so naslednje religije: krščanstvo (ki se deli na katolicizem, protestantizem in pravoslavlje), islam, hinduizem, konfucianizem, budizem, taoizem, šintoizem, judovstvo, sikhovstvo, džainizem, bábízem, Bahá'í, zoroastrstvo in scientologija.
7. Enostavni supernaturalizem je verovanje, ki ga najpogosteje srečamo v predindustrijskih družbah. Ljudje teh družb vidijo v naravnih pojavih in predmetih silo ("mana"), ki pozitivno ali negativno vpliva na njihovo življenje. Mana nima konkretnih značilnosti, je popolnoma razpršena, brezoblična in različna od duhov in božanstev. Ljudje poskušajo pridobiti naklonjenost mane z različnimi rituali, ki so zelo blizu magiji (dostopno na: http://sl.wikipedia.org/wiki/Enostavni_supernaturalizem, 8. i. 2008).
8. Animizem (latinsko animus, anima - duh, mišljenje ali duša) je verovanje v duhove in druga

nadnaravna bitja. Ljudje verjamejo, da duhovi prebivajo v živalih, rastlinah, v skalah, zvezdah, včasih tudi v ljudeh. Posebna oblika animizma je totemizem. Za animizem je značilno tudi verovanje ljudi, da imajo duhovi podobne lastnosti kot ljudje, zato ljudje v odnosu do njih uporabljajo enaka sredstva in odnose kot med seboj (darila, kazni, ljubezen, sovražstvo, spoštovanje, podkupovanje). Dostopno na: <http://sl.wikipedia.org/wiki/Animizem>, 8. i. 2008.

9. Verovanje v Boga, bogove.
10. Monoteizem (grško mono - en, sam + theos - bog) je vera v enega Boga, božanstvo, višjo silo ... Nasprotje je politeizem. Monoteistična verstva so: zaratuštijanstvo (zoroastrianizem), atonizem (Aton), islam, judovstvo in krščanstvo.
11. Zelo velika in močna organizirana skupnost, stalna in posebej izsolana profesionalna duhovščina, hierarhična in birokratsko organizirana, razširjena je med večino prebivalstva določene skupnosti, članstvo je določeno z rojstvom, ima se za edino pravo, teži, da je vključena v celotno družbo.
12. Po ravni organiziranosti je na nižji ravni kot cerkev, ne teži k univerzalizmu kakor cerkev, večji poudarek na individualni dejavnosti članov, demokratični nadzor nad verskimi funkcionarji, članstvo ni določeno z rojstvom, nima se za edino pravo, najbolj so razširjene v ZDA.
13. Odcepljena, izločena in v sporu s cerkvijo, po številu pripadnikov majhna religijska organizacija, ima se za edino pravo, članstvo je prostovoljno, medsebojna povezanost in solidarnost sta izredno veliki. Sicer pa se uporaba izraza 'sekta' v sociologiji opušča.
14. Najnižja oblika organizacije, ohlapna, šibko organizirana religijska skupnost, maloštevilna, brez institucionalizacije skupinskih norm, članstvo je izključno prostovoljno in ni formalizirano, ni v konfliktu s prevladujočo religijo.
15. Razlike med magijo in religijo se kažejo na več ravneh (Potočnik 2004: 32): na odnosni ravni: pri odnosu do nad-empiričnih resničnosti magija manipulira, religija pa priznava podrejenost; glede ciljev: magija vidi individualistične koristi, v okviru individualnih in konkretnih namenov, pri religiji pa so v ospredju splošni, globalni in komunitarni poudarki; glede temeljne drže: pri magiji gre za obvladovanje neosebnih, misterioznih sil, pri religiji pa za zaupanje v osebno resničnost, ki človeku pomaga; na ravni obredja: pri religiji se obredje venomer prenavlja in razvija, pri magiji pa poznamo fiksacijo (nenehno in natančno ponavljanje) simbolov, gest in besed.
16. Totem je hkrati simbol boga in družbe, ker sta bog in družba eno. Čaščenje boga je čaščenje družbe.

Dvomi o zdravnikovih dolžnostih ob koncu življenja

Uvod

Evropsko javnost skozi zadnje poldrugo desetletje pretresajo razprave o tem, kaj je in kaj ni prav storiti z bolnikom, ki je brezupno bolan, ki je v predsmrtni fazi bolezni, ali ki si želi predčasno končati svoje življenje z roko ali pomočjo zdravnika. Evtanazijo sta z zakonom dovolili dve evropski državi, Nizozemska leta 2002 in Belgija leta 2003. Samomor z zdravnikovo pomočjo je legalizirala država Oregon v ZDA leta 1997, vendar se je izvajal le do 2001, ko je generalni javni tožilec John Ashcroft takšno zdravnikovo dejanje z direktivo opredelil kot kaznivo. Prvi zakon, ki je dovoljeval samomor z zdravnikovo pomočjo, je sprejela država Severni teritorij v Avstraliji leta 1996, a je bil zaradi neskladja z zvezno ustavo že čez pol leta razveljavljen.

Evropa je doživela poskus liberalizacije ravnanja z umirajočimi, ko je Parlamentarna skupščina Sveta Evrope na pobudo poslanca Dicka Martyja iz Švice leta 2005 razpravljala o predlogu popravka¹ svojega Priporočila 1418 o pravicah bolnih na smrt in umirajočih iz leta 1999. Priporočilo², ki zavrača vsakršno evtanazijo ali pomoč pri samomoru, je po gledanju Komisije RS za medicinsko etiko visoko etično navodilo o tem, kako moramo izboljšati skrb za umirajoče. Poskus, da bi odprli vrata legalizaciji evtanazije, je popolnoma propadel – naposled je proti predlogu, dopolnjenemu z amandmaji, glasoval celo sam predlagatelj Dick Marty.

Vendar bi se motili, če bi sklepali, da so vse moralne in etične dileme glede ravnanja

z bolnimi na smrt, umirajočimi in tistimi, ki si želijo predčasno končati svoje življenje na moralno sprejet in zakonit način, urejene dosledno in z nespornim večinskim soglasjem. Takega soglasja ni niti v javnem mnenju ne v zakonih in zdravniški praksi, presenetljivo naletimo na mnenjske razlike tudi v sicer zgledno urejenem etično-moralnem sistemu rimskokatoliške Cerkve. Nasprotja so se pokazala zlasti ob medijsko odmevnem primeru Terri Schiavo (2005). Prizadevanja, da bi prišli do večini sprejemljivega mednarodnega etičnega soglasja o teh vprašanjih, so ostala neuspešna, vprašanja pa se zastavljajo z nezmanjšano ostrino. Zato ne presenečajo rezultati nedavne raziskave Sveta Evrope o tem, katere etične teme so danes najbolj žgoče, kje je najbolj zaželeno mednarodno soglasje. V anketi, v katero so bile povabljene delegacije vseh 45 držav članic Sveta Evrope, se je pokazalo, da najbolj nujno potrebujemo dogovor o ravnanju ob koncu življenja.³

V nadaljnjem razpravljanju se bom omejil na položaj bolnika v nepovratnem vegetativnem stanju, torej bolnika brez zavesti, katerega življenjske funkcije so odvisne od stalne medicinske podpore, vključno z umetnim hranjenjem in dovajanjem tekočin. Vegetativno stanje postavlja zdravnika pred hude etične dileme.

Tragična slika vegetativnega stanja

Napredek medicine nam je prinesel mučna vprašanja. Koliko človeškega mora ostati, da telo z (nekaterimi) delujočimi organi

še ohrani bistvo človeške osebe? Skoraj vsa velika verstva so osvojila stališče, da je odločilno stanje možganov. Človek z mrtvimi možgani je mrtev. Kaj pa, če ostane živ majhen delček na dnu lobanjske votline, v katerem je center za dihanje – možgansko deblo? Tedaj telo ob ustrezni negi lahko preživi tudi mesece in leta.

Pred tremi leti je ameriško, pa tudi svetovno javnost vznemirila zgodba nesrečne Terri Schiavo. Tragedija se je začela, ko je Terri za nekaj minut zastalo srce, verjetno zaradi pomanjkanja kalija med neustrezno shujševalno dieto, nakar so jo neuspešno oživljali. Bolnica se ni več zavedela. Nato je petnajst let preživela v nepovratnem vegetativnem stanju. Naposled je njen soprog, ki je bil njen zakoniti varuh, s pomočjo sodišča dosegel, da so zdravniki odstranili cevko za dovajanje hrane in tekočin in pustili nesrečnico umreti – kljub ostremu nasprotovanju Terrijinih staršev, ki so na svojo stran pridobili celo predsednika ZDA in ameriški Kongres. Dramatični spor med sorodniki, presenetljiva nasprotja med zakonodajno in sodno oblastjo ZDA in Terrijino umiranje je takorekoč od blizu opazovala zmedena in pretresena svetovna javnost. Terri je s svojo tragično usodo vendarle prispevala nekaj velikega: razbistrila je nekatera pojmovanja, tako preprostih kot izobraženih ljudi, in izzvala etična razmišljanja o vrednosti človeškega življenja, o človeškem dostojanstvu, o pravicah bolnika po vsem svetu.

Globoka nezavest, koma z odpovedjo dihanja, kot posledica poškodbe možganov lahko traja le omejen čas, največkrat nekaj dni do nekaj tednov. Konča se na enega od treh načinov: 1. bolnik se polagoma prebudi, pogosto z bolj ali manj hudimi trajnimi nevrološkimi okvarami; 2. lahko pride do odmrta celotnih možganov, torej možganske smrti, čemur sledi smrt ostalega telesa; in 3. lahko se razvije vegetativno stanje, ko se obnovi de-

lovanje (dela) možganskega debla, s tem predvsem dihanje, ne pa delovanje možganskih polobel (hemisfer) oz. možganske skorje. Brez delovanja možganske skorje pa ni obnove zavesti in duševnih funkcij. Laiki govorijo o komi, a to stanje ni več koma.

Vitalne in druge funkcije možganskega debla se polagoma povrnejo: poleg samostojnega dihanja se obnovi upravljanje srca in ožilja, uravnavanje telesne temperature, zenične reakcije. Bolnik se lahko začne odzivati na svetlobne in zvočne dražljaje z obračanjem glave. Del dneva preživi z odprtimi očmi in občasno begajočim pogledom. Mežika spontano ali v obrambnem refleksu, zeha. Lahko se brez povoda nasmehne ali zarenči. Preostali čas ima oči zaprte in daje videz naravnega spanja. Zaradi motenega požiranja mu je treba hrano in tekočine dovajati po cevki. Največkrat leži v drži, značilni za hudo okvaro možganskih polobel – z iztegnjenima spodnjima udoma in iztegnjenima ali skrčenima zgornjima udoma. Bolečinski dražljaji izzbijajo preproste obrambne reflekse, včasih spačenje obraza, stokanje. Čeprav je bolnik na videz buden, nikoli ne spregovori, ne da nikakršnega znamenja, da se zaveda sebe ali okolja, ne kaže smiselnega vedenja, hotenega dejanja ali kakršnekoli duševne funkcije. Elektroencefalogram (EEG) lahko kaže trajno ugaslost možganske električne aktivnosti ali pa različne slike, značilne za budnost ali spanje. Po današnjem vedenju bolnik ne more zavestno občutiti ali zaznavati ničesar, ne občuti bolečin ali neugodja, ne more trpeti.

Bolnik ni več v komi, saj ga je mogoče predramiti, čeprav taka budnost nima nobene zavestne vsebine. V literaturi je to stanje znano pod več imeni: apalični sindrom, koma vigile, stanje decerebracije, nekognitivno stanje. Še najbolj se je uveljavil izraz *vegetativno stanje*. Mnogi v tem stanju umrejo, nekateri pa pridejo k zavesti. Preostali v tem stanju ostanejo. Potem ko je trajalo od 3 do 12 me-



Christoph Steidl Porenta: Kelih za župnijo Sv. Družine v Mostah.

secev, ga štejemo za *dolgotrajno vegetativno stanje* ("persistent vegetative state"). To stanje je pogost končni izid iz kome zaradi različnih vzrokov. Po neki oceni izpred več let je bilo v ZDA več kot 14.000 bolnikov v vegetativnem stanju, stroški za njihovo vzdrževanje pa so bili ocenjeni na 7 do 10 milijard dolarjev na leto (navajam samo zaradi ocene velikosti zdravstvenega problema).⁴ Smrtnost je velika, vendar mnogi bolniki preživijo mesece in celo leta dolgo, če imajo ustrezno nego. Zavest se jim povrne le zelo redko; v seriji 110 bolnikov sta le dva okrevala toliko, da sta bila sposobna razumeti in komunicirati. Nevropatološke študije odkrivajo široko

paleto okvar, pretežno ali povsem omejenih na velike možgane. Pri hipoksični encefalopatiji (prizadetosti možganov zaradi pomanjkanja kisika) so našli nekrotično (odmrlo) možgansko skorjo, razsejane možganske infarkte, propad živčnih celic, brazgotine, atrofijo polobel. Prizadeti so tudi bazalni gangliji, mali možgani, kortikospinalna proga (živčna pot za hoteno gibanje). V primerih dolgotrajnega vegetativnega stanja zaradi zastoja srca ali zadušitve, utopitve, zadavljenja, je mogoče postaviti diagnozo dokončne izgube zavesti po dobi treh mesecev. Pri ljudeh po poškodbi glave pa je ta čas 12 mesecev. V seriji 764 bolnikov jih je dobro okrevalo

25 (večinoma otroci in odrasli po poškodbah glave);⁵ vendar med njimi ni tistih, ki so ostali v vegetativnem stanju dalj kot do zgoraj omejene kritične meje 3 oz. 12 mesecev.

Kot rečeno, v kroničnem vegetativnem stanju človeški organizem lahko preživi leta ali celo desetletja, a je popolnoma odvisen od tuje nege. Navadno sicer samostojno diha in včasih požira, daje vtis budnosti ali spanja, a se ne zaveda ne sebe ne okolja. Tudi najskrbnejše opazovanje ne odkrije niti sledu kakega vedenjskega odziva na dražljaje iz okolja ali iz lastnega telesa. Tak človek je izgubil vse lastnosti in sposobnosti človeške osebe, "kot oseba je umrl". Ni pa mogoče trditi, da je mrtev, saj ne izpolnjuje medicinskih meril, ki veljajo za ugotovitev odpovedi celotnih možganov ("možganske smrti"). Po dovolj dolgem skrbnem opazovanju je mogoče z veliko verjetnostjo ugotoviti, da je vegetativno stanje nepovratno. Diagnoza nepovratnosti (bolj gre za prognozo) je bila že pred skoraj dvema desetletjema ocenjena kot zelo zanesljiva (99,9-odstotna).⁶ Danes, po uvedbi novih slikovnih metod, ki zmorejo prikazati ne le podrobne morfološke značilnosti, ampak tudi delovanje delov možganov, je diagnoza izgube struktur in funkcij in njene ireverzibilnosti še zanesljivejša. Po ugotovitvi nepovratnosti je v nekaterih državah dopustno prekiniti ukrepe zdravljenja in nege in bolnika pustiti umreti, če v to privolijo najožji svojci ali če se je tako odločil bolnik, ko je bil še pri zavesti.⁷ Tak človek pa nikjer na svetu ne more postati dajalec organov. Prestopili bi etično in pravno mejo, ki jo moramo nujno obdržati, sicer smo samo še korak do hudih zlorab.

Temu nekateri nezdravniki ugovarjajo, češ, bolnik je tako in tako izgubljen, odkramo se dragocenemu viru organov. Med pacienti te vrste so tudi novorojenci s hudo razvojno napako, anencefalijo, rojeni z možganskim deblom, a brez možganskih polobel. Ve-

čina jih umre po nekaj dneh ali tednih. Tako anencefalični novorojenci kot bolniki v vegetativnem stanju bi lahko bili dober vir organov za presajanje. A zdravniki ostajamo pri svojem. Teh bitij, kakor koli strahotna je njihova okvara, medicina ne prepozna kot mrtev. Tudi tako imenovanemu transplantacijskemu lobiju ne pade na pamet, da bi med njimi novačil dajalce: zaveda se, da bi prevelika vnema pri pridobivanju organov celotni dejavnosti samo škodila.

Odmrtje možganov pomeni smrt

Tako stališče je tudi izraz doslednosti in se sklada z našo opredelitvijo glede diagnoze možganske smrti. Obrnjena dilema pa nastopi, ko pogledamo načine ugotavljanja možganske smrti. Ponekod se zadovoljijo s klinično ugotovitvijo nepovratne odpovedi možganskega debla, ne glede na stanje ostalih možganov, z utemeljitvijo, da tak človek nikoli več ne bo prišel k zavesti in da je le vprašanje časa, kdaj bosta nad mrtvim deblom odmrli tudi polobli. Smrt možganskega debla kot "točka brez vrnitve" zadošča za ugotovitev smrti v Britaniji in še v nekaterih državah, in bolnikom s tem trenutkom (ob upoštevanju vseh etičnih omejitev) že lahko odvzamejo organe za presajanje. Drugod se ne strinjajo, da bi za mrtvega proglasili človeka, ki mu je dokončno odpovedalo samo možgansko deblo. Skorja možganskih polobel je sedež višjih živčnih dejavnosti; v deblu so (sicer pomembni) refleksni centri in živčne poti; s stališča funkcij, ki zagotavljajo delovanje človeškega bitja kot osebe, deblo ne vsebuje veliko več kot hrbtenjača. Ali sta živi polobli nad mrtvim deblom še lahko sedež kakega zavestnega doživljanja? O tem ne moremo reči ničesar. Mrtvo deblo pomeni dokončno zaprta vrata za vsakršen vedenjski odziv – ne glede na to, ali je sprožen od zunaj ali od znotraj. Obstoj neke od okolja izolirane zavesti pa z vso zanesljivostjo ne mo-

remo izključiti. Zato se hočemo prepričati ne samo o smrti debla, ampak o smrti celotnih možganov: zahtevamo še ustrezen ugotovek instrumentalne preiskave stanja polobel. To je bodisi dokaz o dokončni ugaslosti električne aktivnosti možganov ali dokaz o dokončni zaustavitvi pretoka krvi ali presnove v možganskih strukturah.

Pred leti je veljalo, da možganski smrti – kljub umetnemu vzdrževanju vitalnih funkcij – v nekaj urah, dneh, najpozneje tednih, neizogibno sledi dokončna zaustavitev srca ali odpoved drugih mehanizmov, ki ohranjajo delovanje telesa. Ta čas se je z napredkom intenzivne medicine podaljšal, čeprav izrazito le v majhnem odstotku primerov. Skrajšen je primer Shewmonovega bolnika Matthewa, ki je 17 let prej, star 5 let, zbolel za hemofilusnim meningitisom.⁸ Bolniku, ki je v medicinski literaturi znan kot primer "T.K.", so možgani tako otekli, da so se zaradi hudo zvečanega znotrajlobanjskega tlaka odprli že skoraj zaraščeni stiki med lobanjskimi kostmi. Možgani so odmrli, v lobanjski votlini so ostale le še nekakšne prazne opne in tekočina. A telo so še 17 let vzdrževali na respiratorju. Po akutni bolezni se je čez čas vzpostavilo nekakšno novo ravnovesje med organskimi sistemi, vsaj deloma odvisno od delujoče hrbtenjače. Matthew je v tem res izjemen; dr. Alan Shewmon sam je pregledal literaturo do leta 1998 in našel, da so le v šestih primerih telo vzdrževali dlje kot 6 mesecev, v enem samem pa 5 let.

Umiranje organizma je redko trenuten dogodek, ki bi hkrati zajel vsa tkiva in vse celice telesa. To se lahko zgodi le ob hipnem fizičnem uničenju celotnega organizma. Sicer gre zmeraj za neko zaporedje postopnega odpovedovanja organov, tkiv in celic. Pred stoletji so nekateri verjeli, da je človek zanesljivo mrtev šele takrat, ko njegovo telo zgnije. Danes gotovo kdo meni, da človek umre takrat, ko propade zadnja molekula njegove DNA.

Če bi to veljalo, bi bili še živi tudi egiptovski faraoni, morda celo kak neandertalec.

Vendar je današnje pojmovanje smrti drugačno. To je trenutek, onstran katerega človeško telo ne bo nikoli več človeško bitje, ne glede na to, ali ima tisti hip še delujoči ledvici, srce, pljuča, jetra, očesni roženici, celice kože. Po zaslugi sodobne medicinske tehnologije, umetnega dihanja in drugih ukrepov se je čas med smrtjo možganov in odmrtjem drugih organov podaljšal. Ti organi pa se lahko ob upoštevanju etičnih omejitev porabijo za zdravljenje bolnikov, ki jim ni mogoče učinkovito pomagati na druge načine.

Koncept, da je človek mrtev, ko mu umro možgani, je sprejela današnja znanost, sprejela so ga tudi vsa velika verstva. To pa je skupaj z napredkom medicine omogočilo zadnje plemenito dejanje, ki ga lahko storimo, posmrtno darovanje organov. Ti bodo preživeli v telesu prejemnika morda pet, deset ali več let, namesto da bi odmrli nekaj minut po smrti človeškega bitja kot človeka. Odvzem organov umrlemu, preden propadejo, je omogočilo spoznanje, da se smrt možganov lahko ugotovi s stoodstotno zanesljivostjo. V vsej obsežni medicinski literaturi zadnjega četrto stoletja, kar se možganska smrt ugotavlja, ni zapisan niti en sam primer napake v nevarni smeri, torej diagnoze smrti, ko je bil človek še živ.

O tem, da možgansko mrtvi človek ne more čutiti bolečin in ne trpeti, v znanosti ni dvomov. Tako imenovani Lazarjev pojav, ko nekateri možgansko mrtvi ob izključitvi respiratorja zakrilijo z rokama, je dokazano samo refleks hrbtenjače, podoben refleksnemu odmiku noge po uščipu v stopalo. Enake pojave bi lahko opazili pri truplu, ki mu je bila odrezana glava. To velja tudi za porast krvnega tlaka in izločanje adrenalina ob kirurškem posegu v telo možgansko mrtvega.

Tem v stroki veljavnim dognanjem ne verjamejo celo nekateri izobraženi ljudje, četudi

so osnovana na tisočletnih izkušnjah in znanstveno preizkušenih dejstvih. Vsakdo ima pravico, da jih ne sprejme, in prav za naš čas je značilen bujen razcvet psevdoznanstvenih 'teorij', svojevrsten beg od razuma in znanosti. S 'teorijami', kot je tista o srebrni informacijski nitki, ki povezuje telo bolnika v vegetativnem stanju z dušo, ali o tem, da pokojnikova duša, naseljena v njegovi ledvici, prihaja v konflikt z dušo prejemnika, ni mogoče razpravljati na podlagi argumentov in z metodiko znanosti. Taka verovanja žal zmanjšujejo pripravljenost ljudi, da bi privolili v odvzem organov umrlemu sorodniku. V Sloveniji v zadnjem času opazamo porast takšnih zavrnitev. Seveda pa ima vsakdo pravico, da posmrtni odvzem svojih organov prepove, in tudi pravico, da prepove vsaditev tujega organa v svoje telo, pa čeprav bi mu to rešilo življenje.

Brezupno zdravljenje hude poškodbe možganov

Vrnimo se k bolnikom v dolgotrajnem vegetativnem stanju. Teh je po svetu vse več. Število raste zaradi bolj agresivnega oživljanja po zastoju srca in dihanja, ki pa mnogim bolnikom ne more več rešiti možganov.

Pri nekaterih bolnikih je mogoče ugotoviti nepopravljivost obsežne okvare možganov.⁹ Po veljavni definiciji je tak bolnik še živ, čeprav vemo, da je kot človeška oseba – ko je stanje prepoznano kot nepovratno – za vedno preminil. Možnost okrevanja po določenem času lahko z veliko zanesljivostjo izključimo¹⁰. Pri Terri bi to lahko storili že po prvih treh mesecih (to velja danes; po znanju pred 15 leti je bilo potrebno 12 mesecev opazovanja).

Leta 2004 sta Papeška akademija za življenje in Zveza društev katoliških zdravnikov priredila kongres o vegetativnem stanju,¹¹ na katerem so se zavzeli za ohranjanje življenja tem bolnikom do naravne smrti. Zavrnilo so

diagnostično kategorijo nepovratnega vegetativnega stanja – z obrazložitvijo, da nepovratnosti, pa že tudi same odpovedi delovanja velikih možganov, ni mogoče zanesljivo ugotoviti. S tem so tudi nasprotovali ukrepanju, kakršnega je bila deležna Terri Schiavo – prekinitvi umetnega hranjenja in dovajanja tekočin. Posvarili pa so pred preveč optimističnim srčno-pljučnim oživljanjem.

Na omenjenem kongresu so sprejeli sklepni dokument¹², ki je bil nedvomno dobro mišljen, a je v njem mogoče videti slabosti in nedoslednosti.

Prvo in najpomembnejše vprašanje, ki sega tudi mnogo širše kot problematika vegetativnega stanja, zadeva *brezupnost medicinskega ukrepanja*. Opustitev aktivnega ukrepanja je etično upravičena in legitimna, kadar jo zahteva bolnik, sposoben odločanja. Legitimna je tudi, kadar glede na okoliščine in stanje v stroki ni mogoče pričakovati zdravstvene koristi za bolnika. Naposled pa je od aktivnega ukrepanja mogoče odstopiti tudi takrat, ko bi pričakovana korist predvidoma ne odtehtala obremenitve za bolnika.¹³

Niti z etičnega ne s pravnega stališča ni razlike med neuedbo in prenehanjem že potekajočega zdravljenja. Odklopiti respirator se torej ne obravnava drugače kot odločitev, da se respirator sploh ne bo uporabil. Razlike v dojetanju enega in drugega pa seveda so. Švedski neonatologi na primer prav zato ne začnejo terapije, če ocenijo, da aktivno zdravljenje za novorojenca ni primerno. V ZDA pa menijo, da je koristno videti, ali bi terapija sploh delovala, in jo v skoraj vsakem primeru uvedejo. Ukinejo jo šele takrat, ko je potrjeno brezupna. V Britaniji ravnajo podobno, a so pri otrocih z majhnim upanjem preživetja nekoliko bolj zadržani.

Ozrmo se spet k bolniku z najhujšo prizadetostjo možganov, možgansko smrtjo. Niti neuedba ne ukinitvev ukrepov, ki bi ohranili življenje telesa, ne šteje kot dejanje

tako imenovane *pasivne evtanazije*. To je ponesrečen izraz, ki ga *moramo opustiti*, ker povzroča nevarno zmedo. Izklopu respiratorja hitro sledi smrt preostalih delov telesa. To ni evtanazija, gre preprosto za prenehanje medicinskega ukrepanja, ki bi ne pomenilo nič drugega kot podaljševanje preživetja telesa z odmrli možgani.

Kako pa je z bolniki v nepovratnem vegetativnem stanju? Argument za ohranjanje takih bolnikov do naravne smrti je negotovost prognoze. A vsaj v nekaterih primerih lahko rečemo, da negotovosti ni. Bolnik, ki ga je v vegetativno stanje spravil neozdrav-

ljiv maligni tumor v glavi ali napredujoča neozdravljiva degenerativna bolezen možganov, ne bo okreval. Tudi pri nekaterih drugih boleznih in okvarah je mogoče ugotoviti, da obnove zavesti ne bo, ker ni več niti substrata, velikih možganov, ki so sedež zavesti. Zanesljivost prognoze so sodobne slikovne tehnike pomembno povečale. Za Terri Schiavo po poldrugem desetletju vegetativnega stanja ni bilo več mogoče pričakovati nobene možnosti okrevanja. Enako velja za zgoraj opisanega pacienta Mathewa. Za laičnega opazovalca *pomembne* razlike v stanju obeh ni bilo. S stališča fiziologije je imela Terri ohranjenih



Christoph Steidl Porenta: Kelih za župnijo Sv. Družine v Mostah (detajl).

nekaj refleksov možganskega debla, ki jih Mathew ni imel, morda je lahko dihala brez pomoči ventilatorja (vendar so tudi nekateri bolniki v vegetativnem stanju občasno ali trajno navezani na respirator). Razlika pa je v diagnozi. Za zdravnike in moralne teologe je bil Mathew mrtev, Terri pa živa. Različna opredelitev pa je bolj konvencija, posledica uporabe dogovorjenega merila. Logična razmejitev med življenjem in smrtjo je lahko tudi drugačna.

Medicina torej danes potrebuje merila, da bolnika opredeli kot živega ali mrtvega. Mejo, nekoč jasno in trdno, je pred kakega pol stoletja sama *zabrisala*. Nekoč je veljalo, da je človek živ, dokler mu utripa srce. Danes bolnika z odmrli možgani kljub utripajočemu srcu spoznamo za mrtvega. Človek, ki lahko diha brez zunanje pomoči, pa velja za živega. A za to je potrebno ohranjeno delovanje majhnega koščka možganskega debla. Preživetje tega delčka možganov samo zase ne pove prav ničesar o ohranjenosti kakršnekoli duševne funkcije. Vendar je to, lahko rečemo *pragmatično*, merilo 'življenja' v stroki za sedaj sprejeto, čeprav ob zavedanju, da smo en arhaični dokaz (utripanje srca) zamenjali z drugim, enako arhaičnim (dihanjem). Pa tudi ob zavedanju, da dokaz ne velja v nasprotni smeri: nedvomno živi bolniki lahko začasno ali trajno izgubijo sposobnost samostojnega dihanja. Ni izključeno, da se bo tudi veljavnost tega dokaza v prihodnosti nadalje relativizirala, ali pa bomo dobili nova, neurofiziološko ustreznejša merila.

Zato so natančna in kategorična navodila moralne teologije¹⁴ za ta, v nekem smislu vmesna stanja, postala vprašljiva. V nekaterih konkretnih primerih jim je vse težje slediti.

Ko se zdi bitka za življenje izgubljena

Še težja pa je dilema zdravnika pred urgentno odločitvijo o oživljanju (reanimaciji),

če je ocenil, da je možnost bolnika za okrevanje majhna, za izhod v trajno vegetativno stanje v primeru preživetja pa velika. To se zgodi na primer z bolnikom po hudi poškodbi ali drugačni prizadetosti možganov, ki je po izkušnjah človek ne preživi, ali pri hudi poškodbi možganov, združeni z drugimi hudimi poškodbami ali boleznimi. Z drugimi besedami, to so položaji, ko se zdravljenje zdi (skoraj) brezupno. Po priporočilu iz sklepnega dokumenta omenjenega kongresa¹⁵ naj bi se zdravnik tedaj odrekel pretirani terapevtski vnemi.

A celo tedaj, ko je bolnik v terminalnem (torej predsmrtnem) stanju, je zdravnik ob presojanju brezupnosti ukrepanja v kritični situaciji pred težkim vprašanjem. Denimo, da gre za bolnika v zadnjem stadiju raka, ki doživi srčni zastoj. Ali ne bo odločitev zoper aktivno zdravljenje obravnavana kot zdravniška napaka? Ali celo kot opustitev nujne pomoči? Dolžnost zdravniku veva, da ukrepa po svojem znanju in vesti v najboljšo bolnikovo korist. To pomeni, da se za reanimacijo praviloma ne bi smel odločiti. Strah, da bo obdolžen opustitve nujne pomoči ali vsaj strokovne napake, in skrb za lastno strokovno neoporečnost pa mu lahko narekujeta, da se bo zavaroval s terapijo, ki bo bolniku samo podaljšala agonijo, ali pa mu bo za morebitno nepomembno podaljšanje življenja naložil nesorazmerno veliko in hudo breme bolečega, celo pohablajočega zdravljenja. Stiska, značilna za defenzivno medicino, kot jo poznajo v ZDA, polagoma postaja neprijetna, škodljiva realnost tudi pri nas.

Kdaj je prognoza brezupnosti dovolj zanesljiva? Kdaj imamo pravico, da se v imenu bolnika brez znamenj življenja odpovemo srčno-pljučnemu oživljanju? Vprašanje je vse prej kot preprosto. Norveška smučarka, mlada plastična kirurginja, ki se ji je med prečkanjem gorskega hudournika nad Tromsojem vdrl led in je potopljena pod

njim prebila več kot uro v deroči snežnici, je imela ob začetku oživljanja rektalno temperaturo 12 °C, *daleč nižjo* od vseh vrednosti, ki so bile po dotedanjih izkušnjah združljive s preživetjem. Reanimacija, ogrevanje s toplim zunajtelesnim krvnim obtokom, je bila herojski podvig, a je uspela. Od zmrzlin ima poškodovane živce na rokah in mikrokirurških operacij ne more več opravljati, je nekoliko bolj pozabljiva kot prej, sicer pa uspešno dela kot zdravnica, je srečna v zakonu in še vedno rada smuča. Ponesrečenka je čudežno ušla mimo na široko odprtih vrat v smrt ali v trajno vegetativno stanje.

Etična vprašanja ostajajo odprta

Novejša razlaga stališč rimskokatoliške Cerkve¹⁶ nekaterim teologom in zdravnikom pomeni premik v primerjavi s pogledi s konca preteklega stoletja.¹⁷ Dolžnost ohranjanja življenja razširja tudi na primere, ki so po obstoječem medicinskem znanju terapevtsko brezupni. To velja tudi za bolnike v vegetativnem stanju, ko je verjetnost obnove zavesti skrajno majhna. Po tem gledanju je bilo ravnanje s Terri Schiavo nedopustno. Kdaj je potem čas (če je sploh kdaj), da prenehamo oskrbovati takega bolnika? Kdaj naj zdravnik prepusti naravi, da gre po svoji poti, in kdaj naj ji še naprej zagrizeno nasprotuje z zdravljenjem? Če je edini uspeh tega zdravljenja vzdrževanje nečutečega, brez zavestnega telesa, ali je tako zdravljenje sploh moralno upravičeno? Ali ne gre za to, da se nočemo soočiti s smrtjo, ko ohranjamo življenje teles brez duševnosti? Kdo ima verodostojne odgovore na ta vprašanja?¹⁸

Splošno veljavnih odgovorov ni. Iskati jih je treba v vsakem posameznem primeru posebej, s sočutjem do bolnikovih najbližjih, s spoštljivim odnosom do človeškega dostojanstva in do človeškega življenja tudi tedaj, ko je za vedno ugasnila njegova duševna

in duhovna vsebina. Del tega spoštovanja je tudi priznanje pravice do naravne smrti.

Papež Janez Pavel II. je v nagovoru udeležencem citiranega kongresa uporabil pojem *ustreznost namena* (*proper finality*) v smislu dosegljivosti cilja.¹⁹ Terapevtsko ukrepanje za ohranjanje življenja ne more doseči cilja, ko telesu ne more več koristiti (telo ne more več asimilirati dovajanih snovi) ali ko pomeni le pomnoževanje, podaljševanje bolnikovega trpljenja.²⁰ Prvo, pa tudi drugo je blizu konceptu brezupnega zdravljenja.

Razlika pa je v tem, kako daleč naj sega *namen*. Po pojasnilih Kongregacije za doktrino vere²¹ zadošča že korist za *telo* bolnika v trajnem vegetativnem stanju. Medicinska etika bi koncept razširila na *človeško bitje*. V bolniku, ki je zanesljivo prepoznan kot primer nepovratno izgubljene duševnosti, vidimo samo še skupek organov, ki nikoli več ne bodo *človeško bitje*, torej človeško telo, ki se bistveno ne razlikuje od trupla na medicinskih aparatih. Preživetje takega telesa ni cilj zdravnikovih terapevtskih prizadevanj.

Vprašati se moramo, komu (ali čemu?) podaljšujemo življenje. Bolnika v vegetativnem stanju lahko na podlagi medicinskih meril uvrstimo v eno od treh skupin. V prvi so tisti, katerih stanje še ni definitivno in lahko še okrevajo. Druga je skupina v *dolgotrajnem* vegetativnem stanju (*'persistent vegetative state'*). Obnovitev zavesti je po izkušnjah skrajno malo verjetna, a ni docela izključena. Bolniki tretje skupine so v *nepovratnem* vegetativnem stanju. Možgani so že *strukturno* uničeni do stopnje, ki onemogoča zavest, bolezen (tumor ali degenerativni proces) pa še nadalje neizprosno *napreduje*. Tak bolnik je res samo še nekakšna vse tanjša lupina, telo, v katerem še živijo tkiva – koža, mišice, kosti, lahko tudi večina ali vsi notranji organi, nepreklicno pa odmirajo veliki možgani, ki so sedež čutenja, zaznavanja in zavesti z vsemi višjimi živčnimi dejavnostmi, kot so spomin, čustva, mišljenje,



Christoph Steidl Porenta: Čaša za vodo. Fotografija: Andrej Blatnik.

in volja. Ko človeku odmro celotni možgani, ga štejemo za mrtvega. Ko je v nepovratnem vegetativnem stanju, ima ohranjeno možgansko deblo, ki skrbi za nekatere vitalne funkcije, kot so dihanje, vzdrževanje krvnega tlaka, nekateri refleksi, morda ritem budnosti in spanja. Ne more pa zagotoviti nobene višje živčne dejavnosti. Danes med bolniki v vegetativnem stanju lahko zunaj racionalnega dvoma prepoznamo *vsaj nekatere* od tistih, ki so že *prestopili črto, ki ločuje žive ljudi od mrtvih*. Tiste torej, ki jih ne moremo več šteti za *žive kot človeške osebe, celo niti ne kot človeška bitja*, podobno kot velja za možgansko mrtve bolnike. Ti po našem razumevanju v katoliški doktrini niso zajeti.

V slovenski komisiji za medicinsko etiko mislimo, da podaljševanje preživetja takega

telesa nima več upravičenega, dosegljivega cilja ("primerne namena"). Vsekakor to velja za posameznega, konkretnega bolnika.

Ali pa obstaja kak višji, splošen interes, v imenu katerega bi zapovedali nadaljevanje zdravljenja in nege bolniku v nepovratnem vegetativnem stanju? Težko bi trdili, da s tem storimo kaj pomembnega za spoštovanje človeškega življenja. Ali da povečujemo ugled človekovega dostojanstva kot vrednote. V očeh laikov se pogosto dosega prej nasprotno. V neki študiji o možgansko mrtvih enako meni osebje, ki mu je naložena skrb za ohranjanje bolnikovega telesa.²²

Sklep

V zadnjega pol stoletja je medicina mnogim bolnikom ne samo podaljšala in spre-

menila umiranje; nekaterim, ki bi jih nekoč šteli za izgubljene, lahko reši ne le življenje, ampak deloma tudi zdravje. Nezdravniki pogosto pričakujejo zanesljivo prognozo in mnogokrat tudi uspešno zdravljenje v situacijah, ki ne dovoljujejo ne prvega ne drugega. Zaradi teh pričakovanj smo zdravniki pod vse večjim pritiskom, da se odločamo za oživljanje in podobne velike medicinske posege tudi tedaj, ko ne morejo doseči svojega namena. Posledica je lahko preživetje v nadvse mučni skrajni invalidnosti ali celo ob trajni izgubi vseh duševnih funkcij. Očitek o preveliki terapevtski vnemi pa sliši zdravnik šele tedaj.

Drugačen je položaj nezavestnega bolnika v stabilnem stanju. Načeloma ni mogoče ugovarjati stališču o dolžnosti 'sorazmerne oskrbe': da je normalno nego, oskrbo in zdravljenje treba zagotoviti vsakomur. Hranjenje in dovajanje tekočin po tem mnenju pomenita obvezno normalno oskrbo. Neetično bi bilo pustiti nezavestnega bolnika, da umre od lakote in žeje. V nasprotju s tem izredna sredstva niso obvezna.

Načelo sorazmerne oskrbe je zamenjal koncept "primerne namena", načelo ustreznosti in dosegljivosti cilja zdravljenja, s katerim je dilemo razrešil papež Janez Pavel II.²³ Menimo, da je ta koncept v precejšnjem sozvočju s konceptom "brezupnega zdravljenja" oz. se z njim dopolnjuje. V stališčih katoliške doktrine o ravnanju z bolniki v kroničnem vegetativnem stanju poglešamo omembo skupine bolnikov, ki so po dognanjih stroke za vedno izgubili vse duševne funkcije, pa tudi sposobnost občutenja bolečin ali fizičnega neugodja (nepovratno vegetativno stanje). Ti bolniki niso navedeni med izjemami, za katere dolžnost oskrbe ne velja in njihovo nadaljnje vzdrževanje ni primerno. In vendar je zanje mogoče reči, da so izgubili ne samo sposobnost zavedanja, ampak celo živčne strukture, ki so sedež zavesti. Če smo si nagovor Janeza Pavla II. na

citiranem kongresu še lahko razlagali tako, da je opustitev vzdrževanja življenja v teh primerih tudi po katoliški doktrini sprejemljiva,²⁴ po nedavni zelo podrobni uradni pojasnitvi papeževih besed²⁵ to ni več mogoče. Res pa je mogoče sklepati, da se na te bolnike doktrina ne nanaša, saj med drugim govori o preprečevanju trpljenja, ki ga tak bolnik nedvomno ne more čutiti. Menimo, da je treba moralno dolžnost normalne in proporcionalne oskrbe razumeti v okviru širše pojmovane primerne finalnosti. To pomeni, da se moramo odpovedati brezupnemu zdravljenju, še posebej če z njim neposredno ali posredno škodimo bolniku, svojcem in ugledu človeškega dostojanstva. V posebnih razmerah bi bilo dopustno ukiniti tudi hranjenje in dovajanje tekočin. Da to ni v nasprotju s papeževimi stališči, priča njegova nekoliko poznejša izjava (12. II. 2004), pa tudi prepričanje avstrijskih moralnih teologov.²⁶

Z gledišča odgovornega zdravnika gre v teh primerih za brezupno zdravljenje. Takemu bolniku sicer ne odreče dovajanja hrane in tekočin (četudi po umetni poti), niti mu ne ukinе osnovne nege. Navadno pa se ne odloči za aktivno podaljševanje življenja, npr. za zdravljenje pljučnice z antibiotikom. Nedvomno se ne bo lotil srčno-pljučnega oživljanja po zastoju srca. Zdi se, da se v Evropi večji del stroke strinja, da se odločanje o tem prepusti zasebnemu dogovoru med zdravnikom in družino.²⁷ Odločitve v teh pretresljivih primerih so izredno težke, a včasih gre tudi za opustitev dovajanja hrane in tekočin.²⁸

O tem, kdaj je zdravljenje brezupno, naj po našem mnenju avtonomno razsoja medicinska stroka – odgovorni zdravnik, v skladu s poklicnimi standardi in po posvetu s kolegi. Vendar naj bo odločitev o opustitvi aktivnega zdravljenja sprejeta v soglasju z bolnikovimi najbližjimi svojci.

Odločitve bodo ostale nadvse težavne v vseh primerih negotove diagnoze in progno-

ze, posebno v urgentnih stanjih. Pri nekaterih bolnikih pa bosta ugotovitev *terapevtske brezupnosti* in ukrepanje v skladu z načelom *primernega namena* pomenila rešitev medicinske in etične dileme. S tem bo bolnik obvarovan pred nesmiselnim, nepotrebnim trpljenjem, zdravnik pa pred zdrsom v situacijo, ko bo medicinsko ukrepanje škodilo ugledu dveh nadvse pomembnih vrednot: človeškega življenja in človekovega dostojanstva.

Zahvala

Avtor se zahvaljuje za kritične misli in nekatere vire moralnim teologom dr. Romanu Globokarju, dr. Tadeju Strehovcu in dr. Günterju Virtu. Za pripombe k besedilu pa je hvaležen tudi g. Tonetu Žaklju.

1. *Assistance to ill persons at end of life*. Council of Europe, Parliamentary Assembly, Social, Health and Family Affairs Committee. As/Soc. (2004) 19 Revised, 4 October 2004. Rapporteur Dick Marty, Switzerland, LDR.
2. *Varstvo človekovih pravic in dostojanstva bolnih na smrt in umirajočih. Priporočilo 1418* (1999). Parlamentarna skupščina Sveta Evrope, Strasbourg, 1999.
3. *Responses to the Questionnaire on the relevance and added value of the Council of Europe's activities in the field of bioethics*. Steering Committee on Bioethics, Council of Europe. CDBI (2007) 2 Rev., Strasbourg, 2007.
4. Anon. *Vital and health statistics*. US Dept. of Health and Human Serv., Series 1, 1986, No. 97, 198-201.
5. Celesia GG: *Persistent vegetative state: clinical and ethical issues*. Theoretical Medicine 1997, 18, 221-236.
6. American Medical Association Council on Scientific Affairs and Council on Ethical and Judicial Affairs. *Persistent vegetative state and the decision to withdraw support*. JAMA 1990, 263, 426-430.
7. American Academy of Neurology. *Position of the AAN on certain aspects of the care and management of the persistent vegetative state patient*. Neurology 1989; 39, 125-126. Glej tudi opombo 6.
8. Trontelj J. Je možganska smrt res samo plemenita laž? *Isis* 2001, 10 (11), 34-36.
9. Glej 5.
10. Glej 5.
11. *Life sustaining treatments and the vegetative state: scientific progress and ethical dilemmas*, Pontifical Academy For Life & World Federation of Catholic Medical Associations, March 20, 2004.
12. Pontifical Academy for Life and World Federation of Catholic Medical Associations. *Joint statement on the vegetative state*. International Congress on "Life-sustaining treatments and vegetative state: scientific advances and ethical dilemmas". Rome, 10-17 March 2004.
13. *Konvencija o varovanju človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine*. Svet Evrope, Strasbourg, Francija 1996. European Treaty Series No. 164, str. 1-12.
14. Congregation for the Doctrine of the Faith. V: William Cardinal Levada, Prefect; Angelo Amato, S.D.B./ *Ethics and Medics* 2007, 32(11), 1-4.
15. Prav tam.
16. The Ethicists, the National Catholic Bioethics Center. *Responses to certain questions of the US Conference of Catholic Bishops concerning artificial nutrition and hydration* /William Cardinal Levada, Prefect; Angelo Amato, S.D.B./ *Ethics and Medics* 2007; 32(11), 1-4.
17. Shannon T.A., Walter J.J. *Assisted nutrition and hydration and the catholic tradition*. Theological Studies 2005; 66, 3; Humanities Module 651-662.
18. Celesia G.G. *Persistent vegetative state: clinical and ethical issues*. Suppl Clin Neurophysiol 2000; 53, 460-462.
19. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2004/march/documents/hf_jp-ii_spe_20040320_congress-fiamc_en.html
20. Congregation for the Doctrine of the Faith. [Http://www.ncb-center.org/07-09-14-Nutrition-Hydration.asp/](http://www.ncb-center.org/07-09-14-Nutrition-Hydration.asp/)
21. Prav tam.
22. Kaufman HH, Lynn J. *Brain death*. Neurosurgery 1986, 19, 850-856.
23. Glej 17.
24. O'Brien D., Slosar J.P., Tersigni A.R. *Utilitarian pessimism, human dignity, and the vegetative state. A practical analysis of the Papal allocution*. The National Catholic Bioethics Quarterly, Autumn 2004, 497-512.
25. Glej 13.
26. Leher S., Rosenberger M., Schaupp W., Wolbert W. *Sterben zulassen*. 23. März 2007 (rokopis).
27. Baskett P.J.F., Steen P.A., Bossaert L. *European Resuscitation Council guidelines for resuscitation 2005. Section 8. The ethics of resuscitation and end-of-life decisions*. Resuscitation 2005, 6751, 5171-5180.
28. Trontelj J. O ravnanju z umirajočimi in o evtanaziji: stališča Državne komisije za medicinsko etiko. *Isis* 1997, 6(6), 18-19.

Zakaj judovstvo ne mara rezanih podob ali kako je prepoved upodabljanja vplivala na judovsko duhovnost?

Uvod

Druga božja zapoved zapisana v Penta-tevhu ali Peteroknjžju, temeljnem tekstu judovskega izročila, se glasi: *Ne delaj si rezane podobe in ničesar, kar bi imelo obliko tega, kar je zgoraj na nebu, spodaj na zemlji ali v vodah pod zemljo!*¹ Besede Boga se zdijo jasne: Nič upodabljanja, nič slik ali kipov, kakršnokoli vizualno upodabljanje je prepovedano.² Omenjeno mesto ni edino, ki ga v hebrejski Bibliji najdemo na to temo, iz ponavljanja istega sporočila pa je mogoče razbrati pomembnost, ki ga je to imelo za ljudi, katerim je bilo naslovljeno.³ Omejevanje vizualnega ustvarjanja ter uporabe umetniških del je vsekakor zapustilo močno sled v judovski duhovnosti, bilo pa je tudi dovolj za izoblikovanje splošnega mnenja, da je prepoved upodabljanja skozi vso zgodovino ostala eden od osnovnih in nespremenljivih elementov judovstva. V resnici si niso bili Judje v razumevanju te zapovedi nikoli povsem enotni. Preden poskusimo razložiti vzroke za strogost Druge zapovedi, je prav, da se dotaknemo sociološko-zgodovinskega konteksta, v katerem je zapoved pravzaprav nastala.

Kontekst

Ljudstva, ki so poseljevala ozemlje starodavnega Izraela, so pripadala različnim religijam in so častila različne bogove. Kipi Baa-la, Aštoreta in Ašeraha ter ostalih lokalnih božanstev so vznikali ob oltarjih, po vrho-

vih svetih gričev, pod krošnjami svetih dreves in drugih posebnih mestih, kjer so jih ljudje častili. V domove in na dolga potovanja je ljudstvo jemalo *teraphim* – figure bogov zdravja in blaginje. Sporočilo Boga, ki se je Mojzesu razodel na gori Sinaj, je bilo vendarle popolnoma drugačno in nedvoumno: *Ne imej drugih bogov poleg mene!*⁴ To Prvo zapoved gre razumeti v neposredni povezavi z Drugo, torej s prepovedjo upodabljanja figure človeka, sonca, lune, zvezd, leva, tele, drevesa in vsega ostalega, kar bi ljudi spominjalo na čaščenje poganskih bogov in naravnih božanstev. Kljub vsemu je ljudstvo še naprej podlegalo tujim božanstvom. *Naredili so si ulito tele, se mu priklanjali, mu darovali in rekli: To so tvoji bogovi, Izrael, ki so te izpeljali iz egiptovske dežele!*⁵ Biblijski preroki so Izvoljeni narod vedno znova opozarjali, naj končno zapusti druge bogove, ter rotili k uničenju slehernih idolov. *Zlato tele* je postalo znamenje tistih, ki so pozabili na resničnega stvarnika, vzdrževalca in odrešitelja.⁶ Čaščenje idolov je bilo spoznano kot eno prvih znamenj splošnega nereda, kar je Mojzes preprosto imenoval z besedo *poraz*. Medtem je za Izraelce monoteizem postal pravilo, ki jih je kot Izvoljeni narod bistveno ločilo in razlikovalo od ostalih ljudstev.

Prepoved upodabljanja postane jasnejša, če predpostavimo vplivno moč, ki jo ima podoba na gledalca. To potrjuje biblijski odlomek iz Ezekijela: *Ti, sin človekov, si vzemi*

*opeko, jo položi predse in zariši na njej mesto, Jeruzalem! Potem ga oblegaj: zgradi okop proti njemu, nasuj nasip proti njemu, postavi tabore proti njemu ter krog in krog razpostavi oblegovalne ovne proti njemu! Nato si vzemi železno ponev in jo postavi kot železen zid med sebe in mesto! Potem upri svoj obraz vanj, kakor da je oblegan in ga ti oblegaš! To bo znamenje za Izraelovo hišo.*⁷ Tekst je bil napisan v Babilonu le sedem let pred uničenjem Salomonovega templja in je postal simbol ter prvo opozorilo začetka procesa neizbežnega padca mesta Jeruzalem.⁸ Po začasni umiritvi so vpadi rimskih in grških vojska Izraelce ponovno izpostavili nevarnosti poganskih vplivov. V tem času je bil uničen Drugi jeruzalemski tempelj, ena središčnih točk judovske identitete. V religijah okupatorskih narodov je mrgolelo božanstev, vizualna umetnost teh kultur je cvetela in kult telesa je zavzemal visoko mesto med Grki in Rimljani. V naslednjih stoletjih, ko sta krščanstvo in islam postala prevladujoči religiji na vsem ozemlju ali v okolici, kjer so živeli Judje, je izgledalo, da Izvoljeno ljudstvo preprosto izginja. Judje so se razpršili, mnogo se jih je izselilo ter se tako znašlo daleč od svojih domov. Čeprav so se v deželah gostiteljev običajno združevali v *kehillot*, izolirane otoke sredi tujih ljudstev, so bili stalno izpostavljeni vplivu kultur.⁹ Ti dejavniki so bili zadostni, da so judovske avtoritete ves čas spominjale na izročilo razodetih zapovedi. Tako so se med drugim prizadevale, da bi ljudi zadržale stran od upodabljanja vsega, kar bi kakorkoli spominjalo na sodobna krivoverstva ali na podleganje starim idolom, h katerim so se nekateri Judje v težavah vedno znova vračali.

Maimonides

V zapletenem socialno-kulturnem kontekstu stalnega strahu pred izgubo identitete in iskanja le-te sredi novih okoliščin se je v

srednjem veku pojavil *Moses Maimonides*.¹⁰ Ta si je zadal nalogo, da utrdi judovsko pravoverstvo tako, da jasno izrazi pravila in utemelji judovsko religijo z načeli filozofije grške antične šole, iz katere je sam izšel. Maimonidesov zakonik, lista s trinajstimi pravili naj bi postala uradni nauk judovskega verovanja in dejansko je veljal in velja kot vodilo ali vsaj močna opora mnogim judovskim skupnostim vse do današnjega dne. Stališče o upodabljanju je Maimonides izrazil v 3. pravilu: *Bog nima podobe*.¹¹ Judovski filozof je oporo našel v biblijskem odlomku Božjega razodetja Izvoljenemu ljudstvu: *Zelo pazite nase! Kajti nikakršne podobe niste videli tisti dan, ko vam je Gospod govoril na Horebu iz srede ognja*.¹² Maimonidesov zakon je pravzaprav samo razlaga Druge božje zapovedi. Bog nima fizičnega telesa, iz česar sledi, da je za človeka v kakršnemkoli antropomorfičnem smislu nepredstavljiv. Maimonides je videl potrebo tudi po omejitvi vsega drugega upodabljanja, namenjenega za religiozno uporabo, saj po njegovo slike motijo molilčevo zbranost, vernikovo srce pa odvrta stran od Boga. Ta misel napeljuje k prepovedi vsega, kar na kakršenkoli način lako postane povod za čaščenje idolov. Ker se je Bog sam razodel z besedo in jo je naslovil lastnemu ljudstvu, velja, da je samo čista beseda tista, ki se lahko dotakne resničnega jezika Boga. Zapisano je: *Slišali ste zvok besed, niste pa videli nobene podobe, le glas ste slišali*.¹³ Torej nobena podoba ne more povedati česar koli o božji identiteti. Bog je en sam, On je večer in edini, ki ga slavimo. Ker pa se preprosto ljudstvo s težavo obrača k neznaneemu in neosebneemu Bogu, *Tora spregovori v jeziku človeških sinov*.¹⁴ To pomeni, da je jezik Tore neizogibno tudi antropomorfičen. Čeprav se Bog v hebrejski Bibliji nikoli ne pojavi v fizični obliki, se ta vendarle pogosto razodeva kot nekdo, ki poseduje človeške attribute. Vsemogočni Bog je oče, bojevnik, ljubimec;

on je moder, jezen in ljubeč; on govori, medtem ko se giblje, stoji ali sedi pred svojim ljudstvom ...¹⁵ Ali ta imena in te podobe kažejo na to, da se Bog razodeva kot nekdo, ki je človeku podoben? So to vendarle samo atributi, ki nakazujejo na globljo resničnost Boga? Izgleda, da je Maimonidesovo stališče daleč od obojega. Po njegovem Tora govori v jeziku fizičnosti iz preprostega razloga, ker si pač običajni in slabše podučeni ljudje težko predstavljajo obstoj Boga, ne da bi imeli kakršnokoli oporo v vidnem svetu, katerega edino zares poznajo. Tako je ljudi potrebno razumeti kot bitja na potovanju; kot tiste, ki so šele na poti (s)poznavanja polne resnice o Bogu. Ljudstva naj bi tako počasi prehajala iz mnogoboštva k vidnemu telesnem Bogu, od tega pa k Bogu, ki ga je v končni fazi mogoče izrekati samo s tem, kar On ni.

Maimonidesovo stališče je razumljivo. Najprej opozori na problem človekove nespособnosti, da bi opisal božjo bit in njeno resničnost, nato pa še na problematičnost religioznega jezika ter antropomorfizma, ki naj bi bil obvladljiv samo s predpostavko, da o Bogu pravzaprav ni mogoče ničesar reči. Judovski mislec je učenec platonске filozofije, blizu pa mu je tudi negativna teologija, ki je bila v tedanjem judovskem svetu lastna predvsem krogom *kabale*.¹⁶ Maimonides dodaja, da kdor je Jud, naj se drži Božjih zakonov, ki jih najde v Tori, katere bog ni osebni Bog, ampak izrecno in samo bog besede. V naporu, da bi Jude vrnil nazaj k takoi-menovanim virom, vzpostavi novo teorijo judovstva, po kateri označi za heretika vsakogar, ki veruje, da je Bog telesen, kar naj bi ga avtomatično izključilo iz judovske skupnosti. Vendarle je judaizem predvsem religija in izročilo celotne skupnosti Izraela, zaradi česar je pravkar omenjeni Maimonidesov pogled daleč od kakršnekoli klasične rabinske miselnosti, po kateri je Jud vsakdo, ki je Jud po materi ali se spreobrne v judovsko vero.

Potek misli, ki je predstavljen zgoraj, preprosto kaže na to, kako problematično je lahko kakršnokoli upodabljanje Boga. Čeprav se pogosto zdi, da je težava v vizualni umetnosti, slednje pravzaprav ne velja nič manj za konceptualno in besedno upodabljanje. Razmišljujoči, govoreči, kakor tudi upodabljaajoči človek se v kateremkoli trenutku lahko znajde pred čaščenjem *zlatega teleta*, na kar kaže stalna dialektična napetost med imanenco ter transcendenco v judovskem verovanju. Človek nekako slutí, da je ustvarjen, veruje v izročilo in si želi biti blizu Bogu, hkrati pa zaznava lastne meje, ki ga drže neizmerno oddaljenega in v boleči nedosegljivosti Boga. Paradoks najbolje izrazi pesem in molitev Jude Ha-Levija:

Gospod, kje naj te najdem?

Tako skrit in visok je kraj, kjer bivaš.

Kam naj sploh grem, ne da bi te tam našel?

*Ti, katerega ves svet je poln slave.*¹⁷

Upodabljaajoča umetnost v judovski praksi

Kljub pogosto dobesečnemu razumevanju Druge božje zapovedi nikakor ni mogoče reči, da se umetnost Judov ni dotaknila. Že sredi biblijskih tekstov najdemo odlomke, za katere se zdi, da dobesečno nagovarjajo k ustvarjanju lepega: *Napolnil sem ga z Božjim duhom, z modrostjo, razumnostjo in vednostjo za vsakršno delo, da napravi načrte za delo iz zlata, srebra in bronca; za rezanje kamnov za vdelavanje, za rezbarjenje lesa, za opravljanje vsakršnega dela.*¹⁸ Iz tovrstnega biblijskega nagovora izvira judovska *hiddur mitzvah* ali *okraševanje* ali *olepševanje zapovedi*.¹⁹ Ta kaže na to, kako je že samo pripravljanje prostora, izdelava liturgičnih predmetov ter opremljanje svetih knjig, prazaprav sveto opravilo. V Knjigi kraljev beremo poročilo o gradnji Salomonovega templja. Prostor, namenjen svetim obredom je poln umetelnih oblik: *Na*

*obeh vratnicah iz oljkovine je vrezal kerube, palme in cvetne čaše ter jih prevlekel z zlatom; kerube in palme je obložil z zlato peno.*²⁰ Nadalje, Talmud opisuje lepoto Herodovega templja: *Nihče ni v življenju videl lepše stavbe, kot kdor je videl v popolnosti zgrajen Tempelj.*²¹

Rojstvo sinagoge kot prostora za molitev in ustanove namenjene študiju ter razpravam o izročilu, uničenje Drugega jeruzalemskega templja leta 70 p. Kr., rimske vojne ter posledično izgnanstvo mnogih Judov so bili ključni zgodovinski trenutki, ki so vplivali na razvoj rabinskega razumevanja prepovedi podob. Rabinski pogled na življenje je skozi

vso zgodovino temeljil na originalnih tekstih Biblije, Talmuda in Mišne. Nove okoliščine so spodbudile razširjena in poglobljena branja teh spisov, ter rabinsko literaturo vodila k novim razlagam upodablajoče umetnosti. Tako se ta dotakne vloge umetnika znotraj judovske religije in v širši skupnosti, išče idealno obliko in opremljenost stavbe, namenjene čaščenju Boga, odgovor na vprašanje, kako opremiti svete knjige ter oblikovati liturgične predmete, kako naj bi izgledal judovski dom in podobno.

Poglejmo nekaj primerov razvoja judovske rabinske misli o vizualnem upodabljanju. Pr-



Christoph Steidl Porenta: Novomašni kelih *Plečnikovo leto*.

votni zakoni o idolatriji niso prepovedovali samo judovskega čaščenje tujih bogov, ampak tudi vsakršno sodelovanje s tujci, ki so častili lastne bogove. Zaradi socialnega, političnega in verskega razvoja so bila pravila kasneje osvežena in prilagojena novemu času, kar je odprlo razpravo predvsem v judovskih skupnostih, ki niso živele na prvotnem ozemlju Izvoljenega ljudstva, ampak v drugih deželah tujih kultur.²² Tako je prišlo do tega, kar je bilo prej strogo prepovedano: sodelovanja in trgovanja s tujci in gostitelji, umetelnega izdelovanja predmetov, slikanja ali izdelave rezanih podob. To so bile nove dejavnosti, ki so mnogim Judom živčim v novih okoljih omogočila preživetje. Simbolična in estetska vrednost vsakdanjih, predvsem pa liturgičnih predmetov, se je iz islamske umetnosti in krščanskega okolja razširila tudi med Jude. Tako *Ma'aseh Efod* piše: *Vedno bi morali študirati iz lepih knjig, napisanih z lepo pisavo, ... in opremljenimi z okrasjem. ... Enako bi morali biti urejeni prostori za študij, tako, da bi ti sami po sebi v človeku povečali željo po bivanju v njih ter poglobljenem študiju. ... Tako okolje je vzpodbujevalno, kar končno vpliva tudi na voljo in spomin.*²³ Poglejmo drugi primer zgoščene razprave, ki se je ob koncu 14. stoletja sredi evropske diaspore vnela na temo ovoja ali ščita, v katerem je shranjena Tora.²⁴ Nekateri so menili, da je kakršnokoli upodabljanje na ščitu nedopustno, ker tako zapoveduje Druga božja zapoved. Drugi so videli sprejemljivost podob, ki bi bile ustvarjene v dveh dimenzijah, ne bi pa dopustili reliefov. Tretji so se strinjali z uprizoritvijo nebeške kočije, vendar brez človeške figure, ki bi ljudi lahko napeljevala na misel, da je Bog telesen ali celo podoben človeku. Četrti so videli problem v dejstvu, da gledanje podobe nasplošno zaobjame osebnost vsega človeka, v takem stanju pa ta ne more več misliti na Boga. Ti so dodali, da bi na ta način sinagoga, ki naj bi bila prostor čaščenja Boga,

postala prostor nesmiselnih diskusij in prepиров. Zanimiv je primer iz 16. stoletja v Pesaru. Prostor nad najsvetejšim mestom sinagoge, kjer je shranjena Tora, je vseboval realistično izdelana in očem dopadljiva lesena kipa levov. Rabini in učenjaki so videli v tem nevarnost, da bi umetelnost kipov ljudem odvrnila pogled od božjega izročila in bi ti, namesto Boga, pričeli občudovati ali celo častiti uprizorjeni figuri.²⁵

Tako vidimo, kako stalno razvijajoča, obnavljajoča in osvežujoča navodila *halakhah* predpisujejo, katere predmete vsakdanjega in verskega življenja ter v kolikšni meri je le-te dopustno umetelno obdelati.²⁶ Tako lahko najdemo primere sinagog, v katerih so upodobljene rastline, živali in celo popolne človeške figure. Odličen primer slednjega je sinagoga Dura-Europos iz 3. stoletja, ki se nahaja na ozemlju današnje Sirije. Bogata poslikava sten z uprizoritvijo biblijskih odlomkov namiguje na to, kako je včasih tudi Judom upodabljanje pomagalo pri prenašanju Torinega svetega izročila skozi generacije.²⁷ Umetnost je v naslednjih stoletjih preplavila sinagoge in judovske domove, predvsem tiste v diaspori, torej v okoljih, ki so bila pod močnim vplivom tujih kultur. Nenazadnje so ravno Judje v diaspori razvili visoko prefinjeno obrtno sposobnost in občutek za umetnost. Tako je umetnost postala izraz intelektualnega interesa in dejavnosti ljudi, ki jih je usoda iztrgala iz lastnih domov.

Paradoks?

Zdi se, kot da bi zgoraj omenjena dejstva nasprotovala prepovedi upodabljanja, kakor je bilo to predstavljeno v začetku tega sestavka. Čeprav tako Biblija kakor tudi rabinska literatura (ki temelji na biblijskih tekstih) vsebujeta odstavke, iz katerih je moč razbrati teme o vizualnem upodabljanju, ni v nobenem teh spisov najti dokončnega sistematiziranega pregleda, ki bi Jude vodil k raz-

likovanju, v kakšnih mejah se vizualna umetnost lahko še giblje, ne da bi načela veljavnost Druge božje zapovedi. Različno branje ter razumevanje svetih tekstov, zbranih iz različnih zgodovinskih obdobj ter različnih socio-kulturnih okoliščin, je torej najvidnejši razlog, zakaj Judje svojih stališč glede omenjene teme niso nikoli mogli zares poenotiti, mnogokrat pa je ta zapoved postala razlog bolečim ločevanjem v judovstvu samem.

Študije o judovski misli o vizualni umetnosti od antike do danes kažejo na dejstvo, kako so Judje umetnost sprejemali ali jo zavračali.²⁸ Medtem ko so nekateri učenjaki svete tekste brali dobesedno, je drugim razprava o njih predstavljala pot do odgovora na vprašanja, ki so jih zastavljale nove okoliščine. Ta jim je nenazadnje predstavljala izziv, kako živeti ustvarjalno, ne da bi (z)rušili osnovne elemente izročila očetov. Navkljub tovrstni odprtosti različnim interpretacijam in stalnemu razvoju judovskega razumevanja človeka, sveta in Boga, je omejevanje in povsem specifično razumevanje vidne umetnosti ter upoštevanje nauka, ki ga izpoveduje Druga zapoved, Judom pomagala ohraniti enkratnost. Ta jih je, tako v začetku, ko so jih kot Izvoljeni narod obkrožala ljudstva politeističnih verovanj, kot kasneje skozi stoletja pomagala ohraniti lastno drugačnost predvsem od krščanstva ter judovskih sektaških gibanj.

Iz zgornjih izvajanj nam postane jasneje, kako zelo različno je lahko dojemanje ter interpretacija razodete resnice. Dobesedno branje in razumevanje običajno vodita v nevarnost kodifikacije izvirnih spisov, ta pa k dogmatizaciji in uveljavljanju načel, ki ne bi dopuščala nikakršnega prostora ustvarjalnemu duhu. Nadalje, niti kodifikacija ne nudi dolgotrajne gotovosti, saj je ta vsakokrat znova odvisna od novih pristopov ter šol, ki si jemljejo pravico do edinega pravilnega branja. Nadalje nas proč od partikularnega bra-

nja svetih tekstov vodi zavedanje, da sta v primeru neupoštevanja celotnega konteksta tako primerjava tekstov kot posledično tudi dialog izključujoča. Razlog za različno interpretacijo Druge zapovedi je nedvomno najti v različnih okoliščinah, ki so nastale v določenem času. Tako zapovedi nikakor ni mogoče razumeti samo iz principov *halahkah*, ki bi bili ločeni od širšega kontekstualnega okvira, zajemajočega razvoj zgodovine ter krajev, ki so navdihovali judovsko razumevanje umetnosti ter ustvarjalnosti.

In ker človek Boga ni videl, kako naj torej izreče karkoli o njem? Kako vendar naj se človek nauči pravilno uporabljati božjo besedo? Kako naj se ta izogne relativizaciji in razvrdenjenju zapovedi ter posledičnemu neredu?

Pravo in pravilno razumevanje lahko izhaja samo iz poglobljenega študija in samo-predavanja tekstu samem. Torej gre tudi Drugo zapoved tako kot vso Toro razumeti v smislu osnove, ki bi ljudem omogočila iskanje avtentične resnice. Ko Jud bere Toro, se vanjo poglablja, jo razmišlja in meditira, dokler *vsaka njegova misel in dejanje* ne postaneta *izraz Tore same*.²⁹ Kdor študira Toro ter posveti lastno življenje v skladu z njenim naukom, bo *stopil v neposreden odnos z organizmom njene božje resničnosti*.³⁰ To je torej edina možna pot, ki kakršnokoli razpravo usmerja v iskanje celotne in globlje resnice o Drugi božji zapovedi. Odprtost v razpravo in dialog sta nujna za vsakogar, ki se želi obvarovati napačnega razumevanja izvirne besede. Pravzaprav je razprava o upodabljanju vseskozi ostala pomemben predmet krogov ter gibanj, za dogmatično branje originalnih spisov pa velja, da to, vsaj rabinski miselnosti, ni bilo nikoli zares lastno.

Zaključek

Judje verjamejo, da je edini in pristni zapisovalec zapovedi Bog sam. Ker beseda v vsem judovskem izročilu zavzema prednostno mesto, se zdi, da je umetniško ustvarjanje v

judovski religiji in kulturi pogosto omejeno ter okrnjeno. Kljub temu v zgodovini Izvoljenega ljudstva obstajajo poskusi, kako božje atribute posredovati skozi podobo. Interpretacije Druge zapovedi in odzivi nanjo so se razlikovali od kraja do kraja, od generacije do generacije. Včasih je bil odziv povsem odklonilen, najdemo pa tudi izredne primere vizualnih upodabljanj, ki so strogo povezana s slavljem pravega in edinega Boga sredi judovskih svetišč ali skupnosti. Navsezadnje je *hiddur mitzvah* ostala vseskozi pomemben element judovske kulture. Končno naj bi glede umetnosti obveljala usmeritev v tiste vrste ustvarjalnost, ki bi obiskovalca, udeleženca, vernika in molilca vodila k vzkliku: *To ni nič drugega kakor hiša Božja in vrata nebeška.*³¹ Največkrat so Judje na vodstvenih mestih, v večini duhovniki sami, razločevali in odločali, katere vrste vizualna umetnost je še ustrezna za določeno skupnost, da bi le-ta ljudem pomagala ohraniti in utrditi vero. Skozi primere smo videli, da biblijske Druge zapovedi ne gre pripisovati judovski neobčutljivosti za umetnost, ampak predvsem strahu po odvrčanju Judov od Stvarnika in skrivnostnega Boga JAHVEja, enega in edinega Boga Izraela, ki je Izraelce izpeljal iz sužnosti in jih končno imenoval svoje lastno Izvoljeno ljudstvo.

Naj pregled vprašanja vizualnega upodabljanja v judovstvu zaključimo z besedami Abrahama Josepha Saloma Graziana iz diaspore v Pesaru, ki je konec 17. stoletja, po dolgotrajnem razločevanju ter diskusijah v lastni skupnosti, končno dovolil figuri levov v sinagogi nad mestom, kjer je shranjena Tora: *Naj nas Bog, resnični Gospod, vodi po pravi poti, da bi videli vso čudovitost Njegove Tore. Amen, tako naj bo po Njegovi sveti volji.*³²

Bibliografija:

Leonora Batnitzky. *Idolatry and Representation – The Philosophy of Franz Rosenzweig*. Princeton University Press, 2000.

Louise Jacob. *A Jewish Theology*. DLT, 1973.
 Louise Jacob. *Principle of the Jewish, Faith – An Analytical Study*. Valentine-Mitchell, 1964.
 Seth D. Kunin. *Themes and Issues In Judaism*. Cassell, 2000.
 Vivian B. Mann. *Jewish Texts on the Visual Arts*. Cambridge University Press, 2000.
 Mary E Mills. *Images of God in the Old Testament*. Cassell, 1998.
 Alan Unterman. *The Jews – Their Religious Beliefs and Practices*. Sussex Academic Press, 1999.
<http://www.beth-elsa.org/>.
<http://www.biblegateway.com/>.
<http://www.breslov.com/bible/>.
<http://www.jewishencyclopedia.com/>.
<http://www.jewishvirtuallibrary.org/>.
<http://www.myjewishlearning.com/>.

1. 2 Mz 20,4 (V slovenskem prevodu članka je uporabljen Slovenski standardni prevod, v originalu pa se avtor drži angleškega prevoda, ki je izšel l. 1917 pri *Jewish Publication Society* in ga je mogoče najti na: <http://www.breslov.com/bible/>).
2. N. Salomon, Picturing God, v: Seth D. Kunin, *Themes and Issues In Judaism*, Cassell, 2000, 136.
3. Vivian B. Mann v zbirki spisov *Jewish Texts on the Visual Arts* navede sedem biblijskih odlomkov, v katerih se pojavi Druga Božja zapoveda (Vivian B. Mann, *Jewish Texts on the Visual Arts*, Cambridge University Press, 2000).
4. 2 Mz 20,3.
5. 2 Mz 32,8.
6. Kaj naj bi tele zares pomenilo, je še vedno predmet diskusij. Podobe teleta so skupne religijam bližnjevzhodnega miljeja. V Egiptu najdemo svetega bika Apisa, v kanaanski literaturi je glavni bog El včasih imenovan bik, kar po vsej verjetnosti nakazuje na moč, ki naj bi jo ta imel. Slednja je podobna moči groma, nad katero naj bi bog Baal vladal
7. Ezk 4,1-3.
8. Salomonov tempelj, imenovan tudi Prvi jeruzalemski tempelj je bil zgrajen v 10. stoletju pr. Kr. in uničen leta 586 pr. Kr. Drugi jeruzalemski tempelj je bil zgrajen l. 516 pr. Kr. ter uničen leta 70 po Kr. Judom je tempelj pomenil središče religioznega in kulturnega življenja ter enega najpomembnejših elementov narodove identitete.
9. *Kehilla*(h) v hebrejščini pomeni skupnost, predvsem skupnosti širšega Izraela ali judovskega ljudstva kot celote. (<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/glossK.html/>).
10. Moses Maimonides (1135-1204).
11. http://www.myjewishlearning.com/ideas_belief/

- About_Jewish_Thought/About_Ideas_TO/AboutIB_BibRab.htm/.
12. 5 Mz 4,15.
 13. 5 Mz 4,12.
 14. Louise Jacob, *Principle of the Jewish, Faith - An Analytical Study*, Valentine-Mitchell, 1964, 123.
 15. Mary E. Mills v študiji *Images of God in the Old Testament* (Cassell, 1998) našteje celo paleto podob Boga, upoštevajoč imena, ki si jih nadene Bog sam skozi lastno razodetje človestvu; Norman Solomon v spisu *Picturing God* prav tako citira različna imena Boga, kakor se ta sam razodeva (Seth D. Kunin, *Themes and Issues in Judaism*, Cassell, 2000).
 16. Kabala ali *Qabbalah* pomeni "prejeta tradicija", sicer pa predstavlja sistem judovske teozofije in misticizma.
 17. Louise Jacob, *A Jewish Theology*, DLT, 1973, 63.
 18. 2 Mz 31,3-5.
 19. Pravilo poznano kot *biddur mitzvah* pomeni vizualno slavljenje Boga. Korenine tega pravila najdemo v Bibliji, v že omenjeni 2 Mz 31,3-5 in v 2 Mz 15,2, ki pravi: "To je moj Bog, zato ga bom hvalil," in drugje (<http://www.beth-elsa.org/abvo30802.htm/>).
 20. 1 Kr 6,32.
 21. Traktat Suhot 51b, <http://www.myjewishlearning.com/>.
 22. Zakoni o idolatriji imenovani *Avodah Zarah* (heb. "tuja čaščenja") so popisani v Mišni, ki je zbirka judovskih ustnih zakonov, ki so obstajali na koncu 2. stoletja p. Kr. Te je zbral, pregledal in izdal princ rabi Juda. Delo je uradno veljavna zbirka spisov zgodnjega izročila in jo Judje uporabljajo kot podlago za razpravo o Talmudu. (Po: Vivian B. Mann, *Jewish Texts on the Visual Arts*, Cambridge University Press, 2000, 20-21; <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/>).
 23. Ma'aseh Efod (Profiat Duran, Španija, ok. 1360-1414). Vivian B. Mann, *Jewish Texts on the Visual Arts*, Cambridge University Press, 2000, 14.
 24. Vivian B. Mann, *Jewish Texts on the Visual Arts*, Cambridge University Press, 2000, 114-120.
 25. Vivian B. Mann, *n. d.*, 120-123.
 26. *Halakhah* predstavlja celoto zakonov ter uredb judaizma, ki so nastajali od biblijskih časov. Ti predpisujejo spoštovanje verskih predpisov in urejajo način vsakdanjega življenja ter tako vodijo judovsko ljudstvo. Pravila *halakhah* se precej razlikujejo od zapovedi v Pentatevhu, prvi knjigi Biblije. Namen *halakhah* je pravzaprav ohranjenje in prenos besednega izročila in božjega razodetja prihajajočim generacijam (<http://www.britannica.com/eb/article-9038847/Halakhah/>).
 27. Ostali primeri so sinagoga v Hamat Tiberias z upodobitvijo zodiakalnega kroga s Heliosom in njegovo kočijo v središču. Podobno upodobitev je mogoče najti v talnem mozaiku v sinagogi Beth Alpha; v sinagogi Tzipporit je voznik kočije sonce, ki z žarkom osvetljuje kočijo ter tako vodi konje. Kako je ta mit našel pot v judovsko folkloro, je razvidno iz odlomkov Talmuda in Midraš. (Iz različnih virov na e-straneh: www.myjewishlearning.com).
 28. Vivian B. Mann, *n. d.* Vse razprave te študije temeljijo na osnovi Biblije, Mišne in Talmuda, kar pomeni treh glavnih virov judovskega izročila.
 29. Alan Unterman, *The Jews - Their Religious Beliefs and Practices*, Sussex Academic Press, 1999, 24.
 30. A. Unterman, *n. d.*, 25.
 31. 1 Mz 28,17.
 32. Glej op. 25; Vivian B. Mann, *n. d.*, 123

Zgodnjekrščanska cerkvena simbolika

Ogledali smo si, kako so bili izoblikovani osrednji motivi oz. teme znotraj cerkvene simbolike. Tekom stoletij so ljudje cerkveno stavbo simbolično primerjali z Božjim kraljestvom, s svetim mestom iz Razodetja in s Kristusovim telesom. V cerkveno stavbo so vtakani tudi drugi simboli oz. simbolne oblike in ponavljajoči se motivi. Vsi ti raznovrstni pomenski odtenki so se razvili postopno skozi stoletja.

Ko se je krščanstvo ločilo od sinagoge, so prvi kristjani svoje bogoslužje opravljali na različnih (improviziranih) lokacijah. V Svetem pismu je jasno zapisano, da so se kristjani najprej zbirali v hišah vernih članov skupnosti (prim. Apd 20,7-12; Rim 16,3-5; 1 Kor 16,19; Kol 4,15; Flm 1). Potem ko je Konstantin dosegel mir, je Cerkev začela intenzivno graditi svoja svetišča. Ker kristjani iz četrtega stoletja niso imeli svoje lastne specifične arhitekture, so uporabljali tiste tehnike in oblike, ki so jih

poznali, pri čemer so kombinirali različne tipe gradenj, ki so jih poznali pri sinagogah, templjih poganškega boga Mitre, rimskih hišah, grobnicah, javnih kopalščih in sodiščih.

Nobene izmed pravkar naštetih arhitekturnih oblik niso natančno posnemali, ampak so iz njih jemali le določene elemente, tako da so le-ti ne le imeli simbolično vsebino, ampak so tudi poskušali upoštevati potrebe krščanskega češčenja, pobožnost lokalne skupnosti in tehnične zmožnosti graditeljev. Ko se je vpliv Cerkve povečal, je le-ta iz poganških templjev jemala snov za stebre, kapitele, zaključne vence in druge arhitekturne detajle. V nekaterih primerih so poganški tempelj porušili in na istem mestu zgradili krščansko cerkev - to lahko opazimo pri cerkvi *Santa Maria sopra Minerva*, ki verjetno slavi zmago Vstalega Gospoda nad lažnimi rimskimi bogovi. V drugih primerih cerkva pa je (poganški) tempelj ostal nedotaknjen in so ga prilagodili potrebam krščanskega bogoslužja - tak poznan primer je Panteon. Naj omenim tudi, da so arhitekturnim elementom, ki so jih prevzeli od poganške kulture, dodali nove in globlje pomene, ustrezne novonastajajoči katoliški kulturi.

Rimska bazilika

Rimska bazilika je bila prvotno cesarska sodna dvorana: velika, dolga zgradba z visokim osrednjim prostorom, s stranskima ladjama vzdolž obeh (dolgih) strani in z apsidom na eni ali na obeh straneh. To obliko, ki so jo uporabljali širom rimskega cesarstva, so prevzeli in priredili za potrebe krščanske



Tipična bazilika z glavno ladjo in apsidom, cerkev Svetega Klementa v Rimu (Fotografija: avtor članka).

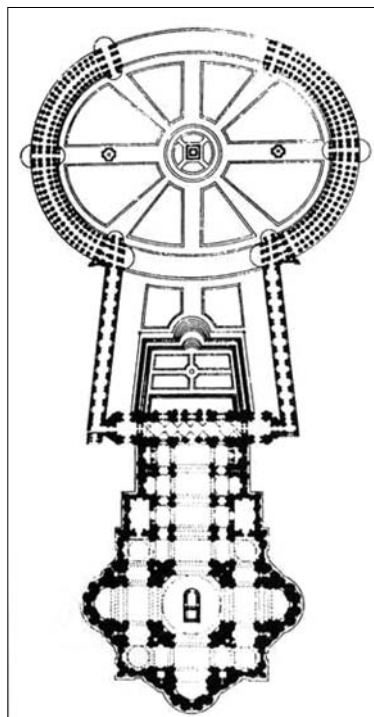


Oktogonalna krstilnica v Firencah.
(Povzeto po Burckhardt.)

cerkve iz več razlogov. Tako cerkev je bilo preprosto zgraditi in v njej se je lahko zbralo večje število vernikov. Stebri vzdolž stranskih ladij so prostor "odprli", okna v svetlobnem nadstropju visoko na stranskih stenah glavne ladje so prepuščala veliko svetlobe, poleg tega pa je taka cerkev imela tudi zelo malo masivnih lesenih lokov. Poleg tega je bazilika v simbolnem pomenu predstavljala sodno avtoriteto v določeni sredini, kar je zgodnje kristjane opominjalo, poganski kulturi pa je bilo v pričevanje, da obstaja še veliko višja avtoriteta, zadnji in absolutni vesoljni Sodnik in da se *rimski mir* lahko dopolni le v *Kristusovem miru*. Tako kot je bil sodnik Cezarjev namestnik, tako je škof kot Kristusov namestnik sedel v apsidi. Tako kot so Cezarja obkrožali sodni izvedenci in uradniki, tako so škofa obdajali njegovi prezbiteri in diakoni. Oltar s kadilom, ki je stal pred sodnikom in na katerem so darovali bogovom za pošteno sodbo, je postal oltar pravega daritvenega Jagnjeta kot tistega, ki je zadnje poroštvo Prave. S tem ko so dodali stransko *bemo* oziroma prečno ladjo za duhovnike, ki je bila narejena po vzoru judovske sinagoge, je bazilika dobila obliko križa. Tako je nastal osnutek za cerkev v obliki križa in s tem je bazilika začela postajati ikonografska podoba Kristusovega telesa.

Nekateri drugi starodavni simboli

Graditelji cerkva v 4. in 5. stoletju so ob enem razvili do potankosti izdelan "jezik" arhitekturnih oblik - razporeditev elementov cerkva so začeli določati s pomočjo *t. i. simbolne geometrije*. Poleg bazilik v obliki križa so pogosto gradili tudi cerkve centralnega tipa, in to kot svetišča v čast mučencev, da bi tako obeležili in počastili kraj mučeništva ali pa druge pomenljive točke oz. lokacije (tak primer je oktagonalna cerkev nad Petrovo hišo v Kafernaumu). Krstilnice so bile tudi centralnega tipa, da bi (tako) predstavljale kraj Kristusovega krsta v reki Jordan in, kot bomo videli kasneje, tudi iz simbolnih razlogov. Cerkve, ki so posvečene Devici Mariji, so običajno tudi bile centralnega tipa (morda zato, da bi spominjale na maternico Device Marije); istega tipa so bila tudi svetišča, posve-



"Ključavnica", ki pripada "ključarju" (gre za sv. Petra, op. prev.) - Berninijev trg Svetega Petra v Rimu.

čena svetemu Mihaelu, ki so bile običajno zgrajena na gričih ali rtih.

Stavbe centralnega tipa so fleksibilno nastale iz kompaktno grajenih mavzolejev², ki jih je bilo mogoče najti po vsem rimskem cesarstvu, vendar pa so jih razširili zaradi potreb krščanskega češčenja tako, da so jim dodali notranje kolonade³, zaradi česar je prostor postal bolj kompleksen. Graditelji so pogosto uporabljali primarne oblike oz. like - kvadrate, osmerokotnike, četveroliste, kroge, šesterokotnike in elipse - in to v raznovrstnih kombinacijah in razporeditvah. Te oblike so imele očitne simbolne pomene za kristjane tedanjega časa. Če na primer šesterokotnik predstavlja šesti dan v tednu - dan, ko je bil ustvarjen Adam, in dan, ko je umrl Kristus, osmerokotnik predstavlja osmi dan vstajenja. Ti dve obliki lahko pogosto opazimo v prvih krstilnicah, ki novokrščence opominjajo *“/.../ Če smo namreč z njim zraščeni v podobnosti njegove smrti, bomo tudi v podobnosti njegovega vstajenja”* (prim. Rim 6,3-4 in Kol 2,12). Prvi graditelji so osmerokotnik dojemali tudi kot krog (ki ga je eden izmed prvih teologov poimenoval “krog z osmimi stranicami”) in so ga uporabljali za izražanje Božje celovitosti in enosti. V avguštinski kozmologiji pa krog simbolizira Kristusa, drugo osebo Svete Trojice - kot ima namreč kvadrat dve enako dolgi stranici, ki nastaneta tako, da stranico določene velikosti postavimo pravokotno na drugo (tj. “določena dimenzija je pomnožena z enako velikostjo”), je tudi Sin enakovreden Očetu in izhaja iz Njega.

Tradicija se nadaljuje

Skozi stoletja so prav tako uporabljali pravkar omenjene simbole, ki so jih še posebej preoblikovali, dopolnili in razvili v obdobju renesanse in baroka (znotraj protireformacije). Simbolne prikaze Kristusovega telesa, nebeškega Jeruzalema in Salomonovega templja najdemo v cerkvah po vsej Evro-

pi in v Ameriki. Cerkve so bile še naprej urejene ikonografsko - v nekaterih primerih je bilo to še posebej domiselno, kot na primer v Berninijevi cerkvi *Sant' Andrea al Quirinale*⁴, ki je zasnovana na diagonalnem Andrejevem križu. Berninijeva kolonada zunaj cerkve Svetega Petra je po mnenju mnogih strokovnjakov podobna dvema velikima rokama, ki ljudi vabita v cerkev, medtem ko drugi celotni trg vidijo kot ogromno ključavnico, ki namiguje na ključ nebeškega kraljestva, ki jih je Gospod zaupal Petru. Berninijevi spiralni stebri, ki podpirajo baldahin v cerkvi Svetega Petra, predstavljajo Salomonov tempelj v Jeruzalemu, ki je simbol tega, kako se je Stara zaveza dopolnila v daritvi Nove zaveze.

Podobno kot Bernini, je tudi njegov sodobnik in rival Borromini nadaljeval s (podobnimi, op. prev.) ikonografskimi izrazi, jih pa je tudi izpopolnil in iznašel nove. Njegovih dvanajst pilasterjev v stavbi *Collegio di Propaganda Fide*⁵ spominja na Evzebijevo izročilo, ki se nanaša na dvanajst apostolov.

Kar ta kapela skuša pokazati posredno, se eksplicitno kaže v glavni ladji cerkve Svetega Janeza Lateranskega, ki jo je predelal Borromini. Tu so kipi dvanajstih apostolov, ki obkrožajo ladjo, ob straneh pa imajo posvetilne križe. Imena apostolov so zapisana na podstavkih, kar se navezuje na Razodetje, kjer je zapisano: *Obzidje mesta je slonelo na dvanajstih temeljnih kamnih, na njih pa je bilo dvanajst imen dvanajstih Jagnjetovih apostolov”* (Raz 21,14).

Borromini je v svoji ikonografiji pogosto preigraval najrazličnejše prefinjene in domiselne detajle. Očitno je zelo dobro poznal dela škofa Duranda, saj se je dostikrat neposredno navezoval nanj - tako zunanjščine in notranjščine cerkva krasijo razgibani prizori iz nebeškega Jeruzalema, kot so podobe datljevih palm, zvezde in glave kerubov, kot je priporočal škof Durand.

Granatna jabolka, ki so vklesana v ladji-
ne kapitle v cerkvi Svetega Janeza Lateranskega,
namigujejo na Salomonov tempelj. V cerkvi
*San Ivo della Sapienza*⁶ je Borromini jajčev-
nik⁷ preoblikoval tako, da so nastale glave ke-
rubov, strelice pa je nadomestil s krili. Ome-
njeno je bilo, da je celotna cerkev komplek-
sen ikonografski izraz Božje modrosti: cerkev
je zasnovana v obliki šesterokrake zvezde, tj.
Davidove zvezde, ki ponazarja Salomonovo
modrost, jeruzalemski tempelj in dopolnitev
le-tega v Templju v nebeškem Jeruzalemu.
Originalni načrti so predvidevali sedem ste-
brov za glavnim oltarjem, v skladu s tem, kar
je zapisano že v svetopisemskem odlomku iz
Knjige pregovorov: "Modrost si je naredila hišo,
izklesala si je sedem stebrov" (Prg 9,1). Na pe-
rimetru je dvanajst niš, v katerih naj bi prvotno
stali kipi apostolov. Ko te elemente razumemo
v kontekstu celote, s simbolom Svetega Duha
v laterni znotraj kupole, postane očitno, da
skuša Borromini prikazati prizor iz drugega
poglavja Apostolskih del, ko Gospodov Sveti
Duh na binkošti prvo Cerkev obdari s svojo
modrostjo.

Cerkvena stavba v današnjem času

Pomanjkanje prostora mi spet ne dopušča
bolj podrobnih razlag in obrazložitev prime-
rov, ki jih je res obilo. Poskušal sem predočiti
nekaj pomembnejših motivov oz. tem, ki jih
najdemo v zgodovini katoliške cerkvene
zgradbe, v upanju, da bom tako lahko po-
novno prebudil naše zavedanje o pomembni
tradiciji simbolike znotraj naše vere. Sedaj
pa se moramo vprašati: "Kaj nam to pomeni
v današnjem času?"

Naša vera je nek kontinuum, ki sega nazaj
v davno, pozabljeno preteklost in se razte-
za v nam neznano prihodnost, ko se bo vse
dopolnilo v Kristusu. Zatorej ni presenetljivo,
a je gotovo zanimivo, da se je Cerkev impli-
citno in neprekinjeno izražala v izoblikova-
nem, simbolnem jeziku. Da bi bolje razumeli



Dvanajst stebrov, ki predstavljajo dvanajst
apostolov. *Collegio di Propaganda Fide v Rimu.*
(Povzeto po Salvadoriju.)

Cerkev, je v delih *Lumen Gentium*⁸ in *Pos-
vetitev Cerkve in oltarja*⁹ predstavljena bogata
simbolika, ki jo najdemo v Svetem pismu.
Mnoge izmed teh podob zasledimo tudi v
cerkvenih stavbah: tako npr. trto in mladi-
ke, Salomonov tempelj, "ta nebeški Jeruza-
lem", Kristusovo telo itd. V delu *Posvetitev
Cerkve in oltarja* je eksplicitno poudarjeno,
da cerkev predstavlja nebeški Jeruzalem. Ko
je cerkev posvečena, je dvanajst posvetilnih
križev, ki so razporejeni po zidovih v no-
tranjščini cerkve, blagoslovljenih, kar se ne-
posredno navezuje na dvanajst apostolov, ki
predstavljajo dvanajst temeljnih kamnov me-
sta. V preteklosti je bilo izvedenih dvanajst
blagoslovov, v sodobnem času pa so blago-
slovi lahko le štirje, kar simbolizira štiri ob-
zidja nebeškega Jeruzalema.

Kaj smo naredili narobe?

Če torej Cerkev poskuša nadaljevati s to
tradicijo, da vernim pokaže simbolni pomen
zgradbe, zakaj so potem današnje cerkve na
videz tako drugačne od tistih v preteklosti?
Kaj se je zgodilo z "jezikom" (arhitekture, op.
prev.)? Kaj smo torej storili narobe? Če to



Kip apostola s posvetilnim križem.
Cerkve Sv. Janeza Lateranskega v Rimu.
(Predelava: Borromini; fotografija: avtor članka.)

povem na kratko - problem se je pojavil v vsesplošnem prevzemanju sodobne oz. moderne arhitekture.

Sedaj moram ponovno poudariti, da tu ne govorimo zgolj o stilu. Bolj kot to moramo preučiti ideje, ki so osnova za sodobne arhitekturne usmeritve in za modernistično razumevanja arhitekturnega jezika. Moderna arhitektura (s poudarkom na miselnem toku, ki se je razvil znotraj nemškega Bauhauša¹⁰ v dvajsetih letih prejšnjega stoletja in ki so ga potem v tridesetih letih v Ameriko prinesli intelektualci, ki so se tja zatekli pred Hitlerjem) je sama po sebi arhitekturni izraz socialistične, redukcionistične in materialistične filozofije. Da bi razumeli, zakaj je modernistični pristop za katoliške cerkve tako neustrezen, si moramo predvsem ogledati dva vidika prej omenjenega mi-

selnega toka - razumevanje posameznika in razumevanje jezika arhitekture.

Socialistična mentaliteta - ki je posameznika podredila diktatu večine, ki človeka ni dojemala kot bitje v odnosu, ampak kot zgolj (nadomestljiv in funkcionalen) element znotraj ekonomskega sistema in ki je povzročila masovne oz. skoncentrirane nastanitve tipa "mednarodni stil"¹¹ - je enako odgovorna za nehumana bivališča za sovjetske delavce z imenom Nowa Huta kot za večnadstropne stanovanjske objekte v siromašnih ameriških četrtih. Ta mentaliteta izhaja iz razsvetljenkega pogleda, da je človek že po naravi bolj *družabno* kot pa *družbeno* bitje. Za modernista je človek izoliran, unitaren, v družbi je komaj viden, in ni v *naravnem* odnosu z drugimi družinskimi člani, tudi ni vključen v prostovoljna prijateljska združenja in razne skupine. Človekovo vrednost določa njegova "funkcija", zato ga ne moremo obravnavati kot bitje, ki je od Boga obdarjeno z dostojanstvom in vrednostjo (le-ti sta z vidika potreb države nepomembni). V empirizmu razsvetljenstva tudi ni bilo prostora za objektivno in transcendentno razumevanje sveta, še manj pa za celotno klasično antropologijo človeka kot razumnega in svobodnega bitja s sposobnostmi domišljije, pomnjenja in estetskega sodelovanja v "projektu" Božanske lepote.

Ta filozofija, ki prežema moderno arhitekturo, nasprotuje človekovemu duhu. Večnadstropne zgradbe v New Yorku - s svojimi modularnimi okni, stropnimi nosilci in s standardiziranimi električnimi priključki - si je kot prvi omislil Mies van der Rohe, in sicer kot stanovanja za delavce, ki so bila v takratni industrijski državi zelo pripravna za namestitev raznih električnih aparatov in drugih standardiziranih gospodarskih proizvodov. Podobno je tudi moderna arhitektura svojim izraznim elementom odvzela simbolni pomen. Tako je na primer Le Corbusier¹² moderno arhitekturo definiral s petimi temelj-

nimi "točkami" (to so stebri, svobodni tloris, horizontalno okno, svobodna fasada in ravna streha), ki nimajo nobene transcendentne oz. presežne vrednosti. V sodobnem besedišču beseda vrata dejansko predstavlja vrata, v modularnem sistemu pa vrata lahko zamenjamo z oknom ali steno – vrata torej nimajo nobene simbolne vrednosti: ne morejo (v simbolnem smislu) spregovoriti o vstopanju, pragu in prehodu. Zaradi pomanjkljivosti, ki jih navedeni sistem ima, vrata zagotovo ne morejo predstavljati oz. simbolizirati osebe Jezusa Kristusa, kar so vrata sporočala škofu Durandu in Abbotu Sugerju.

Pri modernistu je prostor določen s funkcijo, ki jo ima: iz tega razumevanja izhaja izraz "univerzalni prostor". Prostor ne more biti posvečen oz. svet in ga ni mogoče uporabiti za en sam namen. Funkcija torej določa prostor; tu ni nobene notranje in svojskvene hierarhije. "Radikalen funkcionalističen" pristop v cerkveni arhitekturi nas je postopno osiromašil s tem, ko nam je dal "multifunkcionalne" prostore, v katerih lahko častimo Boga, igramo košarko ali tombolo ali pa pripravimo poročno slavje - odvisno od tega, kako je razporejena notranja oprema. Ko na primer oltarja ne uporabljamo za bogoslužje, ga lahko spremenimo v priročno bi-fejsko mizico.

Omenjeni problem lahko raziščemo še globlje tako, da na primer preučimo epistemološko vprašanje jezika in vedenja ali pa redukcionistično pojmovanje resnice in uporabna vrednost lepote. Naj zaenkrat poudarim, da je vizija človeštva in civilizacije, ki jo uteleša sodobna arhitektura, zelo tuja katoliškemu pojmovanju ustvarjanja, človečnosti in kulture.

Kam naj se usmerimo?

Potem ko smo se seznanili s problemi, ki se pojavljajo pri modernističnem projektiranju in oblikovanju cerkvenih zgradb, se

nam zastavljajo še nekatera druga vprašanja: Kako naj gradimo naše cerkve? Kako naj lete izgledajo? Kako lahko oživimo tradicijo (arhitekturnega, op. prev.) jezika? Ali imajo zgodovinski stili sploh kakšno mesto oz. pomen za današnji čas, in če ga imajo, kakšen je? Če hočemo preseči sodobno "banalnost", se moramo najprej ponovno začeti zavedati ikonskega potenciala (cerkvene) stavbe. Kot projektanti cerkva, liturgiki, duhovniki in verniki-laiki moramo ponovno odkriti idejo *ikone*, tako s pomočjo študija in branja Svetega pisma ter cerkvenih očetov kot tudi s premišljevanjem in molitvijo.

Ponovno je potrebno razumeti simboliko cerkve, vendar pa moramo kot katoličani najprej spet usvojiti avtentično razumevanje *simbola* na splošno. Simbol (namreč) ne more stati sam zase: je posrednik med zaznavnim predmetom in med tistim pomenom, ki ga ta predmet simbolizira oz. predstavlja. Kaj pomeni uživati Kristusovo telo, lahko razumemo samo zato, ker vemo, kaj pomeni uživati hrano. Če ne bi bili nikoli povabljeni na poročno slavje, tudi ne bi mogli razumeti, kaj pomeni neminljiva slava v Božjem kraljestvu. Čim globlje namreč razumemo realnost krščanskega zakona kot človeške zaveze, tem globlje tudi lahko razumemo zakon kot zakrament in kot simbol Cerkev kot Kristusove neveste. Simbol vedno kaže na nekaj presežnega, pri čemer Frederick Wilhelmsen opozarja: "Človeška izkušnja nas uči, da dokler ne dojemamo realnosti v tem, kar je, z vso njeno vrednostjo in funkcijo, je ne moremo razumeti kot nekaj presežnega, kot simbol."

Kako ponovno oživiti simbolni "jezik"?

Problem, ki se pojavi, če modernistični pristop vključimo v cerkveno arhitekturo, je v tem, da ta pristop ne vsebuje simbolnosti oz. simbolike, zato nam ne more spregovoriti o presežnem. Vendar pa se pojavijo določene



Prikaz tipične 'konfiguracije teles' zgodnjekršćanske bazilike.
Cerkve Sv. Apolinarija v Classu pri Ravenni.
(Povzeto po McDonaldu.)

zagate, če poskušamo oživeti klasične arhitektonske elemente oziroma arhitekturne stile iz preteklih obdobij (pa naj gre pri tem za bizantinski, gotski, renesančni ali baročni stil). Vsak izmed teh stilov je izhajal iz čisto določenega kulturnega okolja; vsi ti stili so prevladujoči miselnosti skušali izraziti določene vrednote in vsak od le-teh je uporabljal arhitekturne dosežke takratnega časa. To pa preprosto pomeni, da nas arhitekturne oblike in besedišče, ki so dali pomemben pečat posameznim zgodovinskim stilom, nič več ne nagovarjajo.

Kljub vsemu pa pripadamo isti Cerkvi, naša človeška narava se ni spremenila, ni pa se spremenila tudi večna Liturgija, v kateri sodelujemo. V skladu z usmeritvami Drugega vatikanskega cerkvenega zbora bi morala obstajati "kontinuiteta v tradiciji", potrebno pa je eksplicitno upoštevati tudi zgodovinski *precedens*. Glede na to, da je bilo tekom stoletij zgrajenih veliko število cerkva, bi težko trdili, da omenjene smernice Drugega vatikanskega cerkvenega zbora omejujejo ustvarjalnost. Kljub temu pa nas ta cerkveni zbor opominja, da je sicer poslanstvo Cerkve ves čas enako, vendar pa moramo danes uporabljati drugačne metode oz. strategije, ker se današnji svet zelo razlikuje od preteklega.

Prav zato predlagam, da si ne ogledamo *precedensa* na ravni stila, ampak se posvetimo jezikovnemu in arhitektonskemu *precedensu*, ki že ves čas upoveduje tematska sporočila Cerkve, neodvisno od obdobja. Poleg simbolnega jezika, o katerem smo že spregovorili, obstaja tudi implicitni jezik 'telesnosti'¹³, oblike, funkcije, lokacije in pomena skozi vso zgodovino cerkvene stavbe (vsaj do takrat, dokler nismo prevzeli modernističnega "univerzalnega prostora"). Morda je prav odnos med funkcijo in 'telesnostjo' edini najpomembnejši vidik, ki ga moramo ponovno usvojiti, še posebej zato, ker danes zelo slabo poznamo pretanjen ikonografski jezik.

Ta skupni pristop k 'telesnosti' krščanske cerkvene stavbe je (kljub pomembnim slogovnim razlikam) prisoten skozi vso zgodovino. Tak pristop lahko najprej zaznamo pri preprosti baziliki, pri kateri so vsi njeni osrednji prostori jasno izraženi kot oblike, ki se harmonično prepletajo med seboj. Sveti Apolinarij v Classu¹⁴ je preprost in dovršen primer cerkve z izstopajočo osrednjo cerkveno ladjo



Organska harmonija med funkcijo in 'telesnostjo' v obdobju srednjeka veka, Paray-le-Monial.

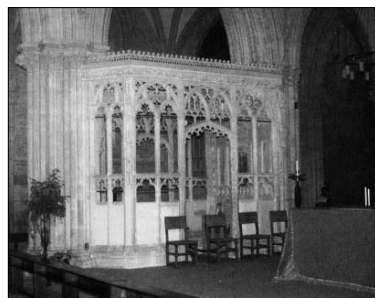
in izraženimi stranskimi ladjami, apsidno, narTEKsom in kampanilom¹⁵. Vsi ti elementi so jasno začrtani in arhitekturna učinkovitost stavbe leži prav v tej preprostosti. V vzhodnih cerkvah lahko brez težav razpoznamo glavne dele teh sakralnih objektov: v središču je kupolasta glavna ladja, apsida je poudarjena, stranske kapele in narTEKs so jasno razvidni. Taka osnovna usmeritev je bila značilna za obdobje romanike, gotike, renesanse in baroka: cerkve so imele jasno formo, ki je ustvarjala harmonijo med obsegom oz. merami notranjščine in zunanjo obliko ter med funkcijo prostora na eni strani ter njegovo lokacijo in 'telesnostjo' na drugi.

Jezik cerkvene oz. v širšem pomenu sakralne (op. prev.) arhitekture je jezik oblik in prostornine, ki zadevajo velike bazilike v obliki križa, višje osrednje glavne ladje, ki jih ob straneh obdajajo stranske ladje; apside s polcilindričnim pečatom; prevladujoče centralne laterne, ki označujejo križišča; stranske kapele, ki so zgoščene ob prečnih ladjah, in apsidalne kapele, ki obdajajo korne obhode oz. hodnike; oktagonalne krstilnice in stavbe, kjer se nahaja kapitelj; ter stolpe, ki kažejo na vhode v cerkev in poudarjajo vogale stavb. Sleherni sakralni objekt oz. element ima posebno mesto in posebno obliko glede na pripadajočo funkcijo: oltarji, spovednice, kapele za opravljanje svete maše, grobnice, vrata in drugi elementi imajo določen pomen znotraj celotnega organskega ustroja. Tekom stoletij opazimo ta odnos med 'telesnostjo' in samo prostornino (ta dva elementa sta med seboj jasno zamejena), hkrati pa je izražena specifična funkcija določene lokacije. Ker je cerkev zgrajena v organsko celoto na tak način, jo lahko pojmujeemo kot "telo" oziroma "mesto".

To je torej tista pot, h kateri se moramo vrniti, še posebej zato, ker natančno upošteva smernice Cerkve v zvezi z gradnjo cerkva. Tako na primer Cerkev narekuje, da mora biti krstilnica jasno določen kraj, ki je name-

njen izključno zakramentu svetega krsta; tudi mesto opravljanja bogoslužja naj bi se jasno ločilo od preostalih delov cerkve - tako naj bi med drugim imelo "posebno obliko". Že sama oblika cerkvene stavbe naj bi kazala na to, da gre za prostor, v katerem se zbira Božje ljudstvo; tabernakelj naj bi se nahajal na mestu, ki je "res opazno, središčno", in tako dalje. Ko posameznim elementom določimo posebne oblike, jim s tem dodelimo vidno mesto in specifikum. Če to upoštevamo pri projektiranju cerkvenih stavb, lahko s pomočjo jasno izoblikovanega načrta ustvarimo tak objekt, da je te posebne funkcije in odnose mogoče opaziti tako v notranjščini stavbe kot tudi na njeni zunanjščini.

Če uporabimo tak pristop, arhitekturnim oblikam omogočimo, da na poseben način osvetlijo neko liturgično ali teološko sporočilo. S tem ko, na primer, krstilnico postavimo blizu vhoda v cerkev (med narTEKsom in glavno ladjo) ali pa prestavlja ločen in poseben vhod v stavbo, ta krstilnica lahko simbolizira prehod iz tega sveta v nebeško kraljestvo. Če, na primer, spovednice postavimo blizu prehoda v glavno ladjo, s tem vernike opomnimo, da se je potrebno na spoved posebej pripraviti. Tabernakelj lahko stoji v posebni kapeli, s čimer mu namenimo središčnost, ki mu pripada. Če je torej cerkev



Posebnim liturgičnim funkcijam so dodeljene specifične arhitekturne oblike. Kapela za opravljanje svete maše, katedrala v Wellsu. (Fotografija: avtor članka).

zgrajena na tak način, že sama po sebi vabi k zbiranju Božjega ljudstva, medtem ko njeni najpomembnejši elementi (npr. krstilnica, glavna ladja, spovednice, najsvetejše) odsevajo odnose med zakramenti in Božjim ljudstvom. Če torej hočemo graditi cerkve v tradiciji krščanske arhitekture, in cerkve, ki ponovno sporočajo idejo "Cerkve", je, po mojem mnenju, najpomembnejše to, da znamo dati pravo mesto oz. vrednost funkciji, lokaciji, prostornini in 'telesnosti'.

Mislím, da se z navedenimi pristopi lahko povrnemo k veliki tradiciji katoliške arhitekture, ki je zgradila cerkve in katedrale, ki nikakor niso namenjene zgolj temu, da se v njih odvijajo različne župnijske dejavnosti. Naj na koncu poudarim, da je, do neke mere, nesmiselno graditi cerkve samo z vidika njihove (praktične) uporabne vrednosti. Človeštvo je poklicano k svetosti, zato je tudi Cerkev poklicana k temu. Tudi cerkvena stavba kliče k temu poslanstvu. To je znamenje nasprotovanja zgolj posvetnemu in taka drža oz. stališče se sporoča temu svetu. Ni pomembno le to, da se evangelij oznanja le (zunanjemu) svetu - oznanjati ga je potrebno tudi znotraj Cerkve, zato mora cerkvena stavba vernikom sporočati o mestu, ki jim pripada v Božjem ljudstvu.

Tako kot tempelj, ki ga omenja Stara zaveza, naj bi bila Cerkev mesto "slave" in kot taka tudi mesto, kjer Bog prisluhne človeku, ki se v težavah zateče k Njemu. Cerkev se ne sme zadovoljiti z nečim, kar bo ustrezalo le določeni župniji oz. Župnijskemu občestvu; Cerkev mora doseči tudi kozmos in s tem, ko slavi Stvarnika, daje vrednost kozmosu samemu, in s tem pokaže na njegovo lepoto. Tako pa svet postane prijeten in lep za bivanje, pravzaprav ljub v človeških očeh.

Kardinal Joseph Ratzinger,
*Praznik vere*¹⁶

Prevod Brigita Retar

- * Steven Schloeder je ustanovitelj arhitekturnega podjetja *Liturgical Environs*, ki se ukvarja s projektiranjem novih cerkva in s prenavljanjem že obstoječih, sedež pa ima v mestu Mesa, v ameriški zvezni državi Arizona. Je avtor še neobjavljene knjige z naslovom *Arhitektura v komunikaciji: Gradnja katoliških cerkva v luči Drugega vatikanskega cerkvenega zbora*. Angl. *Architecture in Communication: Building Catholic churches in the Light of the Second Vatican Council*, delo ni prevedeno v slovenščino (op. prev.).
1. Gre za cerkev v Rimu, ki je bila zgrajena na poganskem templju, posvečenem Minervi.
 2. Mavzolej: razkošna stavba, namenjena za grobnico (op. prev.).
 3. Kolonada: stebriščni hodnik, ki obdaja zunanjščino stavbe ali trg (op. prev.).
 4. Cerkev Sv. Andreja na Kvirinalu v Rimu (op. prev.).
 5. Kolegij za širjenje vere (op. prev.).
 6. Sveti Ivo, baročna cerkev na dvorišču univerze Sapienza v Rimu (op. prev.).
 7. Jajčevnik, tudi *jonski kimation* – okrasna letev ali okrasni pas (nahaja se v čisto zgornjem delu stebra) iz izmeničnih jajčastih in puščičnih osti podobnih oblik. V antiki pri korintskem in jonskem stebnem redu (op. prev.).
 8. Slov. Luč narodov – dokument Drugega vatikanskega cerkvenega zbora (op. prev.).
 9. Angl. *The Rite of Dedication of a Church and an Altar* – delo ni prevedeno v slovenščino (op. prev.).
 10. Bauhaus je skupni termin za *Staatliches Bauhaus*, umetniško in arhitekturno šolo v Nemčiji, ki je delovala od 1919 do 1933, ter za pristop k oblikovanju, ki ga je zastopala omenjena šola.
 11. Angl. *International Style*: tip arhitekture, ki se je pojavil po prvi svetovni vojni. Zanj je bilo značilno pregledno in močno standardizirano oblikovanje brez okrasja, njegovi značilni predstavniki pa so bili Ludwig Mies van der Rohe, Le Corbusier in Walter Gropius (op. prev.).
 12. Le Corbusier, s pravim imenom Charles-Edouard Jeanneret (1887-1965), eden najvplivnejših arhitektov 20. stoletja.
 13. Angl. *Massing* – slovenska ustreznica za ta izraz ne obstaja, lahko bi ta pojem poimenovali tudi "konfiguracija teles neke stavbe" (če jo gledamo od zunaj), "optični volumen" ipd. (op. prev.).
 14. Sveti Apolinarij v Classu: cerkev blizu Ravenne (op. prev.).
 15. Kampanile (tudi campanile): prostostoječi zvonik ob cerkvi (op. prev.).
 16. Angl. *Feast of Faith*, delo ni prevedeno v slovenščino (op. prev.).

Mošaja v slovenski likovni umetnosti

Za islamske verske objekte se v slovenskem jeziku uporabljata predvsem iz arabskih besed "al-gâmi" in "al-masgid" izpeljani tujki džamija in mošaja.¹ V drugi polovici 19. stoletja so mošaje dokumentirane tudi v delih slovenskih likovnih umetnikov. Na Bližnjem vzhodu ter v Bosni in Hercegovini sta jih namreč fotografirala, risala oziroma slikala fotograf Christian Paier (1839-1895)² in slikarka Ivana Kobilca (1861-1926).³ Nekaj desetletij mlajše so risbe oziroma slike mošej in muslimanskih pokopališč, pod katerimi sta se podpisala arhitekta Dušan Grabrijan (1899-1952)⁴ in Tine Kurent (rojen 1923)⁵ ter slikarji Ivan Vavpotič (1877-1943)⁶, Maksim Gaspari (1883-1980)⁷, Ivan Primožič (1898-1971)⁸, Božidar Jakac (1899-1989)⁹, France Mihelič (1907-1998)¹⁰, Karel Zelenko (rojen 1925)¹¹, Milan Bizovičar (rojen 1927)¹² in Ivan Seljak Čopič (1927-1990).¹³

Predvsem gre za fotografije, risbe in slike bosenskohercegovskih mošej ter ilustracije literarnih del, ki obravnavajo odnose med Slovenci oziroma drugimi južnimi Slovani in Turki. Tukaj moramo poleg fotografij, risb in slik mošej v mestih Foča, Jajce, Livno, Prozor in Sarajevo omeniti vsaj še mošaje na ilustracijah pravljice Mrtvi ženin, ljudske pesmi Alenčica, sestra Gregčeva in zgodovinske povesti Črna žena, ki jo je leta 1910 v Ljubljani pod psevdonimom Javoran objavil slovenski pravnik Gregor žerjav (1882-1929). Slednja temelji na znameniti turški povesti Miklova Zala, ki jo je leta 1884 v Ljubljani objavil slovenski pisatelj Jakob Sket (1852-1912). Umetniki so (tudi pod močnim

vplivom vojaških spopadov, ki so v času med letoma 1878-1945 oziroma od avstro-ogrške aneksije Bosne in Hercegovine do konca druge svetovne vojne dokumentirani v Bosni in Hercegovini) z različnimi sredstvi in na različne načine predstavili svoj odnos do Arabcev, Turkov, Jutrovega in islamske arhitekture. Posebno mesto med njimi ima popotni fotograf Christian Paier (1839-1895). Leta 1864 (potem ko kot vojaški obveznik od avstrijskih oblasti ni dobil potnega lista), je namreč Paier izdelal in v Trstu prijavil velik, v skričališču preurejen zaboj za orodje in se v njem več dni kot slepi potnik vozil po Sredozemlju (od Trsta do Aleksandrije). Kmalu po prihodu v Aleksandrijo si je našel pomočnika ter naročil in z Dunaja dobil vso potrebno fotografsko opremo. Iz Aleksandrije se je na potovanje po Bližnjem vzhodu in Palestini odpravil šele potem, ko si je kupil arabsko muslimansko obleko in se v njej (s fesom na glavi) fotografiral za spomin. Fotografije svetopisemskih krajev, ki jih je posnel, so imele (tako kot fotografije Betlehema, Jeruzalema, reke Jordan in Oljske gore, ki so jih posneli njegovi sodobniki) poleg dokumentarne in poučne vrednosti tudi precej globoko duhovno komponento. Leta 1894 je slovenski pisatelj in teolog Francišek Lampe (1859-1900) zapisal, da je Paier v eno od jeruzalemskih mošej tudi (sicer nehote) vstopil: "*Kristijan je šel tudi v cerkev Marijinega groba, ki je v lasti razkolnikov ... Kmalu potem je želel ogledati si hišo, v kateri je obhajal Izveličar zadnjo večerjo in kjer časté mohamedani grob Davidov. Kristijan gre brezskrbno po poslopju, in*



Fotografija neznanega avtorja, na kateri vidimo mošejo v vasi Log pod Mangrtom, ki so jo zgradili vojaki Četrtega bosenskohercegovskega pehotnega polka.
Vir: *Tedenske slike* 26. 12. 1917 (številka 52, leto IV), Ljubljana.

*ker so bila spodaj vrata odprta, gre kar naprej in pride v malo džamijo. A kar mahoma ga obstopijo kaki štirje imami ali mohamedanski duhovniki, da je izpreletel Kristijana velik strah. V nekatera svetišča ne sme po mislih mohamedancev stopiti brez smrtne kazni noben drugoverec. No, tukaj ni bilo hujšega, kakor da so hoteli imeti baksiša. Toda naš romar je imel pri sebi samo nekaj pijastrov – nekaj beličev. Kaj so hoteli ž njim storiti drugega kakor pustiti, da je odnesel pete, ali pa k večjemu omahati ga s palico. Zgodilo se mu ni nič žalega, a sklenil je, da ne bode hodil vselej tje, kamor bi ga vodila odprta vrata”.*¹⁴

Kmalu po Paierjevem prihodu v domovino, so se za mošeje začeli zanimati tudi številni drugi Slovenci. O tem na svojevrsten način priča leta 1904 v Celovcu pod naslovom “Slovenski fantje v Bosni in Hercegovini 1878” objavljeno Andrejkovo poročilo o vojaški priključitvi Bosne in Hercegovine avstro-ogrskemu cesarstvu.¹⁵ Del poročila so tudi fotografije mošej ter nekaj stavkov o bosenskohercegovskih muslimanih in mošejah.¹⁶ Tri leta pred

objavo tega poročila je podpolkovnik Jernej Andrejka (1850-1926) po bosenskohercegovskem mestu Livno (kjer se je leta 1878 bojeval kot poročnik v 17. pehotnem polku, znanim tudi kot “Kranjski Janezi”) prejel naziv plemeniti Livnograjski.

Leta 1917 je v avstro-ogrsko armado kot vojni slikar vpoklicani Ivan Vavpotič na soški fronti ilustriral slovensko pravljico “Mrtvi ženin”, ki jo je v zbirki *Tolovaj Mataj*¹⁷ objavil slovenski pisatelj Fran Milčinski (1867-1932). Pravljiča temelji na srednjeveški germanski oziroma slovanski ljudski pesmi, ki jo je v 18. stoletju pod naslovom “Lenore” prepesnil nemški pesnik Gottfried August Bürger (1748-1794).¹⁸ Vavpotič je (v duhu simbolizma) upodobil najbolj dramatičen trenutek, tik pred razpletom pravljice, ko sta mrtvi ženin, mladi vojak Anzelj in v slovensko nošo oblečena lepa Majdalena na bellem konju prišla na muslimansko pokopališče. Na levi strani je poleg plapolajoče draperije upodobil gorato pokrajino, na desni pa naselje, kupolo mošeje in vitek minaret,

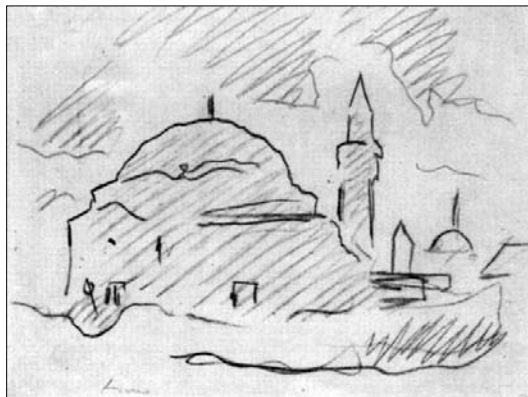
katerega vrh s polmesecem se nahaja v temnih nebesnih višavah, v bližini zvezd. Na ilustraciji, ki močno spominja na tehniko starih lesozozov ter sodi v sam vrh celotne slovenske knjižne ilustracije,¹⁹ sta na najlepši način predstavljeni Vavpotičeva fantazija in romantičen smisel za morbidnost. Ilustracija je nastala v času, ko so na soški fronti (v vasi Log pod Mangrtom) v avstro-ogrsko vojsko vpo-klicani bosenskohercegovski vojaki iz Četrtega pehotnega polka zgradili na slovenskem ozemlju doslej edino (na fotografijah dokumentirano) mošejo.²⁰ Leta 1932 je nastala druga Vavpotičeva mošeja. Objavljena je na naslovnici ljubljanske revije *Odmevi slovanskega sveta*.²¹ Med najpomembnejšimi arhitekturnimi spomeniki v prestolnicah slovanskih držav se (za podobo sokola in ščita s heraldičnimi simboli) precej lepo vidita tudi minareta in velika, bela kupola.

Med slovenskimi likovnimi umetniki se je s podobami mošej doslej največ ukvarjal Božidar Jakac. Leta 1943 je v mestu Livno oziroma na eni od postaj, kjer se je na poti na drugo zasedanje AVNOJ-a v mesto Jajce ustavila slovenska delegacija, nastala risba "Mošeja v Livnem", ki je bila objavljena leta 1964 v dnevniku slovenskega pesnika oziroma pisatelja Edvarda Kocbeka (1904-1981). V kakšnih okoliščinah je nastal ta precej bežen (za ilustrirane dnevnike značilen) likovni zapis, na svojevrsten način priča nekaj stavkov v Kocbekovem dnevniku: "Pogled se mi je vzdignil na obširno in položno pobočje, posejano s starimi in novimi hišami, poškodovanimi in celimi, oko se mi je zaustavilo na slikovitih džamijah, kipečih iz častitljivih starih trdnjav. Tik nad starim muslimanskim mestom se pno strmo v višino razčlenjene pečine in romantično zaključujejo podobo zgodovinskega mesta. S tovariši sem odšel ob šumeči Bistrici navzdol in se sprehodil po novem delu mesta pod hribom. Nazadnje smo sedli v turško slašičarno in poskušali baklavo

in burek. In ko smo tako sedeli, se je nekdo spomnil verza iz Andrejkove knjige "Slovenski fantje v Bosni in Hercegovini": "Livno ima trden zid, Turek je za zidom skrit". Zdaj šele so nam zaupno povedali, da se bomo sestali v mestu Jajcu ... Do Jajca je še kar daleč. Po vsej priliki bomo ostali v Livnu samo kak dan, potem pa odrinili na zasedanje ... Okrog kosila se je nebo znova pooblačilo, začelo je pršeti. Končal sem zapiske in legel. Ko sem se prebudil, sem bil mnogo bliže rešnici zemlje, ki smo prišli včeraj vanjo. Pravkar sem sanjal, da mi je spodrsnilo na čudno okroglem hribu, ki smo se s težavo vzpenjali nanj; obdržal sem se tako, da sem se oprijel korenine, štrleče iz zemlje; korenina mi je sicer ostala v rokah, zato pa se mi je spremenila v sijoč polmesec; ozrl sem se in videl, da ga imajo že tudi drugi v rokah in



Ivan Vavpotič, *Mrtvi ženin*. Vir: Fran Miličinski, *Tolovaj Mataj*, Ljubljana, 1917.



Božidar Jakac, *Mošeja v mestu Livno*. Jakčeva risba s svinčnikom (dimenzije 9,5 cm X 12 cm) je nastala leta 1943. Vir: E. Kocbek, *Slovensko poslanstvo. Dnevnik s poti v Jajce 1943*, Celje, 1964.

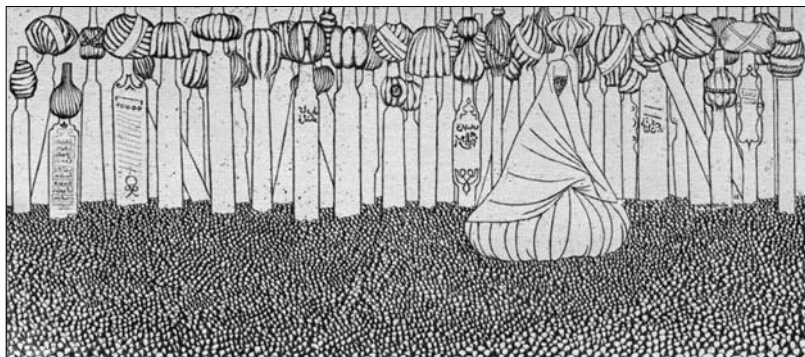
da si ga zatikajo namesto zvezde na čepico; morda je najbolje, da si oboje združim, sem pomislil in vztrepetal. Islam ne vpliva name samo eksotično, v njem so prvine, ki me vznemirjajo tuje domače. Nekateri mislijo, da so moji predniki ustoličevali gosposvetske vojvode, drugi pa mislijo, da izvira moj rod prav iz bogomilov, ki so sprejeli islam in v sebi na poseben način spravili ostra nasprotja med realizmom in mistiko, krutostjo in nežnostjo, moškostjo in nežnostjo. Pridružil se jim je Matej Bor, ki je lani na Kamenjaku tako rad parafraziral stihe iz srbske lirike: *“popušio lulu,*

poljubio bulu i umro Kocbeg ...”. Resnica tega zapredenega prostora je sicer precej izgubila na svojem jasnem zunanjem obrazu, zato pa se vzburla v notranjost njegovih ljudi”.²² Leta 1946 je nastala Jakčeva risba “Krvavi most v Foči”, na kateri vidimo tudi leta 1993 porušene mošeje v bosenskohercegovskem mestu Foča. To je pomemben dokument časa in na zelo visoki stopnji risarske dejavnosti obravnavana umetniška kreacija. S pomočjo precej neposrednega fiksiranja doživetij in vizij, je poskušal Jakac doseči umetniško poglobitev. Na podoben način je obravnaval tudi številne druge bosenskohercegovski mošeje.

Leta 1973 je Milan Bizovičar ilustriral slovensko ljudsko pesem Alenčica, sestra Gregčeva. Že na prvi strani je upodobil mošejo in turškega jezdeca na konju. Nekaj podatkov o ilustraciji ponujajo tudi prvi verzi pesmi:

*“Leži, leži stezičica
in ta pelja vsred Turškega,
kar vidi daleč mi oko,
v Turčijo noter glòboko.
Po nji pritekkel je enkrat
turškega carja sluga mlad.-
Bogme da, da je ta, da velja!...”*

Leta 1979 je Ivan Seljak Čopič ilustriral slovenski prevod romana *Travnicka hronika*. *Konzulska vremena* bosenskohercegovskega



Karel Zelenko, *Muslimansko pokopališče*. Vir: Ivan Sedej, *Karel Zelenko: grafika*, Ljubljana, 1978.



Ivan Vavpotič, Naslovnica ljubljanske revije *Odmevi slovanskega sveta*.
Vir: *Odmevi slovanskega sveta* (leto 2, knjiga 2), Ljubljana, 1932.

pisatelja Iva Andrića (1892-1975). Ob mošeji oziroma ob kupoli in minaretu je (podobno kot Vavpotič in Bizovičar) upodobil jezdeca in njuna konja. Na belem konju je Andrićev literarni junak, nesrečni francoski (Napoleonov) konzul Jean Baptiste Étienne Daville, ki se ni najbolje znašel v hladnem in nedostopnem bosenskohercegovskem mestu Travnik.

Posebej moramo omeniti (leta 1968 nastalo) Zelenkovo na surrealističen način obravnavano muslimansko pokopališče (kamnita tla, nagrobni spomeniki in ženska figura). Vrednotenje tega ter vseh drugih tu-

kaj predstavljenih del bi nam močno olajšala izdelava nekoliko popolnejšega seznama slovenskih likovnih umetnikov, ki so se v svojih delih ukvarjali s podobami mošej. S tem zapisom želimo narediti prvi korak v tej smeri in se pripraviti na drugi korak, ki bo povezan tudi z vprašanjem, zakaj se raziskovalci niso veliko ukvarjali z mošejami. Odgovor na omenjeno vprašanje (tudi če upoštevamo dejstvo, da mošeje niso bistveno zaznamovale opus nobenega umetnika) je seveda vse prej kot enostaven. Menimo, da nas do njega lahko pripelje obsežnejša, interdisciplinarno zasnovana monografska študija, v kate-

ri bi bil obravnavan čas od leta 1530 (ko se je iz turške prestolnice Istanbul vrnil ljubljanski notar Benedikt Kuripečič²³ in leta 1531 v svojem potopisu objavil lesorez, na katerem vidimo minaret) do konca dvajsetega stoletja. Razloge za pisanje takšne študije smo našli tudi v dejstvu, da so nekatere upodobitve islamskih verskih objektov zelo pomembne za evropsko kulturno zgodovino.

1. Nerkez Smailagić, *Leksikon Islama*, Sarajevo, 1990, 137-154.
2. Francišek Lampe, Potovanje križem jutrove dežele, *Dom in svet* 7, Ljubljana, 1894, 151-155; Mirko Kambič, Fotograf Kristijan Pajer, *Kronika: časopis za slovensko krajevno zgodovino* 23, Ljubljana, 1975, 47-49; Mirko Kambič, Brane Kovič, Peter Krečič, *150 let fotografije na Slovenskem*, Ljubljana, 1989; Nina Zupan, Christian Paier - dinamičen popotni fotograf, *Fotoantika: revija za zgodovino fotografije* 22, Ljubljana, 2005, 2-4.
3. Anica Cevc, Polonca Vrhunc, Špelca Čopič, *Ivana Kobilca (1861-1926)*, Ljubljana, 1979.
4. Dušan Grabrijan, Juraj Neidhardt, *Arhitektura Bosne i put u suvremeno*, Ljubljana, 1957.
5. T. Kurent, Ferhadija - numerički simbol kosmosa, *Most* (godina 10, broj 50), Mostar, 1983, 244-249; T. Kurent, *Arhitektov zvezek*, Ljubljana, 2002, 78, 116, 169.
6. Anica Cevc, Milček Komelj, Lidija Tavčar, *Ivan Vavpotič (1877-1943)*, Ljubljana, 1987.
7. Anica Cevc, Vera Baloh, Ferdo Šerbelj, *Maksim Gaspari (1883-1980). Ilustrator*, Ljubljana, 1986.
8. Monika Ivančič, *Ivan Primožič (1898-1971)*, Bovec, 2005. (Gre za katalog razstave, ki je bila od 4. II. 2005 - 30. II. 2005 postavljena v Galeriji Rika Debenjaka v Kanalu ob Soči in od 10. 12. 2005 - 6. I. 2006 v Kulturnem domu v Bovcu.) Reprodukcijske Primožičevih slik, na katerih lahko vidimo mošeje, nam je posredovala kolegica Monika Ivančič, za kar se ji najlepše zahvaljujemo.
9. Karel Dobida, *Božidar Jakac: grafika*, Ljubljana, 1950.
10. Vladimir Dedijer, *Josip Broz Tito. Prispevki za življenjepisa*, Ljubljana, 1953, 485.
11. Ivan Sedej, *Karel Zelenko: grafika*, Ljubljana, 1978.
12. Niko Grafenauer, Vlasta Zagorski, *Alenčica, sestrice Gregčeva. Slovenska ljudska pesem* (Zbirka: Velike slikanice), Ljubljana, 1973.
13. Ivo Andrić, *Travniška kronika. Konzulski časi*, Ljubljana, 1979.
14. Francišek Lampe, 1894, n. d., 155.
15. Jernej Andrejka, *Slovenski fantje v Bosni in Hercegovini 1878*, Celovec, 1904.
16. Jernej Andrejka, n. d., 376. "Ker mohamedanec ne trpi zvonov v minareti ali stolpih pri turških mošejah, kliče vernike k molitvi klicar ali mujezin s hodnika, ki je napravljen okoli vitkega stolpa, s tako glasnim petjem, da ga lahko slišiš uro daleč. Besedilo njegovega petja, ki ga dvakrat ponavlja, je naslednje: "Bog je velik in mogočen, ni Boga razen njega in ni proroka razen Mohameda. Zbirajte se v božjem kraljestvu, na kraju pravice! Pridite pod streho večnega zveličanja!". To pesem poje vsak dan petkrat, in sicer zjutraj, popoldne, popoldne, ob mraku in zvečer. Ko Turčini zaslišijo to klicanje, se začnejo umivati, naj že bodo domá, ali na potu, na polju ali v kavarni. Če so na polju in ni vode blizu, se umivajo z zeliščem, na potu hité do prve hiše, v kavarni pa jim prinese kavarnar vode, da se umijejo in potem hité v džamijo. V turških mošejah ni klopjij; verniki čepé, se na čudne načine premetavajo sem in tja, se vzdigujejo, počepajo, poklekujejo, glavo obračajo zdaj na levo, zdaj na desno, zdaj naprej, zdaj nazaj, potem se vržejo s celim životom na tla, križajo roke na prsih in jih spuščajo med noge, a pri vsem tem čudnem gibanju imajo obraz obrnjen vedno proti Mekki; smer proti temu mestu je zaznamovana na steni vsake mošeje".
17. Fran Miličinski, *Tolovaj Mataj*, Ljubljana, 1917, 41-47.
18. Omenjeno pesem je v slovenski jezik prevedel pesnik France Prešeren (1800-1849).
19. Tatjana Pregl, *Slovenska knjižna ilustracija*, Ljubljana, 1979, 23, 24.
20. Vinko Avsenak, Mošeja v Logu pod Mangrtom, *Na fronti: revija za vojaško zgodovino* 1, Nova Gorica, 2006, 45-50; Može s fesi na soški fronti (Ob 90. obletnici preboja soške fronte). http://www.bosnjak.si/index.php?option=com_content&task=view&id=26&Itemid=34 (stanje 18. II. 2007).
21. *Odmevi slovanskega sveta* (leto 2, knjiga 2), Ljubljana, 1932.
22. Edvard Kocbek, *Slovensko poslanstvo. Dnevnik s poti v Jajce 1943*, Celje, 1964, 152-154.
23. Ignacij Voje, *Slovinci pod pritiskom turškega nasilja*, Ljubljana, 1996; Peter Weiss, Balkanski polotok, Turčija in Evropa v letu 1531 pri potopiscu B. Kuripečiču, *Historični seminar* 3. (ZRC SAZU), Ljubljana, 2000, 175-185; Ignacij Voje, *Slovenica Balcanica. Zgodovinske študije*, Ljubljana, 2005, 83, 211-214.

Slovensko narodnoprebudno govorništvo v 19. stoletju

Pogled skozi zgodovino nam dokazuje, da je slovenskemu govorništvu pustilo svojevrsten pečat prav 19. stoletje. To je bilo obdobje, ko so naprednomisleči Slovenci poskušali doseči spremembe in s svojim programom pritegniti najširše množice ljudi. Prvi zametki narodne prebujе segajo v l. 1848, ko so slovenski izobraženci prvič javno zahtevali Zedinjeno Slovenijo, a narodni program zaradi obstoječih razmer še ni mogel zaživeti. Znova je postal aktualen v ustavni dobi s pojavom slovenskih društev, čitalnic in političnih organizacij, ki so združevale enako misleče ljudi. Gibanje, ki se je širilo predvsem s preprosto močjo besed, izgovorjenih v maternem jeziku, je iz leta v leto pridobivalo več privrženecv in zavest o ključnih vprašanjih slovenskega naroda – o narodni avtonomiji, jeziku, šolstvu in kulturi – se je dokončno izoblikovala ob t. i. taborskem gibanju. S temi govorniškimi prireditvami na prostem so pritegnili še kmečko prebivalstvo in tako je gibanje za uveljavitev materinščine in združitev enako govorečih podprlo vse slovensko ljudstvo. Kljub temu da do l. 1871, ko je vlada prepovedala organiziranje taborov, Slovenci niso dosegli, kar so hoteli, je konec 60. let slovenski narod prvič nastopal in deloval kot celota, ideja tega zgodovinskega gibanja pa je vodila narod skozi zgodovinske prelomnice v naslednjem stoletju.

Gre torej za čas v slovenski zgodovini, ko so napredek in uspeh narodnega gibanja zaznamovali predvsem govorniki. Prek njihovih javnih nastopov se je izoblikovala zavest o ključnih vprašanjih obstoja slovenskega na-

roda in zavest o skupnem slovenskem jeziku, ki je bil do tega časa precej neenoten. V tem formativnem obdobju razvoja slovenskega jezika in govornega sporazumevanja je jezik postal politična kategorija, pot za doseganje političnih ciljev ter najvišja vrednota slovenskega naroda.

Nezamenljiva vloga slovenskih narodnih govornikov se torej kaže na treh ravneh – na jezikovni, narodno-politični in retorični. S praktično rabo so sooblikovali razvoj jezika in javne razprave so pripomogle k jezikovno-kulturnemu formiranju slovenskega naroda (Kos 1996). Z izraženimi prepričanji in stališči se je začela razvijati politična javnost in krepiti nacionalna identiteta, ki je do tega časa obstajala le kot retorična vizija posameznikov (Bormann 1972). Tako izhajamo iz predpostavke, da se brez govornikov tega časa in brez retorične vizije razvoja slovenske družbe ne bi oblikovala kolektivna zavest, ki je vodila skupnost slovenskega naroda skozi zgodovino in usmerjala politično dogajanje. To je bilo v bistvu gibanje za nacionalno osvoboditev¹ (Anderson 1998: 61). Zamišljena skupnost² je postala jasno izražena zahteva vseh slovensko govorečih slojev, vseh slovenskih pokrajin, temu nacionalnemu gibanju pa se je pridružil tudi marsikateri Neslovenec.

Ne glede na težo zgodovinske učinkovitosti si oglejmo predvsem retorično strukturo znotraj tega historičnega gibanja. V ospredju ni doseženi cilj, ampak sam poskus doseganja sprememb. Centralni izziv retoričnega gibanja se je odražal v premaknitvi mišljenja, v spodbudi najširšega ljudstva k akciji. Ključno

vprašanje retoričnega vzorca je bilo, kako z retorično namero pridobiti javno mnenje za sprejetje ideje o združenih Sloveniji. Prva družbenozgodovinska točka, na kateri se je gibanje začelo odvijati, je dejstvo, da so postajali Slovenci vse bolj nezadovoljni s položajem slovenskega jezika in razpršenostjo enako govorečih po različnih pokrajinah. Tendence tega gibanja značilno nakazuje vrsta ohranjenih govorov. Osnovni namen prebujajočih se slovenskih političnih govornikov je bil torej publiko ogreti za skupnost, ki bi imela enake pravice kot drugi, že obstoječi narodi.

Zanimivo je, da že med govorniki 19. stoletja najdemo vse – od sijajnih, pesniško izdelanih, duhovitih govorniških stvaritev do plitvih, pustih, praznih in dolgočasnih govorov. Razprava izpostavlja tiste osebnosti, ki so govorniški prostor zapolnile s kakovostjo in učinkovitostjo ter predstavljajo celostni oratorski format, njihovo težišče pa je v moči prepričljivosti. Vsi izbrani govorniki so bili aktivni delavci za narod in so resnično goreli za predstavljeno idejo. S svojim *patosom* so močno vplivali na strasti poslušalcev, kar je razvidno iz medklicev, sodelovanja, prikimavanja in vznurjenja. Postopoma se je oblikoval retorični vzorec kot način nagovarjanja slovenskega ljudstva z *ljubi Slovenci, dragi rojaki, slovenski možje*. Argumenti, ki so jih izpostavljali, so bili položaj v preteklosti, pomen naroda in primerjava z drugimi narodi ter kultura v maternem jeziku. Vsi so torej poudarjali položaj Slovencev skozi zgodovino in utemeljevali enakopravnost z drugimi narodi. Vzkliki na taborih “*Danes narod govori, Dajte nam Slovenijo ...*” so jasno izražene zahteve zaokročili in pokazali odločnost v nadaljnjem boju.

Retoriko zgodovinskega gibanja v 19. stoletju lahko razdelimo na več stopenj. Napredne misli lahko najprej zasledujemo skozi pridige, nato se je prepričevanje okrepilo z govori v čitalnicah, državnem in deželnih zbo-

rih, vrh pa je doseglo z javnimi govori v slovenskem jeziku pred množicami zbranih ljudi na taborih. Začetno fazo predstavlja Anton Martin Slomšek, ki je dramil Slovence v času, ko je narodnjaštvo še spalo. Že v predmarčnem času, l. 1838, je s pridigo *Dolžnost svoj jezik spoštovati* prebujal zavest o pomenu naroda in narodnega jezika. Ta pridiga je kot temeljna listina njegovega narodnega čuta in nazora, kot pravi programski manifest videnja in vizije slovenskega narodnostnega samozaveščanja in preporoda (Zavrnik 1996: 72) izšla šele l. 1849 v Drobtinica, ko se je obdobje prvega navdušenja za slovenstvo pod pritiskom že nekoliko umirilo. Pridige ne moremo razumeti zgolj kot neke vrste slavnostni govor v Aristotelovem pojmovanju slavnostnega govorništva. Osnovni cilj tega besedila namreč ni le pridobiti razumevanje poslušalcev, ampak spodbuditi h konkretnim dejanjem.

To je čustveno izredno nabit govor, goreč, z njim Slovincem odpira oči, jih svari, na trenutke celo žuga. Besede, ki jih v pridigi uporablja, izražajo notranji žar, vnemo, stopnjujejo napetost, zaradi česar *etos* žari iz vsebine in oblike govora. Bogato besedišče, nazornost, konkretnost in jasnost nakazujejo način navezave stika z občinstvom. Slomškov govor zaznamuje skrbno premišljena raba besed, slikovitost, vznurjenost in svojevrstni govorniški ritem. Čustvena zavzetost se npr. kaže v izrazni slikovitosti in v nekaterih že kar dramatičnih prvinah prikazovanja položaja in vloge slovenskega jezika: “*žalostno bi bilo orgel petje, ako bi vse piščale enako pele; dolgočasna bi bila muzika, al’ bi ne bilo več muzikalskih orodij – žalosten in dolgočasen bi bil tudi svet, naj bi vsi ljudje le v enem jeziku marnvali. Ravno tak lahko bi bilo vsemogočnemu Bogu vsem ljudem en jezik v govorjenji dati, kakor dati apostelnom v vseh jezikih govoriti; al’ božja previdnost in modrost tega ni storila; zato je sv. Duh /.../ vse jezike pos-*

vetil, da vsak svoj jezik, v kateremu govori, po vrednosti s hvaležnim srcem štima, ino zanj Bogu spodobno čast ino hvalo da. To smo tudi mi dolžni storiti.”

Obravnavana pridiga pa ni samo čustveno prepričljiva, ampak sledimo izdelani notranji logiki teme, s katero argumentira svoja stališča in obvešča poslušalce. Posamezne argumente med sabo smiselno povezuje, tako da njegov govor ne deluje razsekano. Izbrani dokazi imajo veliko prepričevalno moč, saj so del vrednostnega sistema občinstva. Besedilo ima klasično zgradbo, kar dokazuje, da ni bil samo mojster v slovenskem jeziku, ampak je dobro poznal tudi pravila in elemente prepričevanja. Zadosti trem kriterijem jasnosti, tj. čistosti, natančnosti in ustreznosti. Uporablja besede takratnega obdobja, izogiba se tujkam in najde okoliščinam ustrezno slovensko besedo. Najmočnejše orožje mu je pre-

prost in jasen stil z ljudskim izrazoslovjem in frazeologemi iz vsakdanje, preproste govorice. Svojo metaforiko, ki je bogata, a hkrati odraz neposrednega, trdega kmečkega življenja, gradi na elementih, ki so bili takratnemu občinstvu znani, kar je priporočala tako klasična kot krščanska retorika. Dobro je vedel, kakšna je stopnja izobrazbe in dojemljivost poslušalcev, katera beseda je zanje razumljiva in se približal njihovem načinu razmišljanja. Vsa didaktična ali retorična sredstva, ki jih je uporabljal, so v funkciji ponazorila ali zgleda. Vrline njegove pridige se torej odražajo skozi jasno razporeditev snovi, smiselno razlaganje in dokazovanje ter natančno določen in predstavljen cilj. Njegove besede razumljivo niso ostale neopažene in mnoge Slovence je spodbudil k razmišljanju, če že ne k aktivnemu delovanju na jezikovnem, političnem ali kulturnem področju.



Christoph Steidl Porenta: Škofovska palica za novomeškega škofa. Fotografija: Andrej Blatnik.

Drugo fazo historičnega gibanja predstavljajo prvi čitalniški in poslanski govori. Čitalnice kot kulturne prireditve, kjer se je bralo, deklamiralo, govorilo, plesalo, so spodbujale h govorjenju v narodnem jeziku, zaradi česar se je krog napredno mislečih večal. Med čitalniškimi govorniki srečamo že vrsto natančno izdelanih govorov, ki so bili namenjeni že širšemu krogu poslušalcev, saj so se teh prireditev udeleževali ljudje različnih stanov. Med najvplivnejšimi predstavniki političnega življenja v 19. stoletju je bil Janez Bleiweis, ki ga je Tita Kovač Artemis označila kot slovenskega oratorja. V literaturi je predstavljen kot oče slovenskega naroda, prvi narodni buditelj, steber slovenstva. S svojo politično preudarnostjo, treznostjo in delovanjem za narod je slovensko ljudstvo nagovarjal ob različnih priložnostih. Prepričal je predvsem s svojim delovanjem in ugledom, ki ga je imel v takratni družbi.

Ob ustanovitvi ljubljanske čitalnice l. 1861 je v pozdravnem govoru postregel z natančnimi podatki o Slovencih in slovenskem narodu, ki jih je podkrepil z nazornimi zgledi. Uporabil je Kozlerjev zemljevid, na katerem je začrtal meje slovenskih pokrajin, ter navzočim pokazal knjige, ki govorijo o Slovencih in slovenskem jeziku. Od nekoliko suhoparnega navajanja podatkov, npr. o obsegu slovenskega ozemlja, številu živčih Slovencev po posameznih pokrajinah in o ponemčenih oblikah slovenskega jezika, se je oddaljil s premičnimi vložki v kompoziciji govora, npr.: *“Bog ne daj, da bi se morebiti nekatere mojih ljubeznivih slušateljic ali nekateri mojih dragih slušateljev prestrašili, da jih bodem morebiti trpinčil z učenimi rečmi, katere so v šoli, ne pa v čitalnici na svojem mestu! Nikar, lepo prosim, ne bojte se tega! Dobro razločujem, da na mesto, katero je namenjeno veselemu petju in poštenemu raju, ne gre krama učena.”* S takšnimi digresijami je poslušalce pomirjal, tolažil, spodbujal ter naredil besedilo živo in

prijazno tudi za preproste, neuke ljudi. Kljub prizadevanju za jasnost pa o prepričljivosti govora niso bili enotnega mnenja. Izobraženci so njegov govor hvalili, mnogim pa so bili ti podatki in logično dokazovanje prezahtevni³. Čeprav so bila mnenja med občinstvom deljena, so njegove besede pomenile odločnost, premišljenost in natančnost. Ljudje so mu verjeli ter zaupali, s svojo etično držo pa si je pridobil sloves razumskega in očarljivega govornika⁴. K temu je verjetno pripomoglo tudi dejstvo, da svojega – precej dolgega in zahtevnega – govora ni bral, ampak “so mu besede prosto tekle, čeprav je imel govor napisan” (Kovač Artemis 1990: 88). Poleg tega pa je s svojim besedilom o razlikovanju med slovenskim in kranjskim jezikom vsekakor prinesel pomembno sporočilo za narodno-politični boj, saj je bil prvi, ki je jasno definiral, kje so meje Kranjske in kje Slovenije.

Z ustavno dobo so Slovenci dobili možnost za svoje predstavnike v državnem in deželnih zborih. Čeprav na začetku na to novost niso bili pripravljeni, so l. 1867 dosegli splošni volilni uspeh in s tem prevlado slovenskih poslancev. Prvi slovenski poslanci v zborih so imeli veliko težjo nalogo kot drugi govorniki v retoričnem gibanju. Kajti njihovi govori niso bili govori pred množico, ki jo pridobiš z emocionalnimi apeli, s humornostjo in jedrnatostjo. Pred sabo so imeli pretežno izobražence (večinoma nastrojene proti slovenskemu gibanju), ki jih je bilo potrebno prepričati z argumenti, njihovi govori pa so morali imeti drugačno obliko, razporeditev snovi in izvedbo. Zato je *logos* pri parlamentarnih govorih tako pomemben, saj se v argumentirani razpravi pokaže vrlina govornika, ki z uspešno izpeljanimi dokazi spreminja mnenja in stališča poslušalcev.

Ideja celotnega retoričnega gibanja, ki je do tega časa prepričevala slovensko govoreče in jih vabila k združitvi, je sedaj segla na drugo področje – med poslance, s čimer je bilo slo-

vensko narodno gibanje postavljeno ob bok drugim zadevam, ki so se dotikale skupne države. Zamisljena skupnost, ki je bila na začetku gibanja le retorična vizija, je sedaj odmevala v poslanskih klopeh, se razširjala in s tem dobivala novo vlogo. Naloga slovenskih poslancev ni bila lahka – razpršiti so morali zmote o slovenskem narodu, preusmeriti mnenje predstavnikov dominantnega naroda, širiti njihovo obzorje in nenazadnje poučevati jih o situaciji, v kateri so se Slovenci znašli. Za narodno gibanje je bilo še posebej pomembno zagovarjanje predloga o slovenskem jeziku v deželnih zborih poslanca Lovra Tomana⁵ l. 1861.

Njegov govor, ki so ga označili kot navdušujoč, poslanec Mihael Ambrož pa ga je ocenil kot “*navdušene besede miru in sprave*”, ima klasično dovršeno zgradbo, skozi katero kontinuirano podaja misli. To je oblikovno, kompozicijsko in stilno skrbno izdelano besedilo. V ospredju je razumsko dokazovanje z dovršeno izdelano notranjo logiko, ki pa ni dolgotrajno in kljub obilici podatkov ne deluje suhoparno. Moč njegove prepričljivosti se ne kaže le v skrbnem podajanju logičnih argumentov, s katerimi razpršuje zmote takratnega mišljenja in preusmerja mnenje poslancev, ampak je treba poudariti njegov stil, s katerim razgiba suhoparni politični jezik. Govor kljub dolžini deluje presenetljivo jasno, saj je v svojem načinu dokazovanja natančen, njegove besede pa so odraz aktualne rabe takratnega časa. Razumsko podajanje dejstev razbijajo retorične figure, s katerimi obogati, če ne že kar pesniško okraši svoj govor. Med njimi je prva in najočitnejša iteracija, tj. ponavljanje besed, s katero skuša zbuditi posebno pozornost. Srečamo jih več vrst – podvojitve ali geminacije, epifore, anafore; očitno pogosto je zastopan tudi paralelizem. Zasledimo zanimive prisposodbe: “*Narod brez narodnosti ni nič družega kakor mlačna, nečversta in letargična tropa in truma sužnjakov, ki /.../. Mnogo stoletij je stal na-*

rod naš /.../ - zdaj tudi njemu bije ura svobode na srce.” Zvezo narodov v avstrijski državi poimenuje eno truplo, svobodo naroda označi kot sprostitve iz verig, ki so ga oklepale, jezik mu je trak, ki povezuje en rod, in posoda, ki ohranja pridobljeno ... Srečamo še vrsto drugih stilnih elementov, od retoričnih vprašanj in odgovorov do besed v zamenjanem pomenu. Njihovo število glede na vrsto besedila in namen ter ciljno občinstvo prav prijetno preseneča ter izkazuje lastno prepričanost in resnično zavzemanje za stvar, o kateri govori. Osnovno prepričevalno sredstvo predstavlja notranja razporeditev govorne snovi, pri kateri se ni naslanjal le na objektivno danost, ampak je moral argumente poiskati sam, kar je po Ciceronu vrlina govornika. S svojim predlogom je torej hotel zagotoviti nazornost položaja, da se ne bi pri vsaki razpravi postavljalo vprašanje jezika. S tem je bil jasno izražen centralni izziv govornika, da premakne poslance v akcijo, ob čemer se je začela razvijati njihova reakcija (prim. Griffin 1952). To pa je bil tudi Tomanov namen. S predstavljenim stališčem Lovra Tomana v deželnem zboru je retorično gibanje dobilo nov pomen – natančno premišljena slovenska beseda je izgovorjena postala enakovredna drugim ‘velikim’ jezikom.

Gibanje si je vztrajno utiralo pot in retorična vizija se je razširjala od peščice razsvetljenega sloja Slovencev h kolektivni zavesti pripadnikov skupnega naroda. Skupina zagovornikov Zedinjene Slovenije se je iz leta v leto večala, pri čemer je neizbrisen pečat pustilo taborsko gibanje, ki je zajelo vse slovenske pokrajine ter predstavlja vrh in hkrati končno fazo retoričnega gibanja. Prireditve na prostem, ki so jih 1868 začeli organizirati mladoslovenci, so z govorniško raznolikostjo razvemale slovenske ljudske množice za narodno-politični program, za enakopravni položaj slovenskega jezika z drugimi jeziki, za slovenščino v šolah in uradih ...



Christoph Steidl Porenta: Škofovska palica za novomeškega škofa (detajl).
Fotografija: Andrej Blatnik.

Govorniki so imeli pred sabo množico ljudi, tudi po več deset tisoč. Takšna skupina pa zahteva popolnoma drugačen pristop kot množica v cerkvi, čitalnici, s katero so se srečevali govorniki v začetni in prehodni fazi retoričnega gibanja. Razvije se neke vrste ljudski tribun, ki skuša prepričati množico za idejo slovenskega narodnega gibanja. Govorimo lahko o demokratičnem in svobodnem oratorskem izpovedovanju (Vatovec 1972: 144). Poudariti je treba, da je bilo ljudstvo na taborih zelo pozitivno naravnano do tém, o katerih so govorili, saj je šlo za skupno usodo slovenskega naroda. Govorniki so znali izkoristiti spoznanje, da predstavlja preprosta beseda, izgovorjena v maternem jeziku, najhitrejšo pot do src preprostih ljudi, in upoštevati, da se množično občinstvo giba na svoj način z močjo kolektivnega učinkovanja (Le Bon 2001). Množica ima rada konkretne, na-

tančne in jasne besede. Ne mara ne logike, ne statistike, ne novih spoznanj in tudi ne neznanega. Želi le, da jo nekdo razvname za določeno dejanje in sledila bo tistemu, ki bo znal prebuditi emocionalno iskro. In prav to je uspelo večini taborskih govornikov, katerih besede so valovile med narodno prebujajočim se poslušalstvom.

Po obstoječi literaturi sta bila najuspešnejša taborska govornika Valentin Zarnik in Božidar Raič. Zarnik je množico običajno prepričal s pravo mero šaljivosti, saj je svoj smisel za humor vpletal v vse govore in tako spravljal množice v smeh. Po žalskem taboru, na katerem je spet blestel, je svojim sogovornikom rekel: *“Naš narod se strašno rad smeje, posebno če ne košta več kot par krajcarjev”* (Kovač Artemis 1990: 155). S svojimi dovtipnimi prisodobami⁶ je s silno močjo vplival na narod. Zarnik se na svoje govore večinoma ni pri-

pravljaj, ampak se je zanesel na svojo sposobnost vplivanja in na svoj ugled.

Slednje pa za Raiča ne moremo trditi, saj je za svoje nastope skrbno izbiral besede, jih pilil in svoj govor izpopolnjeval. Slovel je kot najbolj priljubljen ljudski govornik na slovenskem Štajerskem; z gromovitimi in navdušujočimi taborskimi govori je privabil in politično osvestil velik delež ljudstva. Bil je vsestransko razgledan, hkrati pa se je kljub izobraženosti znal na razumljiv in preprost način približati množici⁷, a pri tem ni pozabil na umetelnost izgovorjene besede. S krepkim glasom je prodiral na vse strani, da so ga slišali tudi najbolj oddaljeni. Ognjevita beseda je segla do src poslušalcev, saj se je čutila njegova ljubezen do slovenskega naroda (Vošnjak 1982: 143). Govoriti je znal s takšno zgovornostjo, temeljitostjo in iskrenostjo, da so mu sledili mladi in stari ter mu zaupali. Prizadeval si je za ponazarjanje svojih misli, slikovitost ter konkretne, natančne in jasne besede, s čimer je zbujal oz. obvladoval določena čustva pri občinstvu. Sam je verjel v to, o čemer je govoril, in je bil za svoje prepričanje pripravljen prevzeti polno odgovornost. Prav njegova prepričanost oz. čustvena vpletenost⁸ je prežarila razum poslušalcev in razvnela njihovo voljo.

Njegov govor o vpeljavi slovenskega jezika v šole na prvem taboru l. 1868 v Ljutomeru je bil kratek, a izredno učinkovit. Bogat slog, klasična zgradba, a brez tehtne argumentacije. Slednje pa ni odraz njegovega neznanja, ampak poznavanja ciljne publike, ki ne mara obilice logičnih dokazovanj in monotonosti. Udeleženci pričakujejo, da jih nekdo razvname, vendar ne toliko z logičnimi dognanji kot s prebujanjem čustvene plati. Smiselno urejen govor tvori prepletano celoto, pri čemer je izhajal iz začetne ugotovitve, ki mu služi tudi kot dokaz, da je *“na Slovenskem naš dom”*. Težišče je na spoznanju, da človek ne razume tistih, ki mu govorijo v tujem

jeziku. Razlaga resolucije je dovolj jasna, skrbno razdelana, predvsem pa preprosta in razumljiva z zgledi iz vsakdanjega življenja. Reke, gore, hribi ... so povezani z zgodovino slovenskega naroda, saj so jim dali imena Slovenci. Ves čas poudarja dejansko stanje, ki je v nasprotju s splošnimi pravicami nekega naroda, in to s posebnim slogovnim prijemom. Besedne igre, kot so poosebitve, ponavljanja, vzkliki, retorična vprašanja, dajejo besedilu poseben učinek. Npr. hiperbolo premišljeno postavi na mesto, kjer govori o tujcih, ki so zasedali slovensko zemljo: *“!.../ da se je tuj poplav divjih Hunov in Avarov čez našo deželo valil”*, Madžari pa so *“pridrli in se vgozdili med Slovane”*. Svoj govor zaključí z nasprotjem med delitvijo Avstrije in združitvijo Slovenije, s stopnjevanjem pa poudari moč združenih narodov. Njegovo besedilo je stilno precej bogato⁹, vendar pa njegovo metaforično izrazoslovje ni zapleteno, temveč je odraz ljudskega razumevanja in pojmovanja takratnega časa. Njegov način nastopanja, drža in vnema za slovenstvo so kar klicali k skupnemu nastopanju vseh Slovencev.

S splošnim uspehom na taborih se retorično gibanje končuje. Vsi predstavljeni govorniki so skušali pridobiti poslušalce za sprejetje ideje združene Slovenije in s tem zaznamovali narodno gibanje, ki je bilo na začetku zgolj vizija posameznih napredno mislečih Slovencev. Govorno ustvarjanje je temeljilo na neposredni, jedrnatih govorici, saj večinoma neučeno poslušalstvo ne bi moglo slediti morebitnim visokoletečim govornikovim besedam. Seveda pa je bil uspeh močno odvisen od posameznika, njegovega značaja, predvsem pa retorične, literarne (in teološke) izobraženosti in prepričanja. Razlike v slogu posameznih govorov so več kot očitne. Šole, ki so jih obiskovali slovenski narodni buditelji, so bile avstrijske, katerih namen ni bil prebuditi slovenskega nacionalnega duha, še manj ustvariti samostojno misleče, demo-

kratične in laične intelektualne osebnosti (Kastelic 2000). Vse to pa pogojuje spoznanje, da pomenijo govori, ki so nastali znotraj tega narodnega gibanja v 19. stoletju, prelomnico v slovenskem oratorskem izpovedovanju. Dokaz so, da imamo Slovenci tudi posvetno retorično tradicijo, hkrati pa poudarjajo, da se govorništvu ni moglo razvijati, dokler jezik ni imel svoje funkcije. Ko pa dobi jezik svojo veljavo, lahko zadonijo tudi mogočne govorniške besede.

Literature:

- Anderson, Benedict (1998). *Zamišljene skupnosti: o izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: SH – Zavod za založniško dejavnost (Studia humanitatis).
- Aristoteles (1991). *The Art of Rhetoric*. London [etc.]: Penguin books.
- Bormann, Ernest G. (1972). Fantasy and Rhetorical Vision: the Rhetorical Criticism of Social Reality. V: *The Quarterly Journal of Speech*, 58, 396-407.
- Cicero, M. T. (2002). *O govorniku: trije pogovori o govorniku, posvečeni bratu Kvintu*. Ljubljana: Družina.
- Dermol Hvala, Hedvika (2004). *Analiza retoričnih prvin slovenskega narodnoprebudniškega govornišva 19. stoletja*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede. Magistrsko delo.
- Gorše, Miroslav (1940). *Doktor Valentin Zarnik: narodni buditelj, pisatelj in politik*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Griffin, Leland M. (1952). *The Rhetoric of Historical Movements*. V: *The Quarterly Journal of Speech*, 184-188.
- Habermas, Jurgen (1989). *Strukturne spremembe javnosti*. Ljubljana: Založba ŠKUC in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete (Studia humanitatis).
- Kastelic, Jože (2000). *Umreti ni mogla stara Sibila*. Ljubljana: Modrijan.
- Kos, Janko (1996). *Duhovna zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kovač Artemis, Tita (1990). *Slovenski oratar: življenje in delo dr. Janeza Bleiweisa*. Ljubljana: P. Amalietti. Zbirka Veliki Slovenci.
- Le Bon, Gustave (2001). Mnenja in prepričanja množic. V: Splichal, Slavko (ur.), *Komunikološka hrestomatija 1*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 86-97.
- Vatovec, Fran (1972). *Retorika – govorništvu*. Ljubljana: Pravna fakulteta v Ljubljani.

- Vošnjak, Josip (1982). *Spomini*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Zavrnik, Braco (1990). *Anton Martin Slomšek*. Ljubljana: Partizanska knjiga (Znameniti Slovenci).

1. “Uradni nacionalizem” se je razvil kot odgovor na ljudska nacionalna gibanja, ki so vihrala v Evropi od dvajsetih let 19. stoletja naprej. Ljudski nacionalizem je doživel trenutek slave v revoluciji 1848 (Anderson 1998: 100, 117).
2. Ideja Zedinjene Slovenije je postala zamišljena skupnost, ki je do takrat še nikjer ni bilo. Prebudila se je znotraj t. i. kulturne, literarne javnosti kot narodnoprebudna zahteva določenega sloja meščanstva, ki se je politično ozavedlo (prim. Habermas 1989).
3. Pri Kovač-Artemis (1990) beremo, da je ob odhodu Bleiweis pri eni od miz zaslišal: “Kaj pesmi in govor, ampak koline, Zalokarjeve koline!” A Bleiweis je to komentiral: “Tudi taki morajo biti, samo da so prisotni.”
4. Po Ciceronu v govorništvu ni ničesar pomembnejšega, kakor da je poslušalec govorniku naklonjen in tako prevzet, da ga vodita bolj duševni pritisk in razburjenje kakor razsodnost in premissljenost.
5. Treba je poudariti, da si je Lovro Toman prizadeval za enakopravnost slovenskega jezika z drugimi jeziki v državnem zboru, čeprav ga sam ni dosledno uporabljal.
6. Cicero široko razpravlja o šalah in duhovitostih, predvsem pa ga zanima, do katere mere si govornik lahko privoščiči šaljenje. Tako loči vsebinsko in besedno duhovitost – obe pa lahko zasledimo pri Zarniku.
7. “Medtem ko je pri drugih umetnostih največja odlika to, kar je najbolj oddaljeno od razumevanja in čutenja neposvečenih, pa je pri govorniški umetnosti neskladnost z vsakdanjim jezikom in splošnim občutkom celo poglavitna napaka” (Cicero 2002: 12). Tega se je Raič očitno dobro zavedal.
8. Zgodba pripoveduje, da se je v svoj govor tako zamaknil in pripovedoval tako vneto, da še telesnih bolečin ni čutil. Na ormoškem taboru naj bi med govorom zamahnil po žeblju na deski, a tega ni čutil. Šele na koncu govora je opazil, da mu krvavi prst (Gorše 1940: 97). S takim načinom govorjenja torej izpolnjuje drugi pogoj za uspeh, ki ga opisujejo klasiki, tj. navdušenje in goreča ljubezen do predmeta.
9. Prav zaradi številnih stilnih okraskov njegov govor spominja bolj na Kvintilijanovo retoriko, kateri je stil pomembnejši od logičnih dokazov.

Katoliško bistvo slovenskega narodnega gibanja I.

Vprašanje začetka narodnega gibanja na Slovenskem

Uvod: Slovenski katoliški shod kot klic po refleksiji slovenske zgodovine

V prejšnji številki je več avtorjev obravnavalo zamisel, ki utegne biti za nadaljnji razvoj slovenskega katolištva odločilnega pomena, če jo bomo katoličani sami dovolj hitro dojeli in podprli. Gre za zamisel *slovenskega katoliškega shoda*, ki utegne postati aktualna zlasti letos, ko se bo "o (ne)uresničevanju *Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora zamislila skupaj vsa Cerkev na Slovenskem*", kakor nas v svojem prispevku spominja p. Anton Nadrah.

V svojih prispevkih smo pisci tako rekoč soglasno ugotovili potrebo po temeljiti refleksiji zgodovinske vloge katoličanov v našem narodu. To refleksijo smo v veliki meri razumeli kot premislek o vzrokih izrazitih uspehov in porazov, ki so nas doleteli v prelomnem času pravkar minulega stoletja. Prav gotovo tu izstopa vprašanje o vzroku političnega poraza, ki nas je doletel konec druge svetovne vojne, ki preseneča zlasti z ozirom na našo absolutno politično prevlado pred njo.

Avtorji so se v bloku do tega vprašanja opredelili iz različnih perspektiv, toda osnovna ocena je bila v temelju še kar enotna. Justin Stanovnik, ki lepo povzema glavno smer bloka, je med glavnimi vzroki tega poraza navedel pomanjkljivosti v vzgoji predvojne katoliške mladine: "[...] ali je specifična pajdeja, ki so ji bile izpostavljene fantovske in deklishe organizacije po župnijah in dijaska in aka-

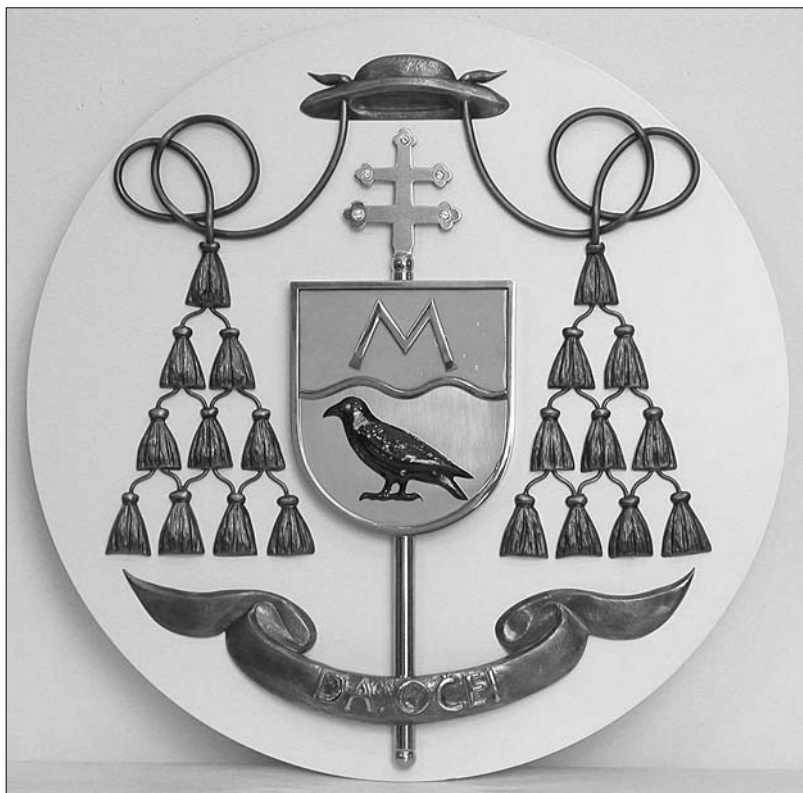
*demski društva, kot so bili Mladci in Stražarji, [...] ustrezala tisti prihodnosti, ki je dejansko prišla. [...] Mladi ljudje, ki so se oblikovali v teh organizacijah, so bili vzpodbujani, da branijo krščansko in katoliško prepričanje, in to so tudi delali. Toda, ker so bili enostransko vodeni, je njihovim argumentom pogosto manjkalo, da bi vzbujali spoštovanje. Druga stvar, ki bi jo ta razmislek utegnil prinesiti na površje – in ni brez zveze s tem, o čemer smo pravkar govorili –, pa je neambicioznost katoliških vzgojiteljev, da bi mladim ljudem privzgojili vodstvene sposobnosti, tako da bi jih navajali na lastno presojanje stvarnosti in samostojno odločanje. Prevelik pomen so dajali sprejemanju naukov in navodil in premajhen samostojnemu razumevanju vedno novih stanj spreminjajočega sveta. Ni čudno, da je tako vzgajana in oblikovana mladina, ko je prišel čas, na katerega se je pripravljala, dajala mučence, ni pa bilo v njej ambicije, da bi s svetom ravnala tako, kakor svet zahteva, da se z njim ravna."*¹

Podobno ugotavlja na koncu svojega razmišljanja Tomaž Simčič: "V svojem referatu o Tomčevih Mladcih v obdobju pred drugo svetovno vojno, ki sem ga prispeval za nedavni simpozij SAZU o demokraciji na Slovenskem v obdobju 1918–1941, sem izpostavil ugotovitev, da iz glasila omenjene predvojne radikalno-katoliške mladinske organizacije izhaja odlično poznavanje in presojanje načelnih in idejnih vprašanj, po drugi strani pa nekakšna nebogljenost in naivnost na ravni stvarnih političnih analiz"².

V podobno smer gre tudi prispevek Alojza Rebule, ko opozarja na današnjo alergijo do pretirane organizacijskosti in disciplinskosti (*“hiperorganiziranosti”*)³ predvojnega katolištva.

Sam pridem v svojem razmišljanju tudi do pretežno podobnih zaključkov, le da izpostavljam ob tem okoliščino, da vsaj kar zadeva antikomunizem, slovenski pred- in medvojni katoličani niso bili tako načelni, kot se morda zdi na prvi pogled, sicer bi KPS ob predominanci katoliškega prebivalstva ne mogla tako zavladati na Slovenskem, kot dejansko je.⁴ Glede na središčnost antikomunizma v katoliški predvojni načelni vzgoji bi se torej veljalo vprašati, kako je bilo z načelnostjo predvojnega katoličana: jo je bilo res preveč ali pa morda premalo? Ali ni namreč

to isto Mahničovo “načelarstvo” v povezavi s Krekovo socialno akcijo povzročilo tudi zgodovinsko *zmag*o katolištva na Slovenskem na začetku 20. stoletja, kakor nas v bloku med drugim pouči lep zgodovinski pregled našega zgodnjega katoliškega gibanja izpod peresa Helene Jaklitsch⁵? Kako to, da bi sedaj kar naenkrat povzročilo poraz? Ali pa je bila morda težava v sami ambivalentni filozofski zasnovi “načela”, kot si ga je predstavljal tedanji slovenski neotomizem?⁶ Ali pa nemara v dejstvu, ki je še kako povezano s tedanjo naravnost mučeniško načelnostjo (opazno zlasti pri članih Katoliške akcije) in ki ga izpostavi prispevek Janeza Juhanta, da se je zlasti v času druge vojne za kristjane *“postavljalo tudi vprašanje, ali lahko odgovarjajo na izzive na enak način in predvsem z istimi sredstvi kakor ko-*



Christoph Steidl Porenta: Nadškofov grb za nadškofijsko kapelo v Ljubljani.

*munisti in deloma tudi liberalci: to je z nasiljem. [...] Zato so bili katoličani vnaprej izpostavljeni tveganju in so bili v podrejenem položaju. [...] Kako naj katoličani kljubujejo terorju, ki so ga izvajali komunisti, ki so ubijali najodličnejše kristjane?*⁷.

Vsekakor smemo povzeti, da se celi vrsti avtorjev omenjenega bloka zdi takšna ali drugačna problematičnost predvojnega "načelarstva" tisti temeljni znotrajkatoliški problem, ki je slovenskega katoličana potisnil leta 1945 v brodolom. Cela vrsta jih je tudi prepričan, da je odmevanje tega problema čutiti še danes⁸. Očitno je, da refleksije vzrokov poraženega položaja, v katerem se slovenski katoličani nekako še vedno nahajamo, ni mogoče opraviti drugače kot s premislekom tega pojava, in sicer tako, da se globlje zamislimo v njegovo celovito in realno zgodovinsko zasnovo ter v njegove raznolike učinke. Le-tega bi sicer pomanjkljivo razumeli, če bi ga vzeli zgolj kot obdobje razvoja slovenskega katolištva, saj je mahničevstvo/krekovstvo pomenilo temeljno paradigmo tedanjega slovenskega naroda v celoti, vse od njegove prevlade v začetku stoletja do komunističnega prevrata 1945. Zato nameravam v tem sestavku in v nadaljevanjih, ki bodo sledila, predstaviti oris razvoja slovenskega narodnega gibanja od začetka do danes, s posebno pozornostjo na utemeljujoči vlogi katolištva znotraj njega.⁹ Pri tem pa se ne bomo mogli izogniti pozornosti na razvoj filozofske misli znotraj narodnega gibanja, saj se bo šele znotraj takega prikaza tudi vloga predvojnega eminentno filozofskega zaznamovanega "načelarstva" in njegovih sedanjih nasledkov (vključno s sedanjo zahtevo po katoliškem shodu) pokazala v jasnejši luči.

Prikaz v več nadaljevanjih, ki bo sledil, je rezultat raziskav na meji med zgodovino slovenske filozofije in filozofijo slovenske zgodovine, ki sem jih opravil v sklopu svoje doktorske disertacije. Ker bo le-ta v predelani ob-

liki in z naslovom *Začetek slovenske filozofije* predvidoma izšla še letos v zbirki *Claritas* pri Študentski založbi, si bom nanjo dovolil napotovati pri določenih ključnih utemeljitvah.

Metodološki intermezzo

Glede vprašanja vznika slovenskega narodnega gibanja (odslej NG) si je potrebno priti najprej na jasno o tem, kakšni so sploh kriteriji, po katerih smemo neko zgodovinsko tendenco označiti kot NG. Izhodiščno lahko rečemo, da imamo opravka z NG tedaj, ko gre nekemu gibanju za *razmah lastnega naroda kot takega*. To pa seveda predpostavlja pri nosilcih tega gibanja vsaj osnovno razumevanje sebe kot članov naroda, za razmah katerega pri NG v zadnji posledici gre. NG torej predpostavlja: I) *narodno zavest* in II) željo po pospeševanju narodovega razvoja ali krajše: *rodoljubje*.

Možna je namreč narodna zavest brez rodoljubnega momenta: vedenje, da si Slovenec, ne vključuje nujno tudi ljubečega navdušenja nad tem. Nekdo lahko to dejstvo celo sovraži ali je do njega ravnodušen, kar vodi večinoma v (postopno) asimilacijo tujemu narodu. Takega človeka zagotovo ne moremo imeti za nosilca NG, prej obratno: za njegovega nasprotnika. Možno pa je tudi rodoljubje, ki svojega rodu ne razume v sklopu naroda, ki mu pripada, pač pa ga razume v lokalpatriotskem ali pa v nadnacionalnem (v našem primeru: panslovanskem) smislu. Tudi take oblike duševnosti ne morejo biti nosilke NG, saj le-te narod v primeru lokalpatriotizma razkosavajo na med seboj tuje si lokalitete, ali pa ga stapljajo v večje nadnarodne (v zadnji posledici lahko tudi kozmopolitske) enote in ga s tem razpuščajo.

Tako definirano NG lahko še dalje diferenciramo. Zlasti *narodno zavest* bi bilo možno razslojiti v posamezne njene gradnike, in sicer z ozirom na tiste kriterije, po katerih neko skupnost lahko imenujemo na-

rod: tu morajo biti izpostavljeni vsaj trije takšni kriteriji, in sicer *jezikovni, rodovni in teritorialni*.¹⁰

Težko si je namreč predstavljati narod, ki ga ne bi povezoval skupen in od drugih narodov različen *jezik* (pa čeprav je le-ta že izumrl, a ostaja kot nekdanji v skupni zavesti oz. se govori le ob redkih priložnostih, kot je to recimo pri gaelščini), skupni *rod* ali krvna povezanost (kar izraža že sama beseda *narod*) ter zaokrožen skupni *teritorij* prebivanja (domovina). V tem smislu lahko pri kriteriju *narodne zavesti* danega NG razlikujemo stopnje razvoja, kjer lahko teritorialna zavest nastopi pred jezikovno, ali pa rodovna pred teritorialno, ali jezikovna pred rodovno itd. v vseh mogočih kombinacijah. Polno razvita narodna zavest pa predpostavlja prisotnost vseh treh komponent.

Pri vseh treh kriterijih narodne zavesti moramo upoštevati tudi že omenjene možnosti posrednosti ovedenja lastnega naroda, bodisi kot člena neke širše nacionalne enote (pan-nacionalistična narodna zavest) ali pa kot sestavljenega iz med seboj relativno tujih in močno čutenih lokalno-regionalnih specifik (lokalpatriotska narodna zavest). Če to povzamemo v shemo, vidimo, da je treba imeti pred seboj sledeče kriterije, ko je govora o NG:

- I) narodna zavest:
 - 1) jezikovna
 - [a] lokalna / b) narodna / c) pan-nacionalna],
 - 2) rodovna
 - [a] lokalna / b) narodna / c) pan-nacionalna],
 - 3) teritorialna
 - [a] lokalna / b) narodna / c) pan-nacionalna],
 - II) rodoljubje:
 - a) lokalno,
 - b) narodno,
 - c) pan-nacionalno.

Začetek narodnega gibanja

Če te splošne razmisleke apliciramo na vprašanje vznika slovenskega NG, lahko glede kriterija narodne zavesti (I) takoj opazimo, da so njeni prvi nosilci prav gotovo že protestanti. Na jezikovni ravni (I.1) se ta narodna zavest kaže zlasti v pan-nacionalnem smislu (I.1.c), in sicer kot bolj ali manj vse-slovanska, zlasti pri Bohoriču in Dalmatinu, pa tudi pri Trubarju.¹¹ Zdi se, da se pri njih na to jezikovno zavest bolj ali manj naslanjata tudi krvna in teritorialna, čeprav je glede teritorialne zavesti (I.3) pri teh piscih poudarjen tudi lokalni moment (I.3.a) v smislu kranjske deželne zavesti.¹² Kar pa zadeva kriterij rodoljubja (II), vidimo, da imamo sicer tu opravka z rodoljubnimi odlomki tako v lokalnem (kranjskem) kot v nad-nacionalnem (vseslovanskem) smislu,¹³ vendarle so ti izrazito podrejeni širjenju protestantske vere in so v toliko stranskega pomena.

Pri piscih katoliške obnove (odslej KO) pa je položaj precej drugačen. Če vzamemo narodno zavest (I) jezikoslovnega kroga naše KO, v katerega spadajo zlasti Matija Kastelec, Gregor Vorenc in Hipolit Novomeški,¹⁴ potem vidimo, da njegova razvita jeziko(slo)vna zavest (I.1) dojema slovenski jezik predvsem kot kranjski in ni sledu o tem, da bi ga izraziteje dojemala v vseslovanskem smislu: tu gre torej za izrazito lokalno zavest (I.1.a). Prizadevanja tega kroga se nadaljujejo s Pohlinom in dosežejo svojevrsten vrh v njegovi *Kraynski grammatiki*.¹⁵ Takšno jezikovno dojetje se naslanja na pretežno deželno zavest tudi na krvni (I.2) in ozemeljski (I.3) ravni, zlasti če pomislimo na njegovo izražanje iz pojava, ki vleče ostro razliko med pisci KO in protestantskimi avtorji in je nadvse pomemben za sam vznik našega NG: ta pojav je vznik *poudarjenega rodoljubja* (II) naših tvorcev KO. Medtem ko je namreč pri protestantih očiten namen vseh njihovih del pridobivanje ljudi za protestantsko vero, postane pri celi vrsti spisov

KO osrednji namen ravno proslavljanje lastne domovine, dojete *izključno* kot Kranjske dežele: gre torej za rodoljubje lokalnega tipa (II.1). Med pomembnejše spise te narave sodijo npr. Schönlebnova *Aemona vindicata* (1674) ter *Carniola antiqua et nova I* (1681), Valvasorjeva *Die Ehre dess Herzogthums Crain* (1689), Janeza Jakoba Schillinga *Gloria cathedralis labacensis* (1706) ter Dolničarjevi spisi, med katerimi zlasti izstopa *Historia Cathedralis Ecclesiae Labacensis* (1701-1714).

Značaj takšnega rodoljubnega besedila ima tudi delo, ki predstavlja nadvse pomemben dosežek slovenske KO, saj gre za prvo ohranjeno leposlovno delo v ožjem smislu, spisano v slovenskem jeziku, to pa je *Zaštitno vošenje te krajnske dežele* izpod peresa jezuita p. Franca Siezenheima pod psevdonimom Jožefa Zizenčelija,¹⁶ ki pomeni obenem začetek slovenskega leposlovja v ožjem pomenu besede. Možno bi bilo sicer reči, da je slovensko leposlovje v ožjem pomenu nastajalo že v okviru srednjeveške dvorske lirike¹⁷ (od katere so se nam sicer ohranili le fragmenti), vendar se zdi, da ta tradicija ni uspela vzpostaviti kontinuiranega razvoja s poznejšim slovenskim pesništvo. Istega pa ne moremo trditi za Siezenheimovo pesem, saj ji je njena objava na začetku Valvasorjeve *Slave vojvodine Kranjske* zagotovila zanesljivo učinkovanje na nadaljnjo slovensko leposlovno tradicijo. V toliko lahko šele o tej pesmi govorimo kot o začetku slovenskega leposlovja *sensu stricto*.

Zdi se, da je bilo gojenje pesništva tudi sicer med našimi jezuiti zelo razširjeno. O tem priča njihova latinska pesniška dejavnost, kjer lahko izpostavimo zlasti imena jezuitov Sigismunda Jenschitza, Janeza Krstnika Prešerna, Sigismunda Liechtenberga in Andreja Franzella.¹⁸ Naše člane Družbe Jezusove je k literarni dejavnosti spodbujala sama zasnova njihove *Ratio studiorum*, ki je predpisovala metrične vaje v latinščini v okviru rednega

gimnazijskega programa. Takšno pesnikovanje je bilo razširjeno tudi znotraj izrazito patriotsko navdahnjene *Academiae operosorum* (odslej AO),¹⁹ kar pa je najbrž posledica tega, da so njeni člani bili v glavnem oblikovani v duhu ignacijanskega humanizma v okviru ljubljanskega jezuitskega kolegija.²⁰

Ni torej čudno, da je p. Siezenheim sredi vseh teh spodbud k pesniški dejavnosti zasnoval tudi začetek slovenske leposlovne tradicije. K temu je pripomoglo še dvojje dejstev: sam je bil dober poznavalec slovenskega jezika, saj je slovel kot priljubljen *slovenski jezuitski pridigar*;²¹ obenem pa ne moremo dvomiti v njegove verzifikatorske kompetence, saj je bil *profesor poetike* v ljubljanskem kolegiju.²² Dejstvo, da je napisal pesem ravno v slovenščini, nam razodeva, da tedanji kranjski patriotizem, kot so ga odkrito gojili Valvasor, Schönleben in člani AO, ni vseboval le teritorialne, pač pa obenem močno razvito jezikovno in s tem tudi rodovno zavest. Kranjec je najprej in predvsem tisti, ki govori jezik Zizenčelijeve pesmi. To je očitno priznaval tudi Valvasor, ko je Zizenčelijevo pesem natisnil na sam začetek svoje *Slave*, tako rekoč na njeno platnico (čeprav tudi ob hrvaških, nemških in latinskih pesmih), zlasti če to povežemo s tem, kar pravi v poglavju o kranjskem jeziku, kjer po eni strani poudari, da je jezik kranjskega ljudstva slovanski ("tudi vse pravne zadeve vodijo v nemščini, vsi spisi in pisma se pišejo v tem jeziku. Slovansčino pa uporabljajo kmetje in drugi preprosti ljudje")²³ in le-tega dokaj dobro razmeji od ostalih slovanskih jezikov ("govore tu dalmatinski, hrvaški, vlaški, kočevski, istranski, italijanski, nemški, kranjski").²⁴ Težko bi verjeli, da je Valvasorjev vzornik in slovenski pridigar Schönleben,²⁵ ki je sam oskrbel slovenski lekcionar *Evangelia inu lystuvi*, bil kaj drugačnega mnenja. Schönleben, kot idejni oče *Academiae operosorum* je zagotovo vplival tudi na tovrstno dojetje kranjskega patriotizma

pri njenih članih, zlasti pri najbolj agilnemu izmed njih - Janezu Gregorju Dolničarju, katerega stric je bil in kateremu je odstrl svet takratnih italijanskih akademij ter ga s tem spodbudil k zasnovi AO.²⁶

Vsekakor pa ostaja dejstvo, da se je kranjski *patriotizem* Schönlebna, Valvasorja in Dolničarjeve AO jasno združil z *jezikovno zavestjo* o posebnosti kranjskega jezika ravno v Zizenčelijevi pesmi, ki je obenem izrazito *domoljubna* in napisana v *kranjščini* (slovenščini). V tem smislu je njen pomen za slovensko NG izreden, kajti prvič se v slovenskem besedilu združita očitno in brezpogojno rodoljubje tako glede besedila kot glede sobesedila ter visoko razvita jezikovna zavest o kranjskem/slovenskem jeziku, ki je izpričana v mojstrski pesniški rabi le-tega. V tej pesmi sta torej prvič zanesljivo izpolnjena oba kriterija (k/I in k/2), po katerih prepoznamo NG. Očitno je torej, da lahko govorimo o prvem pravem vzniku slovenskega NG v tej Zizenčelijevi pesmi iz leta 1689.

Pomislek, ki se ob tej ugotovitvi poraja, je najbrž sledeči: narodna (tj. jezikovna, rodovna in teritorialna) zavest ter rodoljubje, izpričana v tej pesmi, sta le lokalna/kranjska in nista vseslovenska (in torej narodna v pravem pomenu), torej tu še ni mogoče govoriti o pravem začetku NG, saj kriterija I in II še nista v celoti izpolnjena. Glede tega pomisleka lahko vsekakor rečemo, da ima kranjska zavest v slovenskem NG prav posebno mesto, saj se je slovenski knjižni jezik pretežno naslonil ravno na kranjščino (zlasti dolenjščino), kot tisto slovensko govorico, ki je geografsko vzeto, slovenstvu najbolj notranja in s tem najbolj izvzeta tujim vplivom. V toliko lokalna/kranjska zavest, izpričana v Zizenčelijevi pesmi, presega zgolj-lokalni pomen in zadobiva vsenarodno vrednost. Takšna (proto)narodna deželna zavest je seveda izpričana tudi pri protestantskih piscih, vendar pri njih še ne moremo govoriti o (pro-

to)NG, kajti pri njih ni zaslediti izrecnega rodoljubnega namena: tistega izrecnega rodoljubnega namena namreč, ki je spodbudil Zizenčelija, da je napisal prvo integralno poznano *slovensko pesem* v pravem pomenu besede in v njej zasnoval izvor slovenskega leposlovja.

Ta rodoljubni moment, ki se že predobstoječi narodni zavesti pridruži v času KO in vzpostavi naše NG v Zizenčelijevi pesmi, ni le zunanje ali slučajno povezan z duhom KO. Kakor smo videli, je ignacijanska zasnova jezuitskega kolegija sama spodbujala razvoj leposlovja in s tem zanimanje za jezik. To je bilo v skladu z naklonjenostjo humanizmu, ki je tipična za jezuitsko duhovnost. Charles O'Neill lepo povzema to potezo ignacijanstva:

“Na koncu Duhovnih vaj, v premišljevanju, kako doseči Ljubezen, zlasti v četrti točki, vidimo, kako se Bog zrcali v stvarstvu. Narava je dobra in dobro, ki je v naravi, je odsev Stvarnika. Zaradi tega so tudi literatura, umetnost in filozofija, ki odsevajo naravo in razmišljajo o naravi, dobre. Prvi jezuiti so se malo zanimali za fizikalne vede, toda naslednje redovne generacije so že videle logično nujnost, da so tudi znanosti, ki proučujejo naravo, dobre. Noben pridigar bi ne mogel bolj grmeti proti grehu, kot je to delal Ignacij Lojolski, na primer v Duhovnih vajah, toda vedno je ločeval greh kot zlorabo stvarstva in vztrajal na tem, da je stvarstvo dobro, če se le prav uporablja. In to teološko gledanje je bilo bolj naklonjeno humanistični učenosti kot nekatere druge miselne šole v katoliški in protestantski zgodovini. Ignacijanska duhovnost je bila, bi lahko dodali, posvečena Jezusovi sveti človeškosti in tako sega v vse implikacije učlovečenja božjega Sina.”²⁷

Te odločne ignacijanske afirmacije ustvarjenega, na katero smo že opozorili tudi v njeni navezavi na bistveni aristotelški hilemorfizem KO²⁸ in ki nujno pomeni afirmacijo



Christoph Steidl Porenta: Ciborij *Apostoli* za podutiško župnijo.

človeškosti, ni mogoče razumeti izven naporov Družbe Jezusove za ponovno vzpostavitev srednjeveške sinteze vere in razuma po protestantski zavrnitvi le-te. Če novoveškost, kakor smo pokazali, temelji na razhodu vere in razuma ter s tem priznava ta dva principa le v njihovi vzajemni ločenosti, potem je jasno, da moderniteta priznava lahko le Boga brez človeka ali pa človeka brez Boga. V njem je torej mesto le za antihumanizem ali pa za humanizem kot ateizem. Ignacijanski humanizem pa je bogočloveški. Označili bi ga zato lahko kot *teohumanizem*. V tem smislu pa nas seveda ne more čuditi, da obdobje, v katerem se je naša tiskana književnost začela, ni bilo v svojem protestantskem besu zoper

litterae humaniores sposobno zložiti niti enega leposlovnega dela v ožjem pomenu. Prav tako nas ne more čuditi, da smo morali čakati na prihod KO, na prihod jezuitov, na prihod humanistiki tako naklonjene jezuitske *Ratio studiorum* z ustanovitvijo ljubljanskega kolegija, da je pri nas lahko napočilo pravo leposlovje sploh.

Z leposlovjem pa nam je duh KO očitno prinesel tudi domoljubno prebujenje. Tudi rodoljubje se zdi pri nas tesno povezano z ignacijanstvom. Schönleben je bil jezuit,²⁹ Siezenheim prav tako,³⁰ Valvasor³¹ in Dolničar³² sta se šolala pri jezuitih in bila pod močnim Schönlebovim vplivom. V kolegiju so se šolali tudi drugi pomembni operozi in

ključni snovalci našega NG (Pohlin, Kumerdej, Japelj, Linhart, Vodnik).³³ Ali je ta zveza med kranjskim rodoljubjem in KO zopet zgolj naključna ali pa gre tudi tu za globljo, bistveno povezavo?

Najprej je treba reči, da je že na prvi pogled kranjski patriotizem, kot ga razvija KO, močno zaznamovan s humanističnim duhom. Dovolj je npr., če pogledamo, kako Schönleben skuša povzdigniti pomen Ljubljane tako, da raziskuje in prikazuje njeno vezanost na antično (rimsko in grško) dobo. V svoji *Aemona vindicata* iz leta 1674 piše v prvem poglavju z naslovom *Aemonae prima origo ex antiquis Scriptoribus*:

“Anno mundi M.M.DCCC.XXXI. ante Christum M.CC.XXII. ante Romam conditam CCCC.LXXII. Primus ejus conditor fuit Jason cum Argonautis. Id quomodo acciderit, narrat Sozomenus Graecus scriptor (qui claruit circa annum Chisti CCCCXL) in haec verba: ‘Argonautae Aeten declinantes, non eundem in reditu cursum tennerunt, sed transmissis mari quod super Scythas est, per flumina, quae per illas partes labuntur ad Italorum pervenerunt fines: atque ibi hyemantes Urbem condiderunt nomine AEMONAM. Sequenti vero aestate opera incolarum adjuti, Argo navim quadraginta circiter stadia per terram machina quaedam tractam, deduxerunt Aquilium fluvium, qui in Eridianum influit. Eridianus autem in marem Italicum exit.’³⁴

V tem ključu gre razumeti štetje let v njegovi zgodovini dežele Kranjske z naslovom *Carniolia antiqua et nova* (1681) ne le od Kristusovega rojstva, od začetka sveta in od ustanovitve Rima (“*Urbis conditae*”), pač pa tudi od ustanovitve Ljubljane (“*Aemonae conditae*”) dalje. V navezavi na tega po antiki zgledujočega se duha gre najbrž razumeti tudi zanimivo recenzijo del Schönlebnevega nečaka J. G. Dolničarja v tedanjem italijanskem listu *Il giornale dei letterati d’Italia*, ki ob tej priliki ni pozabil omeniti “*la molta correla-*

zione che hanno le storie dell’ antichissima città di Lubiana con quelle della nostra Italia” (“*tesno povezanost med zgodovinama starodavnega mesta Ljubljane in naše Italije*”).³⁵ V istem duhu lahko dalje razumemo prizadevanja *Academiae operosorum*, katerih osnovno stremljenje lapidarno povzema Dolničar: “*Vidisses ea tempestate in urbe Labacensi Romam redivivam et triumphantem*” (“*da bi videli v mestu Ljubljana oživljeni in zmagoslavni Rim*”).³⁶ K slednjemu citatu E. Cevc pronicljivo dodaja: “*Ta sicer baročno vznesena in domoljubno poudarjena primerjava med Ljubljano in Rimom ni merila samo na verski, duhovni prerod mesta, marveč nič manj na celovit umetnostni razcvet, ki je pogнал iz kulturne volje izbrane plasti ljubljanskega mesta in kranjske dežele*”.³⁷ Metafora Rima tu povzema na izredno nazoren način temeljne poteze humanizma KO, ali bolje njenega teohumanizma, in obenem pokaže, kako je le-ta spodbujal rodoljubne sile naše zemlje. *Academia operosorum* hoče iz Ljubljane narediti Rim. Rim kot sedež krščanstva, Rim, kakor se je vzpostavil pod vplivom KO, tj. kot zgled krščanskega življenja, kakršen je postal pod vplivom zlasti ignacijanskega duhovnega in organizatorskega genija: na te religiozne cilje AO se večkrat pozabi, ker se ne upošteva temeljnega dejstva, da AO izraša iz tradicije pobožnih bratovščin in kongregacij (AO se razvije iz *Bratovščine sv. Dizma*)³⁸, značilnih za KO in močno zaznamovanih z ignacijansko duhovnostjo.³⁹ Obenem pa gre našim operozom za Rim kot *urbem aeternam*, kot središče antičnega sveta, s svojimi palačami, templji, koloseji: imperatorski Rim, ki pa je nerazvezljivo združen s katoliškim. To mesto kot konkretna manifestacija preraščanja antike v krščanstvo, kot konkretna pojavitev od jezuitov tako upoštevanega Akvinčevega izreka, da *gratia non destruit naturam, sed supponit et perficit eam*, je vzor naših operozov: *taka mora postati Ljubljana*.

Ravno ta vzornost v Kristusu prerrojene antike, te konkretne sinteze vere in razuma pa poraja v duhovih tvorcev naše KO nezadržan domoljubni zanos, saj taka mora postati prav *Ljubljana*. Ta povezava KO z domoljubjem ima dva vzroka. Prvi je zagotovo ta, da človek, prevzet od vzora, le-tega hoče uresničiti na sebi, na tem, kar je on sam in kar mu je najbližje: doma, v svoji domovini. Zato pa operozi začnejo graditi baročno podobo Kranjske,⁴⁰ kjer je z barokom mišljena ravno ta v Kristusu prerrojena antika. Drugi razlog pa je obenem ta, da prevzem antične dediščine ne more ne vključevati prevzema *antičnega patriotizma*. *Patria, πατρίς*: ali si je možno zamišljati *Iliado* ali *Odisejo* ter silovitost helenskih ali rimskih osvajalskih podvigov brez te kategorije? In dalje, ali niso vsi ti tvorci našega NG (ki so vsi jezuiti ali učenci jezuitov) srkali rodoljubje, ko so brali velike antične leposlovne mojstrovine v šolskih kloph? Ali ni naravno, da jih je prevzelo navdušenje nad tem, da imajo tudi sami svojo domovino (*patria*) in svoj rod (*natio*), ko so si v skladu z emulacijsko metodo ignacijanskega poučevanja sami nadevali vzdevke *cenzorji*, *dekurioni*, *konzuli* ter se združevali v šolske *akademije*?⁴¹ V tem smislu bi se veljalo tudi vprašati, ali ni Družba Jezusova, v skladu z ignacijansko afiniteto do vojaškega duha,⁴² ki je v tesni povezavi zlasti z rimsko *virtus* (ne pozabimo, da se je v kolegijih gojila zlasti latinščina – jezik Rima),⁴³ tudi še na ta način spodbujala razvoj domoljubnega čutenja.

Vidimo torej, kako je vznik rodoljubja pri nas bistveno povezan s prevzemom humanizma na Slovenskem, kar se dejansko zgodi šele v obdobju KO. Protestantizem ni mogel sam po sebi proizvesti rodoljubja v svojih piscih prav zato, ker je zavračal humanizem v imenu Luthrovega *sola fide, sola gratia, sola Scriptura*. Smemo torej reči, da se naše NG razvije ravno zaradi razmaha (teo)humanizma

v KO, ki ga v naše kraje ponese zlasti Družba Jezusova.

Pri tem našem prikazu vznika slovenskega NG ne smemo pozabiti omeniti še enega zelo pomembnega dejavnika, namreč odločilne vloge, ki jo je pri začetkih našega NG odigral jezikoslovni krog KO. Gre za pisce, kot so zlasti Matija Kastelec, Frančišek Ksaver Vorenc in Hipolit Novemeški. Pomen tega kroga, katerega vpliv sega neposredno do Pohlina in od tam dalje naprej, je v tem, da so njegovi tvorci prvi postavili slovensko jezikoslovje na znanstveno relevantno raven. Pod njihovim peresom namreč nastanejo kranjsko-latinski slovarji, ki po obsegu bistveno presegajo delo naših protestantov na tem področju. Za primerjavo: najobsežnejši protestantski (Megiserjev) slovar *Thesaurus polyglottus* premore 10.445 slovenskih besed,⁴⁴ medtem ko jih ima najobsežnejši slovar iz obdobja KO (Hipolitov) *Dictionarium trilingue* nad 323.000.⁴⁵

Vprašamo se lahko, kaj je nagnilo jezikoslovce iz obdobja KO k toliko intenzivnejšemu ukvarjanju s slovenskim (kranjskim) jezikom v primerjavi s protestanti. Odgovor je zopet na dlani: humanistični patriotizem KO. Le-tega se da izpričati na več mestih pri piscih tega kroga: najznačilnejši je v tem smislu Vorenčev schönlebnovski domoljubni zapis o ustanovitvi Aemone, ki pravi, da "*Labacû aedificatû in Carniolia añis ante Xtû 413*".⁴⁶ Ali pa recimo Pohlina oznaka, da je Vorenčev slovar nastal "*pro bono Patriae*".⁴⁷ Zgleda tudi, da je na Kastelčevo ukvarjanje s slovenskim jezikom bistveno vplival sam Schönleben,⁴⁸ kar bi pomenilo, da imajo AO, Valvasor ter jezikoslovni krog KO istega, v duhu KO globoko zakoreninjenega duhovnega očeta. Poudariti je še treba, da je s kontinuiteto jezikoslovnega snovanja tega kroga, ki se zanesljivo vleče vse do Pohlina⁴⁹, kot snovalca *Kraynske grammatike* ter glavnega ustvarjalca *Pisanic*,⁵⁰ mogoče čisto kon-

kretno zaznati, kako močno je začetek NG v teohumanističnem rodoljubju KO učinkoval na nadaljnje generacije nosilcev NG.

Pri tem se zastavlja morda samo še vprašanje geneze narodne zavesti (kriterij I), potem ko smo si vznik rodoljubja (kriterij II) že v zadostni meri ogledali. Očitno je, da si je narodna zavest, kakršno so izpovedovali protestanti (tj. v pretežno nad-nacionalnem, vseslovanskem smislu), lahko postopoma specificirala v samoslovensko narodno zavest, zlasti pod vplivom nakazanega kranjskega rodoljubja, utemeljenega v KO, saj ni bilo nobene druge domovinske tvorbe, znotraj katere bi se lahko Slovenci ovedeli sebe kot Slovenci,

razen Vojvodine Kranjske. Le nanjo nanašajoče se rodoljubje je zato lahko postopoma izoliralo slovenstvo od slovanstva in ga tako ovedelo sebe.

Očitno pa je obenem tudi, da so neke osnove narodne zavesti morale obstajati že pred protestantskimi in KO izrazi le-te. Tu velja najbrž omeniti tri dogajanja na ravni širšega slovenskega ljudstva, ki bi utegnila biti v tem smislu zlasti propulzivna: a) kmečke upore; b) boj zoper Turke in c) štiftarsko gibanje.

Če so kmečki upori povezovali kmete (ki so bili, kakor je zgoraj poročal Valvasor, slovensko govoreči) zoper pretežno nemško govoreče fevdalne gospode, je tak spor zagotovo



Christoph Steidl Porenta: Ciborij *Apostoli* za podutiško župnijo (detajl).

vzbujal kmetom zavest pripadnosti negermanski populaciji in obenem (glede na to, da so ti upori večkrat povezovali Slovence s Hrvati) tudi najbrž nekakšno zavest sorodnosti z drugim(i) slovanskim(i) narod(i).⁵¹ Boj zoper Turke, kjer so slednji bili pretežno južnoslovanskega porekla in jezika, pa je po drugi strani spodbujal ravno zavest bistvene kulturne različnosti med nami in drugimi (v tem primeru južnimi) Slovani.⁵² Če nas je prvo dogajanje izoliralo glede na bolj germansko čutečo populacijo in nas spodbujalo k temu, da nas ovede kot Slované, nas je drugo izoliralo od ostalih Slovanov in nas sililo k samoslovenskemu ovedenju. Prav tako je po krivici preveč prezrto štiftarsko gibanje kot dokaj specifično religiozno vrenje na slovenskih tleh v 16. in 17. stoletju⁵³ (od njega prejema Slovenija svojo značilno s cerkvicami gosto poseljeno pokrajino) po vsej verjetnosti tudi delovalo razločevalno glede na okoliške narode in kohezivno z ozirom na lastni narod.

V tem kontekstu se kot kohezivno silo navaja tudi vladavino Celjanov, ki so imeli v posesti večji del ozemlja današnje Slovenije.⁵⁴ Njihovo vladanje je očitno ostalo v ljudski zavesti, saj nekaj različic pripovedi o Kralju Matjažu očitno vpleta elemente, ki se nanašajo na Celjane (zlasti na poslednjega Celjana – Ulrika II.).⁵⁵ To je verjetno pogojevano s tem, da so se kmečki upori in turški vpadi začeli ravno v času po padcu celjske dinastije, ki je posledično ostala zabeležena v ljudskem spominu v pozitivni luči in si s tem deli ljudsko slavo Matije Korvina.

Sklep prvega dela

V tem prikazu najbolj zgodnje, na katoliško obnovo vezane faze našega narodnega gibanja lahko vidimo vso zakoreninjenost našega narodnega samoavedenja v decidirano katoliški, antiprotestantski, teohumanistični duhovnosti katoliške obnove. Že tu lahko to-

rej ugotovimo, da poraz katolištva znotraj slovenskega narodnega gibanja, kot se je zgodil z drugo svetovno vojno, najbrž ne more temeljiti na nekakšnem izvornem razmerju tujosti med našim narodnim gibanjem in katolištvom ter na njegovi zasidranosti v trubarjanskem antikatalištvu, kot nam skušajo vedno znova dopovedovati marksistični učbeniki slovenske zgodovine (imejmo vsaj katoličani to pred očmi v letošnjem ideološko, če že ne kar predvolilno obteženem "Trubarjevem" letu). Tak poraz lahko izvira le iz naknadnega procesa postopne vzajemne odtujitve med katolištvom in narodnim gibanjem, čigar fiziognomijo bomo prepoznavali v sledečih nadaljevanjih.

1. J. Stanovnik, *Katoliški shod - da ali ne?*, v: *Tretji dan* 9/10 (2007), 35-36.
2. T. Simčič, *Šesti katoliški shod?*, v: *prav tam*, 84.
3. A. Rebula, *Kje smo bili? Kje smo? Kam gremo?*, v: *prav tam*, 80.
4. Prim. I. Kerže, *Temeljni program slovenskega katoliškega shoda*, v: *prav tam*, 80.
5. Prim. H. Jaklitsch, *Katoliški shodi na Slovenskem*, v: *prav tam*, 48-49, kjer lahko o prvem katoliškem shodu (1892) preberemo: "S sprejetjem resolucij o socialnem vprašanju ter z njihovim dejanskim uresničevanjem je katoliškemu taboru v naslednjih letih pripomogel pridobivati široko podporo med kmeti in delavci. Ta podpora mu je prinesla tudi politično prevlado, medtem ko se takratni liberalni tabor ni bil sposoben postaviti po robu in je v obdobju zaostrenih socialnih bojev vedno bolj izgubljal stik s časom". Podobno izpostavi Simčič v svojem prispevku na str. 84. Pri tem je zanimivo Stanovnikovo integralno navajanje (prav tam, 40-43) Ušeničnikovega govora s petega katoliškega shoda (1923) z naslovom *Sodobni socialni razvoj in krščanstvo*. Pirc je v svoji monografiji o Ušeničniku izpostavil prav to besedilo kot tisto, kjer se je Ušeničnik najbolj približal poudarjeno antikapitalističnemu stališču Gosarja ter tedaj z marksizmom že zaznamovanih krščanskih socialistov. Pirc na tistem mestu postavi tezo, ki je prav tako zanimiva kot vprašljiva, da če bi Ušeničnik še dalje podpiral Gosarja, kot v tem besedilu, bi ne prišlo do sledečega razkola v katoliški skupnosti, ki je popeljal krščanske socialiste vedno bolj v objem KPS (prim. J. Pirc, *Aleš Ušeničnik in znamenja časov*, Ljubljana, 1986, 221-224).

6. Prim. I. Kerže, *n. d.*, op. 20.
7. J. Juhant, Pomen katoliških shodov za današnji čas, v: *prav tam*, 64.
8. Prim. prispevke J. Stanovnika, T. Simčiča, A. Mavra, A. Rebule, *prav tam*, 36, 80, 84, 94.
9. Na kar nas deloma opozarja tudi Jaklitscheva v svojem sestavku, prim. *prav tam*, 44.
10. Prim. I. Kerže, Barok kot bistvo slovenstva, v: *TD 8/9* (2003), 66-67; Nadja Zgonik, *Podobe slovenstva*, Ljubljana, 2002, 16.
11. Prim. Trubarjevo samonazivanje kot "Philopatridum Illiricum" v *Katekizmu 1550*, v: *ZDPT I*, 19. Prim. tudi *DZgS*, 56.
12. Prim. recimo Trubarjev *Katekizem z dvema izlagama*, v: *ZDPT II*, 228; Kreljevo *Postilo slovensko*, Regensburg, 1567, [NUK 97956], 7; tu se celo na platnici nahaja kranjski orel. Prim. še Trubarjevo *Hišno postilo 1595*, Ljubljana, 1995, II. del, 288, 302.
13. Prim. prejšnji dve opombi.
14. O kontinuiteti med temi pisci prim. Jože Stabej, O Kastelec-Vorenčevem slovarju, v: M. Kastelec-G. Vorenc, *Dictionarium latino-carniolicum (1680-1710)*, ur. J. Stabej, Ljubljana 1997, 565 sl.
15. Prim. J. Stabej, *prav tam*, 575.
16. Prim. *DZgS*, 75.
17. Prim. I. Grafenauer, *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*, Celje, 1973, 67, 84. Prim. tudi I. Kerže, *Vprašanje prehoda slovenske misli iz sholastičnega v novoveški filozofski zasnutek* (doktorska disertacija), Ljubljana, 2007, 38 sl.
18. Prim. *AOZ*, 95-96.
19. Prim. *AOZ*, 91-109.
20. Prim. sp. op. 29 sl.
21. Prim. Branko Reisp, *Kranjski polihistor Janez Vajkard Valvasor*, Ljubljana, 1983, 198.
22. Prim. B. Reisp, *n. d.*, 198; *HAC*, 331 [p. 477].
23. *VB*, 170.
24. Prim. *VB*, 174.
25. *VB*, 231.
26. Prim. *AOZ*, 27.
27. Charles E. O'Neill, Jezuiti in humanizem, v: *Jezuiti na Slovenskem* (zbornik), Ljubljana, 1992, 44.
28. Prim. I. Kerže, *Vprašanje prehoda slovenske misli iz sholastičnega v novoveški filozofski zasnutek* (doktorska disertacija), Ljubljana, 2007, 134 sl.
29. B. Reisp, *n. d.*, 77.
30. *Prav tam*, 198.
31. B. Reisp, *n. d.*, 76-77.
32. Peter Svetina, Raba slovenščine v jezuitskem kolegiju v Ljubljani, v: *Jezuitski kolegij v Ljubljani* (zbornik), Ljubljana, 1998, 238.
33. *Prav tam*.
34. Janez Ludvik Schoenleben, *Aemona vindicata*, Salisburgi, 1674, 2.
35. Cit. po *AOZ*, 28.
36. *AOZ*, III.
37. *Prav tam*.
38. Prim. o tem F. M. Dolinar, Od Dizmove bratovščine do Akademije delovnih v Ljubljani, v: *AOZ*, 35-46.
39. Prim. Milan Bizant, Marijine kongregacije v ljubljanskem jezuitskem kolegiju, v: *Jezuitski kolegij v Ljubljani* (zbornik), Ljubljana, 1998, 137-156.
40. Prim. E. Cevc, *Academia operosorum* in likovna umetnost, v: *AOZ*, III-124.
41. Prim. Jože Ciperle, Jezuitski učni program in njihovi študiji v Ljubljani, v: *Jezuiti na Slovenskem* (zbornik), 169. Prim. tudi Ivo Kerže, Problemi sodobne didaktike in pedagogike, II. Pomen jezuitskega šolstva za zgodovinski razvoj šolstva na Slovenskem in njegovi didaktični poudarki, v: *Tretji dan 3/4* (2006), 121.
42. Prim. I. Kerže, *Vprašanje prehoda slovenske misli iz sholastičnega v novoveški filozofski zasnutek* (doktorska disertacija), Ljubljana, 2007, 134.
43. Prim. J. Ciperle, *n. d.*, 166.
44. J. Stabej, *n. d.*, 563.
45. *Prav tam*, 565.
46. *Prav tam*, 573.
47. Prim. J. Stabej, *n. d.*, 571.
48. *Slovenska književnost* (leksikon), Ljubljana, 1996, 179-180.
49. Prim. J. Stabej, *n. d.*, 574-575.
50. Prim. *Slovenska književnost*, 358.
51. Prim. *DZgS*, 51.
52. Prim. *DZgS*, 50.
53. Prim. Ivo Kerže, *Vprašanje prehoda slovenske misli iz sholastičnega v novoveški filozofski zasnutek* (doktorska disertacija), Ljubljana, 2007, 168 sl.
54. Prim. Vlado Habjan, Družbeno-razvojni pomen knezov iz Celja v slovenskem poldrugem tisočletju, v: *Celjski grofje. Stara tema - nova spoznanja*, 61.
55. Prim. I. Grdina, *Spomini Helene Kottanner*, Ljubljana, 1999, 101-102.

V opombah uporabljene kratice:

ZDPT - *Zbrana dela Primoža Trubarja*, ur. I. Grdina, Ljubljana, 2002.

DZgS - Janko Kos, *Duhovna zgodovina Slovencev*, Ljubljana, 1996.

AOZ - *Academia operosorum* (zbornik), Ljubljana, 2006.

VB - J. V. Valvasor, *Valvasorjevo berilo*, izbral in v slov. prev. M. Rupel, Ljubljana, 1969.

Opisi naravnih procesov v svetih knjigah

1 Uvod

V prispevku so obrazložene navedbe naravnih procesov v Svetem pismu, Koranu in Talmudu. Pri nekaterih navedbah gre za razmeroma natančen opis dogodkov, ki so jih v preteklosti doživeli prebivalci Bližnjega vzhoda, in jih lahko vzporejamo z zgodovinskimi viri. Drugje so pisci uporabili izjemne naravne dogodke za opis ne navadnih doživetij, najpogosteje srečanj z Bogom, zato ne moremo najti ustreznega znanega zgodovinskega dogodka, ali pa je interpretacija otežena.

Na podlagi literature in zapisov v omenjenih knjigah ugotavljamo, kako so prebivalci Bližnjega vzhoda pred tisočletji razumeli naravne procese. Razlage utemeljujemo s sodobnim poznavanjem naravnih procesov in s kronologijo naravnih dogodkov, kot jo poznamo na podlagi nekaterih naravoslovnih virov. V članku obravnavamo zapise o potresu, zemeljskem plazju, ognjeniku, eroziji, udoru, poplavi in suši.

V Svetem pismu in podobnih besedilih lahko razlikujemo tri ravni. Prva je duhovna ali religiozna, in je tukaj ne obravnavamo. Druga je opis zgodovine, ki jo lahko preverimo z zgodovinskimi dokumenti. Tretja raven so miti in legende, ki so lahko odraz resničnih naravnih dogodkov. Spomin na dogodke, ki so naredili vtis na ljudi, se je sprva prenašal ustno, kasneje pa so ga zapisali. Skoraj vsaka velika civilizacija je ustvarila tudi mite, ki razlagajo naravne procese. Primera sta zgodba o vesoljnem potopu in zgodba o stvarjenju sveta (Bryant 2005: 2).

Obravnavali bomo Sveto pismo oziroma hebrejsko Biblijo. Ta je podlaga judovskemu Talmudu, ki so ga zapisali v prvih stoletjih krščanske dobe, na njem pa vsaj deloma temelji tudi islamski Koran, ki je nastal v 7. stoletju po Kr.

Besedila so povečini uporabljali izobraženi – posvečeni družbeni sloji, zlasti duhovniki, ki so pogosto tudi vladali. Tako je bilo na primer v Mezopotamiji, pri starih Egipčanih, v inkovski in srednjeameriških civilizacijah, pa tudi v kulturah Daljnega vzhoda. Bila so namenjena uravnavanju družbenega življenja, zlasti pa napovedovanju pomembnih dogodkov, na primer časa poplav ali žetve.

Naravni oziroma geomorfni procesi (ki spreminjajo relief) imajo v Svetem pismu pogosto vlogo nekakšnega orodja Boga.¹ Tako so nenadni in veliki procesi razumljeni kot posledica človekovega ravnanja, ki ni v skladu z božjimi zapovedmi. Naravne nesreče naj bi človeka streznile in ga usmerile na pravo pot (2 Mkb 9,8). Nenazadnje je *“prav vsaka nesreča, ki zadene zemljo in vas, ... že vnaprej zapisana v Knjigi”* (Koran 57,22).

2 Naravni procesi v Svetem pismu

2.1 Potres

Potresi vplivajo na stabilnost pobočij, o čemer pričajo tudi svetopisemski zapisi (Harka in ostali 2007: 4; Harris in Beardow 1995). Območje današnjega Izraela jim je podvrženo zaradi tektonskih razmer: vzdolž reke Jordan in Mrtvega morja poteka stik arabske in afriške tektonske plošče. Ob njem je nastal tek-

tonski jarek, v katerem se je površje znižalo v primerjavi z okolico. Tako leži Mrtvo morje več kot 400 m pod gladino svetovnega morja. V zadnjih 2000 letih je območje prizadelo približno 30 močnejših potresov, v bližini so tudi ognjeniki, ki so bili aktivni v bližnji geološki preteklosti (Bentor 1989; Nur 1991).

Potres ima v Svetem pismu dve vlogi (Bryant 2007): označuje veličino Boga, saj se celo Zemlja v njegovi prisotnosti strese ali zadrhti (1 Sam 14,15; 2 Sam 22,8; Ps 68,9), ali pa Bog pošlje potres zaradi trdovratnosti ali grešnosti ljudi (Jer 10,10; Koran 29,37). Bog samo "pogleda na zemljo, in ta se strese" (Ps 104, 32a; Ag 2,6; Sod 5,4; Sir 16,18), ali povzdigne glas in ta se zamaje (Ps 46,7; Ps 75,4) v temeljih (Jdt 16,15). Preroki Izraelu objublajo, da bo Bog "obiskal" Zemljo s potresom, da "bo zgrmela s svojega mesta" na dan njegove srdite jeze (Iz 29,6; 13,3). Zemlja se je stresla in skale so se razpočile tudi ob Kristusovi smrti (Mt 27,51) in pred prihodom angela ob njegovem vstajenju (Mt 28,2). Ob "koncu časov" naj bi Zemljo prizadel strašen potres (Mt 24,7; Koran 22,1). Zemlja se je tresla tudi od vpitja in vriskanja ljudstva (1 Kr 1,40; Jer 50,46), od hrupa vojska (1 Mkb 9,13) in od bobnenja padca egiptovske vojske (Jer 49,21). Koran opisuje močan potres, ob katerem ljudje niso mogli hoditi po zemlji (7,78; 7,91). Po Koranu je Bog po zemlji razmestil "nepremične gore, da se ne bi stresala" (21,31).

V Svetem pismu je omenjen potres, ki je 1020 pr. Kr. stresel Judejo med bitko kralja Savla in njegovega sina Jonatana proti Filištejcem. S potresom je verjetno povezano zrušenje obzidja Jeriha okrog leta 1000 pr. Kr. Zidovje bi se lahko podrlo zaradi resonanče oziroma lastnega nihanja, vzbujenega ob hrupu in zvoku trobent, bolj verjetno pa je svetopisemska pripoved o uničenju zidovja najstarejši znan opis učinkov potresa: "Tedaj je ljudstvo zagnalo bojni krik in zatrobili

so na rogove ... Obzidje se je sesulo zaradi njega" (Joz 6, 16-20).

V Amosovi knjigi je omenjen potres, ki je prizadel Galilejo približno leta 760 pr. Kr.: "Besede Amosa ... v dneh Jerobeáma, Joáševega sina, Izraelovega kralja, dve leti pred potresom" (1,1). Bil je tako močan, da je služil kot temelj za štetje let. Isti potres omenja Zaharija, ki je živel 450 let po dogodku: "bežali boste, kakor ste bežali pred potresom v dneh Uzíja, Judovega kralja" (Zah 14,5). Približno 200 let kasneje se Job verjetno spominja istega potresa: "On prestavlja gore, ne da bi opazile, kako jih prevrača v svojem srdcu. On premika zemljo z njenega mesta, da se majejo njeni stebri" (9,5). Leta 31 je potres uničil mesto Kumran, leta 363 pa podrł trdnjavo Masada v Judejski puščavi.

Najbolj znan svetopisemski dogodek, ki je povezan s potresom, je uničenje Sodome in Gomore, mest na jugovzhodni obali Mrtvega morja. Opis je verjetno spomin na močan potres, ob katerem so se utekočinili rečni nanosi, zemeljski plazovi pa so mesti odplaknili v Mrtvo morje (Trifonov 2007: 140). Lahko gre tudi za opis poplave, saj je bilo po Koranu (26,173) uničenje posledica dežja.

Bentor (1989: 332) domneva, da je mesti uničila poplava, ki je nastala potem, ko se je porušila pregrada, ki je Mrtvo morje delila na severni in južni del. Do tega bi lahko prišlo zaradi podnebnih sprememb, topljenja solnih sedimentov ali usedanja zaradi potresa. Približno 500 let po uničenju mest je bila južna kotanja še del Mrtvega morja, Plinij Starejši, ki je obiskal Mrtvo morje v 1. stoletju po Kr., pa poroča, da je bila južna kotanja suha. Tako je bilo tudi v času Bizanca. V bližnji preteklosti je bila kotanja povečini zalita z vodo, toda leta 1977 se je gladina znižala, južna kotanja se je ločila od severne in se osušila v manj kot desetih letih. Danes je med njima že približno 10 km kopnega.

V prid slednji razlagi je tudi zapis: “Zgodaj zjutraj je šel Abraham na kraj, kjer je bil stal pred Gospodom. Pogledal je proti Sódomi in Gomóri in vse naokrog po pokrajini. Pogledal je in glej, z zemlje se je vzdigoval dim, kakor bi se kadilo iz peči” (1 Mz 19,27-28). Če gre res za opis posledic poplave ter če je pravilen prevod hebrejskega izraza *kitor* “vodna para” in ne “dim”, navedek verjetno opisuje močno izhlapevanje. Sanhuniaton, ki je živel v Siriji v prvem stoletju po Kr. in ga v delu *Zgodovina Feničanov* iz leta 93 omenja Jožef Flavij, pravi, da se je: “dolina Sidim ... pogreznila in postala jezero, ki je izhlapevalo”. Strabo je te kraje obiskal v prvem stoletju pr. Kr. in omenja, da sta bili mesti uničeni, ko je “jezero prestopilo bregove” (Bentor 1989: 333).

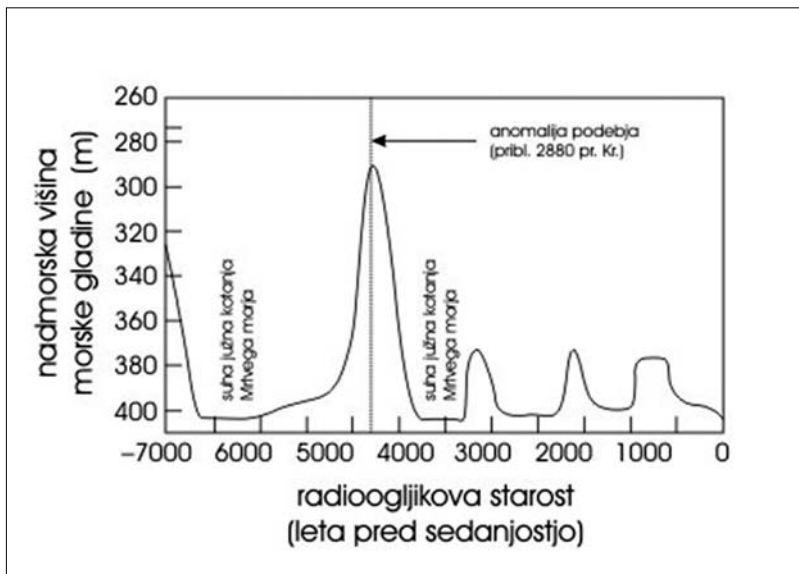
Območje Mrtvega morja je danes sušno, takšno je bilo tudi v preteklosti. Višina morja je odvisna od razmerja med padavinami in izhlapevanjem v njegovem zaledju. Lot v opisu jordanske pokrajine trdi, da je bila jordanska pokrajina “v celoti namakana”, preden je “Gospod pokončal Sódomo in Gomóro” (1 Mz

13,10). Starejši slovenski prevodi Svetega pisma ne omenjajo namakanja, temveč da je bilo v deželi veliko vode. Vprašanje je torej, če je svetopisemski zapis o razmerah v času življenja Lota pravilen. Po Aardsmajevemu (1995: 270) popravku biblične kronologije naj bi Abraham in Lot živela v času 3080 let pr. Kr. Takrat je bila gladina Mrtvega morja najvišja v zadnjih 7000 letih in je za približno sto metrov presejala današnjo raven, kar so dokazali z meritvami radioaktivnega izotopa ogljika ^{14}C . Lot je takrat v resnici lahko videl veliko vode.

Bryant (2005: 3) meni, da je mesti uničil potres. Opisani ogenj, ki je spremljal naravni pojav, pa naj bi bil bliskanje, ki “pogosto nastaja nad potresi z navzgornjim gibanjem prahu”, ali pa gre za opis gorenja meteorita v ozračju (Bentor 1989: 333).

2.2 Zemeljski plaz

Potres lahko sproži zemeljski plaz. Če zdrsne v reko, lahko zaustavi njen tok (Komac in Zorn 2007). Zemeljski plaz je v poznem



Slika 1: Časovna skladnost med Lotovim opažanjem in gladino Mrtvega morja v zadnjih 7000 letih (prirejeno po Aardsma 1995: 272).

13. stoletju pr. Kr. morebiti omogočil prehod izvoljenega ljudstva čez reko Jordan "po suhem", saj je "kakor nasip" za nekaj ur zaustavil reko (Joz 3,14-17). Grški prevod Jozue-tove knjige je določnejši, saj naj bi se vode ustavile, ker je bil postavljen "silno velik jez daleč naokrog, vse do meja Kirjât Jeartma" (Krašovec 1996: 275). 114. psalm (3-8) priča, da je bil prehod čez Jordan res povezan s potresom ("gore so poskakovale") in z zemeljskim plazom ("Jordan se je obrnil nazaj").

Dogodek je po mnenju geologa de Boera (Lovett 2006) "zelo logičen", saj je znano, da "reko Jordan zajezijo zemeljski plazovi, in ustavijo njen tok za več dni". Neki arabski zgodovinar pripoveduje, da je Jordan pri kraju Adam leta 1266 (ali 1267) po Kr. zaradi zemeljskega plazusa osušil za deset ur (The Bible ... 2007). Dokumentirano je, da so plazovi reko zajezili še v letih 1160, 1534, 1546, 1834 in 1906 (Nur 1991). Leta 1927 ob potresu v Jerihu je preperina zdrsnila v reko kar 40 km severno od epicentra in jo zajezila. Ob potresu leta 1546 je bil tok reke zaustavljen za dva dni, ob potresu leta 1927 pa za več ur (Bentor 1989: 328). Zemeljski plazovi so na tem območju pogosti zaradi spodkopavanja bregov z erozijo, poleg tega tam dolino prečka prelom, ob katerem so nestabilni sedimenti jezerske krede razpokani (Bentor 1989: 327).

2.3 Ognjenik

Silovitost, mogočnost in nedostopnost ognjenikov so v človeku vedno vzbujali strahospoštovanje, saj pojava niso znali razložiti drugače kot z božjim posegom: "Vsa Sinajska gora se je kadila, ker je Gospod v ognju stopil nanjo; njen dim se je vzdigoval kakor dim topilne peči. Vsa gora se je silno tresla" (2 Mz 19,18).

Na opis ognjenika spominja tudi opis ene izmed egiptovskih nadlog, v kateri je deželo prekrila tema (2 Mz 10,21-23). Omenjena dolžina treh dni in dejstvo, da je bila tema

tako blizu, da bi jo lahko tipali, sta po Jaupartu (2000: 91) jasna namiga, da je šlo za posledice vulkanskega izbruha. O izbruhu pepela oziroma drobnega prahu iz ognjenika govori tudi opis desete egiptovske nadloge (2 Mz 9,8-9): "Vzemita si polna prgišča saj iz peči in Mojzes naj jih vpričo faraona vrže proti nebu. In postale bodo droben prah po vsej egiptovski deželi ..."

Opis potovanja Izraelcev po puščavi (2 Mz 13,21) vsebuje dokaj natančen opis izbruha vulkana (Jaupart 2000: 91; Trifonov 2007: 141). Ta podnevi izgleda kot oblak, ki nastane ob eksploziji in se razširi visoko v atmosfero v obliki gobe, ponoči pa je vidna le žareča lava.

Izbruh ognjenika je najbolj natančno opisan v opisu predaje desetih zapovedi Mojzesu (2 Mz 20,18.24,15-17; 5 Mz 4,11). Ta opis izbruha ognjenika temelji na "zelo pazljivem opazovanju" (Bentor 1989: 336) in našteva kar sedem značilnosti vulkanskega izbruha: (1) grmenje in donenje roga, (2) plameni in (3) razelektritve (bliskanje), (4) piroklastični (dim) in (5) vulkanski potresi, (6) oblak vrh gore in (7) tema.

Na ta dogodek se nanašata tudi Deborina pesem (Sod 5,5) in Mihejeva prerokba (Mih 1,3-4), ki se ponovi tudi v 97. psalmu (3-5). Ta besedila opisujejo osmo pomembno značilnost ognjenika, to je tekočo kamnino ali lavo. Izjemno modra je ugotovitev, da se skale lahko topijo kot vosek (Jdt 16,15), in da zemlja daje srebro, zlato, železo in baker (Job 28; prim. 5 Mz 8,9).

Pisci so gotovo slutili, če ne vedeli, da je podzemlje tako vroče, da se v njem raztopijo kamni: "Zemlja, iz katere raste kruh, se spodaj spreminja kakor ogenj" (Job 28,5). Stavek verjetno pomeni, da temperatura pod zemeljskim površjem narašča z globino, kar povzroči topljenje kamnin in nastanek kovin. Če to drži, gre za najstarejšo razlago (iz 6. stoletja pr. Kr.!) tako imenovane geotermične

stopnje, ki so jo znanstveniki potrdili šele z vrtnami. Temperatura se namreč z globino povečuje zaradi vse večjega tlaka in radioaktivnega razpada snovi. Povprečna geotermična stopnja pomeni povečanje za približno 1 °C na vsakih 30 do 60 metrov globine (Bentor 1989: 337).

Tezi o vulkanu na Sinaju nasprotuje ugotovitev, da je do zadnjega vulkanizma na gori Sinaj prišlo pred najmanj 542 milijoni let (Trifonov 2007: 141). Zato lahko domnevamo, da poglavitni cilj pisca verjetno ni bil opis samega naravnega pojava. Opisovalec zgodbe o Mojzesu na gori Sinaj, ki je bil gotovo eden od najpomembnejših dogodkov v zgodovini Izraela, je kot literarni pripomoček uporabil največkrat naravni pojav, ki ga je poznal: ognjeniški izbruh.

2.4 Erozijska

Ugotovili smo že, da so se ljudje v preteklosti dobro zavedali spremenljivosti sveta, ki ga odražajo erozivna in transportna moč vode ter pobočni procesi: *“Še gora se podre in razpade, skala se utrga s svojega mesta, voda brusi kamenje in naliv odnaša prah zemlje”* (Job 14,18-19). Koran erozijo omenja posredno, v prispodobah o človeku kot o gladki skali, ki je pokrita z zemljo. Nanjo pade močan dež, in spere z nje prst, da postane gola (2, 264). Zanimiv je še opis *“peščenih planjav”* (46,21) oziroma puščavskega reliefa, kjer *“veter odnaša gore v obliki prahu”* (77,10). Z vetrno erozijo v puščavah je povezana omemba peščenega viharja. Koran (29,40) ga opiše kot *“veter s peskom”* (Majaron 2004) oziroma *“veter peščenega prahu”* (Jelinčič 2003).

V Koranu se kar nekoliko davisovsko² sliši napoved, da bodo gore izginile in bo nastala ravnina (18,47), kajti gore so narejene zato, da izginejo (14,46; 18,47; 52,10; 81,3), tako kot izgine oblak (27,88). V Koranu je tudi opis podiranja gora, ki *“padajo v kosih”* (19,90) in ugotovitev, da se glasno kručijo (56,5;

69,14) ter zrušijo v strahu pred Bogom (2,47). To je verjetno opis skalnega podora, ki naj bi bili pogost pojav ob koncu časov (73,14). Razumljivo je, da je gora tudi prispodoba trdnosti (27,88; 79,32; 88,19).

2.5 Udor

Ljudje so tudi v preteklosti gotovo izkusili, da se je zemlja ob potresih razprla ali razpokala. Primer iz bližnje zgodovine je, ko se je pred desetletji v Rablju v sosednji Italiji nad rudnikom svinca in cinka udrlo površje in pogoltnilo bolnišnico. Prav tako iz Italije zgodovinski vir iz 2. polovice 18. stoletja poroča, da je po *“velikem Messinskem potresu”* nastalo več *“kraterjem podobnih vrtac”* (Montenat in ostali 2007: 6). V Svetem pismu beremo, kako je Bog iztegnil desnico in *“zemlja jih je požrla”* (2 Mz 15,12) ali kako je *“odprla svoja usta in pogoltnila”* Korahove privržence, da so se živi pogreznil v podzemlje, zemlja pa se je nad njimi zaprla (4 Mz 16,32-33). Psalmist poroča, da se je zemlja odprla in pogoltnila Datána z njegovim krdelom (Ps 106,17).

2.6 Poplava

Ko je Bog ustvarjal svet, je zbral vode pod nebom na en kraj in jih imenoval morje. Njegove vode je potem, ko je izbruhnile in ušle iz naročja Zemlje, zaprl z vrati (Job 38,8). Psalmist pravi, da je stvarnik Zemljo z oceanom pokril kakor z obleko (Ps 104,6). Starozavezni pisec ugotavlja, da se morje nikoli ne prenapolni, čeprav vanj nenehno tečejo reke: *“Vse reke tečejo v morje, a morje se ne prenapolni, v kraj kamor reke tečejo, tja teko vedno znova”* (Prd 1,7-11). Bog je tudi razdelil vode na pol, *“tu je voda pitna in sladka, tam je slana in grenka; vmes je postavil pregrado, nevidno mejo”* (Koran 25,53; 35,12).

Posebno mesto zavzema opis prehoda Izraelcev čez Rdeče morje pod vodstvom Mojzesa (2 Mz 12-15; Koran 7,138). Po naročilu Boga oziroma *“po veri”* (Heb 11,29) je Moj-

zes iztegnil roko nad morje, ga razdelil in spremenil v kopno (2 Mz 14,21-22): “vode so se razdelile ... in ... so jim bile kakor zid na desni in levi” (2 Mz 14,26-27). Pisec ali pisci so imeli izkušnjo (nenadnega) znižanja morske gladine, ko so se ob puhanju Gospodovih nosnic “pokazale ... struge morja” in so se “razkrili ... temelji zemeljskega kroga” (2 Sam 22,16). O istem dogodku govori tudi Koran (7,138; 10,90; 2,50). Vzroke za nenaden umik morja so iskali že mnogi, našteli bomo le najbolj možne naravne vzroke. To bi lahko bili močni vetrovi z vzhoda: “Ob pišu tvojih nosnic so se nakopičile vode; valovi so se postavili kakor jez, globine so se strdile v osrčju morja” (2 Mz 15,8). Možen vzrok je cunami, kot posledica potresa ali vulkanskega izbruha (Krinitzsky 2006). Tudi po Jaupartu (2000: 91) delitev morja spominja na eno od faz cunamija.

Pri tem poglavju ne moremo mimo največje biblične katastrofe ali vesoljnega potopa (1 Mz 6-8; Koran 11). Gre za največkrat opisano biblično katastrofo, ki je bila pomembna tudi za razvoj geološke misli v 18. stoletju s pojavom šole katastrofizma. Za njeno datiranje je pomembno, da je po Svetem pismu nastala, ko se je človek že ukvarjal s poljedelstvom – od ok. 7000 do ok. 9000 let pr. Kr. (Tanner 1961). Datiranje v čase zgodnjega poljedelstva lepo sovпада z nastankom velikega cunamija pred približno 8000 leti, ki je prizadel vzhodno Sredozemlje in zaradi katerega je bila domnevno zapuščena neolitska vasica Atlit-Yam v današnjem Izraelu (Pareachi in ostali 2006). Zgodba pravi: “V šeststotem letu Noetovega življenja, na sedemnajsti dan drugega meseca, so začeli bruhati vsi studenci velikih globin in odprle so se nebesne zapornice. Štirideset dni in štirideset noči je deževalo na zemljo ... In potop je bil na zemlji štirideset dni ... Vode so se dvignile in zelo narasle na zemlji ... Vode so čedalje huje naraščale na zemlji in pokrile vse visoke gore, kar jih je pod vsem nebom.

Vzdignile so se za petnajst kometcev nad vrhove in pokrile gore. Vode so naraščale na zemlji sto petdeset dni” (1 Mz 7,11-23).

Iz Svetega pisma ne izvemo, ali se je morje po “vesoljnem potopu” zopet umaknilo, kar bi se npr. zgodilo po cunamiju, ali je ostalo visoko (Tanner 1961). V začetku holoцена so se namreč ledeniki umikali in morja so se stalno dvigala. Tanner (1961) domneva, da je “predpotopna civilizacija” živela v Mezopotamiji, kjer je nizka ravnica, ki jo lahko poplavi že majhna sprememba vodne gladine (v Bangladešu je zaradi poplavnega vala, ki je bil visok 6 m in je nastal ob tropskem ciklonu 29. aprila 1991, umrlo 140.000 ljudi; Newson 2001: 71). Po poplavi bi bila ravnica “nerazpoznavna”, saj bi bila obala močno spremenjena zaradi erozije, kot ponekod po azijskem cunamiju 26. decembra 2004 (After ... 2005), reke bi premaknile svoje struge in odloženi bi bili novi sedimenti (Tanner 1961). Do “potopa” globalnih razsežnosti bi po Tannerju (1961) lahko prišlo zaradi součinkovanja transgresije morja, taljenja ledenikov in močnih neviht, ki bi prizadele obalna območja in spodnje dele dolin.

Sodobna znanost nesporno zavrača možnost poplav globalnih razsežnosti, bi pa opis vesoljnega potopa lahko ustrezal dogajanju v Sredozemlju po koncu pleistocena, to je 15.000 do 17.000 let pred sedanostjo (Morton 1997). Ker od 5,59 do 5,33 milijona let pred sedanostjo dalje prek Gibraltarske ožine ni bilo dotoka iz Atlantika, je gladina Sredozemskega morja zaradi zmanjšane dotoka s kopnega in izhlapevanja močno upadla (Krijgsman in ostali 1999). Ob koncu ledenih dob se je gladina Atlantskega oceana zaradi taljenja ledu dvignila. Prek Gibraltarske ožine se je prelival velikanski slap, ki naj bi bil po Hsuju (1972) “100-krat večji od Viktorijinih slapov in 1000-krat večji od Niagarskih slapov”. Sredozemsko morje naj bi se ponovno napolnilo v približno sto letih

(Hsu 1972). "Predpotopna" civilizacija, ki (naj) bi živela na območju hitrega dviganja morja v vzhodnem Sredozemlju, bi bila poplavljenjena v razmeroma kratkem času. To bi se lahko zgodilo celo v 8,4 mesecih, saj naj bi prišlo do velikega podrtja Gibraltarske ožine (Morton 1997). Hipotez o vzrokih za vesoljni potop je še mnogo, a bi pisanje preseglo okvire tega dela.

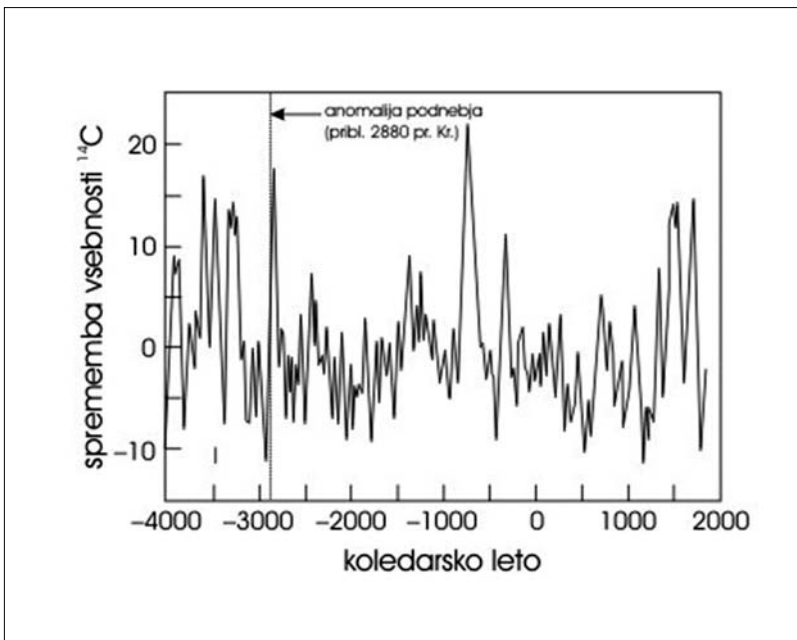
2.7 Suša

Pogoste napovedi, da se bo zemlja spremenila v puščavo, lahko povezujemo s spremembami podnebja, ki so jih opazovali prebivalci Bližnjega vzhoda (npr. izginjanje jezer v Arabski puščavi; Yasuda in ostali 2000: 134), ali pa s prekomernim antropogenim poseganjem v prst, primer je salinizacija prsti v Mezopotamiji (Radkau 2000: 117). Krhko naravno ravnovesje se je hitro porušilo in zeleno pokrajino je prekrila puščava (Mih 7,13;

Ag 1,11), pašniki so opusteli (Jer 9,9), polja so uvela (Iz 16,8), celo studenci, reke in morje so se spremenila v puščavo (Iz 50,2; Jer 51,36; Zah 10,11), zemlja "vene in omahuje, svet se suši in omahuje" (Iz 24,4).

Preroki opominjajo, da lahko Bog zaradi krivde ljudstva zapre nebo, da ne bi bilo dežja (5 Mz 11,17). Tako kot ljudje ne sprejemajo življenja, jim ga tudi zemlja ne bo več dajala, ker bo opustošena (5 Mz 29,22) in ne bo rodila (3 Mz 26,20). Tudi Koran navaža, da so ljudstva propadla in so se posušili vodnjaki (22,45).

Poglarji in duhovniki so verjetno posedovali znanje o cikličnem vremenskem dogajanju (Šprajc 2006), človek lahko z molitvijo priključuje dež, ki ga ni ob pravem času. Talmud opisuje molitev rabina, ki je stopil "na svojo opazovalnico, ... na stolp ..." in z molitvijo dosegel, da je "dež napolnil vodnjake, studence in jame ...". Omemba opa-



Slika 2: Razmerje med vsebnostjo ¹⁴C v lesu in možnim časom lakote v Egiptu (prirejeno po Aardsmaju 1995: 271).

zovalnice, s katere se lahko vidi prihajajoče oblake, daje slutiti, da so prebivalci poznali čas, ob katerem bi moralo deževati. Tako so poslali po rabina, ko *“je minil že večji del meseca Adarja, padavin pa še ni bilo”* (februar in marec, ko je na Bližnjem vzhodu deževno obdobje, op. p.; Werber 1982: 317). Molitev za dež, ki je prav tako povezana z opazovanjem, opisuje tudi Sveto pismo (1 Kron 17,1.18,1-45).

Pričevanje o suši prinaša pripoved o lakoti v Egiptu: *“Prišlo bo sedem let velikega obilja po vsej egiptovski deželi. Za njimi pa nastopi sedem let lakote in pozabljeno bo vse obilje v egiptovski deželi in lakota bo izčrpala deželo. Deželi se obilje ne bo poznalo zaradi lakote, ki bo prišla potem; kajti zelo bo pritiskala”* (1 Mz 41,25-32). Sedem sušnih let je prizadelo celoten Bližnji vzhod, *“kajti lakota je bila v kánaanski deželi.”* (1 Mz 42,5). To naj bi se dogajalo približno leta 1886 pr. Kr. Aardsma (1995: 270) dogodke postavlja za 1000 let v bolj oddaljeno preteklost, ko naj bi po ugotovitvah arheologov močno upadlo število prebivalcev v Palestini, v naselju Megiddo se je npr. zmanjšalo z 9000 na 900. Na spremembe podnebja v tem času kažejo tudi anomalije v vsebnosti ^{14}C v atmosferi. Ob zmanjšanem sevanja Sonca so nastopili viški v vsebnosti ^{14}C (slika 2), spremenilo pa se je tudi podnebje.

3 Sklep

Sveto pismo ob opisu zgodovine odrešenja in zgodovine Judov prinaša tudi razlago nastanka Zemlje ter opise številnih reliefnih oblik in naravnih procesov. Čeprav so v besedilu velikokrat uporabljene prisposobe, lahko iz njega izluščimo temeljni pogled ljudi na dogajanje v naravi. Ne čudi, da so v besedilih pogosto omenjeni ali opisani predvsem tisti naravni procesi, ki so pomembno vplivali na človeka, njegovo bivanje ali dejavnosti, in jih danes imenujemo naravne nesreče. Veliko je

tudi aitioloških sestavin ali razlag določenih (nad)naravnih pojavov, za katere so pisci uporabili opis znanih naravnih pojavov. Tako si povodnji ali vulkanskih izbruhov ljudje niso znali razložiti drugače, kot s posegom Boga ali njemu podrejenih naravnih sil.

V preteklosti so bili naravni procesi bistveni del življenja v določeni pokrajini. Opazanja o njih so ostala zapisana v številnih besedilih, ki so tudi religioznega značaja. Vzrok za to verjetno izhaja iz dejstva, da je bil močnejši tisti vladar ali kultura, ki je bolj obvladal in poznal naravne procese. Znani so primeri starih kultur, kot so južnoameriške (Inki), srednjeameriške (Maji, Azteki) in mezopotamske. Dodobra so poznali letni naravni cikel ter na podlagi astronomskih in drugih pojavov napovedovali čas setve, žetve in podobno. Kanaanska religija je na primer temeljila na ciklu letnih časov (Krašovec 1996: 416), omenimo še Egipt, kjer je odraščal Mojzes, pomembna starozavezna oseba (2 Mz 2,11). Svetopisemski pristop je drugačen od omenjenih, saj zemeljsko površje že v temelju razume kot spremenljivo.

Sodobni človek je danes z razvojem tehnologije zmožen do večje mere nadzorovati naravne procese in jih v primerjavi s predniki tudi bolj obvladati. Zato se v vsakdanjem življenju tudi ne ravna več po njih, ampak prilagaja naravne razmere in potek naravnih procesov sebi in svojim dejavnostim. Primer je prostorsko načrtovanje (Komac in Zorn 2005), ki vsaj v Sloveniji bolj izjemoma kot ne (večji zemeljski plazovi) upošteva naravne procese.

Kljub silni človekovi tehnološki moči so na nekaterih območjih številni naravni procesi in pojavi, kot so potresi, izbruhi ognjenikov, cunamiji ali zemeljski plazovi, še vedno omejitev za razvoj družbe oziroma povzročajo smrtne žrtve in gmotno škodo.

Če se je njihov pomen v preteklosti odražal v verskih besedilih, ki smo jih obravna-



Christoph Steidl Porenta: Kelih za enega slovenskih cerkvenih redov (detajl).
Fotografija: Andrej Blatnik.

vali v tem članku, ga v sedanjem času poleg zapisov v leposlovju, kronikah, urbarjih, medijih in strokovni literaturi odražajo širše veljavni normativni akti oziroma besedila zakonov. V Sloveniji sta na podlagi konkretnih naravnih pojavov na primer nastala Zakon o ukrepih za odpravo posledic določenih zemeljskih plazov večjega obsega iz let 2000 in 2001 ter Zakon o popotresni obnovi objektov in spodbujanju razvoja v Posočju iz leta 2005.

V uvodu smo zapisali, da so številne civilizacije v zgodovini opisovale naravne procese v številnih dokumentih, ki so bili v preteklosti zlasti verske narave, danes pa se je njihov značaj spremenil. Za geografe so ti zapisi zanimivi, ker prinašajo pričevanja o razmerah v naravi, in to bodisi v različnih pokrajinah bodisi v različnih obdobjih. Pomembni so zaradi zgodovinskega spomina, ki se

prenaša iz roda v rod, in pričajo o tem, kako je človek v različnih zgodovinskih obdobjih razumeval naravo. Razumevanje razmer na določenih območjih v preteklosti nam pomaga razumeti sodobne procese. Lep primer so omembe neurij v zgodovinskih kronikah, ki jih lahko koristno uporabimo za preučevanje učinkov ali obsega današnjih (globalnih) podnebnih sprememb (Ogrin 2007).

Viri in literatura:

- Aardsma, G. E. 1995. Evidence for a lost millenium in Biblical chronology. V: Cook, G. T., Harkness, D. D., Miller, B. F., Scott, E. M. *Proceedings of the 15th international ¹⁴C conference*. Radiocarbon 37-2: 267-273.
- Bentor, Y. K. 1989. Geological events in the Bible. *Terra Nova* 1: 326-338.
- Bryant, E. 2005. *Natural hazards*. New South Wales: University of Wollongong.
- Hacka, R., Alkemab, D., Krusec, G. A. M., Leendersd, L., Luzie, L. 2007. Influence of

- earthquakes on the stability of slopes. *Engineering Geology* 91-1: 4-15.
- Harris, G. M., Beardow, A. P. 1995. The destruction of Sodom and Gomorrah: a geotechnical perspective. *Quarterly journal of engineering geology* 28-4: 349-362.
- Hsu, K. J. 1972. When the Mediterranean Dried Up. *Scientific American* 227: 27-36.
- Jaupart, C. 2000. *Vulkane*. Bergisch Gladbach: Verlagsgruppe Lübbe.
- Jelincič, K. (prev.) 2003. *Koran*. Radenci: Atilova knjiga.
- Komac, B., Zorn, M. 2005. Geomorfološke nesreče in trajnostni razvoj. *IB revija* 39-4: 87-97.
- Komac, B., Zorn, M. 2007. *Pokrajinski učinki skalnega podora v Pologu*. Ujma 21 (v tisku).
- Kovač, M. 2007: Projekt Tri soteske – kitajski gradbeni podvig. *Življenje in tehnika* 58-5: 22-32.
- Krašovec, J. (ur.) 1996. *Sveto pismo Stare in Nove zaveze, slovenski standardni prevod iz izvornih jezikov*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Krijgsman, W., Hilgen, F. J., Raffi, I., Sierro, F. J., Wilson, D. S. 1999. Chronology, causes and progression of the Messinian salinity crisis. *Nature* 400: 652-655.
- Krinitzsky, E. L. 2004: Earthquakes and soil liquefaction in flood stories of the ancient Near East. *Engineering Geology* 76: 295-311.
- Lovett, R. A. 2006. *Fantastic tales may actually contain grains of geological truth*. San Diego Union-Tribune. Medmrežje: http://www.signonsandiego.com/uniontrib/20060215/news_lzic15myth.html (pridobljeno 15. 2. 2006).
- Majaron, E. (prev.) 2004. *Koran*. Tržič: Učila.
- Montenat, C., Barrier, P., Ott d'Estevou, P., Hibsich, C. 2007. Seismites: An attempt at critical analysis and classification. *Sedimentary Geology* 196: 5-30.
- Morton, G. R. 1997. The Mediterranean Flood. *Perspectives on Science & Christian Faith* 49-4: 238-251.
- Natek, K. 2001. Življenje in delo Williama Morrisa Davisa (1850-1934). *Geografski zbornik* 41. Ljubljana.
- Nevins, S. E. 2007. *Interpreting Earth History*. Medmrežje: <http://www.icr.org/article/59/> (pridobljeno: 8. 6. 2007).
- Newson, L. 2001: *Atlas der Naturkatastrophen*. München: Coventgarden.
- Nur, A. 1991. And the walls came tumbling down. *New scientist* 6: 45-48.
- Ogrin, D. 2007: Nevihтна neurja in njihove posledice v submediteranski Sloveniji od 14. do srede 19. stoletja. *Acta geographica Slovenica* 47-1. Ljubljana. (v tisku).
- Pareschi, M. T., Boschi, E., Favalli, M. 2002. Lost tsunami. *Geophysical Research Letters* 33-22.
- Radkau, J. 2000. *Natur und Macht: eine Weltgeschichte der Umwelt*. München: Beck.
- Šprajc, I. 2006. *Quetzalcóatlava zvezda: planet Venera v Mezoameriki*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Tanner, W. F. 1961. Geology and the Great Flood. *Science in Christian Perspective* 13: 117-119. *The Bible gateway*. Medmrežje: http://www.biblegateway.com/passage/?book_id=6&chapter=3&version=45 (pridobljeno 4. 6. 2007).
- Trifonov, V. G. 2007. The Bible and geology: destruction of Sodom and Gomorrah. V: Piccardi, L., Masse, W. B. (ur.), *Myth and Geology*. Special publications 273: 133-142. London: Geological society.
- Vulgata*, 1969. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. Medmrežje: www.biblija.net (pridobljeno: 20. 6. 2007).
- Werber, E. 1982. *Talmud*. Rijeka: Otokar Kerševan.
- Yasuda, Y., Kitagawa, H., Nakagawa, T. 2000. The earliest record of major anthropogenic deforestation in the Ghab Valley, northwest Syria: a palynological study. *Quaternary International* 73-74: 127-136.
- Zakon o popotresni obnovi objektov in spodbujanju razvoja v Posočju* (uradno prečiščeno besedilo). Uradni list RS 26/2005: 2468-2482.
- Zakon o ukrepih za odpravo posledic določenih zemeljskih plazov večjega obsega iz let 2000 in 2005*. Uradni list RS 21/2002: 1592-1600 in 98/2005: 10172.

1. V tem prispevku uporabljamo lastno ime Bog za oznako najvišjega, enega in edinega boga (božanstva), ki ga označujejo judovsko ime Jehova ali JHVH, krščansko ime Bog ali Gospod ter islamsko ime Alah.
2. W. M. Davis je bil ameriški geomorfolog (1850-1934), ki je zagovarjal ciklični razvoj reliefa, v katerem z erozijo iz visokega gorovja sčasoma nastane ravnina (Natek 2001).

Glasbena dramaturgija Škofjeloškega pasijona, III.

Genealogija, pedigré, glasba, dosežki in zaključek

Nova glasba za dvoje "novih" postavitev ŠP v letih 2000–2002

Omenimo še dvoje dramskih oziroma glasbenih obravnjav *Škofjeloškega pasijona* (ŠP) na Slovenskem: po izvorniku *Processione Locopolitana in die Parasceves* so delo, ki je bilo krstno uprizorjeno v Drami Slovenskega narodnega gledališča v Ljubljani 16. decembra 2000, oblikovali: avtor transkripcije Jože Faganel, režiserka in scenografinja Meta Hočevar, kostumografinja Jasna Vastl, dramaturg Igor Lampret, ljudska pevka Ljoba Jenče (roj. 1960), skladatelj Aldo Kumar (roj. 1954), koreografinja Tanja Zgonc in drugi.²⁵ Tu je še "nova" uglasbitev slovenskega skladatelja Alojza Srebotnjaka (roj. 1931) *Škofjeloški pasijon za* (štiri) solo glasove, mešani zbor in orkester (1999–2000)²⁶. Ta nova skladba oratorijskega tipa je bila krstno izvedena v Ljubljani, 8. 3. 2002 v Gallusovi dvorani Cankarjevega doma, ponovitev pa je bila na Mestnem trgu v Škofji Loki (29. 6. 2002). Izvedli so jo pevski solisti: Jurij Reja (tenor), Rebeka Radovan (sopran), Mirjam Kalin (alt) in Saša Čano (bas), *Komorni zbor RTV Slovenija* z zborovodko Uršo Lah, *Domžalski komorni zbor* z zborovodjem Tomažem Pirnatom, *Simfoniki RTV Slovenija* in dirigent Marko Munih.

že dosedanje posebne in tematske obravnave pomena in vloge glasbe v besedilu Romualdovega ŠP iz davnih let 1721–1765, aktualnost teksta in različne nadgradnje, so vsakič pomenile tudi "novo" glasbo. Kažejo na aktualnost scenske glasbe za vsakično novo

postavitev le-tega. Oba (na novo uglasbena!) slovenska *pasijona* prikazujeta zgodbo človeštva od Adama in Eve ter njunega izгона iz raja prek različnih svetopisemskih prizorov do Kristusovega trpljenja in božjega groba. Iz obeh glasbenih zapisov dveh sodobno obravnavanih postavitev ŠP v letih 2000 in 2002 (oboje v Ljubljani), tako za statično, dramsko postavitev ŠP v Drami SNG (Meta Hočevar) kot za glasbeno "kantato" A. Srebotnjaka je značilno, da obravnavata enotno besedilo ŠP, kot ga danes poznamo iz diplomatičnega prepisa (preproste fonetične transkripcije s prevodom neslovenskih delov besedila). To tudi pomeni, da imata obe "glasbeni" predlogi enako osnovo: Marušičev izvornik iz l. 1721 z današnjimi sodobnimi transkripcijami besedila. Potem pa se enotnost obeh glasb - za dramsko postavitev in za "cerkveno kantato" - *pasijon* - konča. Dramska postavitev se zaradi neokrnjene in neskrajšane postavitve drži besedila v celoti, glasbeni vložki pa so sekundarnega pomena in se zato veliko bolj oddaljujejo tako od pomena in vloge, trajanja in konec koncev tudi zaradi neposredne (ne)povezanosti glasbe z besedilom, je seveda v Srebotnjakovem primeru povsem drugače, nasprotno. Takrat ko skladatelj sicer uporabi Marušičevo besedilo, se ga drži v celoti (razen opustitev besedila in celo celotnih slik, podob), v taki obliki in vsebini, kot jo poznamo v današnji sodobni transkripciji besedila. Res pa je, da se tako ena kot druga postavitev tudi povsem

samosvoje drži slik, podob. Za oboje "glasbenih" del je značilna trpkost, ki je ostala obema glasbama enotna: žalostna, turobna, tako kot jo iz omenjenega besedila tudi naravnost pričakujemo; skratka, glasba, ki jo iz prve postavitve Marušičeve baročne procesije ŠP sploh ne poznamo in si jo lahko v skladu s sekundarnimi viri, kot so umetnostno-zgodovinski spomeniki v Škofji Loki in njeni okolici, ali pa iz Marušičevega besedila samega, le zamisljamo. Že to (besedilo) omenja številna glasbila in glasbenike, igranje in petje. V vseh nadaljnjih postavitvah le-tega, pa najsi gre za statične (dramske), procesijske ali/in radiofonske postavitve pa se glasba oglašja vsakič povsem drugače. Zdaj je to vzporedna, scenska ali neke vrste sodobna "back ground" glasbena kulisa, zdaj je to povsem nova umetna glasba, ki ji zveza z Marušičevim izvirnim dramskim besedilom ni več pomembna, ampak je le izziv, vzrok ali povod za povsem nove kompozicije. Včasih se le-ta tu pa tam še ozre nazaj, v preteklost in zgodovinski izvirnik ŠP ali njene morebitne ponovitve, adaptacije in posodobitve. Današnji (novi) časi in prostori pa od postavitvev ŠP zahtevajo ali izzivajo povsem novo, sodobno umetniško govorico, kar lahko ugotovimo v dramski postavitvi M. Hočvarjeve le za dramski del postavitve (in ne za glasbo), in obratno za sodobno glasbeno govorico A. Srebotnjaka v njegovi "cerkveni kantati". Povsem normalno je, da je skladatelj uporabil sodobno simfonično govorico s sodobnim inštrumentarijem in obenem arhaične poglede vokalnih partov: tako pevskih solistov kot zbora. Za eno in za drugo glasbo pa lahko ugotovimo, da vedno bolj postajata sestavni, integralni del (dramske) postavitve; v Srebotnjakovem primeru pa čisto osrednji del in glavni izziv.

Zaključek

V okviru medsebojnih razmerij in razvoja nastanka ŠP smo nakazali prazачetek le-tega

v slovenskih postnih pesmih, saj je bila tudi vsakoletna procesija ŠP predvidena na veliki petek ali ob izteku postnega časa v okviru cerkvenega koledarja. Repertoar slovenskih ljudskih in umetnih postnih pesmi je bogat, zato smemo domnevati, da ga je tudi oče Romuald Štandreški, kapucin, ki je bil avtor ŠP (1721), poznal in ga v smislu "scenske glasbe" tako ali drugače v njem tudi uporabil. Seveda dokazov o t. i. litanijskem petju v ŠP ni. Kljub temu pa je bila glasba in ljudsko petje v ŠP prisotna, saj o tem govori tako samo Romualdovo dramsko besedilo ŠP kot tudi navodila izvajalcem vsakoletne velikonočne procesije. Slovenska cerkvena glasba je namreč dokazana na Slovenskem že davno pred začetkom 18. stol. Slovenska cerkev sama je vsa stoletja dolgega razvoja petju pripisovala prazničnost, bogoslužnemu zboru in petju pa napovedala globlje skrivnosti odrešenja. Ena od teh je zagotovo *Tolminski rožar*, ki se še dandanes izvaja v Tolminu kot preostanek ene izmed takih litanijskih, cerkvenih postnih pesmi. Tudi avtor ŠP o. Romuald naj bi jo poznal, saj je izhajal iz St. Andree/Štandreža (na Goriškem) in se od Celja prek Škofje Loke ob koncu svojega življenja spet vrnil v goriški kapucinski samostan, kjer je začel in zaključil svoje življenje in delo. Neposredna zveza med *Tolminskim rožarjem* in ŠP ni dokazana, kar pa seveda ne pomeni, da ne bi tako ali drugače vplivala na glasbeno dramaturgijo ŠP.

O avtorju o. Romualdu Štandreškem pa je nanizanih še nekaj novih in dodatnih biografskih in bibliografskih podatkov, ki do potankosti še enkrat predstavijo ŠP kot temeljni in najpomembnejši del te razprave. Vsi ti podatki so glede na čas in kraje, kjer je o. Romuald Štandreški (Lovrenc Marusič ali Marusig) živel in deloval v letih od 1676-1748: St. Andrea/Štandrež pri Gorici, Celje, Škofja Loka in Gorica, relevantni, po eni strani različni, po drugi pa povezani s takratnimi ka-

pučinskih samostani na Slovenskem. Če tudi je v tem okviru rokopisno dramsko besedilo *ŠP* najvrednejše delo slovenskega literarnega baroka, pa seveda v teh ozirih dodajamo temu še vse druge postavitvene elemente, kjer je prav glasba kot eden najpomembnejših, še najbolj izvzeta in poudarjena. Kajti prav ta je v prvi vrsti vplivala na okus širokih (ljudskih) množic, ki so sodelovale pri predstavljanju ali so prisostvovala celotnemu sporedu *ŠP*, kar je največji pomen *ŠP* v času slovenskega (literarnega, glasbenega itd.) baroka. Genealoškemu pogledu na glasbo *ŠP* (1721), skupaj s slovenskimi postnimi pesmimi, *Tolminskim rožarjem* in avtorjem *ŠP* o. Romualdom Štandreškim (Lovrencem Marušičem) pa je tako ponovno zadoščeno z vidika vseh sicer bolj ali manj obstranskih gledišč na nastanek in razvoj *ŠP*, ki ga v podobnem ali/in tudi drugačnem sosledju vseh navedenih dogodkov verjetno ne bi bilo.

Barok je prinesel v glasbenem življenju na Slovenskem znatne spremembe, ki so jih sprožili deloma družbeni, deloma z njimi povezani umetnostni razlogi. Nova naziranja so se uveljavila v vseh oblikah dejavnosti. Njihove naloge in cilji so bili v bistvu isti kot kjerkoli drugje v Evropi. Na Slovenskem so se uresničevali v skladu s posebnostmi naše tedanje družbene strukture in na temelju dotedanjih dosežkov. Iz vsega tega pa je zrastle zanimiva podoba našega glasbenega baroka, ki je poleg posvetne oplodil tudi cerkveno glasbo in prispeval vrsto razvojno pomembnih novosti. Tej podobi je brez dvoma dal svoj pomen tudi *ŠP*, kajti v širokem pomenu besede smemo uvrstiti med gledališke predstave tudi *pasijonske procesije* in *igre*. Glasbeni primeri, ki so jih pri nas ob takih priložnostih uporabljali, sicer skoraj v celoti manjkajo, vendar smemo domnevati, da se je glasba odmikala od renesančne slogovnosti že v drugi polovici 17. stol. in se je začela vedno očitneje nagibati k baroku. K temu nas navajajo

številni dejavniki: vsebina in dramska zasnova teh iger sta bili vedno bogatejši, snov je privzemala vedno več elementov iz mitologije, kar je že samo po sebi zahtevalo čedalje večje približevanje baročni orientaciji tudi v glasbenem pogledu, nadalje sodelovanje pisakačev in trobentačev, ki so se kot prvenstveni izvajalci posvetne glasbe že zgodaj izkazali za privžence novega, baročnega gibanja in so temu primerno delovali tudi v praksi, in končno *pasijonske procesije* in *igre* drugod, ki so bile nedvomno vzor našim in so se tudi že kmalu začele navzemati baročnega duha. Nič nenavadnega pa seveda v tistem času ni bilo, če je ob renesansi še vedno plodno živela gotska glasbena umetnost. V zgodovini človeške misli ni primera, da bi se začelo novo v trenutku, ko je prenehalo dotedanje, in bi bile med tem in onim drugim ostre ločnice. Tudi Hrenov (Tomaž Hren, 1560-1630, škof in mecen; op. pisc.) *Invenatrium librorum musicalium ecclesiae chatedralis labacensis* iz Ljubljane z začetkov (17. stol.) razvoja slovenske glasbe, torej skoraj celo stoletje pred nastankom in dokazljivo prvo izvedbo *ŠP*, je še en dokaz več, da je morala biti tiste čase tudi glasbena reprodukcija na visoki stopnji in da se zaradi tehničnih zahtev skladb ni mogla in ni smela bistveno razlikovati od izvajalnih kvalitet, s katerimi so se ponašale stolne in dvorne kapele drugod. Glasbena umetnost se je torej v začetku 17. stol. na Slovenskem bogato razcvetela. Cerkevna glasba je bila še vedno v ospredju, ob njej pa se je čedalje bolj uveljavljala tudi posvetna. Orientacija je bila skoraj izključno italijanska oziroma bolj renesančna, ki se je nadaljevala še globoko v drugo polovico 17. stol. Spremljale so jo enake značilnosti, ki so povsod tipične tudi za druga slogovna obdobja. Ko je renesansa polno zaživela na slovenskih tleh, je bila po eni strani še vedno aktualna gotika, kazali pa so se že novi, zgodnjebaročni elementi. Renesančna glasba se je pri nas pou-



Christoph Steidl Porenta: Pektoral.

darjeno odrazila v stopnjevani reprodukciji, ki se je predvsem oziroma tako rekoč v celoti usmerila v skladbe tujih avtorjev, ustvarjalcev. S tem so prihajali na Slovensko rezultati njihovega dela, ki so posredovali sodobno slogovno orientacijo in močan dotok najnaprednejših pridobitev zahodnoevropske glasbene umetnosti. Družbene razmere na začetku 17. stol., ki so morale upoštevati do-

sezke neposredne preteklosti in torej tudi protestantizma, so podprle nov razvoj, a seveda iz lastnih potreb in na lastnih idejnih temeljih, katerih izhodišča so se od prejšnjih bistveno razlikovala. Tudi v tem edinem ohranjenem primeru dveh (notnih) tabulatur ŠP za inštrumentalni *menuet* sicer še vedno neznanega skladatelja je po eni strani izpričana zgodnjebaročna glasbena prisotnost na

Slovenskem v začetku 17. stol., po drugi strani pa se v tej isti ali manj fragmentarno ohranjeni (izvirni) glasbeni zapuščini *ŠP* da razbrati tudi takratno vodilno glasbeno obliko *da capo arijo*. Ta je sicer v *ŠP* ob odsotni in obvezni *ariji* kljub temu pomenila razčlenjeni večdelni solistični spev z inštrumentalno spremljavo. Torej smemo v primeru obeh (ohranjenih in transkribiranih) tabulatur in (enega) *menueta* sklepati v več smereh: ali gre v prvem primeru za čisto inštrumentalno skladbo z nakazano in dovolj razvidno variacijsko obliko skladbe ali pa v drugem primeru le za inštrumentalni (spremljevalni) fragment iz vokalno-inštrumentalne *da capo arije*. Morda pa gre prav v tem primeru za sklepni vokalno-inštrumentalni "finale" *ŠP*? Kot taka pa je bila tudi *da capo arija* ostanek ali del(ček) baročne *opere*, iz katere je tudi dokazano prešla v cerkveno glasbo. *ŠP* pa je bil že v 17. stol. in še bolj v začetku 18. stol. neke vrste posvetno-cerkvena gledališko-glasbeno-literarna (dramska) oblika, ki so jo izvajali gotovo že pred letom 1721. Še več, prav gotovo je potem vse navedeno držalo za prvo polovico 18. stol., ko *ŠP* poznamo že v zapisani obliki kot edini tovrstni dokument na Slovenskem iz tistega časa. *Da capo arija* je bila v 17. stol. še izključno vokalna, tja do 18. stol. pa se je razvila v vokalno-inštrumentalno skladbo pesemske oblike. Torej gre v našem primeru, če smemo sklepati v smeri obeh edinih ohranjenih vokalno-inštrumentalnih tabulatur-*menuet* *ŠP* za fragmentarni ostanek vokalno-inštrumentalne skladbe res za poznejši, v 18. stol. dodani vložek.

Vse to pa se je potem nadaljevalo morda prav po vzoru tega prvega. In v tem smislu smemo razumeti N. Kureta in S. Premrla, ki sta l. 1934 ob ponovno oživljenih in izvedenih *ŠP* dodala še "svoje glasbene vložke". Tudi ti so še enkrat pomenili odraz in rezultate kompozicijskih dosežkov cerkvene glasbe na Slovenskem med obema vojnama (1918-

1941), ki pa so seveda v primerjavi s takrat uveljavljenima ekspresionizmom in glasbenim modernizmom v posvetni glasbi (M. Kogoj in S. Osterc) ponovno in močno zaostajali. So pa še enkrat dokazali tezo, da se je v *ŠP* daleč nazaj in tedaj izvajala izvirna komponirana (umetna) glasba in pa ljudska (pravilno: ponarodela; op. pisc.!) cerkvena pesem, nanovo komponirana, prevzeta ali morda celo improvizirana. Bila je še vedno inštrumentalna, vokalna (*a cappella*) in kombinacija obeh - vokalno-inštrumentalna. Prav tako pa je bila tudi ta glasba *ŠP* odraz produkcijskih in reprodukcijjskih zmožnosti časa in prostora: tako daleč nazaj v l. 1721 kot pozneje v l. 1934. In nenazadnje: *ŠP*, to prvo dramsko besedilo v slovenskem jeziku, kljub kombinaciji z latinščino in nemščino, ohranjeno v celoti in nazornimi navodili za uprizoritev ter uprizorjeno "en suite" vsaj med letoma 1721-1734 in nemara v presledkih vsaj še tja do l. 1765, velja oceniti za vredno in vedno bolj gledališko pričevanje o nenavadni kulturni radoživosti etnične skupnosti, ki jo je zgodovina navzlic neugodnim družbenim pogojem preoblikovala v narod in ji ohranila ime Slovenci.

Glasbo za obe sodobni procesijski uprizoritvi *ŠP* v letih 1999 in 2000 sta avtorja oblikovala v "starinskem slogu", povezano s celostno idejo uprizoritve pasijona, ki je upoštevala tradicijo prvotnih postavitev, od izbire scene, kostumov, režijskega koncepta in nenazadnje besedila samega, ki ima še vedno sintaktično obliko nekdanje slovenščine. Uporaba kompozicijskih sredstev paralelnega organuma je bila izbrana hote, da bi bila poudarjena starinskost, deloma pa tudi bolj kot retrospektivna kompozicijska tehnika. Le-to skladatelji prejšnjega in tega stoletja radi uporabljajo za izhodišče pri ustvarjanju tovrstnih novih skladb; če v tej zvezi omenimo le enega najbolj popularnih te vrste, Nemca Carla Orffa (1895-1982). Po-

točnikov avtorski delež je za razliko od Missonovega slišati v vseh vokalnih in vokalno-inštrumentalnih delih.

Za upravičenost take ali drugačne, nove, umetno komponirane glasbe avtorjev Andreja Missona in Toneta Potočnika pa je potrebno videti in slišati celotno postavitve omenjene procesijske postavitve ŠP v letih 1999 in 2000, kar omogoča zlasti videozapis (*Škofjeloški pasijon-Pocessio Locopolitana 1721-1999*), v trajanju nekaj čez 100 min (*MOPS, s. p., Marjan Cerar, Škofja Loka*).

Aktualnost prvega slovenskega dramatičnega besedila je tako dosežena, saj lahko samo v zadnji, moderni dobi naštejemo več tovrstnih (glasbenih) posegov v besedilo ŠP. V teh primerih gre za poudarjene verzifikacirane monologe nastopajočih oseb. Glasbene interpretacije Romualdovega besedila izhajajo iz izvirnega besedila, ki tudi oblikovno sloni na zaporedju posameznih podob. Zaradi dolžine zapisanih prizorov je v nekaterih podobah besedilo skrajšano na bistvene vsebinske poudarke, v nekaterih podobah, kjer teksta sploh ni, ali pa je zgoščen v enem stavku, je vloga orkestra dominantna (A. Srebotnjak). Pri Srebotnjaku je glasba figurativno oblikovana in živi s tekstom, z vsebinskimi poudarki, z dramaturgijo celotnega *pasijona*; predstavlja skladateljevo interpretacijo, zvočno vizijo in emotivne reflekse posameznih prizorov.

Povsem nov, zdaj že sodoben diskografski dosežek pa pomeni izdaja Srebotnjakovega glasbenega dela, *Škofjeloškega pasijona* na sodobnem digitalnem in trajnem nosilcu zvočka, plošči oziroma zaradi relativno dolge minutaze na kar dvojnem albumu (CD; Šk. Loka/Ljubljana, Občina Šk. Loka/Radio Slovenija/Založba kaset in plošč RTV Slovenija, 2004)²⁸. ŠP je izšel skupaj s skladateljevim "mladostnim" delom iz leta 1965, *Ekstazo smrti* na besedilo Srečka Kosovela in kot pravi sam skladatelj, je "... delo doživelo več izvedb ...".

Viri in literatura: (izbor)

- Benedik, Metod: *Die Kapuziner in Slowenien/ Kapucini v Sloveniji 1600-1750*. Roma/Rim, 1974.
- Cerkvena ljudska pesmarica (*Spremljava*). Zadruga katoliških duhovnikov FLRJ v Ljubljani, 1961.
- Cvetko, Dragotin: *Stoletja slovenske glasbe*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1964.
- Cvetko, Dragotin: *Zgodovina glasbene umetnosti na Slovenskem I*. Ljubljana: DŽS, 1958.
- Klinec, Rudolf: *Romuald - L. M.* (v: *Ob stoletnici štandreske čitalnice 1869-1919*. Gorica/Italija, 1969, 46-47).
- Koblar, France: *Slovenska dramatika I.*, Ljubljana, 1972, 12-32.
- Komavec (Marty), Maša, *Tolminski rožar, starosvetna ljudska pobožnost* (v: *Radio Slovenija, oddaja na Tretjem programu-programu Ars, SLOVENSKA ZEMLJA V PĚSMI IN BESEDI*, 15. apr. 2003, 20.00.-20.30. = 30 min., urednica Jasna Vidakovič).
- Križnar, Franc: *Glasba Škofjeloškega pasijona* (v: *Loški razgledi / Doneski*, št. 14, l. 2006, Škofja Loka, 2006, 57-71 s slikami).
- Križnar, Franc: *Glasbena dramaturgija Škofjeloškega pasijona* (v: *Loški razgledi*, l. 38/1991, Škofja Loka, 1999, 131-170);
- Križnar, Franc: *Glazbena dramaturgija Škofjeloške pasije* (v: predavanje na kolokviju *Pasijske baštine/Pasijske dediščine v Društvu književnikov Hrvaške*, Zagreb, 26. 3. 1999 in v: *Muka kao nepresušno nadabnuće kulture, zbornik radova Medunarodnog znanstvenog simpozija, Udruga Pasijska baština*, Zagreb, 2001, 389-410).
- Križnar, Franc: *Nova glazba u Škofjeloškom pasionu 1999-2000 autora dr. Andreja Missona i Toneta Potočnika* (v: predavanje na kolokviju *Pasijske baštine/Pasijske dediščine* v Vrbniku na o. Krku, 27. 4. 2002 in v: *Muka kao nepresušno nadabnuće kulture, Zbornik radova medunarodnog znanstvenog simpozija, Udruga Pasijska baština*, Zagreb, 2003, 341-354).
- Križnar, Franc: *Nova glazba za dvije "nove" postavitve Romualdove "ŠKOFJELOŠKE PASIJE" u ljetima 2000-2002*, predavanje-referat na 4. mednarodnem simpoziju *Pasijska baština/Pasijska dediščina* v Vukovarju/Hrvaška, 22.-25. apr. 2004 (v: *Zbornik 4. mednarodni simpozij Pasijska baština*, Zagreb-Vukovar, 2005, 516-539).
- Križnar, Franc: spremno besedilo k promociji zgoščenke Alojza Srebotnjaka, *Škofjeloški Pasijon & Ekstaza smrti* (Šk. Loka/Log v Poljanski dolini, 22. maja 2004 - neobjavljeno) z naslovom: *ŠKOFJELOŠKI PASIJON od nekdanj do danes ...* (prim. tipkopis, 3 str., orig. hrani avtor).
- Križnar, Franc: *Genealoški pogled na glasbo Škofjeloškega pasijona (1721): slovenske postne*

pesmi, Tolminski rožar in pater/oče Romuald/Lovrenc Marušič (1676-1748)/Genealoški pogled na glazbu Škofjeloške pasije (1721): slovenske korizmene pjesme, Tolminski rožar i pater Romuald/Lovrenc Marušič (1676-1748)/Genealogy Vview 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, 411-24).

Kumer, Zmaga: *Rožar v Tolminu* (v: *Glasiło Tolminski verski list*, L. 8/1981, št. 2, april 1981, 2-3).

Musica sacra slovenica, Slovenski komorni zbor. Ljubljana, 2004 (v: Škulj, E., VI. *Bogoslužne vsebine pesmi/Postne pesmi* [6-7], 141-143).

Oražem, France: *Postni čas* (v: *Postne in velikonočne pesmi*. Ljubljana, 1978, 3).

Oražem, France: *Vloga ljudskega petja v bogoslužju* (v: *CG*, 72/1979, 65-69).

Spangher, Luciano: *Gorizia, Fondazione "Società per la Conservazione della Basilica di Aquileia"*. Gorizia, 1994.

Teraš, Mavricij: *Iz zgodovine, življenja in delovanja kapucinov*. Celje, 1929.

25. Prim. videozapis Drame Slovenskega narodnega gledališča v Ljubljani; posnetek predstave z dne 23. 12. 2000 (76 min.).
26. Izvirnik in fotokopije partiture hrani v štirih izvodih Društvo slovenskih skladateljev, ki je skupaj z naročnikom (OE Glasbena produkcija RTV Slovenija, za Simfonike RTV Slovenija) in skladateljem A. Srebotnjakom solastnik tako partiture kot zborovske partiture in partov za vse omenjene izvajalce. Videokaseta omenjene krstne izvedbe obstoji v lasti Arhiva RTV Slovenija-Televizija Slovenija oz. njenega Uredništva za resno glasbo in balet; delo so za omenjene posneli (Ljubljana, Cankarjev dom, 8. 3. 2002) režiser: Dušan Hren, TV-redaktorica in producentka Nada Marošek Tomažinčič, glasbeni producent žiga Stanič, tonska mojstra Rado Cedilnik in Aljoša Ertl s sodelavci; komentator Daniel Celarec.
27. Prim. *Nova glazba za dvije "nove" postavitve Romualdove "ŠKOFJELOŠKE PASIJE" u ljetima 2000-2002*, predavanje na 4. mednarodnem simpoziju *Pasijska baština/Pasijska dediščina v Vukovarju/Hrvaška*, 22.-25. apr. 2004 (*Zbornik 4. mednarodni simpozij Pasijska baština*, Zagreb - Vukovar, 2005, 516-539)
28. Prim. spremno besedilo k promociji plošče (Šk. Loka, Log v Poljanski dolini, 22. maja 2004 -

neobjavljeno) z naslovom: *ŠKOFJELOŠKI PASIJON od nekdanj do danes ...* Naj mi bo dovoljeno ob izidu dvojnega ceđeja *Škofjeloški pasijon & Ekstaza smrti*, dveh glasbenih fresk našega skladatelja in vidnega glasbenega ustvarjalca 20. in zdaj že 21. stol., zaslužnega profesorja Univerze v Ljubljani Alojza Srebotnjaka, zapisati nekaj dejstev in ugotovitev, ki jih zlasti še v povezavi glasbe z edinim tovrstnim ohranjenim najzgodnejšim slovenskim dramskim in gledališkim besedilom spokorniskim cerkvene procesije in edinim tovrstnim evropskim literarnim spomenikom (nastal je l. 1721, njen avtor pa je kapucin, pater Romuald Štandreški, Lovrenc Marušič) nizam kronološko:

Tako kot ne bilo vseh teh naših skupnih prizadevanj za obujanje slovenske in s tem tudi škofjeloške kulturne dediščine brez omenjenega besedila - torej prizadevanj avtorja in njegovega kapucinskega reda - tako ne bi bilo te novodobne renesanse *Škofjeloškega pasijona* brez čistih etičnih in širših kulturnih prizadevanj sedanjega časa in prostora: Škofje Loke in (Škofje)Ločanov. Tudi [moja] neskromna prizadevanja za popularizacijo (sicer v samem začetku zgolj glasbenega deleža, ki ga je tudi *ŠP* zapustil vsaj toliko, da vse ozke muzikološke analize lahko uvrščamo tako v glasbeno-strokovne kot širše kulturno-zgodovinske razprave in ga povsem suvereno uvrščamo v glasbeno zgodovino Slovencev in Evropejcev), so me vodila od moje prve ali kar tovrstne pionirske razprave (v 38. letniku *Loških razgledov*, 1991), prek dveh radijskih oddaj (Radio Slovenija, *Dvignjena zavesa*, 1992) do kar štirih prispevkov na mednarodnih simpozijih *Pasijske dediščine*: v Zagrebu leta 1999, Vrbniku na otoku Krku leta 2002, Vukovarju leta 2004 in Boki Kotorski/Tivtu, 2006; tudi z natisi v *Zbornikih*. Tu je potem še drugi radiofonski prispevek (Radio Slovenija, 2002), kamor sem nazadnje že vključil komaj izvedeno novo slovensko glasbeno delo Alojza Srebotnjaka. O slednjem, torej Srebotnjakovem *Škofjeloškem pasijonu* pa sem letos že zapisal:

"(...) Takrat, ko skladatelj sicer uporabi Marušičevo besedilo, se ga drži v celoti (razen omenjenih opustitev besedila in celo celotnih slik, podob!); v taki obliki in vsebini, kot jo poznamo v današnji sodobni transkripciji (besedila; konec citata A. Srebotnjaka).

Ko pa se odloči, da se bo besedilu zaradi glasbenosti svojega glasbenega teksta, kantate, povsem izognil, pa je seveda z omenjenim besedilom spet v opreki. Res pa je, da se tudi povsem samosvoje drži slik, podob, ki v glavnem v skupnem številu trinajst ostanejo; vsaj z zaporednimi številkami podob in njih naslovov, če že ne drugače. Za glasbeno delo je značilna trpkost, ki je ostala: žalostna, turobna, taka kot jo iz omenjenega besedila tudi naravnost

pričakujemo; skratka, glasba, ki jo iz prve postavitve Marušičeve baročne procesije ŠP sploh ne poznamo in si jo lahko v skladu s sekundarnimi viri, kot so umetnostno-zgodovinski spomeniki v Škofji Loki in njeni okolici ali pa iz Marušičevega besedila samega, le domišljamo in je samosvoja; zdaj tudi v Srebotnjakovi povsem glasbeni umetnosti. Že izvorno besedilo samo iz davnega leta 1721 omenja številna glasbila in glasbenike, igranje in petje. V vseh nadaljnjih postavitvah le-tega, pa najsi gre za statične (dramske), procesijske ali/in radiofonske postavitve pa se le-ta, torej glasba, oglašča vsakič povsem drugače: zdaj je to vzporedna, scenska ali neke vrste sodobna "back ground" glasbena kulisa, zdaj spet je to povsem nova umetna glasba, ki ji zveza z Marušičevim izvirnim dramskim besedilom, ni nič več kaj dosti pomembna; ji je le izziv, vzrok ali povod za povsem novo kompozicijo. Včasih se le-ta tu pa tam še ozre nazaj, v preteklost in zgodovinski izvirnik ŠP ali njene morebitne ponovitve, adaptacije in posodobitve. Današnji (novi) časi in prostori pa od postavitvev ŠP zahtevajo ali izzivajo povsem novo, sodobno umetniško govorico, kar za Srebotnjakov ŠP, oratorij ali/in "cerkveno kantato" velja v največji možni meri. Povsem normalno je, da je skladatelj uporabil sodobno simfonično govorico s sodobnim instrumentalijem in pa arhaične poglede vokalnih partov: tako pevskih solistov kot zbora. Za glasbo pa lahko ugotovimo, da vedno bolj postaja sestavni, integralni del (dramske) postavitve, vsaj njen glavni del, glavni izziv in taki so tudi rezultati. Aktualnost prvega slovenskega dramskega besedila je tako dosežena, saj lahko samo v zadnji, moderni dobi nastejemo zdaj že kar več tovrstnih (glasbenih) posegov v besedilo ŠP. V tem zadnjem,

Srebotnjakovem primeru pa gre še dodatno za poudarjene verzifikacirane monologe nastopajočih oseb. Glasbene intrepertacije Romualdovega-Marušičevega besedila izhajajo iz izvirnega besedila in tudi oblikovno slonijo na zaporedju posameznih podob. Pri njem je glasba figurativno oblikovana in živi s tekstom, z vsebinskimi poudarki, z dramaturgijo celotnega pasijona. Predstavlja skladateljevo individualno interpretacijo, zvočno vizijo in emotivne reflekske posameznih prizorov." Če ne bi bilo očeta Romualda in njegovega pionirskega besedila oziroma spokorniške procesije Škofjeloškega pasijona (1721) in tudi ne Srebotnjakovega zadnjega obsežnega vokalno-instrumentalnega oratorija, če ne bi bilo te notne partiture, ne bi bilo zanj izvajalcev, med katerimi še posebej izpostavljam tenorista Jurija Rejo (v kar petih kar najbolj eksponiranih, izpostavljenih vlogah: *Adama*, *Kristusa*, *Jude*, *Farizeja* in *Božjega groba*, in če ne bi bilo naše "zlate in odlične" Mestne Občine Škofja Loka z njenim "motorjem" zadnjih let, županom Igorjem Drakslerjem, ne bi bilo niti postavitve Škofjeloškega pasijona v letih 1999 in 2000 niti lanskoletne škofjeloške ponovitve Srebotnjakovega Škofjeloškega pasijona v sami (Škofji) Loki pa tudi te zgoščenke ne; tega trajnega spomenika starodavni Škofji Loki kot "excellenta" ali zdaj že kar "zaščitne znamke" naše Loke. Zato naj bo tudi ta akcija le ena od novih spodbud tako za ponovitve omenjene freske kot tudi za prodor ŠP v nov evropski kulturni prostor in možnosti v okviru združenja EUROPASSION in s tem morda tudi že v strukturne sklade Evropske zveze.

**Bill Bryson:
Kratka zgodovina
skoraj vsega (A
Short History of
Nearly Everything)**

Prevod: Mirjam Galičič
Ljubljana: Mladinska
knjiga, 2005.

Bill Bryson je zaslovel kot avtor humorističnih potopisov in poljudnih jezikoslovnih del. Bralcem se je izjemno priljubil njegov duhovit in lahkoten način pripovedovanja in mnoge njegove knjige so postale mednarodne prodajne uspešnice. V *Kratki zgodovini skoraj vsega* se je prvič podal na področje znanosti. Po lastnih besedah je zrasel v prepričanju, da je znanost izjemno dolgočasna (za kar krivi tako učitelje kot tudi učbenike, ki jim ni uspelo v njem zbuditi želje po znanju), obenem pa je ves čas po malem sumil, da bi bilo lahko drugače. Tako ga je že kot uveljavljenega pisca na dolgem letu prek Tihoga oceana prešinito, kako malo pravzaprav ve o svetu, ki nas obdaja. Takrat ga je zgrabila »nehotena, a trdovratna nuja«, da bi se o njem poučil. Odločil se je del svojega življenja posvetiti branju knjig in iskanju »zavzetih, potrpežljivih strokovnjakov, ki bodo pripravljeni odgovarjati na množico izjemno butastih vprašanj«. Raziskave in zbiranje materiala za knjigo so mu vzele tri leta, nagrajen pa je bil z mednarodnim uspehom knjige

(prevedena je bila v 33 jezikov), ki so jo dobro sprejeli tako kritiki in bralci kot tudi znanstveni krogi. Ob izidu je prejela prestižno nagrado Aventis (*Royal Society Prize for Science Books*, takrat imenovana *Aventis Prize for Science Books*) za najboljšo poljudnoznanstveno knjigo, leto pozneje pa še nagrado Evropske zveze za najboljšo delo na področju popularizacije znanosti.

Bryson se v svojem delu sprehodi po zgodovini velikih odkritjih na področjih fizike, geologije, kvantne fizike, astronomije, botanike, zoologije, mikrobiologije in genetike, dotakne se tudi nekaterih ekoloških problemov. Njegovo pisanje se odlikuje po tem, da vseskozi uspe ohraniti zanimanje bralca in ga obenem celo zabavati, kar je verjetno marsikomu ob naštetih temah nepredstavljivo. Posebnost Brysonovega pisanja je v tem, da zna kompleksna in nepoučenemu bralcu težko razumljiva dejstva predstaviti na razumljiv in zanimiv način, ne da bi pri tem zašel v pretirano poenostavljanje ali netočnost. Težko bi našli primernejši vodnik po znanosti, saj se avtorjeva radovednost in navdušenje hitro izkažeta za zelo nalezljiva.

Knjiga ima svojevrsten čar, saj Bryson ne opisuje le znanstvenih dognanj in (trenutno) uveljavljenih teorij, temveč se z enako mero zanimanja posveča zgodbam o samih odkritjih in o znanstvenikih, ki so se

do njih dokopali. Predstavi nam široko paleto ljudi, ki so krojili zgodovino znanosti, do svojih dognanj pa velikokrat prišli na zelo nenavadne načine. Tako se pred bralcem razgrinja zgodba za zgodbo; nekatere nam izvabijo smeh, nad drugimi se zgražamo, pri tretjih sočustvujemo. Znanstveniki namreč niso (in niso nikoli bili) imuni proti zavisti in tekmovalnosti, bolnim ambicijam, včasih podlosti in celo obsedenosti, pogosto pa ekscentričnosti in čudaškosti. Med sprehodom po zgodovini največjih odkritij spoznavamo glavne akterje - od Newtona prek Darwina do Cricka in Watsona, ki sta zaslovela z odkritjem strukture DNK. Avtor ne pozabi na spregledane znanstvenike, nekatere le malo prepozne s svojimi odkritji, druge opeharjene za priznanje svojih zaslug. V tej pisani zbirki najdemo ljudi, ki so bili kljub genialnemu umu povsem nebogljeni, medtem ko so bili drugi nadarjeni oportunisti in manipulatorji; nekateri so bili strastno predani znanosti, druge je bolj gnala želja po slavi in denarju. Vendar avtor v želji zabavati bralca ne podleže skušnjavi, da bi izpostavil le najbolj »pikantne« zgodbe. V knjigi najdemo tudi primere neomajnega poštenja, požrtvovalnosti, zglednega sodelovanja in nesebične pomoči med znanstveniki. Kakor so nekatera odkritja sad naključja ali celo kraje, so druga posledica dolgoletne

ga predanega dela, česar avtor ne spregleda.

Rdeča nit knjige je poskus razumeti, kaj vse se je zgodilo od Velikega poka do zametkov sodobne civilizacije, na več mestih pa je izpostavljena (ne)verjetnost obstoja življenja na Zemlji. Avtorja samo dejstvo človekovega obstoja fascinira in približa se mu z mnogih vidikov: verjetnost za obstoj planeta, ki omogoča nastanek življenja, verjetnost ravno pravnih razmer, ki omogočajo razvoj ravno take oblike življenja, verjetnost za nastanek ravno takega človeka z ravno tako kombinacijo genov ... V njegovem razmišljanju ni pretirane sen-

timentalnosti (v isti sapi se opomni, da je pogled z drugega zornega kota mnogo manj romantičen - namreč, da se je življenje pač prilagodilo obstoječim možnostim), v bralcu želi zgolj vzbuditi hvaležnost za lasten obstoj in ga ozavestiti o nevarnosti, ki jo ljudje predstavljamo za planet in celo za obstoj lastne vrste. Na več mestih se ustavi ob boleče malomarnem in objestnem človekovem ravnanju z lastnim planetom in z življenjskimi vrstami, s katerimi ga deli. Vendar v misli, da se je človek šele dobro začel zavedati možnosti, da lahko s svojim ravnanjem naredi svet lepši, začutimo avtorjev optimizem in

morda tudi enega od povodov za nastanek knjige.

Dragocena Brysonova lastnost je, da v svojem pisanju ne daje prostora nobeni ideologiji. Dejstva podaja z dobršno mero duhovitosti in dobrohotnosti, tudi kritičnosti, nikoli pa posmehljivosti ali nastrojenosti. Ne vsiljuje lastnega prepričanja kot nekateri drugi priljubljeni poljudnoznanstveni pisarji, ki v svojem malikovanju znanosti vzvišeno in militantno nasprotujejo kakršnikoli religiji. Knjigo zaključijo z mislijo: "Bili smo izbrani, od usode ali od božje previdnosti ...".

Ajda Kristina Vučajnik

Christoph Steidl Porenta je bil rojen leta 1965 v Münchnu. Ustvarjalno pot zlatarja in srebrokovača je začel razmeroma pozno. Sprva se je izučil za industrijskega mehanika, vmes nekaj časa prodajal orodje za zlatarje in srebrokovače, nato pa krajši čas obiskoval trgovsko šolo. Pri triindvajsetih letih je obiskal razstavo priznanega zlatarskega umetnika Reneja Laliqua in se na mah odločil, da želi svoje življenje posvetiti oblikovanju žlahtnih kovin. V uk ga je vzel mojster v benediktinskem samostanu v Würzburgu. Zlatarski izpit je opravil leta 1991, leto pozneje še srebrokovaškega.

V Slovenijo ga je pripeljala ljubezen. Letos teče petnajsto leto, odkar dela v Ljubljani kot samostojni oblikovalec na področju zlatarstva, srebrokovaštva in restavratorstva. Sodeluje z vrsto muzejev in galerij, razstavlja v uglednih ustanovah v Sloveniji in v tujini.

Z ženo in štiriletno hčerko živi na Gorenjskem.