

Vsebina

- Uvodnik**
1 Ivo Kerže: Ozdravljenje
- Vera in razum**
3 Peter L. Berger: Štirje obrazi sekularizacije
11 Miha Movrin: Velika verstva in človekove pravice
- sožitje namesto nesporazuma
- Filozofija**
21 Jožef Leskovec: Krščanska filozofija v antiki
33 Bruno Forte: Resnica
- Patristika**
50 Gregor Lavrinec: Justinovo soočanje s predsodki
zoper krščanstvo
- Leposlovje**
56 Damjana Pintarič: Skice življenja
63 Darja Mihelj: Pesmi
- Kristologija**
68 Damien Casey: Narava našega odrešenja v
Kristusu: Odrešenje kot deležnost in
pobožanstvenost
82 Sorč Ciril: Jezus Kristus - oseba srečanja
90 Anton Štrukelj: Beseda o Humanae vitae
- Slovenski katoliški shod**
95 Aleš Žužek in Sonja Poznič Cvetko: Bistvo
slovenske katastrofe, pogovor z dr. Branetom
Senegačnikom
- Duhovnost**
102 Ivan Platonjak: Kako postaja naše življenje
molitev?
107 Romana Bider: S svetim poljubom apostola Pavla
112 Sebastjan Kristovič: Trpljenje v delih
Dostojevskega, II.
- Sakralna umetnost**
123 Nataša Govekar: Bazilika sv. Marije Magdalene
v Vézelayu in posredovanje vere preko podobe
- Fenomeni**
134 Simon Malmenvall: Tolstojanstvo
- Presoje**
143 Jožef Leskovec: Juhant, Janez, in Bojan Žalec
(ur.), *Surviving Globalization*
- SLIKA NA NASLOVNICI:**
Philippe Brame, Portal bazilike sv. Marije
Magdalene v Vézelayu

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: Rok Blažič, Leja Drofenik Štibelj, Urh Grošelj,
Leon Jagodic, Helena Jaklitsch, Lea Jensterle, Ivo Kerže, Jernej
Kurinčič, Gregor Lavrinec, Jožef Leskovec, Maksimilijan
Matjaž, Aleš Maver, Miha Movrin, Boris Pohar, Samo
Skralovnik, Miran Špelič, Jani Šumak, 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
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.
Poštnina je vključena v naročnino in plačana pri pošti 1102
Ljubljana. Naročnina velja od tekoče številke do pisnega
preključja, odpovedi pa veljajo od začetka obračunskega obdobja.
Naklada: 800 izvodov

Revijo sofinancira Javna agencija za knjigo RS.
ISSN 1318-1238

cena: 6,00 EUR

Ozdravljenje

“GOSPOD, Bog njihovih očetov, jim je po svojih poslancih spet in spet pošiljal opomine, ker se mu je smililo njegovo ljudstvo in njegovo prebivališče. Toda zasmehovali so Božje poslance, zaničevali njegove opomine in zasramovali njegove preroke, dokler ni srd na ta narod tako vzkipel, da ni bilo več ozdravljenja.” (2 Krn 36,23)

Verjetno nisem edini, ki me je to berilo, prebrano na četrto postno nedeljo, posebej pretreslo. Ne le zaradi njegove večne sporočilnosti, pač pa prav posebej zaradi srhljivega hermenevtičnega naboja, s katerim je razjasnil trenutni zgodovinski položaj. Šlo je namreč za čas, ko je v javnosti ravnokar odjeknila novica o odprtju Hude jame. Odjeknila je s silovitostjo, katere ob podobnih odkritjih nismo vajeni in ji še vedno ne vidim jasnega vzroka: je šlo le za preračunljivo medijsko-politično potezo ljudi iz težko preverljivega ozadja, za iskreno čustveno pretresenost javnosti ali pa morda za znamenje, da se v slovenskem narodu dogaja bistveni premik? Težko je reči. Zgotovostjo pa je mogoče trditi, da je zgornji odlomek posvetil v jedro tistega dogodka, z ostrino in brezkompromisnostjo, ki je pač lastna le Božji besedi.

Po vseh odkritjih morišč in grobišč na Slovenskem je namreč več kot očitno, da je bil naš narod strogo kaznovan. Kaznovan je bil s komunizmom in se v tej kazni še nahaja, saj se od njegovih grozodejstev noče in noče posloviti, noče se jih pokesati in se zanje spokoriti. S tem pa odlomek odpira ključno vprašanje v zvezi z žalostnim položajem našega naroda: kaj smo zagrešili, da smo si zaslužili to kazen? Šele ko si bomo prišli na jasno glede tega vprašanja, bomo namreč zmožni bistvenega kesanja, namreč kesanja za tisti temeljni vzgib, ki je bil vzrok tolikšnega trpljenja. Brez tega uvida bo naša pokora lahko le površna in v zadnji posledici neučinkovita.

Na to ključno vprašanje odlomek odgovarja takole: “zasmehovali so Božje poslance, zaničevali njegove opomine in zasramovali njegove preroke”. Je morda tudi slovenski narod zagrešil kaj podobnega, da si je zaslužil tolikšen Božji srd? Smo tudi mi imeli pred vojno preroke, ki smo jih zasramovali, Božje opomine, ki smo jih zaničevali? Morda celo take, ki so nas nedvoumno svarili pred bližajočo se komunistično nevarnostjo?

Pač, imeli smo jih.

Že Slomšek je svaril pred bližajočo se rdečo poplavo, kaj šele Mahnič in kaj šele, na predvečer brodoloma, možje, kot sta bila Ehrlich in Tomec, ki sta na sledi cerkvenih dokumentov od Rerum novarum dalje v crescendo, ki je dosegel stopnjo krika ob enciklikah Quadragesimo anno ter Divini Redemptoris, obupno dramila slovenskega človeka pred katastrofo na obzorju.

Smo jih slovenski katoličani poslušali, ko so ti možje govorili o komunizmu kot o največji nevarnosti našega časa?

Nismo.

Če izvzamemo relativno ozek krog, ki se je zbiral okrog zadnjih dveh zgoraj omenjenih mož, je ta svarila Slovenija jemala zelo na lahko, tistim, ki se s to ležernostjo niso strinjali, pa se

je rogala kot fanatikom, skrajnežem, ki preveč zares, preveč dobesedno jemljejo naročila matere Cerkve. Zato se je dopustilo, da se je komunizem na Slovenskem bobotno razrasel in to v samih katoliških vrstah (Kočbek). Celo v zadnjem hipu, ko bi bilo še možno preprečiti rdečo morijo, je vrhovni nosilec tedanje posvetne oblasti pri nas, sicer deklariran katoličan, bil mnenja, da bi bilo denunciantsko in vsekakor neokusno ter pretirano, če bi se seznami KPS oddali italijanskemu okupatorju. Zdelo se mu je neprimerno, da bi okupatorja, črni in rdeči, sama obračunala med seboj. Zdelo se mu je pretirano jemati zares Božja svarila. Sledila je lahko le kazen.

Vendar pomislimo: v imenu česa je tedanji Slovenec, ki je bil skorajda brez izjeme katoličan, s tolikšnim laksizmom pristopil k jasnim cerkvenim navodilom?

Odgovor je lahko le eden: v imenu osrednjih dveh vrednot celotne modernitete, v imenu brezmejne svobode in brezmejne strpnosti. Ne v imenu tiste samoomejene svobode in samoomejene strpnosti, na katerih temelji demokratičnost kot taka, kakor je videl oče ameriške demokracije John Locke, in ki sta dediščina predmodernosti. Ne v imenu tiste strpnosti, skratka, ki zahteva nestrpnost do nestrpnih, kot svoj pogoj možnosti, ter prav tako ne v imenu tiste svobode, ki zahteva omejitve svobode tistih, ki z njo nasilno posegajo v svobodo drugih, pač pa v imenu strpnosti, ki dopušča svobodo do skrajnih meja, pa čeprav jo to izrodi v protislovno, revolucionarno svobodo do uničevanja (svobode). V imenu strpnosti, ki namreč temelji na protislovju modernitete kot obdobja človeka, ki se postavlja na mesto Boga, kot obdobja, v katerem se človek dela, da je tak kot Bog, kar pa lahko počne le tako, da krši osnovni zakon bitja, zakon neprotislovnosti, ko zanika razliko med končnim in neskončnim. S tem izstopom iz logike bitja moderni človek vstopi v protislovno, revolucionarno logiko nič, ki je v resnici lahko le logika, ki parazitira na bitju, saj lahko obstaja le kot logika uničevanja bitja. Tomec in Ušeničnik sta imela torej prav, ko sta pripomnila, da predvojna ohlapna senzibilnost slovenskega katoliškega prostora za cerkvena navodila temelji na "infiltraciji modernizma", ki je dosegel v komunizmu ravno svoj najskrajnejši uničevalni domet. Krivda slovenskega katolištva je torej v tem, da ni bilo dovolj Božje, da ni bilo dovolj katoliško, da se je pustilo na več ravneh zapeljati večnemu sovražniku katolištva: moderniteti, ki je po svojem bistvu antikaticizem, saj je že po svojem izvoru upor in revolucija zoper katoliškost (srednjeveške) Evrope.

Je danes slovenski narod kaj dlje od modernistične skušnjave, zaradi katere smo tako boleče izkusili bič Božji v komaj preteklem stoletju? Smo vsaj slovenski katoličani kaj dlje od nje?

Glede na to, da je katolištvo edini univerzalni nazor, ki je preživel samouničevalno vihranje modernih ideologij komunizma, fašizma ter liberalizma (ki ravno s svojim malikovanjem strpnosti tlakuje pot k prejšnjima dvema), in glede na to, da smo Slovenci vse to še prav posebej krvavo v sebi izkusili, se zdi, da ima sodobni Slovenec odlikovano možnost to skušnjavo modernitete dokončno zavrni, morda celo tako, kot je ni še noben narod na svetu. Možnost ima, da z nesluteno odločnostjo odvrne ušesa od mamljivih sirenskih glasov modernitete ter jih usmeri k poslušanju Božje trombe, ki obuja naše mrtve duše in telesa iz brezen veka, ki mineva. In če smem k temu premisleku pristaviti še svoj ceterum censeo: ali si lahko predstavljamo primernejši kraj za takšno vsenarodno metanoio, kot je to nov slovenski katoliški shod?

Štirje obrazi sekularizacije*

Termin "globalizacija" je postal neke vrste kliše. Z njim lahko razložimo vse: od stisk nemškega rudarstva do spolnih navad japonskih najstnikov. Večina klišejev je tudi resničnih; in tako je tudi v tem primeru. Nobenega dvoma ni o obstoju globalne, medsebojno prepletene ekonomije, ki ima neizmeren socialen in političen vpliv. Prav tako ne manjkanja temeljitih, četudi nedorečenih, refleksij o omenjenih premikih. Postalo je namreč očitno, da ima ta preobrazba tudi kulturno razsežnost, ki je očitna posledica strmega naraščanja svetovne komunikacije. Če obstaja ekonomska globalizacija, potem mora obstajati tudi kulturna globalizacija. S tem ko podamo takšno trditev, vzbudimo zanimanje o učinkih takšnega fenomena.

Tudi tukaj lahko trdimo, da ne moremo dvomiti o določenih dejstvih. Kdorkoli lahko dandanes gleda CNN v svoji hišici sredi afriškega safarija. Nemški investitorji se s kitajskimi aparatčiki sporazumevajo v angleščini. Perujski socialni delavci se poslužujejo retorike ameriškega feminizma. Protestantski duhovniki delujejo v Indiji, medtem ko pripadniki gibanja Hare Krišna v Srednji Ameriki vrnejo milo za drago. Vsa ta dejstva spremljata upanje in strah.

Upanje je, da bo bolj dovtetna globalna kultura pripomogla k bolj mirnemu svetu. Če nastaja globalna kultura, potem je možen nastanek globalne civilne družbe. Vse odkar se je John Locke ponovno pojavil v Vzhodni Evropi ter spregovoril s poljskim naglasom, je bilo ogromno upanja položenega v koncept civilne družbe, torej aglomerat vmesnih institucij, ki jih je Tocqueville označil kot temelj vitalne demokracije. Ci-

vilna družba je odvisna od soglasja o državljskih krepostih, kar pa je pravzaprav naloga kulture. Francoska sociologinja Daniele Hervieu-Leger (v svojem prispevku, ki bo izšel v prihajajočem zborniku *The Limits of Social Cohesion*, katerega urednik sem sam) govori o "ekumenizmu človekovih pravic". Podobno misel, vendar v bolj surovi obliki, izražajo oglasi družbe Benetton. Neodvisno od tega, ali je ta misel izražena v surovi ali sofisticirani obliki, ima dokazljivo dejansko veljavnost. Prav tako je razumno pričakovanje, da bo svet, kjer bo dosežen večji konsenz o človekovih pravicah, tudi bolj miroljuben.

Kljub temu pa napovedi o kulturni globalizaciji spremlja strah, in sicer strah pred globalno kulturo "letališč", ki bi homogenizirala in vulgarilizirala bogato raznolikost civilizacij. Ta strah je sestavni del govorjenja o "azijski kulturi", ki je v zadnjih letih dobila politično pomembnost, kot tudi retorike različnih gibanj islamske prenovе. Podoben strah, vendar v bolj strpni obliki, zaznamo tudi drugod, npr. pri zaskrbljenih evroskeptikih, ki opozarjajo pred kulturno homogenizacijo. Eden od argumentov nasprotnikov pristopa Avstrije k Evropski uniji je bil, da bodo Avstrijci z vstopom izgubili besedo *Erdapfel*, preprost izraz za krompir, ki je naenkrat postal simbol avstrijske identitete, ter bili primorani uporabljati visokonemški izraz *Kartoffeln*. Seveda je to bilo nesmiselno. Vsekakor pa ni nesmiselna želja po ohranitvi jasnega kulturnega izročila in kulturne zgodovine znotraj intenzivnega ekonomskega in političnega talilnega lonca Nove Evrope. Tako upanje kot strah nista brez temeljev.

Potrebno bo bolj učinkovito razumevanje kulturne globalizacije, ki bo upoštevala sile homogenizacije in istočasno tudi tiste, ki temu nasprotujejo. Tak korak je naredil Benjamin Barber v svoji knjigi *Jihad vs. McWorld* (1995). Pred nedavnim pa se je tej temi v bolj subtilni obliki posvetil tudi Samuel Huntington v knjigah *Clash of Civilizations* (slov. prev. *Spopad civilizacij*, Mladinska knjiga, 2005) in *Remaking of World Order* (1996). Ta opazovanja so nastala predvsem na podlagi slednje knjige. Huntington, ki bi ga težko obtožiti optimizma, svojo knjigo zaključil s pozivom k iskanju skupnih lastnosti med nasprotujočimi si civilizacijami, k dialogu kultur. Tudi če nekdo ne soglaša z vsemi vidiki njegovih analiz, lahko pritrudi zaključku. Toda dialog kultur predpostavlja jasnejšo razumevanje vseh učinkujočih procesov, torej kulturne globalizacije kot tudi upor proti njej. Na tem mestu predlagam izhodiščno tezo, namreč da obstajajo vsaj štirje raznoliki procesi kulturne globalizacije, ki potekajo sočasno in so v odnosu tako s samimi seboj kot tudi z mnogimi avtohtonimi kulturami, s katerimi se srečujejo.

Davos: iz sejne sobe v spalnico

Prvi proces je Huntington prikupno poimenoval "Davos kultura" (ime je namig na vsakoletni ekonomski forum, ki se odvija v švicarskem luksuznem letovišču). Globalizacija te kulture je neposredna posledica ekonomske globalizacije. Njen nosilec je mednarodno gospodarstvo. Prepoznavna je po očitnih vedenjskih vzorcih, ki so neposredno učinkoviti v okviru ekonomije. Gre torej za vedenje, ki ga narekuje podoba današnjega poslovnega sveta. Člani te kulture znajo uporabljati računalnike ter mobilne telefone in se spoznajo na letališke urnike ter bančne tečaje itd. Vendar se pripadniki te kulture tudi oblačijo enako, odlikuje jih podobna družabna neformalnost, ob nelagodnih trenutkih

povedo podobne šale in seveda večinoma občujejo v angleščini. Ker je večina teh kulturnih značilnosti zahodnjaškega (pretežno ameriškega) izvora, morajo posamezniki, ki prihajajo iz različnih koncev sveta, skozi proces socializacije, ki jim omogoča navidezno spontano in lahkotno vedenje. To pa ni zmeraj enostavno. Naraščajoče število svetovalcev "menadžmenta raznolikosti" živi na račun svetovanja podjetjem, kako tak proces izpeljati hitro in učinkovito.

Vendar bi se motili, če bi mislili, da se "Davos kultura" odvija samo v pisarnah, sejnih sobah in hotelskih sobah, kjer se odvija mednarodno poslovanje. Prenese se v način življenja in verjetno tudi na vrednote tistih, ki so del te kulture. Tako se npr. hiter ritem sodobnega poslovnega sveta prenese v prosti čas in družinsko življenje poslovnežev. Zato lahko ob japijevskem stilu v podjetjih govorimo tudi o japijevskem načinu v fitnes centrih in v spalnicah. Pojmi, kot so strošek, korist in maksimiranje, pa preidejo v zasebno življenje.

"Davos kultura" je kultura elite in (zaradi procesa, ki ga sociologi imenujejo "anticipirana socializacija") tistih, ki si prizadevajo, da se ji pridružijo. Temeljna socialna lokacija je poslovni svet, ki pa ima zaradi pojava imenovanega mešanja elit vpliv vsaj na politično elito. Iz povedanega lahko trdimo, da obstaja japijevska internacionala. Pred nekaj leti, ko je še vladal režima apartheida v Južni Afriki, je moj prijatelj v Združenih narodih kosil s predstavnikom Afriškega narodnega kongresa. Na njegovo presenečenje je ta oseba večino časa govorila o cenah stanovanj na Manhattnu. Čeprav se je japifikacija tega predstavnika, ki je sebe razumel kot del protikapitalističnega gibanja, takrat najverjetneje zdela ironična, se je ta kulturna značilnost čez nekaj let izkazala za koristno. Kasneje so namreč številni ljudje iz obeh strani razlagali, kako so bili presenečeni, ko so se srečali mladi

predstavniki ANK-ja in mladi južnoafriški potomci Evropejcev ter ugotovili, da delijo podobne nazore glede življenjskega sloga in podobne osebne vrednote. To zagotovo ni izviralo iz njihovega lastnega kulturnega izročila; prej je to posledica skupnih lastnosti, ki izhajajo iz "Davos kulture". Podobno so poročali mladi Izraelci in mladi Palestinci, kar je vodilo k Oslovskeemu sporazumu. Ne glede na to, ali se ta zaključek zdi komu prepričljiv ali ne, je verjetno, da je podoben okus lahko dobra skupna politična podlaga.

Medtem ko kulturna globalizacija omogoča interakcijo med elitami, pa ustvarja težave v interakciji med elito in ne-elitno populacijo, s katero se mora ta elita soočiti. Številni moralni in ideološki spopadi sodobnih družb postavijo elitno kulturo nasproti jezni množici kulturno akreditiranih in ekonomsko nepriviligiranih ljudi. Huntington opo-

zarja, da lahko takšno nezadovoljstvo privede do nacionalistične ali religiozne proti-elite. Še bolj pomembno je dejstvo, da se člani "Davos kulture", ki dosegajo sprejemljive uspehe, razlikujejo glede na uspešno usklajevanje svojega početja in ostalih področij življenja. Medtem ko nekateri, kot rečeno, dovolijo, da japijevsko vedenje in vrednote preidejo v njihovo zasebno življenje, iščejo drugi bolj težavne kompromise. Ob mojem zadnjem obisku Hongkonga sem videl resnično slikovito prisposodbo: pred oltarjem Bude je stal mož srednjih let, ki je nosil temno poslovno obleko in imel obute nogavice. Prižigal je kadila ter se istočasno pogovarjal preko mobilnega telefona.

Mednarodni fakultetni klub

Tako kritiki kot tudi zagovorniki sodobnega globalnega kapitalizma praviloma raz-



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

mišljajo s pojmi "Davos kulture" in njenim prepletanjem s popularno kulturo ("Davos" v odnosu do McSveta). V resnici pa se vzporedno odvijata vsaj dva pretežno drugačna tipa kulturne globalizacije. Enega bi lahko poimenovali "kultura fakultetnih klubov". V bistvu je to internacionalizacija zahodnjaške kulture izobraženstva, njenih vrednot in ideologije. Če to ponazorimo, lahko rečemo, da si "Davos kultura" prizadeva za prodajo računalniških sistemov v Indiji, "kultura fakultetnih klubov" pa promovira feminizem in varstvo okolja – gre za precej drugačna prizadevanja.

Medtem ko je tudi ta kultura prešla v poslovni svet (in obratno), pa ni poslovni svet njen glavni nosilec. V ospredju so predvsem fundacije, akademske mreže, nevladne organizacije in mednarodne agencije (kot npr. razvojne agencije, ki se ukvarjajo s socialo in kulturo). Tudi tukaj lahko govorimo o elitni kulturi, četudi so njeni pripadniki lahko tudi iz vrst nižjih razredov kulturnega podjetja (npr. učitelji na osnovnih in srednjih šolah ter socialni delavci, ki berejo knjige in revije, ki odražajo nazore, izvirajoče iz velikih kulturnih centrov).

Še bolj pomenljivo pa je dejstvo, da "kultura fakultetnih klubov" svoja prepričanja širi preko izobraževanja, pravnega sistema, različnih terapevtskih institucij, think-tank-i in s pomočjo vsaj nekaterih medijev množične komunikacije. Če torej ta kultura internacionalizira zahodnjaške kulture izobraženstva, potem posledično internacionalizira konflikte, v katere je bila ali je vpletena na domačem terenu. James Hunter je zelo poglobljeno opisal ameriško "kulturno vojno" (prvič v istoimenski knjigi leta 1991). Ta konflikt lahko danes zasledimo povsod po svetu, seveda z lokalnimi modifikacijami.

Dober primer takšnega drugotnega procesa globalizacije je protikadilsko gibanje, ki je v zadnjih dvajsetih letih najverjetneje najuspešnejše gibanje v razvitih državah. Pred

tem je to gibanje bila manjša in marginalna sekta, ki ji javnost ni naklonila velike pozornosti; danes pa je predvsem v Severni Ameriki in Zahodni Evropi dosegla cilj, ki ga je promoviral njen nekdanji predstavnik – da kajenje postane zasebna odločitev odraslih, ki so v to privolili. Razlogi za ta uspeh nas pri našem raziskovanju ne zanimajo. Dejstvo je, da je to gibanje, ki je očiten izum zahodnjaških intelektualcev, uspelo s pomočjo zaveznitva vladnih in nevladnih organizacij. Svetovna zdravstvena organizacija je na številnih mednarodnih konferencah propagirala protikadilska prizadevanja. Na eni izmed prvih konferenc so celotne potne stroške udeležencev iz držav v razvoju plačale skandinavske razvojne agencije (konferenca je bila v Stockholmu). Ti udeleženci so prihajali iz držav s strašljivimi zdravstvenimi težavami in prepoved kajenja ni bila na seznamu njihovih prioritet. Kot je bilo pričakovati, so naposled preuredili svoje prioritete, saj so jim k temu vztrajno prigovarjali. Ironično, da se neomarksistična teorija o odvisnosti, ki sicer neuspešno razlaga preobrazbe naprednega kapitalizma, izkaže kot pravilna, če jo uporabimo za razlago globalizacije "kulture fakultetnih klubov". Tukaj imamo opravka s silno "odvisnostjo" ter domačim "razredom kompradorjev", ki izvršuje cilje zasnovane v kulturnih centrih "metropolisa".

Med prvim in drugim procesom globalizacije obstajajo očitna nasprotovanja. Očitno je, da je protikadilska kampanja v navzkrižju z interesi tobačne industrije. Feminizem in varstvo okolja sta v koliziji s predstavami ekonomske elite o ekonomski učinkovitosti. Trenutno je najbolj izpostavljen konflikt "ekumenizma človekovih pravic", ki ga zastopa množica nevladnih organizacij, ter prepričanjem "Davos kulture", da so človekove pravice, kot tudi vse druge dobre reči, dolgoročna posledica vzpostavitve uspešnih tržnih ekonomij po vsem svetu. Prav tako pri-

haja do konfliktov med "kulturo fakultetnih klubov" in različnimi avtohtonimi gibanji za kulturno poživitev. Na zadnji ženski konferenci v Pekingu smo spremljali spopad pretežno zahodnjaških feministk z nenavadnim zavezništvom islamistov in Vatikana. V politiki lahko opazimo, da stoji nasproti zahodno usmerjeni skupnosti za človekove pravice močna opozicija, sestavljena iz velikega števila nezahodnih držav.

McSvet kultura

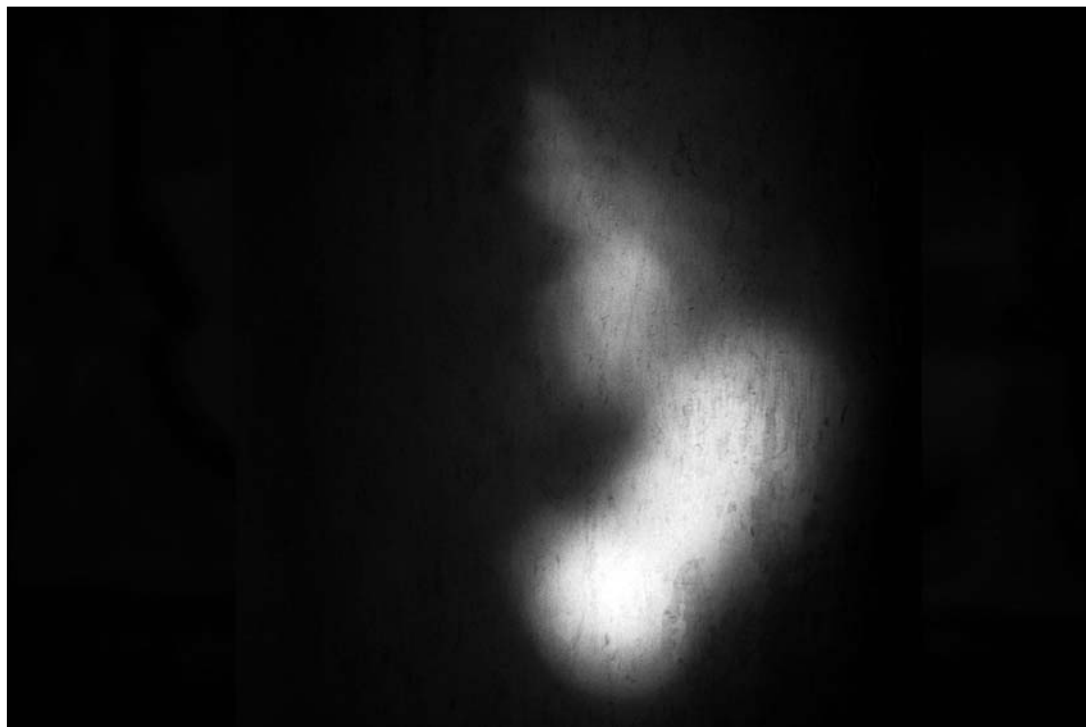
Po pričakovanju je na tretjem mestu popularna kultura. Za to kulturo najbolj ustreza Barberov izraz "McSvet". To kulturo največkrat uvrstimo v kategorijo vesternizacije, saj je skorajda v celoti zahodnega izvora oz. natančneje ameriškega izvora. Po vsem svetu mladi ljudje plešejo na ameriško glasbo, migajo v kavbojkah in nosijo kratke majice z napisi (praviloma slovnično nepravilnimi) ameriških univerz ter kupujejo druge potrošniške izdelke. Starejši ljudje gledajo ameriške humoristične nanizanke in gredo v kinematografe gledat ameriške filme. Vsi pa se, stari in mladi, vse bolj redijo zaradi ameriške hitre prehrane. Tukaj gre za kulturno hegemonijo in nikakor nas ne sme presenetiti veliko ogorčenje francoskega kulturnega ministra ali iranskih mul (da ne omenimo zdaj že bivše funkcije sovjetskih komsomolov).

Ti kritiki "kulturnega imperializma" razumejo, da difuzija popularne kulture ni samo vprašanje zunanjega obnašanja, saj nosi presenetljiv naboj prepričanj in vrednot. Kot primer vzemimo rokero glasbo. Privlačna ni samo zaradi določenega nagnjenja h glasnim in ritmičnim melodijam ali nevarnega atletskega plesanja. Rok simbolizira cel skupek kulturnih vrednot - izražanje samega sebe, spontanost, sproščeno spolnost in, verjetno najpomembnejše, kljubovanje domnevni dolgočasnosti tradicije. Konzumiranje ameriške pop kulture ima skoraj zakramen-

talni značaj. Če parafraziramo Knjigo skupne molitve, potem so ti predmeti, ki jih konzumirajo, vidna znamenja nevidne milosti - ali prekletstva. Hegemonija pa postane še bolj jasna, ko se zavemo, da je konzumiranje neenako. Mehičani jedo hamburgerje, Američani takose, ampak Mehičani konzumirajo cele kose ameriške kulture "v, z in po" ameriških hamburgerjih, medtem ko Američani ne zaužijejo drugega, kot pa kulinarično plat mehiške kulture.

Pred leti sem spoznal predstavnika Hallmarkovih voščilnic za kitajsko provinco Guandong (šestdesetmilijonski trg). Z velikim zadovoljstvom je povedal, da se izdelek dobro prodaja. Na vprašanje "Katere voščilnice gredo najboljše v promet," pa je odgovoril, da Valentinove. "Poglejte, mladi Kitajci so precej sramežljivi v ženski družbi. Zelo težko izrazijo svoja čustva. Mnogo lažje je, da pošljejo voščilnico za Valentinovo." Ker se nisem domislil nobene dobre replike, sem zamrmral nekaj o prevajalskih naporih tega početja. "Sploh ne," je odgovoril, "želiyo, da so voščilnice napisane v angleškem jeziku."

Ljudje, ki so na čelu globalizacije popularne kulture, so po pričakovanju bodoči člani "Davos" elite. Prej omenjeni Hallmarkov predstavnik je izžareval vse značilnosti uspešnega in nadebudnega japija. Kupci omenjenih kulturnih izvozov pa so bistveno številčnejši. Reakcija domorodcev se giblje med popolno zavrnitvijo in popolnim sprejemanjem ter vključuje različne stopnje kompromisov. Popolno sprejemanje ponavadi vodi v medgeneracijski konflikt, zato lahko sklepamo, da je eden ključnih motivov mladih ljudi, da razjezijo starše. Popolno odklanjanje je težavno, celo v totalitarnih režimih (uradniki Komosola so po neuspešnem poizkusu represije naposled sklenili kompromis ter iznašli sovjetski rok). Obstaja več vrst in različne stopnje kompromisov, ki se zunanjemu opazovalcu lahko zazdijo nenavadne.



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

Pred nekaj leti sem obiskal svetišče Meiji v Tokiu. Bil sem v družbi s svojimi gostitelji, ki so bili pobožni pripadniki šintoizma. Ko so me povabili, da grem z njimi v tempelj, so me previdno vprašali, če bodo užalili moja verska čustva, ko bodo častili cesarja Meiji. Jaz pa sem vljudno odgovoril (in najverjetneje tudi prenašlo), da nimam nikakršnih zadržkov ali ugovorov. Tako sem na koncu stal z njimi, prižigal kadila in se priklanjal v glasnih ritmih, ki so jih igrali v vrsto postavljeni šintoistični menihi in to naravnost za nami. Tempelj sem zapuščal v polzavednem stanju ter razmišljal o tem, da sem molil k pokojnemu japonskemu vladarju. Pred templjem je bil velik park in v parku je bila velika gruča mladih, ki so vneto plesali na rok glasbo, ki je odmevala iz številnih prenosnih radiev. Ker sem v templju opazil nekaj mladih, sem vprašal, če se bodo pridružili skupini v parku.

Nato sem gostitelje vprašal, če mislijo, da gre za kontradikcijo med dogajanjem v templju ter dogajanjem v parku. Dejansko jih je moje vprašanje presenetilo. "Japonska kultura je vselej uspešno vključevala tuje elemente." Ena izmed najbolj zanimivih ugank sodobne japonske družbe je prav misel, da so imeli gostitelji prav, ko so opisovali japonsko sposobnost vključevanja.

Evangelikianski protestantizem

Četrta (čeprav najverjetneje ne zadnja) svojevrsten proces globalizacije je evangelikianski protestantizem, katerega najbolj izraziti predstavniki so binškoštniki (pri katerih so zaznali osemdesetodstotni porast). Moč globalizacije najlažje zaznamo, če ga primerjamo z drugimi podobnimi gibanji, z islamsko prenovitvijo. Medtem ko se je slednja omejila na muslimanske dežele ter diasporo, je evan-

geličanski protestantizem eksplodiral v predelih sveta, ki so bili nenaklonjeni krščanstvu ali pa krščanstva niso poznali. Najbolj dramatična eksplozija je bila v Južni Ameriki (avtoriteta na tem področju je David Martin, ki omenjeno temo obdela v knjigi *Tongues of Fire* iz leta 1990). Sicer pa je protestantizem z isto pestrostjo naraščal v Vzhodni Aziji (z izjemo Japonske), v vseh kitajskih družbah (navkljub represiji tudi v Ljudski republiki Kitajski), na Filipinih, Južnem Pacifiku ter po vsej podsaharski Afriki. Pred kratkim pa se je podobna začetna rast zaznala v Vzhodni Evropi, vendar sam razvoj ostaja nejasen. Čeprav je izvor te religije v Združenih državah ("metropolis"), so se novonastale skupnosti resnično udomačile ter postale neodvisne od tuje finančne in misijonarske pomoči.

Evangelikanstvo s seboj prinese kulturno revolucijo (v tem smislu se razlikuje od socialno angažiranega ameriškega evangelikanstva). Njegove posledice so radikalne spremembe v odnosu med moškimi in ženskami, vzgoji in izobraževanju otrok ter glede odnosa do tradicionalne hierarhije. Še bolj pomembno pa je dejstvo, da ljudem vcepi prav tisto "protestantsko etiko", o kateri je pisal Max Weber ter jo označil kot ključni dejavnik geneze sodobnega kapitalizma – discipliniran, zmeren ter racionalen odnos do dela. Tako je še zmeraj in navkljub svoji udomačenosti (spreobrnjenci, ki v Mehiki in Gvatemali prepevajo ameriške gospel pesmi, ki so prevedene v majevski jezik) evangelikanstvo nosilec pluralistične in modernizirajoče kulture, katere izvor so družbe Severnega Atlantika.

Trenutno še ni povsem jasna povezava med tem novim in sunkovitim procesom ter prej naštetimi procesi kulturne globalizacije. Zagotovo stopi v konflikt z domačimi kulturami. Večina nedavno omenjenih preganjanj kristjanov, ki so jih objavile razne organizacije za človekove pravice in med ka-

terimi najbolj izstopajo Kitajska, islamski svet ter (občasno) Južna Amerika, je bila zagrešenih zoper evangeličane. Edino, kar lahko trdimo, je, da ta veja protestantizma ustvarja novo mednarodno kulturo, ki postaja vse bolj samozavestna (tukaj je relevanten odnos do ameriških evangeličanov) in se silovito prepleta z družbo, ekonomijo in politiko. Četudi ne smemo novega protestantizma označevati kot gibanje iz socialnega protesta ter za spremembe (saj so motivi presenetljivo osebni ter religiozni), pa ima vseeno silovite ter nehotene posledice. Te posledice so odločno naklonjene pluralizmu, tržni ekonomiji ter demokraciji. Tukaj je potrebno omeniti, da obstajajo tudi druga globalna popularna gibanja, toda evangeličanstvo je od vseh najbolj dinamično.

Štirje obrazi globalizacije: med seboj se jasno razlikujejo, vsak je na kompleksen način povezan z ostalimi tremi. A vendar imajo pomembne skupne značilnosti. Dve, najverjetneje najpomembnejši lastnosti smo že omenili – njihov zahodni, natančneje ameriški izvor ter posledično povezanost z angleškim jezikom.

Njihov zahodnjaški izvor nudi temelj za verodostojnost pogostih očitkov, da so sestavni del zahodnega imperializma, ki ga vodijo Združene države. Vendar ta obtožba ne zdrži. Dandanes je "Davos kultura" popolnoma internacionalizirana. Center te kulture je lahko Tokio, Singapur ali pa New York in London. Nekdo bi najverjetneje lahko govoril o imperializmu globalnega kapitalizma, vendar bi na ta način samo dodal slabšalen izraz neizmerno močni globalni realnosti. Koncepti neomarksizma preprosto ne zdržijo. Kot smo že omenili, so ti koncepti bolj primerni za razlaganje "kulture fakultetnih klubov". Zagovorniki feminizma in varstva okolja v Bangladešu pravzaprav spadajo v kategorijo agentov kulturnega imperializma, ki temelji na Zahodu, a kljub temu je njihova

dejanja težko povezati s pridobitvami globalnega kapitalizma. Res je, da mednarodne korporacije ustvarjajo dobiček na račun distribucije popularne kulture, a njihov uspeh ni odvisen od prisile. Nihče ne sili japonske najstnike, da poslušajo rok glasbo in nihče ne prepričuje mlade Kitajce, da svoja čustva izražajo s pomočjo pojmov, ki izvirajo iz ameriškega romantizma.

Claudio Veliz (v svoji knjigi *The New World of the Gothic Fox* iz leta 1994) pomenljivo opiše propad latinskoameriške tradicije, ki se je po njegovem mnenju začel že pred vdorom "anglosaksonskega" načina življenja in vrednot, posebej tistih, ki so povezane s pluralno družbo. Za opis tega procesa je uporabil izvrstno metaforo ter namignil, da se "anglosaksonska" kultura trenutno nahaja v "helenistični fazi". To pomeni, da se ne širi na podlagi angleškega ali ameriškega kolonializma, ampak je postala lastna kulturna sila in veliko ljudi zahteva, da se razdaja. Kar pa se tiče evangeličanstva, ki so ga tako levičarji kot tudi Rimskokatoliška cerkev razglasili za zaroto ameriške obveščevalne agencije, predvsem zaradi Južne Amerike, pa je v resnici in na podlagi empiričnih dokazov pravo nasprotje. Dejansko je to vitalno, avtonomno gibanje, ki že dolgo ne potrebuje zunanje podpore.

Če kulturna globalizacija trenutno predstavlja "helenistično" fazo civilizacije, ki izvira iz severnih predelov Evrope in Amerike, potem je angleščina koine ("osnovna grščina", ki je bila *lingua franca* pozne klasične antike in ki je med drugim postala tudi jezik Nove zaveze). Če uporabimo besede Veliza, potem živimo v "svetu, ki je bil ustvarjen v angleščini" in trenutno nič ne kaže, da bi v bližnji prihodnosti lahko prevzel to mesto kateri drug jezik. Ne glede na to, kako zelo lahko ta dejstva ujezijo intelektualce (npr. v

Franciji ali Quebecu), je angleški jezik postal medij mednarodnega komuniciranja v ekonomiji, tehnologiji in v znanostih. Milijone ljudi, ki se učijo angleščine, (z redkimi izjemami) ne žene želja po branju Shakespeara ali Melviella v izvorniku, ampak želja po sodelovanju v omenjeni komunikaciji. A vendar drži, da uporaba jezika ni nedolžna zadeva. Vsak jezik vsebuje nabor vrednot, rahločutnosti, pristopov k realnosti, ki prodrejo v zavest tistega, ki ta jezik uporablja. Smiselno je domnevati, da je angleščina, predvsem v ameriški različici, deloma privlačna zaradi zmožnosti izražanja dinamičnega, pluralističnega in racionalnega inovativnega sveta. Slednje velja tudi za evangeličanstvo, ki se sicer izraža v različnih jezikih, a se vendar voditelji učijo angleškega jezika z namenom, da ohranjajo stike z evangeličanskimi centri v Združenih državah. S tem početjem pa dobijo več, kot so pričakovali. Pot od krščanskih televizijskih mrež do Oprah Winfrey je presunljivo enostavna in hitra.

Slika, ki sem jo predstavil, je velika in presunljivo kompleksna. Mnogo je vidikov, ki jih še ne razumemo popolnoma. Na tem področju je ogromno raziskovalnih ciljev. Toda vseeno si lahko dovolimo eno napoved: če hočemo prisluhniti Huntigtonovemu klicu po medkulturnem dialogu, moramo biti zelo pozorni na medsebojno povezanost procesov kulturne globalizacije ter na odnos med temi procesi in avtohtonimi kulturami. Tak dialog ne bo več dialog "*the West and the rest*", torej "Zahoda in ostalih", ampak precej bolj zapleteno početje.

Prevedel: Jani Šumak

* Prevedeno po izvorniku: Peter L. Berger, Four faces of global culture, v: *National Interest*, jesen 1997, št. 49, 23-30.

Velika verstva in človekove pravice – sožitje namesto nespোরazuma

V ideji o inherentnem nasilju in šovinizmu religije je skoraj težko prepoznati njene razmeroma benevolentne duhovne prednike: teza o veri kot o “duši brezsrčnega sveta”¹ se je umaknila prepričanju o nestrpni “religiji, ki vse zastruplja”². Tovrstna zaskrbljena opozorila je mogoče najti v duhovitih filozofskih bravurah,³ v slogovno dovršenih izdelkih donosne industrije bestsellerjev,⁴ pa seveda v observacijah komentatorjev dnevnega časopisja.⁵ Vera naj bi bila, kot pravi ameriški avtor Christopher Hitchens, moralno in intelektualno nevarna.⁶ K premisleku o tem bi bilo sicer mogoče pristopiti kazuistično, vendar na ta način ne bi prišli dlje kot do pogromov, križarskih vojn, jihada, ter na drugi strani pojmov, kot so Blitzkrieg, gulag in holokavst, pojmov, ki so zvezani z ateističnimi ideologijami 20. stoletja.⁷ Ne glede na to, ali bi šlo pri tem za selektivno slikanje realnosti (“izbiranje česjen s torte”) ali pa je taka dialektika lahko celo ustvarjalna, z njo na temeljno vprašanje ni mogoče zadovoljivo odgovoriti.

Skicirano miselno klimo je mogoče preoblikovati v vprašanje, *kakšen je globinski odnos velikih religioznih tradicij do sodobne moralne senzibilnosti*,⁸ ki jo zaznamuje ideja svobode in enakosti, in ki predpostavlja, da bo politična skupnost varovala temeljne pravice posameznika. Odgovor je verjetno potrebno iskati v samem konceptu človekovih pravic in v odnosu religiozne etike do njega. Res je, da se ideja človekovih pravic v njenem sodobnem subjektivnem pomenu ni razvila v okviru svetovnih verstev, toda res je tudi, da

se ni razvila mimo njih. Mojzes na gori Sinaj ni prejel kataloga človekovih pravic, saj ga njegovo ljudstvo takrat ni potrebovalo, toda to ne pomeni, da je etika Dekaloga ideji pravic nasprotna. Očitno je, da so mnoge verske tradicije v preteklosti imele ali pa še imajo zapleten odnos do ideje človekovih pravic, vendar pa gre pri tem, prej kot za vsebinske razloge, za dvoumno naravo samega pojma pravic. Če idejo človekovih pravic razumemo predvsem kot pravno-politično institucijo, s katero je zavarovano človekovo dostojanstvo pred standardnimi grožnjami, ki mu pretijo zlasti s strani moderne države in s strani gospodarskih trgov, se omenjena napetost razbline: tako ali drugače pojmovana ideja človekovega dostojanstva prežema tudi etike svetovnih verstev. Iz tega izhaja, da je ideja človekovih pravic verskim tradicijam po naravi stvari blizu, še več: pogosto so prav verske tradicije najučinkovitejši nosilci kulture človekovih pravic.

Človekove pravice in ideologija pravic

Človekovih pravic ni mogoče zamenjevati s pojmom ideologije ali retorike pravic. Naravo ideologije pravic je mogoče pojasniti z Rawlsovo distinkcijo med celostno in zgolj politično doktrino. Doktrina oz. koncepcija je celostna, če vključuje najširše pojmovanje o tem, kaj ima v človekovem življenju vrednost, kaj so ideali, ki jim je vredno slediti. Celostna koncepcija torej vseobsegajoče oblikuje človekovo ravnanje in njegove življenjske nazore. Verske doktrine so običajno splo-

šne in celostne, zato s seboj prinašajo lasten vrednostni sistem in z njim afiniteto do določene politične filozofije. V nasprotju s tem je domet politične koncepcije bistveno ožji. Njen namen je oblikovati temeljne politične, družbene in gospodarske institucije. Tudi pri izbiri temeljnih družbenih institucij gre seveda za vrednostno, moralno izbiro, vendar pa njen domet seže zgolj do družbene institucionalne in strukturne ravni.⁹

Historično se je ideja človekovih pravic v njenem današnjem subjektivnem pomenu pojavila ob zatonu fevdalizma. Gre torej za moderno politično institucijo, ki varuje posameznika pred standardnimi grožnjami, ki jih zanj predstavljata država in gospodarski trgi.¹⁰ Nasprotno pa ideologija ali retorika pravic (*rights talk*) ni več samo politična koncepcija oz. temeljna družbena institucija demokratične države, ampak je že politična filozofija z lastno

(ozko) teorijo dobrega. Ideologija pravic je nagnjena k absolutizaciji pravic, ekstravagantnim formulacijam in goji nerealne predstave o posameznikovi samozadostnosti. S selektivnim osredotočanjem zgolj na razmerje med posameznikom in državo pozablja na pomen, ki ga imajo družina, lokalne skupnosti, šole, verske skupnosti in druge prostovoljne organizacije civilne družbe za vzgojo za tiste kreposti, brez katerih svobodna in demokratična državna ureditev ni mogoča.¹¹ Zato se bo religija, ki na človekovo realnost gleda celostno, bolj ali manj oddaljevala od takega razumevanja liberalizma - eden njegovih najimenitnejših predstavnikov je Ronald Dworkin -, v katerem ima posameznikova avtonomija in iz nje izhajajoča absolutna pravica izbirati lastne cilje, absolutno prednost pred katerokoli specifično koncepcijo dobrega življenja oz. tega, kar daje življenju vrednost.¹² Ideologija človekovih pravic prinaša



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

s seboj sliko enoplastne, okrnjene človečnosti¹³: v jeziku Karla Mannheima bi lahko rekli, da prikriva dejstva, tako da razmišlja o njih v okviru neustreznih pojmov.¹⁴

Ta razlika med ideologijo pravic in pravicami kot politično koncepcijo je mnogokrat nerazumljena. Tako so že prvi kritiki francoske revolucije hkrati z nevarnostmi, ki jih je prinesla nova politična kultura, napadli tudi samo idejo naravnih pravic. Bentham je obsodil revolucionarni teror, toda najtežje orožje iz svojega živahnega retoričnega arzenala je usmeril zoper *Deklaracijo pravic človeka in državljana*, pri čemer je pojem naravnih pravic označil za "nesmisel na hoduljah".¹⁵ Za Marxa človekove svobode ni mogoče ločiti od ekonomske emancipacije, hkrati pa človekove pravice zanj pomenijo povečevanje zasebnega interesa in samovolje posameznika.¹⁶ Na drugem koncu političnega spektra je Edmund Burke napadel abstraktni univerzalizem revolucije in opozarjal na pomen kulture, tradicije in običajev.¹⁷ Pisana družčina ne bi bila popolna, če se ji ne bi s svojo variacijo na temo pridružil še papež Gregor XVI, ki je v ostri encikliki *Mirari Vos* (1832) posvaril pred "nebrzdano željo po svobodi", ki lahko ljudem prinese samo "suženjstvo pod krinko svobode".¹⁸ Danes je jasno (zlasti spričo izkušnje prejšnjega stoletja), da si samo država, ki zagotavlja temeljne pravice, lahko lasti legitimnost, zato varstva temeljnih pravic kot ključne politične institucije ni mogoče postavljati pod vprašaj. Če pravice razumemo kot kavtele pred standardnimi grožnjami posameznikovim interesom, je jasno, da v njih ni nič takega, kar bi bilo samo po sebi razdiralno, sebično ali individualistično.¹⁹

Toda če omenjeno klasično kritiko jemljemo z nekaj soli, ostaja še danes relevantna v delu, v katerem so njeni pomisleki uperjeni zoper določeno osiromašeno politično moralo. Od takega pojmovanja je prepričljivejše pluralistično razumevanje politične

morale, v kateri poleg pravic pomembno vlogo igrajo še kreposti, sočutje, odgovornost, solidarnost in moralni premislek.²⁰ K takemu pojmovanju naravno težijo tudi verske tradicije.

V naravi politične koncepcije temeljnih pravic ni ničesar, kar bi preprečevalo krepitev omenjenih kreposti in idealov ali kar bi celo zahtevalo njihovo izključevanje iz demokratične politične morale.²¹ In obratno: nasprotovanje določeni politični morali, ki nezmerno absolutizira pravice (celo takrat, ko je to tudi pojmovno nemogoče) in pozablja na vrednote in kreposti, torej ne pomeni tudi že nasprotovanja ideji človekovih pravic. Mednarodni sistem človekovih pravic, kot je zapisan v *Splošni deklaraciji o človekovih pravicah* in kasnejših paktih, ne prinaša nobene specifične politične filozofije, pač pa okvir, znotraj katerega lahko različne politične, filozofske in verske tradicije zagovarjajo različne politične gospodarske in družbene teorije.²²

Vsaka pravica je po svoji naravi interpretativna

Vtis (navideznega) nasprotja med religijo in idejo človekovih pravic lahko nastaja tudi na ravni vsake konkretne pravice. Za primer vzemimo svobodo govora. Proteste verskih skupnosti npr. ob objavi karikatur preroka Mohameda ali zoper naslovnico plošče z retuširano sliko brezjanske Marije Pomagaj so nekateri komentatorji razumeli kot perfidno sporočanje, kaj se je znašlo v zbirkah, kot je bila nekdanji *Index librorum prohibitorum* in kaj si je prislužilo blagi *nihil obstat*. Vendar pri tem ne gre za apriorno nasprotovanje avtonomiji posameznika in njegovim pravicam. Kar se morda kaže kot nelahak odnos med religijo in konceptom človekovih pravic, je lahko v resnici le običajen spor o vsebini, dometu in razlagi posamezne pravice. Hkrati gre lahko za konflikt dveh ali več pravic, ki pa ga je običajno mogoče razrešiti s tehtanjem

teže posameznih interesov, ki so s pravicami zavarovani.²³

Bipolarnost je namreč vgrajena v samo naravo prava. Pravo je predvsem intepretativen pojav in vsaka od človekovih pravic sodi po svoji naravi med t. i. bistveno sporne koncepte.²⁴ To je še posebej očitno, ko gre za praktične dogovore, kakršna je npr. Splošna deklaracija o človekovih pravicah ali tudi Ustava. Soglasje o njih je praviloma mogoče doseči le ob določeni odprtosti in tudi dvoumnosti formulacij.²⁵ Včasih to pomeni konsenz na ravni abstrakcije in resen spor na ravni konkretne implementacije. Ljudje, ki se ne strinjajo o tem, kdaj neko konkretno dejansko stanje izpolni zakonske znake kaznivega dejanja javnega spodbujanja sovraštva, se lahko brez težav strinjajo o splošni normi, ki tak sovražni govor prepoveduje.²⁶ Splošna načela ne odločajo konkretnih primerov, pravi aforizem ameriškega pravnega filozofa Oliverja Wendella Holmesa.²⁷ Verske tradicije, tako kot vsi ostali, poskušajo razumeti norme, ki se jih dotikajo, in iščejo njihovo najboljšo interpretacijo glede na njihov jezikovni pomen in glede na njihovo mesto v celotnem pravnem sistemu.²⁸ Včasih bodo posamezno pravico razumele ožje, vendar iz tega ne izhaja, da jo zavračajo.

Religija in normativnost človekovih pravic

Vprašanje odnosa verskih tradicij do človekovih pravic je pomembno, ker je tudi od njih odvisna normativnost, torej zavezujoča moč in moralna legitimnost pravic. Na pojmovnem ozadju, ki ga je izgrajevala dolga vrsta mislecev, od srednjeveških kanonistov pa do Viljema Ockhama in kasneje najjasneje Hobbesa in Locka, je na pogorišču 2. svetovne vojne prišlo do njihove dokončne afirmacije v moderni zavesti. Tudi formalno je ideja človekovih pravic postala del našega socialnega imaginarija s sprejemom *Univerzalne*

deklaracije o človekovih pravicah: danes so človekove pravice ustaljene norme v mednarodnih odnosih in predmet zunanjih politik držav,²⁹ jezik človekovih pravic pa ima nesporen položaj etične *lingue francè*³⁰. Z Jürgenom Habermasom lahko rečemo, da so človekove pravice danes edini jezik, v katerem lahko žrtve morilskih režimov povzdignejo svoje glase zoper nasilje, represijo, preganjanje in kršitve človeškega dostojanstva.³¹ Toda povojni sprejem deklaracij in sporazumov o človekovih pravicah ne pove veliko o njihovem dejanskem uresničevanju. Tudi danes so genocid, terorizem, *waterboarding* in diskriminacija del vsakdanje izkušnje v svetu, ki se je zavezal, da je spoštovanje temeljnih pravic "najvišja aspiracija človeštva", kot pravi *Splošna deklaracija*.

Če pravice niso zasidrane v kulturi, zgodovini in običaju, trpijo dokumenti, ki jih razglašajo za tistim abstraktnim univerzalizmom, ki ga je Burke očital *Deklaraciji pravic človeka in državljana*.³² Pravica je namreč običajno kompleksen skupek pravnih svoboščin, zahtev, polnomočij, imunitet itd., ki zajema nosilca, druge, zoper katere je mogoče pravico uveljaviti, in spet tretje (sodno oblast, uradnike in policijo), ki so pristojni za izvrševanje pravice.³³ Šele usklajeno delovanje vseh teh spremeni papirnato pravico v funkcionalno pravno pravico. Sistem pravic deluje le, kolikor so pravni naslovljenci dovolj motivirani za njihovo spoštovanje oz. uresničevanje. Zato je vprašanje dejanske učinkovitosti sistema človekovih pravic nujno povezano z vprašanjem upravičenosti, primernosti ali moralne privlačnosti pravic.³⁴ Če hoče pravno pravilo imeti zavezujočo moč, ga morajo pravni naslovljenci sprejeti, ne kot navado, ampak ga morajo doživljati in razumeti kot normo, ki narekuje ravnanje.³⁵ V tem smislu mora vsak pravni red svoje formalne strukture in postopke povezati s prevladujočimi prepričanji in ideali. Učinkovit ob-

stoj norm, ki zagotavljajo človekove pravice, zahteva na eni strani trdo pravno eksisten-co človekovih pravic, in na drugi strani mehko moralno eksisten-co, ki izhaja iz močnih moralnih in praktičnih razlogov.³⁶ Šele oboje skupaj predstavlja zadostno motivacijo za njihovo uresničevanje. Pravne norme in skupaj z njimi človekove pravice svojo zavezujočo moč črpajo tako iz institucionalnega sveta kot tudi iz predpozitivnega, življenjskega sveta.³⁷ Sodobna sekularna država sama ne more zagotavljati svojih lastnih predpostavk, ampak živi iz vzgibov in vezi, ki jih njeni državljani črpajo tudi iz verskih tradicij, kot pravi že klasična Böckenfördejeva formulacija.³⁸

Ta predpostavka so državljanske kreposti, kamor sodi tudi spoštovanje človekovih pravic. Zato je afirmacija etike človekovih pravic v veliki meri odvisna tudi od religioz-nih tradicij, ki so v jedru kulture. Če je še včeraj kazalo, da je modernizacija bistveno zvezana z marginalizacijo in zmanjšanjem vpliva tradicionalne religije v svetu, je medtem postalo jasno, da v svetu, ki ga bistveno določa "želja po večnosti"³⁹, vera ne izginja. Univerzalna sprejetost človekovih pravic je zato odvisna tudi od njihove legitima-cije znotraj verskih tradicij.⁴⁰

Ekskurz: problem kulturne raznolikosti

Odnos med vero in človekovimi pravicami trči še na en problem, ki sicer ni koncep-tualne narave, vendar je tudi tesno povezan s svetovnimi (zlasti z nekrščanskimi) verstvi: problem kulturnega relativizma. Za ugotovitev, da kultura, vrednote, moralna pravi-la in družbene institucije niso povsod ena-ke, ni potrebno biti ravno poststrukturalist. Že stari Herodot je ob opisovanju nenavad-nih kulturnih praks ugotavljal, "da je običaj kralj"⁴¹. Manj samoumevna je teza t. i. kulturnega relativizma, ki iz dejstva kulturne va-riabilnosti izpeljuje nemožnost moralnega

presojanja očitno obstoječih kulturnih razlik, in v tem smislu tudi presojanja spoštovanja ali kršenja človekovih pravic. Radikalni kulturni relativizem tako izenačuje legitimno zahtevo po spoštovanju kulturnih razlik in zmotni radikalni dvom v univerzalno nor-mativnost človekovih pravic. Pri tem predpostavlja, da je univerzalnost človekovih pravic etični trojanski konj, s katerim krščan-ski Zahod svoje vrednote vsiljuje ostalemu svetu. Obenem naj bi bil domnevni inherentni individualizem človekovih pravic v temeljnem nasprotju z dojemanjem posameznika primarno kot člana skupnosti, kar naj bi bilo značilno za nezahodne kulture, kot so islam-ska, afriška in azijska, ter velika verstva, ki jih sooblikujejo.

Stroga dihotomija med Zahodom in tra-dicijami ostalega sveta je prenapeta. Morda je tradicionalne skupnosti še mogoče najti, toda praviloma so tudi te zmeraj bolj predmet državne suverenosti in hkrati zaznamovane z denarno ekonomijo, ki oba predstavljata izvor standardnih groženj človekovemu do-stojanstvu.⁴² Poleg tega ni jasno, na kakšen način bi lahko varstvo temeljnih pravic ogro-žalo take tradicionalne skupnosti, kolikor še obstajajo. Med skupnostno solidarnostno eti-ko in potrebo po varovanju temeljnih inte-resov, temeljnih pravic članov skupnosti, ni nobenega nasprotja, temveč sta komplemen-tarna.⁴³ Ob tem radikalni kulturni relativizem spregleduje tudi stvarna dejstva. K besedilu *Splošne deklaracije o človekovih pravicah* in kasnejšim sporazumom so pristopile dr-žave iz vseh civilizacijskih in kulturnih kro-gov.⁴⁴ To formalizirano univerzalno soglasje odraža očitno univerzalno prekrivanje neka-terih temeljnih vrednot, kot so dostojanstvo, svoboda, strpnost, pravičnost in človečnost, ki so visoko cenjene praktično v vseh kulturah in verskih tradicijah (glej spodaj tč. 5).

Toda hkrati je potrebno spoštovati pravno in kulturno raznolikost. Kulturna občutlji-

vost je že vgrajena v strukturo prava človekovih pravic. Lahko rečemo, da so človekove pravice relativno univerzalne na ravni koncepta, varstva človekovega dostojanstva, konkretne pravice pa se lahko uresničujejo na različne utemeljene načine, v mejah, ki jih določa temeljni koncept. Tipičen primer je npr. pravica iz *Splošne deklaracije* skleniti zakonsko zvezo in ustanoviti družino. Splošna deklaracija določa, da imajo to pravico polnoletni moški in ženske brez kakršnihkoli omejitev glede na raso, državljanstvo ali vero, upravičeni pa so do enakih pravic. Te pravice ni mogoče konkretizirati mehanično, po naravi stvari se bo definicija polnoletnosti nekoliko razlikovala, razlikovala se bo tudi obličnost sklenitve ipd. Seveda pa bo morala biti zakonska zveza v vseh ureditvah sklenjena svobodno, s privolitvijo obeh zakoncev, brez omejitev (npr. na podlagi rase, vere itd.). Ne da bi človekove pravice izgubile svoj univerzalni etični naboj, torej njihova kulturno občutljiva implementacija omogoča sožitje s svetovnimi kulturami in tudi verstvi, ki pripadajo različnim kulturnim krogom. Konkretna politična skupnost lahko da normam spodobnega človeškega ravnanja različno težo. Avtorji *Splošne deklaracije* niso nameravali, da bo "skupen ideal vseh ljudstev in vseh narodov" imel za posledico povsem enake prakse. Sistem človekovih pravic ne prinaša slike povsem poenotenega sveta, predstavlja pa možnost za izgradnjo bolj moralnega sveta.⁴⁵

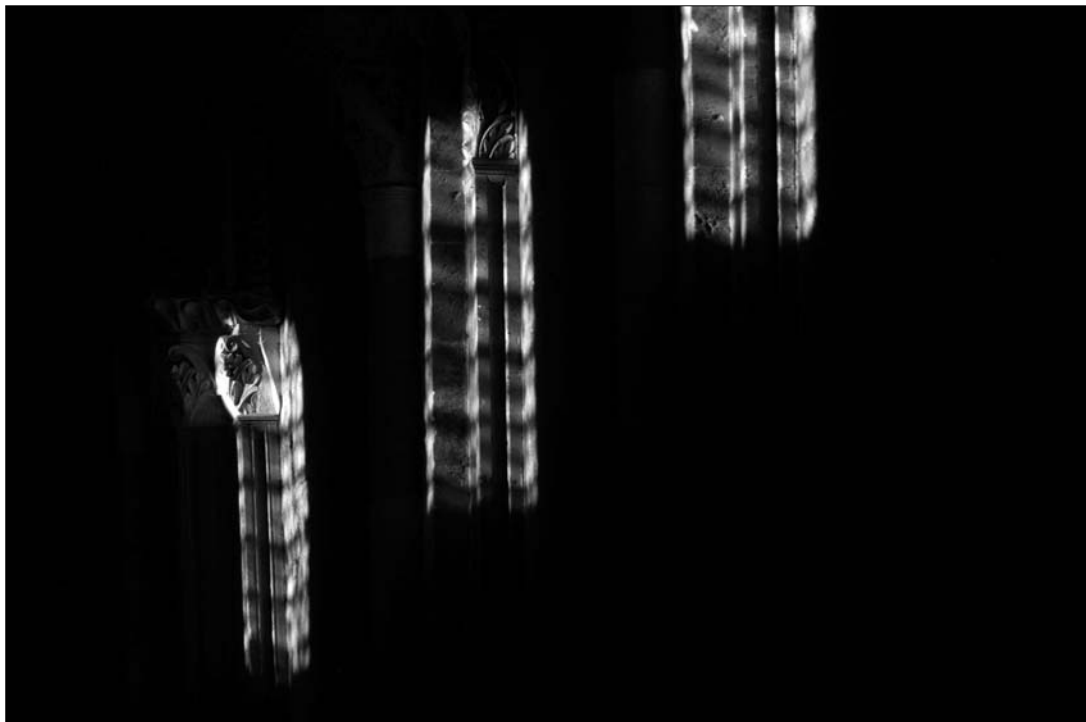
Človekovo dostojanstvo, pravice in svetovna verstva

Po nastanku centralizirane nacionalne države za kršitve človekovih pravic oz. za posege v človekovo dostojanstvo ni mogoče kriti verskih doktrin, saj ima samo država sredstva za zavarovanje pravic. Toda zgoraj smo videli (glej tč. 3), da je pomen velikih verstev za kulturo človekovih pravic pomemben, čeprav manj očiten, saj igrajo ključno

vlogo pri zagotavljanju normativnosti pravic. Vsaka pozitivistična primerjava med verstvi je seveda hitro lahko predmet Chestertonove strupene pripombe, po kateri dokazovanje praktične enakosti vseh ver končno pripelje do zaključka, da so vse vere enako vredne in enako brez vrednosti.⁴⁶ Toda na srečo taka primerjava tu ni potrebna. Odgovor na vprašanje, kakšno je razmerje med velikimi verskimi tradicijami in idejo temeljnih pravic, leži že v njihovem odnosu do vrednot, ki so ozadje teh pravic in ki so naravnane k varovanju človekovega dostojanstva.⁴⁷

Iz mednarodnih dokumentov je mogoče razbrati minimalno vsebino pojma človekovega dostojanstva v njih. Ta je v tem, da ima človeško bitje intrinzično vrednost že samo s svojo lastnostjo človeškosti (ontološka teza); drugič, da država obstoji zaradi posameznika in ne obratno (teza o omejitvi oblasti) in tretjič, posameznikovo intrinzično vrednost morajo spoštovati vsi drugi, pri čemer so nekateri načini ravnanja s tem skladni, drugi niso (relacijska teza).⁴⁸ Omenjeno razmerje do ideje človekovih pravic ni statično: razvoj verskih doktrin je rezultat nenehnih in akumulirajočih se interpretacij relevantnih tekstov in kasnejše tradicije. Ta interpretacija je dinamična, historična in oprta na tradicijo: oprtost na tradicijo zagotavlja zvestobo virom, dinamizem pa omogoča moralni razvoj znotraj doktrine. *Mutatis mutandis* velja za razvoj pravnih načel in pravne kulture.⁴⁹ Hkrati tak pojem človekovega dostojanstva seveda zopet zaznamuje visoka stopnja abstrakcije, zato se bo razumevanje tega pojma v vsaki verski tradiciji nekoliko razlikovalo. Vendar si spodaj skicirane etike krščanstva, azijskih verstev in islama vsaka po svoje zastavlja isto Kajново vprašanje "Sem mar jaz varuh svojega brata". Iz odgovorov nanj je mogoče razbrati nedvoumno afirmacijo načela človekovega dostojanstva.

Krščanstvo. Sveto pismo zaznamuje doktrina bogopodobnosti: človek je *imago Dei*.



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

Ustvarjen je s posebnim namenom in ima z Bogom poseben odnos. Zato človek ni zgolj žival, ampak je bitje s posebnimi privilegiji v odnosu do drugih bitij. V tem smislu imajo vsi ljudje vrednost tako za Boga, kot sami po sebi. Krščanstvo je še prav posebno zaznamovano s Kristusovo zapovedjo ljubezni do bližnjega; bližnji so vsi drugi, ne glede na njihov izvor, lastnosti ali osebno zgodovino. Ljubezen, ki jo mora človek izkazovati do svojega bližnjega, ustreza njegovemu dostojanstvu. V priliki o sodbi ob koncu časov (Mt 25,31-46) Jezus pokaže na pomen konkretnega odnosa in ravnanja do bližnjega. V govoru na gori je izpostavljena univerzalnost ljubezni in njena radikalnost (Mt 5,1-48). Bog se je učlovečil in umrl na križu za vsakega od nas. Sveto pismo uporablja metaforo božjega očetovstva - Bog je upodobljen kot oče, ki ljubi vse svoje otroke.⁵⁰

Azijska verstva. Hinduizem obravnava vprašanja obstoja dobrega in zla, kaj je modrost, nujnosti etičnega ravnanja kreposti strpnosti, sočutja in dolžnosti pravilnega ravnanja (*dharma in sadahara*) do ljudi v stiski. Temelj konfucianizma je v sledenju poti (*džen*). Ta predstavlja krepost vseh kreposti in je pogoj človečnosti v odnosih z drugimi. Harmonijo je mogoče doseči le, če vsak preseže lastne interese in egoizem in izpolnjuje svoje dolžnosti do drugih. Te so predvsem v prepovedi škodovati. Vsak človek ima moralno vrednost: "Med štirimi morji so si vsi ljudje bratje." Tudi budizem posebno pozornost namenja vprašanju človekovega trpljenja (*dukha*) in poučarja, da je dolžnost vsakega človeka dobrotelost (*dana*), ljubeča skrbnost (*meta*) in sočutje (*karuna*) do ljudi v stiski. Zato je Buda učil pravila medčloveških odnosov, spoštovanje življenja vsakega človeka in sočutje spri-

čo bolečin, ki jih trpi. Napadel je kastni sistem in svoj red odprl za vse. Zagovarjal je enkratno vrednost vsakega posameznika kot duhovnega in telesnega bitja in pozival vse, naj zavržejo razlike v kasti in položaju in naj postanejo člani ene same skupnosti.⁵¹

Islam. Bog je ustvaril vse ljudi in jih razdelil v ljudstva in rodove. Med njimi ne dela razlik, pač pa so v njegovih očeh najplemenitejši tisti, ki izponjujejo njegovo voljo (Koran 49, 13). Človeštvo zaznamuje bistvena enotnost: Bog je ustvaril človeka iz strjene krvi (96, 1-2). Življenje je sveto in je absolutna vrednota (6, 151). Življenje posameznika je v bistvu enakovredno življenju celotne skupnosti (5, 32). Bog spoštuje vsakega človeka (17, 70). Čeprav se lahko ljudje sprevržejo v "najnižje izmed najnižjih", so bili "ustvarjeni iz najboljših kalupov" (95, 4-5). Človek je zmožen misliti, razlikovati med dobrim in zlim, zmožen delati dobro in se izogibati slabemu. Vsem pravičnim je zagotovljeno božje plačilo (3, 113-115). Bog želi osvoboditi človeka od vsakega gospostva (3, 79). V tem smislu je Koran reformiral odnos do suženjstva, na katerem je temeljila arabska ekonomija v času njegovega nastanka: s sužnji je potrebno ravnati na pravičen in human način (4, 36) in jih osvobajati (4, 92). Resnica je od Boga, toda človek ima možnost svobodno izbirati, ali ji bo sledil ali ne - v tem je zagotovilo njegove duhovne svobode (18, 29). Zato v verskih zadevah ne sme biti prisile (2, 256).⁵²

Nakazana afiniteta med religiozno etiko in idejo človekovih pravic se kaže že tudi v nekaterih dokumentih verskih skupnosti. Katoliška cerkev je svojo zavezanost človekovim pravicam nedvoumno deklarirala v velikih enciklikah *Rerum novarum* (1891) in zlasti *Pacem in Terris* (1963) ter *Gaudium et Spes* (1965). Vplivni Islamski svet je leta 1981 pripravil *Univerzalno islamsko deklaracijo o človekovih pravicah* (UIDHR, 1981), na Svetovni konferenci o človekovih pravicah na Dunaju pa je bila leta 1993 predstavljena *Kairska de-*

klaracija o človekovih pravicah v islamu (1993), ki naj bi predstavljala islamski konsenz o ideji človekovih pravic.⁵³

Svetovna verstva kot pogoj žive kulture človekovih pravic

Max Weber se je že na začetku prejšnjega stoletja, ki je bilo tudi stoletje totalitarizmov, z značilno melanholijo spraševal, kakšen bo človek nove dobe, ki jo zaznamuje "železna kletka" trdih, depersonaliziranih odnosov, in iz katere izginjajo zavezujoče vrednote in ideali. Toda hkrati je že tudi pokazal na vznemirjujočo, revolucionarno vlogo, ki jo lahko imajo verske ideje, oz. na vpliv, ki ga ima lahko vera na družbeno transformacijo.⁵⁴

Jasno je, da ima vera svoj smisel le, če se uresničuje kot odrešenje,⁵⁵ zato se njen pomen ne more izčrpati že pri golem oblikovanju uravnotežene moralne skupnosti. Toda vera nikoli ne živi zunaj sveta, ki ga presega. Velika verstva učijo spoštovanje človekovega dostojanstva, strpnost, enakost in socialno pravičnost, vrednote, brez katerih ni dobrega življenja na tem svetu. Razumljivo je, da so iste vrednote tudi v jedru sodobnih katalogov človekovih pravic oz. v jedru vsake spodobne moderne politične skupnosti. Od domnevne patriarhalnosti in anahronizma velikih verstev torej ostane bore malo. Ne samo, da lahko verstva brez težav sprejmejo idejo pravic, pač pa ima etično izročilo, ki ga hranijo, pomembno motivacijsko vlogo za nastanek žive kulture človekovih pravic. Vera ostaja eden ključnih dejavnikov "izgradnje sveta"⁵⁶ in tako eden ključnih faktorjev sodobnega moralnega reda.

1. Stavak je Marxov, iz njegovega *Prispevka h kritiki Heglove filozofije prava*. Iz njegovega nadaljevanja je razvidno, da je razvpiti "opij za ljudstvo" mišljen kot sredstvo za blaženje bolečin: "Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der

- Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes". V: *Karl Marx/ Friedrich Engels – Werke*, Band 1, Berlin, Dietz Verlag, 1976, 378.
2. Avtor izraza je Christopher Hitchens, glej npr. njegovo knjigo Christopher Hitchens, *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*, Twelve, Hachette, 2007.
 3. Npr. Slavoj žižek, "Defenders of the Faith", *New York Times*, 21. marca 2006, dostopno na: http://www.nytimes.com/2006/03/12/opinion/12zižek.html?_r=1NYT.
 4. Npr. Hitchens, *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*.
 5. Npr. komentar Dejana Steinbucha "Koliko je vreden Jeruzalem", *Finance*, 8. januar 2009, dostopno na http://www.finance.si/234360/Dejan_Steinbuch_Koliko_je_vreden_Jeruzalem.
 6. Tako Hitchens v znani debati, ki jo je imel v njujorski sinagogi Emanu-El z rabinom Davidom Wolpejem iz Los Angelesa. Glej *New York Times* z dne 3. novembra 2008. Debata dostopna na <http://video.google.com/videoplay?docid=6375470958955715402>.
 7. Na zgodovino je mogoče gledati tudi z bolj optimističnega zornega kota: na enak način bi tako lahko npr. primerjali starozavezni preroški duh Martina Luthra Kinga in ateistični humanizem Jožeta Pučnika.
 8. Charles Taylor govori o "sodobnem moralnemu redu". O tem glej npr. njegovo novejšo delo Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA, Harvard Belknap, 2007, 159-171.
 9. John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, 12.
 10. Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca, London, Cornell University Press, 2003, 58 sl.
 11. Mary Ann Glendon, "Forgotten Questions," v: *Seedbeds of Virtue*, ur. Mary Ann Glendon, New York, Madison Books, 1995, 2. Klasično pojmovanje svobode onkraj golega legalizma in konstitucionalizma najdemo v *Demokraciji v Ameriki*, v kateri de Tocqueville, ne da bi spregledal pomen ustavnih pravic, opozarja na pomen prepričanj državljanov in njihovih prostovoljnih asociacij.
 12. Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1985, 181-204.
 13. Simeon O. Ilesanmi, "Human Rights," v: *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, ur. William Schweiker, Malden, MA, Blackwell Publishers, 2005, 501-509, 508.
 14. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, reprint izd., Routledge, 1991.
 15. Jeremy Bentham, "Anarchical Fallacies," v: *The Works of Jeremy Bentham; Vol. 2*, ur. John Bowring, New York. 1962-
 16. Karl Marx, "On the Jewish Question," v: *The Human Rights Reader*, ur. Micheline Ishay, New York, Routledge, 2007, 263-271.
 17. Edmund Burke, *Razmišljanja o revoluciji v Franciji*, Ljubljana, UK ZSMS, 1990.
 18. Podobno sta bila do demokracije odklonilna enciklika *Quanta Cura* in razvpiti *Syllabus Errorum* (oba 1864). Papež je v *Mirari Vos* nasprotoval celo svobodi vesti. Kasneje je v enciklikah *Rerum novarum* (1891), *Pacem in Terris* (1963) in *Gaudium et Spes* (1965) Cerkev povsem sprejela idejo človekovih pravic. O tem glej Anton Stres, "Človekove pravice in krščanstvo," v: *Varstvo človekovih pravic*, ur. Peter Jambreč et al., Ljubljana, Mladinska knjiga, 1988 in Drago Ocvirk, "Krščanstvo, človekove pravice in dostojanstvo", *Bogoslovni vestnik* 59, no. 3, 1999.
 19. Prim. Joel Feinberg, "The Social Importance of Moral Rights," *Philosophical Perspectives* 6 (1992). Absurdno bi bilo npr. trditi, da je želja otrok, ki pripadajo različnim južnoazijskim kastam nedotakljivih, da jih ne bi prisilili v otroško delo, sebična.
 20. Prim. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1988, 193-216.
 21. Feinberg, "The Social Importance of Moral Rights," 178.
 22. Richard P. McKeon, "The Philosophical Bases and Material Circumstances of the Rights of Man," v: *Human Rights: Comments and Interpretations*, Paris, UNESCO, 1948, 23.
 23. Jeremy Waldron, "Rights in Conflict," *Ethics* 99, no. 3 (1989).
 24. W. B. Gallie, "Essentially Contested Concepts," *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1955-1956).
 25. Prim. Mary Ann Glendon, "Foundations of Human Rights: The Unfinished Business," *American Journal of Jurisprudence* 44, no. 1 (1999), 10.
 26. Pisci pravnih norm in njihovi naslovljenci se lahko strinjajo o abstrakcijah v ustavi, ne da bi se strinjali o partikularnem pomenu teh abstrakcij. Konsenz, ki je dosežen na ravni abstraktne norme, torej običajno ni dokončno specificiran. O tem Cass R. Sunstein, "Incompletely Theorized Agreements in Constitutional Law," *Social Research* 74, no. 1 (2007), 1.
 27. *Ibid.*, II in 12.
 28. V tem sta si podobna biblična in pravna eksegeza. Prim. Jaroslav Pelikan, *Interpreting the Bible and the Constitution*, Yale University Press, 2004. Interpretativen pogled na pravo zastopa Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Oxford, Hart Publishing, 1998.
 29. Šest ključnih mednarodnih sporazumov o človekovih pravicah – o državljskih in političnih pravicah; ekonomskih, socialnih in kulturnih

- pravicah, rasni diskriminaciji, diskriminiranju žensk; mučenju in pravicah otrok. Povprečno je k njim pristopilo več kot 150 držav. Glej: <http://www.unhchr.ch/pdf/report.pdf>.
30. John Tasioulas, "The Moral Reality of Human Rights," 2003. Seveda v teoriji obstajajo tudi stališča, po katerih človekovih pravic ni mogoče racionalno utemeljiti (npr. Richard Rorty, "Human rights, rationality, and sentimentality", v: *On human rights*, Shute S. (ur.), New York, Basic Books, 1993. Vprašanje prepričljivosti takih stališč presega namen tega besedila.
 31. Jürgen Habermas, *Essays on Reason, God and Modernity*; E. Mendieta (ur), MIT Press, 2002, 153-154.
 32. Burke, *Razmišljanja o revoluciji v Franciji*.
 33. Carl Wellman, "Upholding Legal Rights," *Ethics* 86, no. 1 (1975), 50-51.
 34. Susan Marks in Andrew Clapham, "Religion," v: *International Human Rights Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 312.
 35. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, 2. izd., Oxford, Oxford University Press, 1997.
 36. Nickel, James, "Human Rights", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/rights-human/>.
 37. Prim. Aulis Aarnio, *The Rational as Reasonable: a Treatise on Legal Justification* (D.Riedel:Dordrecht, 1987), 234-236.
 38. Ernst-Wolfgang Böckenförde, "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation," v: *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, 112-113.
 39. Tako Chantal Milon - Delsol, *Esprit*, junij 1997; navajam po Taylor, *A Secular Age*, 530.
 40. Marks in Clapham, "Religion," 312.
 41. Glej njegove *Zgodbe*, III 38.
 42. Jack Donnelly, "Cultural Relativism and Universal Human rights," *Human Rights Quarterly* 6 (1984), 411.
 43. Abdullahi An-Na'im, "Civil Rights and the Islamic Constitutional Tradition: Shared Ideals and Divergent Regimes," *The John Marshall Law Review* 25, no. 2 (1992), 275.
 44. Glendon, "Foundations of Human Rights," 4. Glej zgoraj op. 29. Res je, da so številne azijske in afriške države, ki so bile leta 1948 še pod kolonialno upravo, toda po svojem konstituiranju so se kasneje tudi te države pridružile mednarodnima paktoma, ki temeljita na deklaraciji. Končno so se leta 1993 na dunajski konferenci o človekovih pravicah praktično vse današnje države sveta pridružile *Dunajski deklaraciji in akcijskemu programu*. To formalizirano univerzalno soglasje odraža očitno univerzalno prekrivanje nekaterih temeljnih vrednot, kot so dostojanstvo, svoboda, strpnost, pravičnost, človečnost, ki so visoko cenjene praktično v vseh kulturah in verskih tradicijah (Glendon, "Foundations of Human Rights," 5, podobno tudi John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980, 81sl. Glej tudi spodaj tč. 5). Univerzalno soglasje o temeljnih pravicah je težko zanikati.
 45. Jacques Maritain, "Introduction," v: *Human Rights: Comments and Interpretations*, Pariz, Unesco, 1948, 7 sl.
 46. Gilbert Keith Chesterton, *Sv. Tomaž Akvinski*, Ljubljana, Družina, 1998, 91.
 47. Glej npr. preambulo in 1. člen *Splošne deklaracije* (1948) in *Dunajsko deklaracijo in akcijski program* (1993).
 48. Christopher McCrudden, "Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights," (2008) working paper, University of Oxford, 2008, dostopno na <http://ssrn.com/abstract=1162024>.
 49. Pelikan, *Interpreting the Bible and the Constitution*, zlasti 122 sl.
 50. Za natančnejši prikaz pojmovanja človekovega dostojanstva v krščanstvu glej: John B. Cobb, jr., "Human Dignity and the Christian Tradition," v: *Theoria [to] Praxis How Jews, Christians, and Muslims Can Together Move from Theory to Practice*, ur. Leonard J. Swidler, Leuven, Peeters, 1998, dostopno na: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=100>.
 51. Povzemam po Paul Gordo Lauren, *The Evolution of International Human Rights*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003, 6-9.
 52. Za obsežno utemeljitev človekovih pravic v Koranu glej: Riffat Hassan, "Rights of Women Within Islamic Communities," v: *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives* ur. John Witte in J. D. Van der Vyver, Martinus Nijhoff Publishers, 1996, 361-387.
 53. Ann Elizabeth Mayer, "Universal Versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures or a Clash with a Construct," *Michigan Journal of International Law* 15 (1994), 375. Omenjeni islamski deklaraciji sta v nekaterih ozirih lahko problematični, saj v določeni meri negirata pojem pravic in jih na ravni implementacije podrejata šeriatskemu pravu.
 54. Obseg Webrove sociologije religije je enciklopedičen. Za tezo o preoblikovalnem potencialu religije je referenčno njegovo delo Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, München, C.H.Beck, 2006.
 55. Robert Petkovšek, "Vsa novost' krščanstva", *Nova Revija*, 312-314, (2008), 116.
 56. Izraz je Bergerjev. Za dober uvod v interpretativno sociologijo religije glej njegovo delo: Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, New York, Anchor Books Doubleday, 1967.

Krščanska filozofija v antiki

Pojavljajo se vprašanja o smiselnosti pojma krščanska filozofija. V njeno smiselnost oz. sploh upravičenost govorjenja dvomijo mnogi sodobni filozofi, celo filozofi, ki so verni kristjani ali pa se imajo vrh tega še za tomiste. Tako bom skušal predstaviti dejstvo obstoja krščanske filozofije v zgodovini od 2. st. dalje. Sledil bomo pogledom Etienna Gilsona na posamezna vprašanja. Vprašali se bomo o vplivu razodetja na razvoj filozofije oz. o vplivu krščanskega razodetja na filozofe. Pokazali bomo, da so filozofi videli v spreobrnjenju v krščanstvo ne le "korist" za njihovo odrešenje, ampak so v spreobrnjenju videli korist za svojo filozofijo. Predstavili bomo razumevanje krščanske filozofije v antiki, s tem pa tudi upravičili njen obstoj v sedanjosti. Vprašali se bomo tudi o razmerju vere in razuma, ki ima velik vpliv na odnos filozofije do razodetja. Vpliv razodetja na razumska izvajanja je dejstvo in tu lahko vidimo nespornost obstoja krščanske filozofije in predvsem krščanskih filozofov. Filozofija je od razodetja prejela določene pojme, ki jih je vključila v svojo refleksijo.

Med grškimi filozofskimi sistemi so apologeti, cerkveni očetje hitro našli zaveznika. Prevladujoča filozofska inspiracija sta jim bila platonizem in neoplatonizem. Vendar so nekateri sprejeli tudi materialistično pojmovanje duše in drugi oklevali s priznanjem njenega preživetja po smrti telesa. Prav tako so nekateri sprejeli aristotelske in stoične elemente. V prvi vrsti jim ni šlo za čisto filozofsko spekulacijo, ampak za okolju razumljivo izražanje krščanskega oznanila in utrjevanje svojih argumentov s filozofskimi elementi. "Cerkveni očetje so odkrito zavzeli do-

ločeno pozicijo do nekaterih grških filozofij in so jih presojali glede na to, koliko so jim pomagale doseči razumsko interpretacijo krščanske vere. ... Očetje so v Platonu in nekaterih neoplatonistih odkrili bolj ali manj nejasno slutnjo krščanske Trojice, demiurg najavlja Očeta, nous (intelekt, um) odgovarja Besedi in svetovna duša Svetemu Duhu."¹ Ta nauk se jim je zdel še najlažje prilagodljiv krščanski misli. Platonizem je bil vsekakor koristen izziv krščanski spekulaciji pri iskanju filozofske določitve svoje lastne resnice.

Vstop krščanstva v grško-rimski svet je pomenil srečanje dveh duhovnih obzorij; sveta argumentiranega, filozofskega pogleda na stvarnost ter sveta, ki je stvarnost dojemal in presojal najprej pod vidikom razodetja enega Boga. Univerzalnost krščanske kerigme (prim. Mt 28,19-20) je pogojevala prizadevanja, da se vsebina evangelija prevede in izrazi v jeziku okolja, v katerega so kristjani vstopali. Krščanska misel se je razvila zaradi potrebe po jasnem in dokončnem izražanju vere (teologija) ter nuji ubraniti jo (apologetika). Sproščeno lahko tu začnemo govoriti o krščanski rabi razuma, katerega vodilo je razodetje. Namen razumskega prizadevanja kristjanov "se zdi doseči utemeljevanje razodetja," torej je načelo *fides quaerens intellectum* "temelj slehernega krščanskega razglabljanja".² Gre za prizadevanje za prehod iz vere v spoznanje.

Prav izvorna krščanska inkluzivnost in neekskluzivna vezanost na neko kulturo, narod, jezik itd. sta omogočili kristjanom soočanje z različnimi tradicijami in kulturami, ne da bi pri tem izgubili svojo identiteto. Najsi so živel kjerkoli, so lahko ostali zvesti osebi

in zgledu Jezusa Kristusa. Ta krščanska odprtost za vse, kar je resničnega, je privedla krščanstvo do intenzivnega ustvarjalnega srečanja z grškim filozofskim izročilom. Pozna antika je bila priča tega srečanja in tudi spopada z grško-rimsko kulturo in filozofijo kot njenim civilizacijskim vrhom. Tu se je oblikovala filozofsko-teološka usmeritev krščanske misli. Filozofska pozicija kristjanov je bila, da vera odpira razumu nova obzorja in ga varuje pred njegovo samozadostnostjo in da je skladnost z razodetim naukom vere zagotovilo resničnosti filozofskega iskanja. Takšno osnovo je antika zapustila srednjemu veku.

Obdobje krščanske antike se deli na 1. čas *apostolskih očetov* v 1. st. po Kr., za katere je značilno, da je njihov logos "skoraj povsem *ne-reflektiran*" in 2. čas *apologetov*, ki postavi temelje nadaljnemu teološkemu in filozofskemu razvoju v obnebbju krščanske duhovnosti. V tem času je krščanstvo vstopilo v antiko, v grško-rimski kulturni svet in se v njem udomačilo. Apologeti nagovarjajo pogansko okolico z določeno interpretacijo svojega nauka v zagovorih krščanstva pred obtožbami nekrstjanov in skušajo najti povezave med zunanjim svetom in svojo skupnostjo.

V tem obdobju so kristjani na novo artikulirali svojo vero in mesto v družbi. Najprej so bili deležni judovskega preganjanja, nato pa so jih na osnovi t. i. *institutum neronianum* (cesar Neron jih je obtožil za požar v Rimu, l. 64) začeli preganjati politično. Krščanstvo je zato veljalo za *religio illicita* (nedovoljeno religijo). Ker so kristjani zavračali kult cesarja in malikovanje, so jih razglasili za ateiste. Zaradi napačno razumljene prakse evharistije in ljubezni (agape) so jim očitali "brezbožnost, *tiestejske pojedine in ojdipska nečistovanja*".³ Manjšinskost in drugačnost kristjanov v sicer miselno zelo pluralističnem imperiju, ki ga je združeval kult cesarja, je bila dobra tarča za sproščanje notranjih napetosti

takrat že notranje negotovega imperija. Bili so primerni grešni kozel, nadomestna žrtev, za katero so resnično verjeli, da je vzrok težav in da bo njeno uničenje prineslo obnovitev reda in soglasja v skupnosti;⁴ nad njimi so se znesla družbena protislovja. "Njihova *ekskluzivnost je bila njihov največji zločin*."⁵ Čeprav je bil to čas velikih arhitekturnih dosežkov pa književnost tega časa kaže drugačno podobo; 2. stoletje je bilo obdobje tesnobe.⁶ Širjenje krščanstva je bilo povezano z iskanjem smisla, ravnotežja v času izginevanja starih bogov in mnogoterosti prihajajočih novih bogov. Številni poganski pisci so zato napadali krščanstvo.⁷

Apologeti so smiselnost krščanstva opravičevali z opozarjanjem na nesmiselnost poganskega kulta. Krščansko vero so v novem okolju na novo artikulirali tudi s pomočjo grške filozofije.⁸ Problemi, s katerimi so se soočali takratni kristjani v srečanju z drugačno mentaliteto, so bili filozofske narave (ali je en Bog; ali lahko človek govori o njem; ali je človek svoboden; zakaj je zlo na svetu, ki ga je ustvaril Bog). Da bi odgovorili na ta vprašanja in na očitke, ni bila dovolj le verska govorica in jezik Svetega pisma. Apologeti so morali uporabiti "pogansko" filozofijo in grško kulturo, v kateri so bili - kot večino spreobrnjenci iz poganstva - dobro izobraženi. Ker so sovražnika poznali od znotraj, so svoje zagovore naslavljali sklicujoč se na to, kar je bilo Grkom prvo, na razum. V tem kontekstu se prvič pojavi omemba krščanstva kot filozofije. Ugotovitev, da se krščanska filozofija začne v 2. st., je le razbranje dejstva. Na filozofskem področju apologetske književnosti nastane nova prvina - krščanski argument,⁹ s katerim so poskušali apologeti nastopati kot enakovreden sogovornik svojih nasprotnikov.

Krščanska filozofija se je torej rodila v srečanju Cerkve z grško-rimsko kulturo. Apologeti - kristjani so si prilastili grški logos in

z njim bogatili kerigmo, oznanilo; dosežkov grške kulture niso zavrgli, ampak so, nasprotno, antični kulturi in njeni filozofiji priznali delno resnico in si jo ustvarjalno prisvajali. Tako se je oblikovala krščanska filozofsko-teološka misel, za katero je značilna opazna "osvobojenost od novozaveznega jezika".¹⁰

Seveda je treba upoštevati tudi razliko med grško in latinsko patristiko. "V krščanstvu se grška patristika po svojem duhu močno razlikuje od latinske patristike."¹¹ Duhovna razlika med Vzhodom in Zahodom je pogojevala tudi predstavo, ki jo je zbujal pojem krščanske filozofije. Jasno je, da korenine pojma segajo na Vzhod, v Justinov *Razgovor z Judom Trifonom*. Justin, iskalec resnice, ki ga je gnalo "strastno metafizično hrepenenje, želja, priti do odgovorov na temeljna bivanjska vprašanja",¹² je v svojem iskanju odgovorov taval med učitelji različnih filozofij (od stoika do peripatetika, pitagorejca, platonika), dokler ni na kraju, kjer se je "nameraval naužiti samote",¹³ nalletel na starca, s katerim sta razčiščevala pojme o filozofiji, Bogu, človekovem odnosu do Boga. Pogovor s starcem ga je prevzel in zagorel je v hrepenenju, da spozna preroke – Sveto pismo. "Ko sem pri sebi premišljeval o njegovih naukih, sem odkril, da je le to resnična in koristna filozofija. Tako torej in zaradi tega sem postal filozof."¹⁴ Justin je krščansko filozofijo "za vselej utemeljil kot spoznanje bivačnega in resničnega, kot edino koristno in gotovo filozofijo".¹⁵ Svoje spreobrnjenje je postavil na raven filozofije, človekove izvirne odprtosti za smisel.

Zanimivo je, da Justin samega sebe imenuje filozof, in da v tem početju ni edini. Prav tako sebe imenujejo za filozofa Atenagora, Meliton Sardski, Miltiades iz Male Azije, Aristid.¹⁶ Ti primeri dokazujejo, da so apologeti v svojem spreobrnjenju v krščanstvo videli določene filozofske prednosti pri iskanju resnice. Dejstvo vstopanja filozofsko formiranih ljudi v krščanstvo je po-

kazalo na izvirno moč krščanske vere, ki človeku pomaga odstirati resnico. V krščanstvu so našli pot do filozofskih resnic, do katerih so prihajali po poti vere. Vera se je izkazala kot združljiva s filozofsko metodo odkrivanja resnice. Filozofija, ki je bila pripravljena sprejeti vero, je priznavala temeljno nezadostnost človeškega razuma, ki ne zmore počešiti človeškega hrepenenja po spoznanju, ki omogoča gotovost.¹⁷

Justinu je bil glavni eksponent primernega odnosa apologetov do filozofije. Grkom je predstavil krščanstvo kot filozofijo in dokazoval, da je dosegel filozofsko modrost prav na dan svoje spreobrnitve v krščanstvo. Vprašanje, ali se je Justin resnično zanimal za filozofijo ali se je le pretvarjal, da bi filozofe pridobil za krščanstvo, ostaja odprto, toda neomajno trdno je predstavljal krščanstvo kot božansko navdihnjen odgovor na filozofska vprašanja.

Za Justina je značilen tudi specifičen pristop k grški misli. Dejstvo, da so v naukih poganskih filozofov odkrivali določene resnice, je sprožilo pri kristjanih spraševanje, kako so Grki že pred nastopom krščanstva in celo brez Stare zaveze spoznali te resnice. Prvo razlago je predložil že Filon, ki govori o kraji, izposoji resnic iz Stare zaveze, ki so jo prevzeli kristjani. Tako so od Tacijana dalje trdili, da Grki tisto malo resnice dolgujejo razodetim knjigam, sami pa so jim dodali le svoje zmote.¹⁸ Druga razlaga je prepričljivejša in jo zastopa tudi Justin. Govori o človekovi dovzetnosti za smisel – logos, ki se razodeva v svetu in ga lahko spoznava vsak človek, če le sledi svojemu razumu. V tem oziru govori tudi sv. Pavel v Rim 1,19-20 o neopravičljivosti poganov, ki niso živeli v skladu s spoznanjem, ki bi ga o Bogu lahko pridobili iz stvarstva. Če je katerikoli filozof povedal kaj lepega, je to po Justinu govoril po udeležnosti v božanskem Logosu, kot seme razsejanemu.

Justin dokazuje, da so bili vsi tisti, ki so živeli v skladu z Logosom, kristjani; med Grki Sokrat, Heraklit in drugi, med barbari pa Abraham, Elija in drugi. S tega stališča sta grška filozofija in krščansko razodetje dva vidika istega razodetja Logosa, ki se je po svojem javljanju Grkom in barbarom končno inkarniral v človeku – Jezusu Kristusu. Pojem *logos spermatikos* pri Justinu označuje Kristusa, za razliko od semen logosa, ki jih je posejal Logos in so jih pogani lahko odkrili s filozofsko refleksijo. Ta nauk kaže prek srednjega platonizma na stoiški vpliv (lat. *rationes seminales* – razumske kali, semenska počela). Filozofi so odkrili resnico glede na stopnjo njihovega deleženja logosa v semenih Logosa, ki so jih uspeli odkriti. Seveda ta semena niso Logos sam (v tem primeru bi Justinu očitali panteistično navzočnost Boga v vseh stvareh), ampak *“milostna navzočnost ontološkega temelja stvari”*²⁹ v svetu. Zaradi takšne kozmološke ureditve Justinovega sveta, ki po milostnem načrtu vsebuje distribuirana semena Logosa, Justin lahko drzno trdi: *“Kar koli je kdor koli lepega povedal, je last nas, kristjanov ...”*²⁰ Justin hoče s tem postaviti Kristusa nad vse človeško učenje, da bi pokazal, da vse resnice kažejo nanj.²¹

Enako so nekristjani imenovali kristjane filozofi – tisti, ki imajo določen pogled na svet, življenjsko držo, ki človeka urejuje in konkretno usmerja (*praxis*). Tega naziva niso odklanjali, nasprotno, evangelije so izrecno imenovali filozofija – naša filozofija, sveta, nebeška, edina resnična, popolna (nem. *vollendet*), božja, evangeljska, svetopisemska, Kristusova filozofija, ki sega nazaj do Mojzesa in dobi svojo izpopolnitev v prvem izmed vseh filozofov – Kristusu. To filozofijo so nekristjani imenovali barbarska,²² ker ne izvira od Grkov ali Rimljanov.²³ Identifikacija vere in filozofije je bila značilna za grški Vzhod. Med razodeto resnico in umsko dosegljivo resnico slednji ni videl nasprotja.

Latinski Zahod je na začetkih rojevanja krščanske filozofije odklanjal združljivost vere in filozofije. Primer *par excellence* za to je Tertulijan,²⁴ enako jasno pa so o svojem odklonilnem odnosu do filozofije govorili Ciprijan, Hilarij, Damaz in Ambrož.²⁵ Tertulijanovo prepričanje je bilo, da se herezije hranijo s filozofijo, modrostjo tega sveta (prim. Kol 2,8). Zavračal je metodo dialektike in s tem celotno grško filozofijo s Platonom in Aristotelom. Nanj so se sklicevali vsi srednjeveški sovražniki dialektike. Spraševal se je, kaj imajo Atene z Jeruzalemom, kakšna je skladnost med Akademijo in Cerkvijo. *“Nič nimata skupnega kristjan in filozof, učenec Grčije in učenec nebes.”*²⁶ V svoji slogovni nagljenosti k antitezam in paradoksom je v spisu *De carne Christi (O Kristusovem telesu)* zapisal: *“... in Božji Sin je umrl – povsem lahko je verovati, ker je protislovno; in pokopani je vstal – gotovo je, ker je nemogoče.”*²⁷ Toda kljub temu ni nikoli zapisal *“credo quia absurdum”*, kar so mu pripisovali nasledniki, ampak *“credo quia ineptum”* (verujem, ker je neumno). To morda pomeni, da je vera bolj gotova kot človeški razum in da je lahko le razumu nepojmljivo predmet vere. Če je hotel povedati to, potem *“v njegovem čisto besednem paradoksu ni nič novega”*.²⁸ Verjetno ni hotel ovreči smiselnosti krščanske vere, za katero so se teologi oz. apologeti trudili dokazati vsaj razumsko verjetnost. Tertulijan kriterija resnice gotovo ni hotel postavljati v absurdnost (protislovnost, nesmiselnost), saj človek vere ne sprejme brez razumskih razlogov. Razuma se poslužuje le za obrambo vere in nima druge funkcije, kot da razume Sveto pismo.²⁹ O krščanski veri, ki bi spodbujala filozofsko razmišljanje, zato pri Tertulijanu ne moremo govoriti. Zanimivo je, da je tako Tacijana (*Govor proti Grkom*)³⁰ kot Tertulijana, oba spreobrnjenca v krščanstvo, doletela podobna usoda, morda prav zaradi njunega odklanjanja grško-rimske kulture in filozofije. Oba sta se od-

daljila od pristnega izročila in zapadla hereziji, prvi ločini enkratitov, drugi montanistov.

Napetost med vero in filozofijo je na Zahodu popustila šele v 4. in 5. st.. Prvi preboj je dosežen z Laktancijem (250-340), ki krščanstvo imenuje *nova nefilozofirajoča filozofija* (*nova non philosophandi philosophia*) in *prava filozofija* (*vera philosophia*). K temu so pripomogli tudi prevodi grških cerkvenih očetov, ki so se pojavili v tem času.³¹ Zgoraj navedene opredelitve niso bile izrečene zgolj zaradi naklonjenosti do poganke modrosti, ampak prej zaradi zagovora krščanstva. Kristjani so iskali prednosti, ki jih nudi vera pri spoznavanju temeljev bivajočega. Prednost krščanstva so videli v enotnosti nauka in prakse, v nauku, ki hkrati prinaša tudi pripomočke za njegovo udejanjenje. Četudi so filozofi, kot npr. Plotin, učili, da se osvobodimo čutov in se oklenemo Boga, pa človeku niso pokazali ali mu nudili sredstev za udejanjenje tega.³² Odtod vprašanje: "Kaj ti pomaga vedeti, če pa tistega ne zmoreš?"³³ Laktancij, za razliko od svojih latinskih predhodnikov, pride do "spoznanja, da je v bistvu vsak izmed njih (filozofov) dojel del celostne resnice". Če bi lahko vse te dele zbrali, bi sestavili celotno resnico. Tako zapiše: "... *Particulatim veritas ab iis tota comprehensa est.*"³⁴ Težavo vidi v razločevanju med resničnim in neresničnim pri filozofih, to pa je mogoče le, če smo z Božjim razodetjem vnaprej poučeni o resnici. "Laktancij pravi, da je šibkost, ki pripada poganški misli, v tem, da ločuje modrost od religije."³⁵ Velika novost krščanstva je bila zato v združevanju modrosti in religije. Možnost prave filozofije (*vera philosophia*) Laktancij vidi kot eklekticizem na temelju vere. Vera daje krščanskemu filozofu merilo razločevanja. Razum, ki je prepuščen sam sebi, torej zapada v zmote; od vere vodeni razum pa z gotovostjo prihaja do spoznanja resnice.

V času pozne antike se prvič dobesedno pojavi pojem *krščanska filozofija*. Filozofija

je takrat pomenila modrost s praktično razsežnostjo, ki celotno ureja in oblikuje človekovo življenje. Pojem *krščanska filozofija* se tako najprej pojavi v pridigi *In Kalendas Janeza Zlatoustega* in v Avguštinovem spisu *Contra Iulianum*.³⁶ V obeh primerih pomeni krščansko vero in pogled na svet v najširšem smislu. Ni mišljena kot znanost ali od teologije ločena filozofija.³⁷ Označuje modrost, ki v celoti prežema življenje človeka. Za ta čas so pomembni predvsem 1. *Gregorij Niški* med Kapadočani, ki je znova poudaril pojmovno presežnost Boga, za filozofijo pa pravi, da ne zadostuje za odrešenje; 2. *Ambrož*, ki je predstavil krščansko asketiko in teologijo kot uspešna tekmeča platonске filozofije; 3. *Mari Viktorin* (*Marius Victorinus*), kateremu je bil platonizem pojmovni vir in zaveznik krščanstva.

Glavni predstavnik krščanske misli te dobe je seveda Avguštin. Od trenutka, ko je prebral danes izgubljeno Ciceronovo³⁸ delo *Hortenzij*, se je zavezal iskanju modrosti, ki jo je najprej začel iskati v maniheizmu. Za slednjega je značilna ideja, da je človeški um dovolj, da naredi človeka modrega. Nato ga je premamil skepticizem nove akademije, ki ga je zapustil, ko je odkril dela novoplatonikov. Ta so mu pomagala kot spodbuda k moralnemu življenju. Z njihovo pomočjo se je njegov um otresel materializma. "Avguštin je prišel do spoznanja, da je spreobrnitev k modrosti (spreobrnitev k Bogu) božja modrost, ki je hkrati luč našemu umu in naši volji. Pristop svetega Avgušтина k filozofiji je bil zelo osebno Njegov boj, da v svoj um in svojo nravo vnese red, ga je pripeljal k Bogu."³⁹

K modrosti sta Avgušтина vodili dve avtoriteti: Kristus in človeški um. Po Avguštinu je na prvem mestu vera, ki pripravi pot razumevanju, ker človeški um sam ni dovolj za odkrivanje resnice. To je usmeritveni model krščanske modrosti oz. filozofije, ki ga je Avguštin posredoval srednjemu veku in ga

je šele Anzelm⁴⁰ izrecno definiral kot: *fides quaerens intellectum – vera, ki išče razumske razloge*. Zanimiv je tudi Anzelmov pristop k spoznanju. Slednji je namreč modificiral Platonov nauk o spominjanju iz prejšnjih življenj, kar je Avguštín zavračal. Avguštín nasprotno trdi, da razum odkriva resnico skozi božje razsvetljenje; razum se kopa v spoznavni luči in v tej luči, katere vir je Bog, vidi resnico. Resnica je prav tako kot Bog večna in nespremenljiva, čeprav ni Bog sam.

Interiorizem, značilen za Avguštína, pomeni, da spoznanje človeku prihaja iz notranjosti. Če hočem spoznati resnico, moram iti vase in se spoznati. *“Resnica stanuje v človekovi notranjosti.”*⁴¹ Resnica je v človeku in hkrati nad njim, mu vlada in ima lastnosti, ki simbolizirajo Boga – nespremenljivost, večnost. Tako je pri Avguštínu dokazovanje obstoja resnice dokazovanje obstoja Boga. Pot k resnici je tudi pot k Bogu, ki je edini zadostni razlog zanjo. Že najmanjša resnična sodba je zadostna osnova za dokaz bivanja Boga. Zato je zanj najprimernejše ime tisto, ki ga je razodel On sam: *“Jaz sem, ki sem”* (2 Mz 3,14). Že Avguštín je torej v krščansko misel eksplicitno vpeljal metafiziko Eksodusa. Duša mora pogledati vase, da bi našla Boga. Največje zanimanje Avguštína sta zato Bog in duša.⁴² *“Et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram.”*⁴³ K Bogu človek prihaja na enak način kot k resnici: od zunanjih stvari k notranjim in od nižjih stvari k višjim.⁴⁴

Za Avguštína je filozofija neločljivo povezana z vero, ker je vse stvari gledal v luči krščanske modrosti in ne strogo v luči filozofije. Prizadeval si je zgraditi koherentno krščansko teologijo, ki bi bila lahko močna alternativa prestižni tradiciji poganstva. Kot vemo, je bil neomajen borec proti donatizmu in pelagijanizmu, dvema krščanskima herezijama. Ukvarjal se je torej z notranjimi prob-

lemi krščanstva in zunanji idejami, ki so bile nevarne ortodoksiji. Avguštínova misel, čeprav izdaja vpliv neoplatonizma, ni pokristjanjen platonizem, temveč sistematičen razvoj krščanske teologije, ki uporablja platonsko epistemologijo (spoznavno teorijo) in metafiziko. Na filozofske probleme je Avguštín ob uporabi neoplatonskih konceptov odgovarjal na krščanski način. Razvil je novo pojmovanje Boga, sveta, človeka in časa. Najgloblje je na podobo Zahoda vplival s svojimi spekulacijami o človeški duši, v kateri išče podobe Trojice.⁴⁵

Rečemo lahko, da Avguštín ni iskal nove filozofije. Opiral se je na klasično filozofsko izročilo, toda njegov filozofski pristop je nov le zato, ker je bil kristjan. Njegova ideja je, da je filozofija vedela, kako naj človek ravna in je poleg tega zagotavljala *“pojmovni”* dostop do Boga, vendar je človeka prepuščala njemu samemu in mu ni nudila pomoči milosti ali sredstev, da bi dosegel odrešenje. Platonizem mu je pomenil z razumom doseženo naravno približanje krščanstvu brez podpore razodetja.⁴⁶ Tomaž Akvinski je v kratkem stavku takole povzel vpliv platonizma na Avguštína: *“Kadarkoli je Avguštín, ki je bil prepojen z nauki platonistov, v njihovem učenju našel karkoli skladnega z vero, si je to prisvojil; in tiste stvari, ki so se mu zdele nasprotné veri, je izboljšal.”*⁴⁷

Avguštínovo delo predstavlja izredno pomemben mejnik v zgodovini krščanske misli, na srednji vek je najbolj vplival prav on.⁴⁸ Naslednja podobno izvirna reinterpretačija krščanske misli je delo Tomaža Akvinskega. Čeprav se je Tomaž Akvinski dojemal kot resnični Avguštínov učenec, so njuna stališča silno različna. Uporabila sta različni veji velikega klasičnega filozofskega izročila in ju aplicirala na krščanska tla. Prvi je uporabil platonistični, drugi aristotelski filozofski instrument. Oba sta uporabljeno spremenila in v luči krščanskega nauka dopolnila s svojo genialnostjo.

Duh srednjeveške filozofije

Srednjeveški filozofi so nadaljevali delo začeto v 2. st. in ga izpopolnjevali. Judovsko-krščansko razodetje je sprožilo nadaljnji razvoj principov grške filozofije, ki so jih srednjeveški filozofi poglobili na način, ki ga Platon ali Aristotel nista predvidela. Te principe so še bolj uskladili z njihovim bistvom, se pravi, da so jih napravili še bolj resnične. Tako je npr. Tomaž Akvinski napisal veliko o Aristotelovi Metafiziki, ne da bi ga skrbelo, da ta ne uči stvarjenja sveta iz nič. Tomaž Akvinski je tako pokazal, da Aristotelovi principi zmorejo nositi to resnico, če so uporabljeni v duhu krščanskega razodetja, čeprav se Aristotel sam tega ni zavedal.⁴⁹

Za srednji vek je najznačilnejša krščanska filozofija, ki pa ne predstavlja povsem enotnega filozofskega nauka, ampak, nasprotno, nudi več različic razumskega utemelje-

vanja krščanske resnice oz. razodetega nauka. Grška filozofija, ki je svoje ustvarjalno obdobje zaključila s Plotinovim naukom, je pod vplivom verskega navdiha začela doživljati spremembe. Krščansko razodetje in grška metafizika sta se začela prežemati, kar je privedlo do jasne izrazitve krščanske dogme in do *“filozofskega prilasčanja specifično krščanskih vsebin”*.⁵⁰

Oznanjevanje evangelija v grškem svetu je privedlo filozofijo pod vpliv krščanskega nauka. Nastal je nov tip filozofske misli, *“ki je bil po svoji metodi razumski in po navdihu verski. Prizadeval si je, da bi bila krščanska resnica kar najbolj razumljiva,”*⁵¹ vendar se je trudil tudi ohraniti skrivnost najvišjih resnic razodetja. Tako so se nauki krščanskih filozofov srednjega veka razlikovali zaradi različnega odnosa do krščanstva, različnih družbenih okoliščin, v katerih so delovali, in raz-



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

ličnih tehnik, metod in počel, ki so jih prevzeli od grških filozofskih klasikov. Za razliko od Grkov, ki so priznavali le umsko dosegljivo resnico, so krščanski filozofi sprejemali tudi razodeto resnico. In ker je vir obeh resnic Bog, so se kristjani čutili upravičene do resnice v celoti. Grškega filozofskega izročila niso zavračali, ampak so ga ohranjali živega in ga karseda prilagodili razodetju. Povsem razumljivo je, *“da krščanstvo ni spremenilo filozofije s tem, da bi dodalo nov sistem starim, ampak s tem, da je vse preseglo. ... tudi po Kristusovem prihodu filozofi niso imeli na voljo drugih strokovnih podatkov kakor izsledke, ki jih je potrpežljivo kopicil trud Grkov ... to je bilo zanje edino možno izhodišče. Filozofija kristjanov je in ni mogla biti nič drugega kot nadaljevanje grške filozofije.”*³²

Bistvena značilnost krščanske filozofije srednjega veka je torej v tem, da se je opirala tako na luč razuma kot na luč razodetja, ki naravno luč razuma izpopolnjuje. Spekulaciji srednjega veka je uspelo, da je bila razumska in filozofska, čeprav tesno povezana in združena z religiozno vero. Srednji vek je ohranjal zaupanje v rodovitno sodelovanje vere in razuma. Ko pa so se filozofi, kot sta npr. René Descartes in Francis Bacon, odločili, naj se filozofija razvija zaradi nje same, ločeno od razodetja in teologije, je nastala moderna filozofija.

Na tem mestu lahko duha srednjeveške filozofije poistimo z duhom krščanske filozofije.³³ Vsaka filozofija izhaja iz kakšne predhodne in se od nje obenem razlikuje. Tako tudi srednjeveška krščanska filozofija uporablja antično grško filozofijo in jo postavlja v novo luč. Po zaslugi platonizma in aristotelizma je srednji vek dobil svojo filozofijo. Gilson njun prispevek opredeli takole: *“Dala sta ji idejo – perfectum opus rationis (popolno delo razuma); ji pokazala glavne probleme in razumska načela, ki narekujejo njihovo rešitev, in same tehnike, s katerimi jih utemeljimo.”*³⁴

Filozofija, krščanstvo in krščanska filozofija

Tistemu, ki začne raziskovati razvoj krščanske filozofije, se takoj vsili vprašanje, kako je lahko krščanstvo v antiki takoj obveljalo za filozofijo. To vprašanje se v antiki ni moglo pojaviti, ker je bila filozofija razumljena ne kot teoretična zgradba, ideja sveta, razumski sistem, s katerim se skuša razložiti vso stvarnost, ampak kot metoda oblikovanja človeka in življenja (tako pri Sokratu, Platonu, Aristotelu, epikurejcih, stoikih). Antični (nekrščanski) filozofi namreč niso skušali podati celostnega sistema stvarnosti.

Aristotel je skušal svoje učence naučiti pravilne metode tako v logiki kot v naravoslovnih znanostih in morali. Ni iskal integralnega sistema, temveč je v iskanju odgovorov na različna vprašanja izhajal iz različnih izhodišč; odgovor je bil odvisen od tega, kako je bil problem zastavljen. Filozofom tako večinoma ni šlo za izdelavo sistema, ampak prej za izdelavo natančnih odgovorov na natančna vprašanja. Stvarnost problemov samih je narekovala uporabo različnih metod za različna vprašanja.³⁵ Metoda je bila vedno prilagojena tudi duhovni stopnji učencev tako, da so lahko pojmi o podobni stvari v drugem besedilu zelo različni.

Filozofija je bila v antiki torej predvsem metoda oblikovanja, spreobračanja, preobrazbe človeka, ki vodi k novemu načinu življenja in gledanja na svet. Bila je *praxis*, drža človeka in v tesni zvezi z njegovim ravnanjem. Krščanstvo je v takem okolju samoumevno začelo veljati za filozofijo. V kristjanih so videli ljudi z določeno držo, ljudi, ki so svoje življenje oblikovali, tako kot drugi filozofi, v skladu z določenim pogledom na svet, življenje.

Specifikum krščanstva je bil, da njegov pogled na svet ni bil sad le človeškega doumevanja stvarnosti, katerega slabost je gotovo to, da je pogosto pogojen s posameznikovim izvornim doživljanjem stvarnosti, njegovim

odnosom do sveta. Krščanski pogled na svet pa je bil v sami korenini pogojen od Drugega, transcendentnega posega v svet, od krščanskega razodetja. To razodetje je določalo krščanski pogled na svet, držo kristjanov in njihovo ravnanje. Trdimo lahko, da so kristjani zaradi svoje držbe, *praxis* enostavno veljali za filozofe. Tako tudi ni bilo čudno govoriti o krščanski filozofiji.

Vidik antične filozofije torej potrjuje upravičenost govorjenja o krščanski filozofiji. Pristop P. Hadota k antični filozofiji pa zagotovo dokončno izpodbija trditve tistih, ki so zanikali, da bi krščanska filozofija v zgodovini sploh kdaj obstajala.

Krščansko filozofijo od filozofije kot čisto razumske znanosti, ki odkriva in išče resnico o bivajočem kot bivajočem, prvih vzrokih, smislu sveta in življenja v moči naravnega razuma (ki je na začetku svojega spoznavanja prazen – tabula rasa in prek čutov prihaja do spoznanja, slednje pa nato omogoči refleksijo o abstraktnem in odkrivanje skritega), razlikuje to, da priznava resničnost krščanskega razodetja (seveda ga venomer skuša razlagati z razumom; vera, ki teži k doumetju), da izhaja iz krščanske ideje stvarjenja, krščanskega pogleda na svet in človeka (kar velja tudi za filozofijo Tomaža Akvinskega). To je definiens pojma krščanske filozofije.

Šele pozneje se je na filozofijo začelo gledati kot na povsem teoretičen in abstrakten postopek (kot smo videli, so veliko zaslugo za to imeli latinski veroisti – ločili so teologijo in filozofijo). P. Hadot vidi rojstvo te predstave v združitvi filozofije – ki je najprej bila vaja oblikovanja in preobrazbe človeka, torej duhovna vaja – s krščanstvom. Krščanstvo se je predstavilo kot filozofija, ker se je kazalo kot metoda, praksa oblikovanja človeka in njegovega življenja, kot duhovna vaja. V srednjeveški sholastiki pa je prišlo do razlikovanja med teologijo in filozofijo (zasluge za to imajo velika imena sholastike, Albert

Veliki, Tomaž Akvinski, Francisco Suarez). Teologija je postala avtonomna znanost, filozofija pa je bila zvedena na raven dekletologije, ki naj teologijo oskrbuje s pojmovnim aparatom, natančnim določanjem pojmov.⁵⁶

Ločitev teologije in filozofije na področju njenih metod, za kar je zaslužen predvsem Tomaž Akvinski, ni zgolj negativna poteza. Z jasnim razločevanjem med teologijo in filozofijo je Tomaž Akvinski napravil prostor tudi za naravno znanost o stvareh sveta.⁵⁷ Ko si je filozofija v novem veku znova pridobila avtonomijo, se ni vrnila k antičnemu razumevanju same sebe, ampak je ohranila srednjeveški, popolnoma teoretični značaj, zgubila je duhovno dimenzijo in praktično usmeritev. Postala je znanstvena in se razvijala k vedno večji sistematizaciji (Hegel). “Šele z Nietzschejem, Bergsonom in eksistencializmom filozofija spet zavestno postane način življenja, se pravi konkretna drža.”⁵⁸

1. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 93-94.
2. V. Tatakis, *Bizantinska filozofija*, 14.
3. Atenagora, Poslanstvo, III-IV, v: G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, Celje, Mohorjeva družba, 1998, 329-330; Justin v *Prvi apologiji* 2 razkriva, kaj se po njegovem skriva v ozadju preganjanja kristjanov. Navaja štiri razloge: predsodek, ugajanje praznovernim ljudem, nerazumna strast (nedovzetna za smisel v etičnem pomenu besede) in dolgotrajen slab glas kristjanov (očitali so jim njihovo novost in dajali prednost preteklosti in starim, čeprav lahko tudi nerazumnim naukom). Ti štiri razlogi “so pravzaprav le četrten vzrok, skupek vidikov enega zadržanja, ki so povezani v nekakšen hendiatessaron, utemeljen v tistem nerazumljivem vzgibu človeške duševnosti, ki so ga očetje za Platonom in stoiki poimenovali strast.” Justin, *Prva apologija*, v: G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 172-173.
4. Ateizem je veljal za protidružbeno in nemoralno pozicijo. Kristjani so bili sredi religiozne rimskega imperija institucionalno določeni kot ateisti (religija je imela funkcijo povezovanja družbe, kristjani pa so zavračali izpolnjevanje religioznih dolžnosti). Ker so za religijo zelo pomembni obredi in žrtvovanja, na tem mestu ni

- odveč omeniti mimetične teorije Renéja Girarda. Girard sledi stalnici človeških družb – nasilju kot izvornemu strukturalnemu principu vsega družbenega reda. Po Girardu človeška družba ne more obstati, če ne regulira nasilja s principom žrtvovanjskega obreda, ki s svojo usmerjenostjo na drugega pomiri nasilje med člani družbe. Girard obred grešnega kozla predstavlja kot prvo človeško institucijo sploh. Prim. M. Bertoncel, *Obred kozla za Azazela v 3 Mz 16 in judovskem izročilu*, v: *Bogoslovni vestnik* 65 (2005), 175-192.
5. E. Osborn, *The Beginning of Christian philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, 2.
 6. Prim. G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 9. To delo je neprecenljiv prevod izbranih spisov zgodnjih apologetov in je nepogrešljiv pripomoček za študij apologetske filozofske pojmovnosti.
 7. Upor proti krščanstvu je izhajal iz prepričanja o ogroženosti lastne resnice in smisla poganov. Omenimo le platonika Kelza, ki je napisal delo *Resnični Logos*. Odgovoril mu je šele Origen v delu *Contra Celsum*. Prim. L. Padovese, *Uvod v patristično teologijo*, 42, 116-117.
 8. že Janezov evangelij v prologu Jn 1,1-18 predstavi Jezusa Kristusa s pojmom logosa, ki je bil skupen nekaterim filozofskim šolam. Na pisca evangelija so vplivali "helenistična verska filozofija in mistika, vzhodnjaški gnosticizem in dubovnost judovskih manjšin kumranskega tipa" (*Sveto pismo*, 1602). Tako o logosu govori tudi jud Filon Aleksandrijski, ki je z uporabo platonistične filozofije "poskušal pokazati, kako judovska tradicionalna, monoteistična modrost in etika, ubesedena v Svetem pismu, pomeni vrh univerzalnega človeškega mišljenja." (G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 11).
 9. Prim. E. Osborn, *The Beginning of Christian philosophy*, 1-4.
 10. G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 18.
 11. V. Tatakis, *Bizantinska srednjeveška misel*, Celje, Mohorjeva družba, 2001, 5. Prva razlika je bil jezik; grščina na vzhodu in latinščina na zahodu. Do sredine 3. st. je grščina prevladovala tudi v Rimu.
 12. G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 145.
 13. *Razgovor z Judom Trifonom*, 3,1, v: G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 159.
 14. *Razgovor z Judom Trifonom*, 8,1-2, v: G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 167.
 15. G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 153; prim. *Razgovor z Judom Trifonom*, 3,4: "Filozofija je vednost o Bivajočem in globoko spoznanje Resničnega, sreča pa je nagrada za to vednost in modrost." in 8,1. Prim. G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 160.
 16. Prim. E. Gilson, *Duh srednjeveške filozofije*, 26-27; G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 109-110, 145-147; E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, Random House, 1995, 9-10.
 17. Na paradoksen način človek lahko najde gotovost (svojega bivanja) v negotovosti vere, ki nudi korenito nezapodajljive (nepojmljive) odgovore vere. Gotovost najde le v zaupanju gotovosti »negotove« vere, v odpovedi samorazumljivosti sveta in bivanja. Če sta v iskanju resnice (in mišljenju bivajočega iz temelja (B)biti – kar je filozofija) filozofija in vera usklajeni, "je to preprosto zato, ker je (filozofija) resnična in ker resnica ne more nasprotovati resnici" (E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 13).
 18. Prim. Mdr 13,1: "Zares so prazni vsi, ki so po svoji naravi ljudje, a ne poznajo Boga in iz vidnih dobrin ne morejo spoznati njega, ki je; ne prepoznajo mojstra, čeprav opazujejo njegova dela." Idejo te razlage lahko najdemo tudi tu, vendar je iztrgana iz konteksta in že samo Knjiga modrosti v celoti gledano spregovori v prid druge razlage.
 19. G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 244.
 20. Justin, *Druga apologija*, 13,4, v: G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 250; glej tudi *Prva apologija*, 46, v: G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 216, *Druga apologija*, 8, v: G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 244-245 "… saj je seme Logosa vsajeno v ves človeški rod." Prim. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 13-14. O tem, kako sta pojem *rationes seminales* razumela sv. Avguštin in sv. Bonaventura, glej: A. A. Maurer, *Srednjeveška filozofija Zahoda*, Celje, Mohorjeva družba, 2001, 33, 157.
- Justinovo izjavo podkrepi tudi sv. Ambrož: "Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est." (Vse, kar je resnično, povedano kjerkoli, je od Svetega Duha), navaja: E. Gilson, *Duh srednjeveške filozofije*, 29.
- Eric Osborn pravi, da so Justinov nauk o *Logos spermatikos* različno razlagali zaradi vsaj treh razlogov: 1. pojmi, ki jih Justin uporablja, niso logično točni, ampak metaforični ("kaj pomeni biti del, seme, nejasen posnetek Božjega Logosa"); 2. filozofski izraz »participacija« prihaja od Platona in ni dozeten za jasno definicijo; 3. Justin oporeka sam sebi – isti Logos govori v različnih oblikah, toda vendarle v celoti prihaja od Jezusa Kristusa. Prim. E. Osborn, *The Beginning of Christian Philosophy*, 80-81. K temu smemo upravičeno dodati, da Justin ni filozof v današnjem pomenu besede, ampak iskalec resnice, ki jo je pripravljen sprejeti v obliki, v kakršni se mu javlja. Justin se je zavedal, da je v odnosu do resnice bistveno v drži bivanja (da se mu resnica razodeva kot bivanjska, in ima vpliv ne le na človekov razum ampak na njegovo celotno življenje, ravnanje) in ne le raziskovanje. Pri Justinu ni pomembna znanstvena akribija in koncizno določeni pojmi, ampak stik, ki ga je vzpostavjal med grško

- filozofsko resnico in krščansko razodeto resnico. Justin je komaj odpiral vrata nove dobe sodelovanja vere in razuma, ki je omogočila starim idejnim tokovom, ki so postali sterilni, ponovno rodovitnost in razvoj pod vplivom krščanstva. Zato je razumljivo, da so njegovi pojmi še nerazviti in nejasni.
21. Prim. E. Osborn, *The Beginning of Christian Philosophy*, 282.
 22. Tacijan se poimenuje "barbarski filozof Tacijan" v *Govoru proti Grkom*, v: G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 42.
 23. Prim. H. M. Schmidinger, *Zur Geschichte des Begriffs "christliche Philosophie"*, v: E. Coreth et al., *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts VI*, Graz, Styria, 1988, 29-30.
 24. Tertulijan je živel v Kartagini, drugem največjem mestu Zahoda, kjer se je čaščenje v latinskem jeziku razvilo prej kot v Rimu. Čeprav je bila Severna Afrika pomembno središče krščanstva, se je prav v Kartagini razvil montanizem, kateremu je Tertulijan podlegel v svoji vnemi za vero. Pri zagovarjanju kristjanov razmišlja in piše kot pravnik. Nastopa proti poganom, Judom in kompromisom s strani kristjanov. Prim. E. Osborn, *The Beginning of Christian Philosophy*, 21-22. Čeprav je začel pisati v grščini, se je zaradi boljše učinkovitosti odločil za latinščino. Tako je začetnik razvoja teološke terminologije v latinščini; menda je skoval 982 latinskih besed. Prim. A. G. Hamman, *Korenine naše vere*, Ljubljana, Družina, 1993, 80-81.
 25. Prim. H. M. Schmidinger, *Zur Geschichte des Begriffs "christliche Philosophie"*, 31.
 26. Tertulijan, *Zagovor 46,18*, v: A. G. Hamman, *Korenine naše vere*, 84.
 27. Tertulijan, *De carne Christi 5*, v: A. Strle, *Vem, komu sem veroval*, Ljubljana, Družina, 1988, 9-10. Nekateri so stavek *Credo quia absurdum* pripisovali sv. Avguštinu. V izogibanju modrosti tega sveta Tertulijan v delu *O zadržku krivovercev 7 (De praescriptione haereticorum)* zapiše tudi: "*Nobis curiositate opus non est post Jesum Christum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus.*" (Po Jezusu Kristusu ne potrebujemo več radovednosti niti raziskovanja po evangeliju. Ko verujemo, ne pogašamo ničesar poleg verovanja. Saj v naprej verujemo, da ni ničesar, kar bi še morali verovati.). Prim. Tertulijan, *O zadržku krivovercev 7*, v: A. Strle, *Vem komu sem veroval*, 9; E. Gilson, *Duh srednjeveške filozofije*, 24.
 28. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 45.
 29. Prim. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 575.
 30. "Pri Tacijanu lahko vidimo, kam vodi nekatoliški tip bogoslovja, nasproten tistemu, ki smo ga srečali v spisih njegovega učitelja (Justin): s krščansko identiteto je združeno neponižno zasmehovanje in samozadovoljna ironija, ki končno vodi v odpad od prave vere. ... Tacijan je ... dokument neuspeha pristne krščanske misli in statu nascendi, priča enega od neuspešnih porodov krščanske filozofije. ... sebe označuje preprosto kot filozofa; za filozofijo označuje tudi vsebino krščanskega nauka ..." (G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 257-258).
 31. Prim. H. M. Schmidinger, *Zur Geschichte des Begriffs "christliche Philosophie"*, 31.
 32. Prim. Rim 7,15-8,3. "... ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam to, kar sovražim." Da bi se človek lahko uprl postavi greha in tudi delal to, kar hoče, potrebuje vodečo roko, ki je postava Duha.
 33. E. Gilson, *Duh srednjeveške filozofije*, 31.
 34. Po koščkih je od njih vsa resnica doumljena. Laktancij, *Institutiones*, VII, 7, 7. Navaja: E. Gilson, *Duh srednjeveške filozofije*, 32.
 35. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 51.
 36. Prim. H. M. Schmidinger, *Zur Geschichte des Begriffs "christliche Philosophie"*, 29. Gilson pravi, da je ta izraz pri Avguštinu našel le na enem mestu *Cont. Iulian. Pelag.*, IV, 14, 72. "*Obscuro te, non sit honestior philosophia gentium, quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine ...*" (Prosim te, ni odličnejša poganska filozofija, kakor naša krščanska, ki je edina resnična filozofija, ker to ime označuje hrepenenje ali ljubezen do modrosti ...). E. Gilson, *Duh srednjeveške filozofije*, 419.
 37. V času pozne antike je, razen redkih izjem, prevladovalo platonsko-aristotelsko prepričanje, da je teologija del filozofije. Podobno govori Tomaž Akvinski v predgovoru k *Sententiam super Metaphysicam* glede voditeljice znanosti, ki "si po pravici lasti ime modrosti". Filozofija obravnava tri področja in ima zato tri imena: *božanska znanost ali teologija* (v kolikor motri Boga in čista umska bitja), *metafizika* (v kolikor motri bitje in njegove lastnosti) in *prva filozofija* (v kolikor motri prve vzroke stvari). Prim. Tomaž Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana, Družina, 1999, 27, 29, 30.
 38. Cicero ni nagovarjal le Avguštin. Za Laktancija je bil "ne le dovršen govornik ampak tudi dovršen filozof. ... Kdo ima lahko prav (od poganskih filozofov), kjer se Cicero moti?" E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 50-51.
 39. A. A. Maurer, *Srednjeveška filozofija Zahoda*, 22.
 40. Anzelm se je celo ponašal, da ni povedal ničesar, kar ni povedal že njegov učitelj Avguštin pred njim. Prim. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 80.

41. Avguštin, *De vera religione*, 39,72, v: A. A. Maurer, *Srednjeveška filozofija Zahoda*, 26.
42. Čeprav Avguštin skupaj s Platonom in Plotinom človeka označi kot umno dušo, saj jo je ustvaril Bog, bistvene razlike med Platonom in Avguštinom ni potrebno poudarjati. Svoje odvisnosti od platonske filozofije Avguštin ne skuša skriti, toda četudi pride do enakih sklepov kot Platon, nosijo slednji povsem drug pomen, kar je posledica njenega razhajanja glede izhodišča. Izhajata iz različnega niza prvih počel in posledice, ki jih izpeljujeta iz njih, niso iste. Podobno bomo lahko rekli glede Tomaža Akvinskega in Aristotela.
43. Avguštin, *Confessiones* X, 27. Navaja: E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 594. "In glej, bil si v meni, in jaz sem bil zunaj, in tam sem te iskal, nelep sem se gnal za lepimi stvarmi, ki si jih ustvaril. Z menoj si bil, jaz ne s teboj." Avguštin, *Izpovedi* (prev. A. Sovre), Celje, Mohorjeva družba, 1984, 221.
44. Prim. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 77. "...ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora." Tako pravi Avguštin v delu: Avguštin, *Enarratio in Ps.* 145, 5.
45. Prim. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 75-77, 593-594.
46. Prim. E. Craig, *Routledge Encyclopedia of Philosophy* V 7, London, Routledge, 1998, 259-260.
47. Navedeno po E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 70. Ta stavek je Akvinski zapisal v *Summa Theologiae*, part I, qu. 84, art. 5. Resp.
48. Tudi danes najdemo neštevilne publikacije o Avguštinovem delu. "Odveč bi bilo naštevati njegova dela in slediti njegovemu vplivu, naj zadošča le podatek, da letna bibliografija o njem v *L'Annee philologique* ne obsega nikoli manj kot 12 strani." M. Špelič, *Krščanska antika*, v: M. Sunčič, B. Senegačnik, *Antika za tretje tisočletje*, Ljubljana, ZRC, 2004, 99.
49. Prim. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 404.
50. J. Habermas, *Predpolitične podlage demokratične pravne države*, v: *Tretji dan* 3-4 (2006), 12.
51. E. Gilson, predgovor h knjigi A. A. Maurerja *Srednjeveška filozofija Zahoda*, 15.
52. E. Gilson, *Duh srednjeveške filozofije*, 399.
53. Prim. E. Gilson, *Duh srednjeveške filozofije*, 387-388.
54. E. Gilson, *Duh srednjeveške filozofije*, 403.
55. Prim. P. Hadot, *Antična filozofija in duhovne vaje*, v: *Filozofija na maturi*, št. 3 (1996), 42. Pri tem je pomenljivo to, da je Aristotel sam imenoval svoja predavanja *methodoi*. Podoben pristop bomo videli tudi pri Akvinčevem metodičnem realizmu.
56. Prim. H. M. Schmidinger, *Zur Geschichte des Begriffs "christliche Philosophie"*, 34. Francisco Suarez je filozofijo definiral kot dekle in utrjevalko teologije ("*ad Theologicas veritates confirmandas*").
57. Prim. J. Hlebsč, *Usodna misel. Od cogita Reneja Descartesa do nihilizma Martina Heideggerja*, Ljubljana, Študentska založba, 2004, 8.
58. P. Hadot, *Antična filozofija in duhovne vaje*, 43, 23. Stoik Seneka (ok. l. 2-65) je v istem smislu zapisal: "*Facere docet philosophia, non dicere. - Filozofija uči ravnanja, ne govorjenja.*"

Resnica*

Kaj je resnica?

“Kaj je resnica?” (Jn 18,38). Zdi se, da v Janezovi pripovedi Pilatovo vprašanje ostane brez odgovora. Vendar se prejšnjim vprašanjem Jetnik ni izognil, kar je znak, da njegovega molka ne moremo interpretirati kot zavrnitev. Na “politična” vprašanja cesarjevega namestnika je Jezus odgovarjal odločno. Na tem terenu se je soočil z njim, da bi ga prenesel na višjo raven, ki je ne more doseči navaden račun interesov. “Moje kraljestvo ni od tega sveta.” ... “Torej si ti vendarle kralj?” ... “Ti praviš, da sem kralj. Jaz sem zato rojen in sem zato prišel na svet, da pričujem za resnico. Kdor je iz resnice, posluša moj glas” (Jn 18,36-37). Na tej točki Pilat – izzvan na ravni, ki ga presega – postavi vprašanje, ki nas zanima; a vendar se zdi, kot da se boji prejeti odgovor, kar nam dopušča slutiti grško besedilo, ki hiti pristaviti: “Ko je to dejal, je šel spet ven ...” (Jn 18,38). Kakor da si Pilat noče vzeti časa, da bi dojel, da je odgovor tam, pred njim. Tako so to enigmatično besedilo interpretirali antični komentatorji, ko so v anagramu latinskega stavka *Quid est veritas?* uganili neizrečeni odgovor: *Est vir qui adest.*¹ Resnica je Ta, ki stoji pred teboj! On je resnica: ne nekaj, ampak Nekdo. Prav zaradi tega se ne pusti imeti v lasti kakor kraljestva tega sveta, temveč vznemirja nosilca oblasti, ker tudi od njega zahteva poslušnost. Imeti opravka z resnico postavlja pred najvišjo odločitev, ki žge kot ogenj: služi ona nam ali mi njej; jo reduciramo na objekt ali prepoznamo v njej živi Subjekt, ki nas presoja in presega in mu dolgujemo poslušnost razuma in volje. Resnici odgovarjamo z razpoložljivostjo, da ji služimo; v odnosu do nje je edina ustreznost drža *diakonija*.²

Dostojevski predstavlja isto dilemo tako, da ta dialog prevede v estetske kategorije. Knezu Miškinu (ta je protagonist romana *Idiot*, enigmatičen lik Nedolžnega, ki trpi iz ljubezni do sveta) mladi nihilist Ipolit (obsojen na smrt za tuberkulozo pri dvajsetih letih) postavi vprašanje: “Ali je res, da ste nekoč rekli, da bo svet odrešila ‘lepota’? ... Katera lepota bo rešila svet?”³ Na to vprašanje Miškin ne odgovori; v tišini ostaja sočutna priča bolečine in obupanega iskanja smisla umirajočega Ipolitita. Miškin je podoba Kristusa: “*Tu smo v navzočnosti skrivnosti in lahko smo v skušnjavi, da jo postavimo ob stran, če vse reduciramo na običajen obrazec, ki premaguje naš razum, da je Miškin kristjan posebne narave, da se v njem izraža posebna podobnost s Kristusom ... Čeprav je ta interpretacija navidez očitna, je vseeno nezadostna. Lahko vodi celo na napačno pot. Knez je človek kakor drugi. Resnična vsebina njegove eksistence je religiozna, je Kristus, v osnovi, čeprav se malo govori o njem.*”⁴ Na drugi strani mladi nihilist Ipolit, ki postavlja vprašanje, kliče v spomin drugega sogovornika iz evangeljskega dialoga, toda z eno razliko. Medtem ko Pilat predstavlja moč v njenem navideznem zmagoslavju, je Ipolit človek, ki je hotel spremeniti svet in je trčil ob tragično nepredvidljivost bolezni in smrti: “*Kaj pa imam od vse te lepote, ko se moram in sem se prisiljen zdaj vsako minuto, vsako sekundo zavedati, da je celo tale mušica, pogledjte, ki zdajle piska okrog mene v sončnih žarkih, da še celo ta sodeluje pri vsej tej gostiji in pirovanju, da ve, kje je njen prostor, da ga ima rada in je srečna, in da sem edinole jaz izvržek in da tega vse doslej samo iz svoje malodušnosti nisem hotel razumeti!*”⁵



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

Pilat sprašuje po resnici, a se boji odgovora in zbeži pred njim. Ipolit je že šel skozi propad vseh možnih človeških domnev in zdaj začuti potrebo po lepoti, to je po resnici, ki je zmožna osvetliti smisel življenja, toda tako, da gre skozi ogenj zanikanja: *“Lepota bi morala biti pridržana samo za to, kar je pomembno, dobro in resnično, in v nekem smislu je res tako – vendar pod drugim vidikom, ki ga ne moremo zanikati in nas vznemirja, še zdaleč ni tako in lahko lepota odseva tudi v zlu, neredu, indiferentnosti in celo v neumnosti.”*⁶ Tako kot Pilatu, je tudi Ipolitu odgovor dan v tišini: nobene resnice, nobene odrešitve ne moremo iskati v smeri harmonične besedne sprave, ki bi v hipu razrešila škandal bolečine sveta. Zato je resnica, ki bo odrešila svet, lepota, drugačna od vseh možnih sanj in hrepenenj po harmoniji. Ne da bi šla skozi svojo negacijo – skozi škandalozni spektakel zla, ki prekriva zemljo – nobena re-

snica, nobena lepota ne more odrešiti, ne odreševati. Ne da bi šla skozi smrt na križu, nam Resnica v osebi ne bi darovala odrešenja. Lepota, ki odrešuje, se daruje v Jetniku, obsojenemu na sramotno smrt na križu, v sočutnemu Nedolžnemu, čigar podoba je Miškin: ni abstraktna resnica, ki vse razreši, ampak “križana ljubezen”. Resnica božanske Skrivnosti, razodeta in skrita v dogodku zapuščenosti⁷ večnega Sina, je simbolični dogodek, ki drži skupaj sijaj in lik Resničnega, prekoračenje vsake naše mere in spokoj vsakega našega nemira. Kristološka analogija med poslednjim in predposlednjim, resnica/lepota, ki odrešuje, je soudeležnost pri trinitarični *agape*, mišljeni iz kenotičnega sestopa Boga v mrak velike sobote.

Na tej točki se srečujeta in ločujeta dva svetova, tu se križata dve pripadnosti krščanskega razuma in zahodne kulture. Prvi je svet grške *alétheia*, resnice, ki razkriva ali odstira

skrito (privativna alfa zanika prav dejanje *lanthánein*, zakrivanja, ki ustreza latinskemu *lateo*), priključuje iz zakritosti */latenzal* in kliče po evidenci pogleda */visionel*, ki pomeni zmago ideje (*idéa* se vzporeja z *eidos* = videz, oblika, lepota in z *eidon*, ki je zamenjava za *horáo* = vidim; iz istega korena izhaja latinski *video*). *Alétheia* triumfira v pogledu: Grk vidi resnico, tudi v brezni votline teži k pogledu! Če resnica pomeni ponuditi se pogledu, je spoznanje resničnega tista *adaequatio intellectus et rei*,⁸ s katero naše videnje brez preostanka zaobjema objekt, stvar. To je epistemologija, ki navdihuje zahodno filozofijo, ker jo kot celosten etos Zahoda obvladuje primat ideje, tista žeja po vseobsegajočem pogledu, ki doseže svoje največje slavje v totalnem zaobjetju Heglovega monizma Duha in med njegovimi ideološkimi epigoni. Posledica takšnega načina pojmovanja resnice je neredko nasilje: če je resnica ideja, če je pogled, potem za-popade */com-prendel* svoj objekt in ga tako prisili, ker se neločljivo poveže z nujnostjo, kakor *adaequatio intellectus et rei*, ki jo konstituira. Objekt, ki ga opazuje oko reflektira in prenaša v misel, je "reprezentiran", razrešen v "ideji", v pogledu, ki zaobjema in ima zaobjeto v lasti. Natančno to prenaša grška *alétheia*, kjer je resnica klicanje iz zakritosti, ponujanje pogledu in prav zato polno ujemanje objekta in razuma v deju "za-popadenja" s spoznanjem. Na tem pojmovanju temelji zgodovina Zahoda, je gibalo njegove moči, skrivnost njegovega nasilja, izraz njegove duše, željne prevlade. Na estetski ravni takšni resnici ustreza lepota kot "forma", lepota pogleda, ki kontemplira proporcionalno enotnost delov: je lepo, pred katerim se ustavimo osupli, začudeni. Lepo je harmonija razmerij, ki v fragmentu ponavljajo proporcije Vsega in v najmanjšem hranijo neskončno korelacijo "nebeških števil".⁹

Svetopisemsko, hebrejsko-krščansko pojmovanje resnice ne razume tako: "Kdor pa

se ravna po resnici, pride k luči, da se razkrije, da so njegova dela narejena v Bogu" (Jn 3,21). "Če ostanete v moji besedi, ste resnično moji učenci. In spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila" (Jn 8,31-32). "Jaz sem pot, resnica in življenje" (Jn 14,6). V Besedi, ki je postala meso, vera prepozna vdor Drugega, izraz Tišine v Besedi, zapuščeni vse do poslednjega krika devete ure, ne ekstazo jaza, ampak ekstazo Boga in to prav živega Boga, ki se je svobodno predal svojemu stvarstvu. Tu lahko doumemo drugačen odnos med Vsem in fragmentom: ne več odnos sorazmerja, ampak odnos preloma, prekinitve, škandala, odnos prekoračitve. To drugačno pojmovanje, ki ima resnico/lepoto za vdor Vsega v fragment, za sijaj v pome-nu izžarevanja, ki prodira, ne razkriva svoje globoke matrice več v grški epistemologiji, ki obvladuje usodo Zahoda, ampak v sveto-pisemski, hebrejsko-krščanski epistemologiji. Tu resnica ni več grška *alétheia*, odstiranje tančice, da bi se poprej skrito ponudilo pogledu, ampak hebrejska *emet*, resnica kot trdnost zaveze, zvestoba odnosa (takšno rabo besede najdemo v 1 Mz 24,49, v dialogu med Abrahamovim služabnikom in Rebekinimi sorodniki, pri katerih skuša doseči soglasje za poroko z Izakom; prav tako tudi v Joz 2,12 pri dogovoru med Rahabo, vlačugo v Jerihi, in hebrejskima oglednikoma, ki jima je rešila življenje v zameno za jamstvo zase in svoje). Če pri grški resnici prevladuje Eno, v hebrejski resnici/zvestobi prevladuje Dvoje, zveza, razmerje z drugim, kajti zvestoba se daje med Dvema (tudi če je odnos asimetričen, kakor je med Večnim in Njegovim ljudstvom: "S svojimi krili te pokrije, pod njegove peruti se zatečeš; ščit in oklep sta njegova zvestoba." Ps 91,4). Zvestoba samemu sebi je doslednost, ponovitev; samo zvestoba v dvojini, zvestoba Drugemu je resnica, ki osvobaja in odrešuje (zato so v Svetem pismu pogoste hendiade,¹⁰ ki združujejo resnico z božanski-

mi atributi kot npr. "usmiljenje in resnica", ki se pojavi 17-krat, ali "resnica in pravičnost", ki jo najdemo npr. v 1 Kr 3,6; Zah 8,8 itd.).

V izvorni hebrejsko-krščanski epistemologiji torej ne vidiš ti resnice, ampak resnica zapopade tebe; ne zaobjameš ti resnice v ideji, ampak se v poslušanju pustiš sprejeti od resnice. Ne triumfira – če lahko tako rečemo – *cogito ergo sum*, ampak *cogitor ergo sum*, obstajam, ker me Nekdo misli, ker me Nekdo sprejema in me ima v gosteh, ker je naročje drugega moje bivališče: prebivam v hiši, ki ni moja! Bivališče, gostoljubno naročje Drugega je moje-mesto-ki-ni-moje / *mio-luogo-non-miol*. Resnica po tem pojmovanju ne more več biti posest, niti oblast nad stvarjo, kakor je lahko v obliki pogleda. Biti mora napetost, dogodek, dinamičnost in ogenj odnosa, ki se daje med dvema. V tem smislu gre razumeti tudi pristop Tomaža Akvinskega k vprašanju resnice: ko definira *ratio veri* kot *adaequatio rei et intellectus*,¹¹ na eni strani podčrtuje motiv *correspondentia* med obema, na drugi pa postavlja idejo resnice v kompleksno simbolično mrežo, med tem, kar ji predhaja in ji je temelj (bitjo, za katero velja *verum est id quod est*), in tem, kar ji sledi in kjer daje sadove (*secundum effectum consequentem*).¹² Tako resnica ni toliko nekaj, kar imamo v lasti, je bolj Nekdo, ki ima nas v lasti. Resnica je vse, kar nas sprejema, ne tisto, za kar mi domnevamo, da smo doumeli, zato je v hebrejskem izročilu imenovana "pečat Svetega". Ko se obrača na simboličnost črk, ki sestavljajo besedo *emet* (*alef, mem* in *tau*) in simbolično obsegajo celotno abecedo, midraš *Genesi rabbah* iz začetka 5. stoletja v njih vidi namig na totaliteto božanskega: "*Alef* je na začetku črk, *tau* na koncu in *mem* na sredini, na podlagi izreka: 'Jaz sem prvi in jaz sem poslednji, razen mene ni Boga!' (Iz 44,6)."¹³

Zato resnica živi iz odnosa med Vsem in fragmentom: ko božanski Drugi vdre v frag-

ment, doseže in pretrga ujetost identitete, ki je zaprta sama vase in je vedno "zla", vklepajoča identiteta, in takrat se resnica pokaže kot lepota, ki odrešuje. Zato izkustvo resnice, ki razsvetljuje in osvobaja, ni domnevno posedovanje tistega, ki vidi, ampak ponižnost revščine tistega, ki posluša in poslušajoče odgovarja. Resnico se "uboga/poslušaj":¹⁴ ne v vulgarnem pomenu ponavljanja istega, ampak v zgoščenem, dinamičnem pomenu poslušanja tega, kar je onstran, zadaj, brezdanje in izvorno (*ob-audire*), v korespondenci od srca do srca. Samo kdor vstopi v svetišče nemirnega srca ter pusti Besedi in Tišini Drugega vdreti tja, spozna resnico in resnica ga osvobodi, kajti to je resnica, ki deluje in se izžareva, poslušanje, ki poraja zaveze zvestobe in vzbuja eksodus iz sebe brez povratka. Ta resnica je ljubezen, ki hoče biti izrečena v besedah in dejanjih, je vera, ki deluje preko ljubezni: *caritas capax verbi – verbum capax veritatis*.¹⁵ Ljubezen se odpre besedi – beseda se usposobi za resnico, ki obuja Drugega v fragmentih govora, v gestah delovanja ...

Pred tem pojmovanjem resnice se teologija in filozofija zahodne modernosti obe izkažeta revni, združeni v pričakovanju ali v potrebi po Drugem in prav zato bolj odprti za iskanje. Izzvani sta k temu, da ne mislita preprosto "drugače biti", kakor je v zvezi z Bogom kot najvišjim Bivajočim počela onto-teo-logija, temveč "drugače kot biti" ali "onkraj esence", ki se ne pusti reducirati na zaprti svet razpoložljivih ali poznanih bitij. Gre za drobljenje totalitete, znotraj katere so od Grkov do moderne mislili metafiziko, da bi ponovno odkrili drugost, ki je ne moremo reducirati na preprosto tubit bivajočega in zato sprevrča nasilje, ki ga izvaja totalitarizem, lasten sistemom, ki jih je proizvedel zahodni "logos". Postavlja se odločilno vprašanje, kje je dan dostop do resnice/lepote, ki odrešuje: če resnica ni človekov produkt, ampak prihaja k nam, če ni *ex nobis*, ampak

popolnoma *extra nos*, čeprav prihaja v nas, je njeno samo-sporočanje edino možno mesto spoznanja resnice. Tu se filozofija in teologija lahko ločita ali najdeta na novi, višji ravni.

Resnica kot Subjekt

V središče svojega filozofskega razumevanja resnice je idejo razodetja postavil G. W. F. Hegel: resnično je *“postajanje samega sebe, krog, ki predpostavlja svoj konec kot svoj smoter in ga ima za začetek in je le z izpeljavo in svojim koncem dejanski. [...] Resnično je celota”*.¹⁶ Prav zato resnično ne more biti objekt, ampak je absolutni subjekt: *“Po mojem uvidu, ki se mora upravičiti s predočitvijo sistema samega, je vsa stvar v tem, da resničnega ne pojmuje in izrazimo kot substanco, temveč ravno tolikanj kot subjekt.”*¹⁷ Resnično kot subjekt se za Hegla ponuja v *“absolutni religiji”*, ki jo vidi v krščanstvu ravno zato, ker je *“razodeta religija”*, v kateri se ne manifestira poljubna zgodovinska določitev božanskega, ampak to, *“kaj Bog je, da bi bil spoznan, kakor on je”*.¹⁸ Ker je Bog po svoji naravi Duh, ki se samodoloča, ko samega sebe objektivira, in se samoidentificira, ko se nazaj polasti v svoji enotnosti in izvorni identiteti, se razodetje kaže Heglu kot nujni moment večnega Božjega življenja: *“Sama narava duha je manifestirati se, narediti se za predmetnega; to je njegovo dejanje in njegova živost, njegovo edinstveno dejanje, ki je brezkončno.”*¹⁹ S tem, ko se spoznava, se Bog razločuje od samega sebe v samem sebi: Duh na sebi postane Duh za sebe. Prav to neskončno samorazločevanje je večni proces, ki ima svojo končno manifestacijo, fenomenologijo postajanja absolutnega, v zgodovinskem razodetju: *“Bog je torej tu očit /offenbar/, ker on je; on biva tako, kakor je na sebi; on biva, kot duh. Bog je edino v čistem spekulativnem védenju dosegljiv in je le v njem in je le ono samo, zakaj on je duh, in to spekulativno védenje je védenje razodete religije.”*²⁰

Pri Heglu je razodetje torej nujno izhajanje Sina iz Očeta, spoznanega Duha iz spoznavajočega Duha. Ker je zgodovinski proces povezan z božanskim procesom kot fenomenologija edinstvenega absolutnega Duha, je zgodovinsko razodetje nujna oblika uresničenja odnosa med večnim izhajanjem Besede in zgodovino človeštva: *“Bog se razodeva. Razodetje pomeni [...] preobrat neskončne subjektivitete, sodbo neskončne forme, njeno samodoločevanje, biti za drugega; to samomanifestiranje pripada k bistvu duha samega. Duh, ki ni razodet, ni duh [...] Bog je kot duh bistveno to, biti za drugega, razodevati se [...] Ta religija je torej razodeta; kajti je duh za duha. Je religija duha in ne skrivnega, ni zaprta, ampak razodeta in določena, biti za drugega, ki je le trenutno drugi.”*²¹ Toda proces se ne ustavi tu: če bi bilo tako, bi bila njegova zadnja beseda razkol, ločenost Ustvarjenega od Ustvarjajočega, oziroma – z dejansko analognimi izrazi – Razodetega od Razodevajočega. Duh, ki je samega sebe objektiviral in se torej razodel, presega to stopnjo v višji zavesti o sebi, ne več v znamenju ločitve, ampak na ravni samoidentifikacije, sprave /*riconciliazione*/. Večni Subjekt na sebi, ki se je postavil za sebe kot drugi od sebe, se vrne k temu, da je on sam, ne s ponovitvijo začetka, ampak z dialektičnim prevzemom obeh momentov, Duha na sebi in Duha za sebe: *“Bog postavlja drugega in ga odpravi v svojem večnem gibanju. Duh je to prikazovanje samega sebe.”*²² Tretji moment procesa Duha se pri Heglu ujema z likom Tolažnika. Kakor je bilo razodetje končna manifestacija večnega izhajanja Besede, je sprava, ki jo izvršuje Sveti Duh, zgodovinska vzporednica te odločilne stopnje večnega procesa. V tem smislu teži razodetje k temu, da je preseženo v spravi, ki jo dovrši Duh tam, kjer je odtujitev Boga od sebe (nujna za določitev spoznatnosti božanskega Subjekta samemu sebi in vsakemu subjektivnemu duhu) raz-

rešena v vrnitvi Boga na sebi in za sebe in zato zgodovinsko v participaciji ljudi pri božanskem življenju.²³

Heglovo pojmovanje razodetja je torej s pritiskom nujnosti izpeljano iz same ideje Boga kot Duha. Dialektični proces samorazločevanja in samoidentifikacije absolutnega Subjekta istočasno postavlja Boga kot Očeta, Sina in Duha ter kot Razodevajočega, Razodetega in njuno Spravo. Razodetje je dejanje, s katerim absolutni Duh posreduje samega sebe, da pride do spoznanja sebe in da ga preseže v ljubezni, v procesu, ki prepleta in povezuje Boga in svetovno zgodovino. Princip samoposredovanja večnega Duha tako Heglu dopušča, da potrdi izvorno enotnost med razodetjem in božanskim Subjektom, ki v njem deluje, med formo razodevajočega dejanja in njegovo "trinitarično" vsebino. Na ta način se razodetje ne kaže le kot

samosporočanje Boga drugemu od sebe, ampak tudi kot samomanifestacija Boga samemu sebi in še bolj radikalno kot samozasnutje Boga kot absolutnega Duha, ki se zaveda sebe: je večno postajanje resnice. Razodevajoče dejanje ni sporočanje nečesa, idej ali mrtve resnice, ampak je izraz večnega procesa, ki vpleta in celo postavlja totaliteto božanskega življenja. Kot dogodek, ki *ni samo sporočilen, ampak tudi konstitutiven za božansko*, razodetje prevzame absoluten pomen: je čista, totalna *Offenbarung*, polna manifestacija, brezpogojna odprtost večnega Duha. Svetopisemsko idejo božanske zvestobe, kjer zgodovinska manifestacija Večnega ne more biti na noben način iluzorna, ampak mora biti realna udeležnost in komunikacija živega Boga v zgodovini, Hegel tako vzame resno, vse do tega, da jo zaostri in jo zato – navsezadnje – izprazni.



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

Takšna dosledna idealna dedukcija resnice kot zgodovine Boga in v njej zgodovine sveta se uresničuje, toda za visoko ceno: iz svobodenega in zastonjskega dejanja preobilne ljubezni Treh postane razodetje ontološka nujnost, konstitutiven in neodpravljen moment božanskega življenja in njegovih odnosov s svetom. Žrtvuje se transcendenca, ki je preprosto razrešena v vseobsegajoči enotnosti procesa Duha. Ni več prostora za svobodo Boga in zato toliko manj za svobodo človeka; ni več možnosti presenečenja in odprtosti za vsakršno morebitno novost. Poleg tega ideja samoposredovanja absolutnega Subjekta kot interpretativni ključ razodetja konča pri razkroju realne razlike med božanskimi Osebam: Subjekt, ki samega sebe posreduje samemu sebi, ostaja en sam (*unus et unum*). Bog kot absolutni Duh se razreši v edinstvenem božanskem Subjektu, ki – čeprav se posreduje v spoznanju in ljubezni – ne ubeži iz svoje neskončne samote, ker ne živi iz resnične drugosti v sebi samem, ki je temelj vsakega možnega občestva ljubezni. Zato pa ta Bog v skrajni, paradoksalni posledici ni več Bog Ljubezen: če je namreč Ljubezen razlika in izničenje različnega, ob tem pa manjka realnost razlike, se izprazni prav resnica ljubezni.²⁴ Sijaj logične nujnosti, ki je podana kot ontološka nujnost, požge prostor svobode, resnične drugosti in zastonjskosti ljubezni v razmerjih znotraj Boga ter v odnosih med Bogom in svetom. Posledično odvzame veljavnost vsakemu hermenevitičnemu dejanju, ker ne prizna več nobene drugosti, ki bi jo lahko dosegali, nobenega onstranstva, ki bi ga lahko interpretirali. Resnica kot absolutni subjekt se iztroši v sami sebi, v ognju svojega večnega procesa brez ljubezni ...

Resnica kot svoboda

F. W. J. Schelling v svoji *Filozofiji razodetja*²⁵ razkriva meje pojmovanja, ki razodetje po logični nujnosti izpeljuje iz ideje Boga,

tako, da pokaže na njegovo notranjo kontradiktornost: “Čemu bi bilo razodetje, oziroma s kakšnim namenom bi tudi samo v splošnem ohranjali pojem nečesa takšnega, če preko njega na koncu ne bi širili izkustva ali ne bi ničesar ponotranjili, razen tega, kar tudi brez njega, sami od sebe vemo ali pa bi lahko vedeli? [...] Lahko je torej sprevideti, da pojem razodetja bodisi sploh nima nobenega smisla in ga moramo docela opustiti, bodisi smo prisiljeni priznati, da bi morala vsebina razodetja biti takšna, da je brez njega ne le ne bi spoznali, ampak je ne bi niti mogli spoznati. Tu je torej razodetje določeno najprej kot poseben in svojevrsten izvir spoznanja.”²⁶ Naloga filozofije razodetja torej ni “izpostaviti ideje razodete religije kot nujne, kot čiste racionalne resnice, ali jih na to zreducirati [...] Nasprotno se bo filozofija razodetja zadovoljila predvsem s tem, da je vse, kar ve povedati o razodetju, moč povedati le zaradi resničnih dogajanj. Za svojo nalogo si bo postavila pokazati, da razodetje ni nujen dogodek, temveč je manifestacija najbolj svobodne, celo najbolj osebne volje Božanstva.”²⁷

Schelling tu pojmovanje razodetja in resnice, ki jo sporoča, postavlja v odnos z idejo svobode, ki je temeljna za ves poznejši razvoj njegove misli,²⁸ in si prizadeva posredovati med idealistično držo, ki teži k racionalnem doumetju celote, in religioznimi potrebami pozne romantike, ki je pozorna do posameznega in do nezvedljivosti *l'indeducibilità* svobodnih dejanj.

Težko posredovanje med nujnostjo in svobodo, med racionalno posledičnim in absolutno nezvedljivim in novim, spodbudi Schellinga k tezam, ki so pomembne za nauk o razodetju. Razodetje predstavi kot dejanje, ki je nujno svobodno, ker izvira iz Božje odločitve, ki lahko ne bi bila sprejeta. Bog vendarle ne bi bil Bog, če ne bi bil popolnoma svoboden in brez prisile, svoboden celo do lastne eksistence, zato pa toliko bolj do eksistence stvarstva in do svojega samosporo-

čanja stvarstvu. Ta absolutna svoboda Boga vzbuja začudenje, v katerem se filozofija in teologija srečata pred resnico, ki se daje: *“Znan je Platonov izrek: afekt filozofa, ‘tò páthos toû filosofou’, je čudenje, ‘tò thaumádzein’. Če je ta izrek resničen in globok, potem bo filozofija, namesto da se omeji samo na nujne uvide, veliko bolj občutila nujno napredovati od tega, kar je sposobna uvideti kot nujno in kar v tem oziru ne vzbuja nobene- ga čudenja, k temu, kar leži izven in nad vsakim nujnim uvidom in spoznanjem; ne bo našla miru, dokler ne bo napredovala do tega, kar je absolutno vredno čudenja.”*²⁹

To, kar je vredno absolutnega čudenja, je prav svoboda Boga, ki brez prisile, iz čiste ljubezni izstopi iz sebe in se podari človeku v izničenju križa: samoomejitev Boga ima korenine v svobodi samodoločitve ljubezni. V tem smislu je misel križa najvišja filozofija, ker je misel najvišjega začudenja pred čisto svobodo božanske *kenoze*, ki se uresničuje v razodetju.

Heglovi izpeljavi ideje Trojice iz pojma Boga kot Duha pozni Schelling zoperstavlja naporno iskanje, ki teži k ohranjanju tako doslednosti argumentativnega dokazovanja kot tudi svobode, ki je konstitutivna za božanske osebe v njihovi specifičnosti. Očeta tako vidi kot izvorni lik božanske biti, kot večno Božjo “preteklost”, ki zaobjema v sebi lastno bit, a tudi lastno ne-bit, v soočanju s katero se lahko odloča z absolutno svobodno izbiro. Če v Očetu ne bi bilo te ne-biti in torej možnosti s svobodno odločitvijo povzdigniti nebivajoče v bit, v Bogu ne bi bilo svobode. Ko izvaja to svobodo, Oče dviguje v bit nebivajoče, ki je v njem samem: to svobodno dejanje je proces porajanja Sina. Ker je Očetova odločitev sprejeta za vselej, lahko po Schellingu rečemo, da Sin obstaja od vselej v volji Očeta, tudi če iz tega izhaja, da je obstajal v trenutku, ko je bilo nebivajoče dvignjeno v bit. V ta svobodni in zastojni dvig

je umeščeno samo stvarjenje, zaradi česar lahko zatrdimo, da je bilo vse ustvarjeno po Sinu, po Njegovi podobi in da je prvorojenec vsega stvarstva, *Urmensch*. Razodetje tedaj postane zgodovinski izraz večnega, absolutno svobodnega in na noben način vsiljenega porajanja Sina.

V procesu božanske svobode se kaže Duh predvsem kot demiurška moč večnega prehajanja iz ne-biti v bit, po kateri Beseda obstaja kot večna božanska “sedanjost”, in temelj Božje prisotnosti v svetu ter sveta v Bogu. Kot Duh obnove božanske in kozmične enotnosti je zato oseba, ki izhaja iz svobodne odločitve Očeta, da ni preprosto drugačen od Sina, ampak da je eno z Njim v spravi biti in ne-biti, svobodno povzdignjeni v bit; je enotnost, ki je večna Božja “prihodnost”. Schellingu se na ta način zdi, da je hkrati zadostil zgodovinski dejanskosti razodetja, kjer so božanske osebe stvarno različne, in strogosti pojma, ko utemeljuje s pomočjo dialektike svobode. V resnici se tveganje trinitarnega modalizma, ki je prisotno v Heglovi filozofiji religije, sprevrže pri poznem Schellingu v nič manjše tveganje subordinacianizma, ki iz Sina dela Očetovo stvaritev. Sin je podrejen Očetu, ker ga je On dvignil v obstoj, čeprav je nadrejen stvarstvu, ker ga je kot prvega in za vselej hotel v izvorni odločitvi božanske svobode. Schelling je sprejel Heglov izziv razumeti razodetje kot dejanje živega Boga; toda čeprav si je zastavil cilj, da ne bi padel v zanko logično nujnega in vseobsegajočega sistema, vendarle ne obdrži čuta za suverenost in transcendenco Trojice do zgodovine v tako čisti obliki, da bi izključil kakršnokoli ujetost božanskega v monizem procesa absolutnega Duha. Dialektika svobode ne izprazni božanske drugosti nič manj kot nujnost dialektike ideje.

Težava je torej v tem, da pokažemo, kako je lahko razodetje resnično dejanje živega Boga in obenem ne izčrpa Božje globine, pre-

sežka Njegove neizmerljive skrivnosti, kjer edino lahko biva absolutna svoboda Njegove iniciative, da se sporoča človeku. Ker razodetje lahko razumemo kot dejanje svobodnega samosporočanja, v katerem se živi Bog podarja kot Oče, Sin in Sveti Duh, ne da bi se ujel v zanko nujnega in vseobsegajočega procesa, je potrebno obdržati visoko in čisto presežnost skritega Boga do Njegovega razodetja. Bog je in ostaja največji v horizontu tega sveta tudi, ko se z zastonskim dejanjem Svoje svobode in torej iz ljubezni v vstopom v zgodovino samosporočja človekovemu srcu. V dogodku *l'eventol* razodetja – ki ga razumemo kot prihod *l'avventol* resnice – je potrebno ohraniti dialektiko transcendence in imanence: samo tako se Bog ne razreši v svetu, niti se svet ne izniči v Bogu, použit v ognju Njegove resnice. Če bi se Bog popolnoma manifestiral v Svojem zgodovinskem razodetju, če bi ga Beseda, s katero se je izgovoril, izrekla dokončno, bi se uresničila ena od dveh možnosti: bodisi bi se božanski svet reducirjal na mere človeškega sveta, bodisi bi človeški svet preprosto pogoltnila slepeča luč Absoluta. Ker božansko samosporočanje je in ostaja takšno, se ne more izogniti dialektični napetosti, v kateri sta razdalja in bližina med Bogom in svetom obe potrjeni: kot da bi rekli, da se Bog v razodetju obenem izgovori in zamolči, se razodeva in zastira ...

Prihod resnice

Dialektični značaj razodetja lahko razpoznamo že iz terminološkega vidika, kjer je ohranjen dvojni pomen predpone *re-* v besedi *revelatio*, ki nakazuje tako ponovitev istega (npr. v *re-volutio*, kjer kaže na intenziviranje gibanja), kakor tudi spremembo stanja (kot v *re-probatio*, kjer kaže na zanikanje odobravanja): *re-velatio* in grška *apokálypsis* istočasno označujeta zgostitev in padec tančice. V grško-latinski tradiciji razodetje pomeni hkrati prikazati se v prisotnosti

in umikati se v odsotnost, razkritje tega, kar je skrito, in zakritje tega, kar se je razodelo. Ta dialektična igra se je izgubila v nemškem prevodu: izraz *Offenbarung*, ki kliče v misel dejanje odprtja, se je ustalil kot ekvivalent za *revelatio* v nemški teologiji, ki obvladuje misel o veri v modernosti. Od tega trenutka je problem razodetja postal problem samomanifestacije odprtega, vse do Heglove interpretacije, kjer se absolut razodete religije konstituira z izrekanjem samega sebe in razodetje postane nujna fenomenologija Duha, postajanje resnice. Izvorno krščansko izročilo nasprotno vedno razume *revelatio* kot dejanje Boga, ki je neločljivo razodet in skrit, *revelatus in absconditate, absconditus in revelatione*.³⁰

V potrditev tega lahko opazimo, kako *revelatio* v Novi zavezi odgovarja nič manj dialektično dejanje, to je poslušnost vere: globoko poslušanje (*oboedientia* iz *ob-audio*, gr. *hyp-akoé*), poslušanje tega, kar stoji spodaj in onkraj (*ob-*, *hypó*) neposredno slišane besede (npr. Rim 1,5; 16,26: "k poslušnosti vere", "da bi bili poslušni veri"). Besedo zares sprejmemo le, ko jo poslušamo tako, da gremo preko nje, se pravi, da jo ubogamo, ko poslušamo, kar je onstran, zadaj in globlje od nje. Poslušati besedo resnice, ki je Kristus, pomeni torej poslušati to, kar je onstran besede, tišino izvora, iz katere izhaja: Kristus, Očetova beseda, napotuje na globino skritega. Zato sprejema besedo samo tisti, ki posluša tišino; razodetju resnice se odpre samo tisti, ki sprejme škandal razodevanja skritega in skrivanja razodetega. Če izhajamo iz te ključne ideje *revelatio Dei sub contraria specie*,³¹ se dialektika razodetja v prikazovanju in umikanju skrivnosti predstavi predvsem v nekem *concretissimum*, kjer se neizrekljiva globina Boga manifestira, ne da bi se v njem razrešila. Če je razodetje naboje dialektične napetosti med besedo in tišino, bo ubogljivo poslušanje vere vedno neizogibno združeno

s škandalom, z možnostjo prekinitve med besedo in tišino, iz katere beseda prihaja in v katero se vrača. Zato krščanstvo je, ostaja in bo ostalo v svojem čistem oznanilu kamen spotike in njegova resnica ne bo prenehala biti *veritas indaganda*,³² vedno hranljiva jed raziskovanju misli. Krščanstvo, ki bi izgubilo rušilni naboj škandala, svojo nerazpoložljivost kakršnemukoli ideološkemu zajetju realnosti, bi razrešilo resnico razodetja na svetno spretnost in se neizprosno odtujilo od sebe (to je *solvere Christum*,³³ kar so cerkveni očetje očitali herezijam).

Razodetje torej ne odstranjuje razlike med dvema svetovoma: božanska transcendentna resnica se ne razreši v zgodovini! Toda prav zato dejanje božanskega samosporočanja v besedah in dogodkih našega jezika utemeljuje pogoje možnosti hermenevtike kot znano interpretacije, ki zavrača tako preprosto ponovitev istega kakor tudi nezmožnost komunikacije v absolutni razliki: hermenevtika se ni brez razloga rodila znotraj biblične eksegeze! Ko se Bog v razodetju manifestira v Besedi, to pomeni, da onkraj te Besede, avtentičnega božanskega samosporočanja, je in ostaja božanska Tišina. Božanska Tišina je predvsem Ne-Beseda, skrivnostno in izvirno sveže onstranstvo, iz kjer Beseda izhaja in kjer je Beseda bila in je v večni zgodovini Boga: "V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog" (Jn 1,1). Grško besedilo s členom razlikuje dva primera, kjer v tej vrstici uporablja izraz Bog: Beseda je bila "pri Bogu" (*pròs tôn theón*) – Beseda je bila "Bog" (*theón*, brez člena). To razlikovanje izreka skupno pripadnost Besede in Njega, ki je Bog, Božjemu svetu, njuno občestvo v Božji biti in istočasno razliko med Bogom, pri kateremu je bila Beseda, in samo Božjo Besedo. Ne-Beseda, Tišina počela je torej Bog, ki ga Nova zaveza enači z Očetom Jezusa Kristusa, medtem ko je Beseda – od vselej bivajoča pri Očetu kot Bogu – postala

meso in odmevala v zgodovini (prim. Jn 1,14). Beseda razodetja tako napotuje na Tišino izvora, v globino, iz kjer večno izhaja in kjer večno je: Bog, ki se je naredil vidnega, k nevidnemu Bogu, čigar zvesta podoba je. Ko kličemo ta onkraj Besede z imenom Tišine, lahko potrdimo, da je resnično sprejetje Kristusove Besede v poslušanju Tišine, ki jo presega in iz katere izhaja. Izvršiti je torej potrebno dvojno preseganje, da bi srečali resnico v njenem razodevajočem razdajanju: od Svetega pisma, v katerem se daje Beseda, je potrebno dospeti do žive Besede, ki je postala meso in je ne moremo reducirati na mrtvo črko; in od Besede, ki se je izrekla v besedah, se je potrebno vzpeti k neizrekljivi Tišini njenega Izvora, k skritemu Izviru, ki hrani življenje.

Primum et novissimum spoznanja vere se tako manifestira kot *secundum*: Sin napotuje k Očetu, Beseda k Tišini, Razodeti v skritosti k Skritemu v razodetju. Dvojni pomen *revelatio* se tukaj pokaže v vsej svoji polnosti: v odstiranju tančice je njena zgostitev; v prikazovanju umik; v razodevanju zastrtje. Verujoče poslušanje dosegajo besede Svetega pisma in v njih Razodeti, da se zahvaljuje Njemu in preko Njega Skritemu; besede Svetega pisma posredujejo živo Besedo, ki je sama posredovanje naproti Tišini; ta je drugi breg, skrita globina izrečenega, cilj in domovina poslušnosti vere v Besedo. Brez Besede ne bi bilo dostopa do Tišine; toda brez Tišine bi bila Beseda zgolj "odprto" tega sveta, *Offenbarung* ("odprtje odprtega"), ki ne bi vračala v drug svet in drugo domovino, ker ni v "odprtem" nič več skrito, ampak je vse razrešeno v polno dovršenem razkritju. Samo z vračanjem k Tišini Besede lahko terjamo poslušnost vere; samo, če se samo posreduje v Besedi, je tisto, kar je onkraj izrečenega, dostopno in izzove odgovor verujoče intencionalnosti kot odprtosti človeškega srca do neizmerljive globine Boga.

Beseda izhaja iz Tišine in dobi odmev v Tišini: kakor imamo izhajanje Besede iz tihega Izvora, tako imamo tudi njen cilj, njeno "prihodnost",³⁴ kraj njenega prihoda. "Prihodnost" Besede, ki odmeva v besedah Svetega pisma, Nova zaveza imenuje Sveti Duh, Duh resnice (prim. Jn 16,7.13). Tudi Duh je v nekem smislu Tišina: sledi Besedi, kakor Beseda sledi začetni Tišini. Toda Duh ni Tišina izvora ali izhoda: je Tišina cilja, povratka. Je Tišina, v kateri v večnosti Boga počiva Beseda, ki je izšla iz rodovitne tišine Očeta. Je mir Ljubečega in Ljubljenega, vez Besede in Tistega, ki jo izgovarja, je "mi", kjer Tišina in Beseda opravljata večni dialog. In hkrati je Tišina, v kateri Beseda izhaja iz Izvora, da bi vstopila v čas, je tišina Božje ekstaze, Božjega izstopa navzven, da bi se izročil drugemu v dogodku stvarjenja in pri binkoštih. Ker je tišina miru in ekstaze, lahko tišini Duha rečemo tišina Srečanja: v Njem se z medsebojnim razdajanjem srečujeta Beseda in Tišina božanske večnosti; v Njem se srečujeta Bog stvarnik in ustvarjeni svet (nad njegovimi prvobitnimi vodami je vel Duh, prim. 1 Mz 1,2); v Njem se srečuje utelešena Beseda s srcem verujočega človeka in s celotno zgodbo človeštva, saj pričuje o Kristusu, oživlja in aktualizira spomin Nanj (prim. Jn 14,26 in 15,26). Duh oživlja besede Svetega pisma, ker v njih daruje Besedo. Z ozirom na Besedo je kakor tišina spomina in pričevanja, ki jo kliče in s tem dela prisotno: zato je "Duh resnice" (npr. Jn 14,27 in 15,26).

Resnica in zgodovina

Beseda, ki prihaja iz večne tišine Boga, torej doseže človeka v njegovem zgodovinskem, "eksodalnem" položaju: resnica Boga prihoda prihaja v zgodovini naproti ustvarjenemu bitju, ki neprenehno izstopa iz sebe in se bojuje s smrtjo, da bi napredovalo proti življenju. Bog izhaja iz tišine in naseljuje besede časa, da bi zgodovina vstopila v tišino domo-

vine in tam prebivala. V tem smislu lahko rečemo, da se jezik razodetja – neločljiv od dogodkov, v katerih se uresničuje – rojeva v zgodovini, a se ne razreši v njej: ko prevzame zgodovinsko dogajanje, ga preoblikuje in usmeri v srečanje z Resnico Božje Besede, ki se je naselila v besedah ljudi. Ne preseneča, da se ta jezik rojeva v zgodovini – kakor vsak človeški jezik: "V resnici ne pripada zgodovina nam, temveč mi njej."³⁵ Specifično za razodetje je to, da zgodovinskost, ki ga opredeljuje, ni samo neodstranljiva refleksija eksodalne strukture človeškega položaja, ampak napotuje na srečanje med eksodusom človeškega položaja in prihodom živega Boga, ki se je dovršilo v inkarnaciji Besede. V poslušnosti resnici, ki prihaja v zgodovino, se zgodovinskost eksodusa poroča z zgodovinskostjo prihoda: zato prav resnica prihoda, sprejeta v eksodusu človeškega spoznanja, na višji način odgovarja na vprašanje o možnih spregatvah Absoluta in zgodovine, ki prečka celotno dogajanje misli.

Zgodovino tu zaznavamo kot kraj hermenevtičnega posredovanja resnice, seveda pa ne kot resnico samo v svojem postajanju: resnica, ki bi se razrešila v zgodovini, bi bila zreducirana na relativizem, povsem nesposoben zajamčiti odprtost zgodovinskega nastajanja za presenečenja Transcendence in Njenega prihoda. Absolutni historicizem je izvor ideologij in njihovih zadušljivih zapor, ki proizvajajo totalitarizem in nasilje. Po svetopisemskem pojmovanju se resnica "zgodí" /*avvienel* v zgodovini in ne "nastane" /*divvienel* v njej, se pravi, da se razodeva v hermenevtičnem posredovanju jezika in komunikacije, ob tem pa vseskozi presega možnost izraza besed in dogodkov, v katerih se izgovarja, onkraj prijema pojma in interpretacije. Prevzem zgodovinske razsežnosti resnice se zato ne uresniči za ceno izgube njenega transcendentalnega značaja in torej padca v zanke ideologij ali (po očitnosti zgodo-

vinskega poloma le-teh) v nihilistično ujetost, ki je značilna za "šibko misel". Nasprotno, recipročna pretvorba *verum in factum* (G. B. Vico) vrača pozornost na postajanje resnice. Zato se resnica pokaže kot pomenljiva in osvobajajoča za človeštvo, postavljena v telesnost in v trpljenje nastajanja, vendar ne da bi se kdaj predala njegovim meram. Tako "se v preiskovanju zgodovinskega značaja resnice danes srečujeta filozofska hermenevtika in specifično svetopisemsko pojmovanje [...] Za svetopisemski pojem resnice je značilno, da resnica ne more in ne sme biti samo spoznana in izražena, ampak tudi izvršena. Resnica in zvestoba sta notranje povezani."³⁶

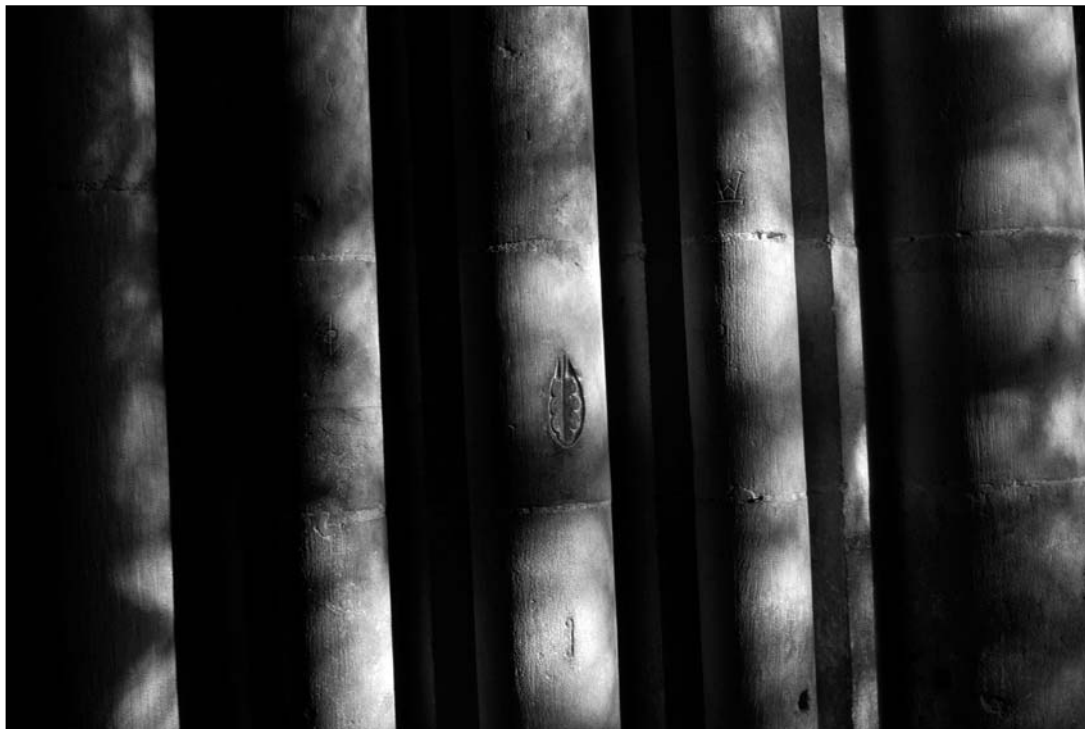
Posledica teh premis je, da zgodovinski pristop k resnici ni na noben način enakovreden odpovedi vsaki možni metafizični zasnovi: pozornost do tubiti kot konkretnega kraja prihoda resnice ne izključuje, prej terja pozornost do biti, ki utemeljuje samo resnico. S tem ko prihaja v zgodovino, resnica ne izgubi svoje ontološke obstojnosti: preprosto jo dela vsaj delno dostopno, priobčljivo in pomenljivo za človeka. "Dejansko se pravilno razumljena zgodovinska misel še zdaleč ne more odreči metafizičnim kategorijam [...] Skratka, vsako zgodovino moramo prav kot zgodovino pojmovati le kot izpeljano iz napetosti med neskončnim in končnim, iz ontološke diference med bitjo in bivajočim, iz igre, ki združuje svobodo in povezavo s tradicijo, posameznika in družbo. Brez teh struktur, ki jo metafizično označujejo, zgodovina ne more dejansko obstajati in si je kot take ne moremo zamisliti."³⁷

Resnica, prepoznana kot zgodovina, ne žrtvuje samoizrekanja resnice, ampak ga ovrednoti ravno v njegovi naravi jezikovnega dogodka, zgodovinsko-konkretnega in skupnostnega posredovanja, v katerem se bit daruje bivajočemu in se bivajoče odpira svoji izvorni ontološki globini. Iskanje smisla resnice ni žrtvovanje globine in objektivnosti resničnega, ampak je prepoznanje dejstva, da

je resnica hkrati privlačna dobrota in žareča lepota (v skladu s klasičnim naukom o transcendentijah biti). Resnica na sebi postaja resnica za nas, ne da bi izgubila svojo transcendenco: samo daje se v horizontu smisla, postaja razumljiva in pomenljiva, ne za ceno svoje presežnosti, ampak prav zahvaljujoč se presežnosti in njenemu vzdrževanju. To je *re-velatio* Skrivnosti, ne *Offenbarung* brez transcendence.

Zato "nima zgodovinsko mišljenje, če ga dobro razumemo, nič z relativizmom in skepticizmom. Zgodovina ne izključuje Tradicije, družbenih vezi, bistvenih struktur metafizike, ampak jih vključuje, četudi na zgodovinski in ne statičen in fiksen način."³⁸ Privzeti zgodovinsko zavest torej ne pomeni odreči se tisti *memoria Aeterni*,³⁹ ki je značilna za resnico, ampak živeti jo na tak način, da se v njej prihod resnično vtisne na človekovo pot ekodususa. Iskanje resnice, ki privzame takšno zavest zgodovinskosti, se izoblikuje kot zvestoba sedanjemu svetu, povezana z zvestobo svetu, ki mora priti: spoznanje, ki iz tega izhaja, je poznavanje navzočih stvari in smisla, ki jim ga odpira prihod Drugega, hkrati pa je modrost o skrivnosti, odprtost za sprejetje neizčrpno novega, ki se podarja v vedno preseñnetljivem razodetju živega Boga. Na prvi pogled paradoksalen primer tega prepričanja predstavljata 19. in 20. teza, ki ju je Martin Luter formuliral za *Heidelberško disputacijo* v letu 1518. V njih lahko prepoznamo hermenevtični manifest njegove *theologia crucis*: "19. Ni tisti, ki vidi, da spoznavamo nevidno naravo Boga iz ustvarjenih stvari, vreden, da ga imenujemo Teolog, 20. ampak ta, ki spozna, da vidimo vidno stran Boga v trpljenju in križu."⁴⁰

Poleg tega, da te besede svarijo pred vsako redukcijo transcendentne resnice na evidenco narave in ustvarjenega, podčrtujejo tudi, da je edino v zgodovinskem posredovanju mogoče božansko samosporočanje ljudem. Re-



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

snica, ki se izgovarja v zgodovini, se zgodovini ne preda.

Luter prav tako jasno zazna nenehen odlog spoznanja, ki tako omogoča presežnost *esha-
tona*, z nepozabnimi besedami, ko komentira Pavla: “*Apostol drugače modruje o stvarih in jih drugače razume kot filozofi in metafiziki. Kajti filozofi tako potopijo pogled v prisotnost stvari, da opazujejo samo njihova kajstva in kvalitete, Apostol pa odvrta naš pogled od uvida prisotnih stvari, od njihovih bistev in akcidenc, in ga usmerja k temu, kar bodo. Ne govori namreč o bistvu ali delovanju ustvarjenih stvari ali o dejju, trpnosti in gibanju, temveč govori z novimi, čudovitimi in teološkimi besedami o hrepenenju stvarstva, tako da se s tem duh, ko zasliši, da stvarstvo hrepeni, ne usmerja več v raziskovanje samega stvarstva, ampak tega, po čemer stvarstvo hrepeni.*”⁴¹ *Expectatio creaturae*⁴² – razodeta sami sebi v resnici, ki je vstopila v zgodovino – odpira horizont

zgodovine za brezno resnice, ki je vedno večja od zgodovine same ...

Sprejetje resnice

Prihod resnice, ki se uresničuje v dialektiki razodetja, torej zavezuje filozofski razum k preseganju, ki ga teološki razum prepozna uresničenege v dejanju vere. Obe, filozofija in teologija, sta pozvani k drugosti, ki ju tu dosega. Morda se izziv resnice v njenem odnosu do zgodovine ponuja filozofom in teologom kot kraj, kjer bi se danes lahko ponovno, na nov način srečali onkraj moderne parabole in njenih kritičnih izhodov, predvsem v treh oblikah: to so *čudenje, agonija* in *etika*.

Prihod resnice se uresničuje predvsem v prostoru *čudenja*: v njem se drugost javlja na čist in silen način, s svojo prisotnostjo, ki je ne moremo deducirati ali programirati, ter s svojo odsotnostjo, ki nas vznemir-

ja. Iz trka z Drugim se rodita očaranost in strah čudenja, ki je strast filozofa. A to je tudi stanje, lastno teologu: “Odsotnost začudenja bi korenito skvarila tudi delo najboljšega teologa, medtem ko celo slab teolog ne bi bil popolnoma izgubljen za svojo delo in svojo nalogo, če bi se bil še sposoben začuditi, če bi se začudenje, kakor oborožen vojak, lahko še zagnalo nadenj.”⁴³

Čudenje je vedenje, da Drugega nimamo v lasti, ampak da nas dosega in izziva njegova nedoumljiva drugost, kakor se izraža v obličju drugih: “*Lahko se dvignemo iz izkustva totalitete v položaj, kjer se totaliteta prelomi, medtem ko ta položaj pogojuje totaliteto samo. Takšen položaj je svetljenje zunanjosti ali transcendence v obličju drugega. Pojem transcendence, če ga strogo razvijemo, se izreka z izrazom neskončnega.*”⁴⁴

Kdor misli absolutno radikalno in se pusti izpraševati drugosti, ki se je ne da reducirati na identično, ve, da gre za *novum*, za nepoznano, za čisto in silno drugost Drugega; njena sled je obličje drugega. K temu Drugemu se teolog ne zateka samo na poti intelektualnega poslušanja, ampak polneje in izzivalno tudi v molitvi, “mističnem” izkustvu, ker je dano od zgoraj, od Drugega. Vendar se mora tudi filozof posvetiti drugosti Drugega v tisti močni, strašni osuplosti njegovega spraševanja o breznu drugačnega od vsega, kar ustreza svetu identitete.

Agonija je drugo obličje izkustva prihoda resnice. Če je Drugi drugi, je odnos do Drugega *agón*, boj. Agonija je preizkus drugosti vse do temelja, teoretično in eksistencialno: je živeti mejo v sebi. Ta boj je povsem drugačen od nasilja, ki je prevladovalo v zgodovini Zahoda, je celo bolj radikalno zaničanje od njega, ker postavlja osebo v odnos s presežnostjo Transcendence, ki jo prehitava in ozavešča o njenih mejah: “*Obraz biti, ki se kaže v vojni, se fiksira v konceptu totalitete, ki obvladuje zahodno filozofijo. Posa-*

mezniki so reducirani na nosilce sil, ki jih vadijo brez njihove vednosti. Posamezniki prevzamejo od totalitete svoj smisel [...] (Eshatologija) ne vpeljuje teleološkega sistema v totaliteti, ni nauk o orientaciji zgodovine. Eshatologija postavlja v odnos z bitjo onkraj totalitete ali zgodovine in ne z bitjo onkraj preteklega in sedanjega.”⁴⁵

Ne gre samo za eksistenco pred resnico, ki jo lahko razumemo kot plen ali kot Drugega, ki prihaja k nam in nas vznemirja, ampak tudi za eksistenco z Drugim v boju, ki doživlja misel kot napor, trpljenje, agonijo resnice. Teologija pomeni misli prinašati agonijo Božjega prihoda, ki neizprosno kliče k spreobrnjenju srca in življenja, medtem ko filozofija pomeni misliti agonijo same misli, ki se zaveda svoje nevednosti. V tem agoničnem, brezdanjem trenutku filozofi in teologi še enkrat odkrivajo kraj srečanja v skupni *diakoniji* resnice: “Skupnost ‘učene nevednosti’ jih vedno bolj zbližuje, kot lastnejši prostor njihovega sporazumevanja in spopadanja.”⁴⁶

Končno je odgovornost do prakse zadnje področje, kjer se pokaže izziv prihoda resnice za filozofe in teologe: *etika* ne pomeni samo bivati pred Drugim in z Drugim, ampak tudi bivati za druge in z njimi. Etika je eksplozija izvorne in absolutne enotnosti jaza, je odprtje za to, kar je onkraj subjekta, kraj pričevanja – in ne tematizacije – o Neskončnem, z začetkom pri odgovornosti do drugih, ki vse prenaša, za vse skrbi, za vse trpi in je za vsakogar odgovorna: “*Iti naproti Drugemu pomeni postaviti pod vprašaj svojo svobodo, svojo spontanost živečega, svojo moč nad stvarmi, svobodo ‘sile, ki zmore’, siloviti tok, ki mu je vse dovoljeno, celo umor. Zapoved ‘Ne ubijaj!’, ki izrisuje obličje, kjer vznikne Drugi, podvrže mojo svobodo sodbi [...] Etika onkraj predstave in gotovosti izrisuje strukturo zunanjosti kot tako. Morala ni veja filozofije, ampak prva filozofija.*”⁴⁷

Tudi tu filozofe in teologe združuje nuja poziva resnice: drugi niso merljivi proizvodi naše misli, ampak pogojujejo naše delovanje, so meja ali izziv naše svobode in naših izbir, so radikalna terjatev, temelj etično odgovornega obstoja. Še bolj radikalno so drugi evan-geljske *caritas*, zapovedi, ki je prvi "podobna", je udeležena na njej in jo realizira, zapovedi ljubezni. Drugost tako izziva filozofe in teologe k temu, da presežejo lažno ločenost teorije in etike, postavljeni pred sijaj resnice: moralna dimenzija na močan način nalaga filozofski in teološki spekulaciji zahtevo, da eksistenca in mišljenje eksistence nista le v sebi, ampak za druge.

Drugi etike pa ni samo tisti najbližji in neposredni, ki vprašuje misel s samo svojo tubitjo, ampak tudi Drugi, čigar sled je obličje drugega, ki nas gleda. Resnica, ki odrešuje, je dejansko *etos* v dvojnem etimološkem pomenu besede: gostoljubno in poživljajoče "bivališče" (*êthos*) v skrivnosti Drugega, ki vse zaobsega, ter "običaj" (*êthos*)⁴⁸, ki ga razumemo kot navadno in stalno zadržanje do drugih, ki so pred nami. Enotnost obeh vidikov se je dolgo ohranjala v zahodnem etosu, ki ga je oblikovalo hebrejsko-krščansko izročilo. Šele v moderni dobi, ko je bilo potrebno braniti vidik univerzalnosti resnice verske dogme proti domnevam totalitarizirajočega razuma, se je morala razvijala avtonomno, kot nauk o prigradnem in pretres primerov (kazuistika). Razsvetljsko razlikovanje med univerzalnimi in nujnimi "resnicami razuma" (*Vernunftswahrheiten*) ter faktičnimi in prigradnimi "zgodovinskimi resnicami" (*Geschichtswahrheiten*) se je zrcalilo v ločitvi med spekulativnim momentom, ki je pridržan za večno resnično in po sebi nespremenljivo, ter etičnim momentom, ki je posvečen regulaciji partikularnega, prehodnega in spremenljivega. Toda na ta način se je izgubila iz pogleda prav edinstvenost hebrejsko-krščanskega pojmovanja, po katerem se

božanska resnica vedno daje kot odrešenjska resnica, razodeta in prenešana skozi zgodovino v prepletenosti življenjskih odnosov zaveze. Svoj vrhunec ima v najvišjem škandalu: On, ki je v osebi, v vseh stopnjah svojega življenja, tako v ponižanju kot v slavnem povečanju, resnica Boga ter skrivnost in odrešenje sveta. Pred nju, da bi dosegli na novo najdeno razmerje med resnico in etiko, smo danes vsi, filozofi in teologi, prerrevni. Je to sad osirotelosti od ideologije? Je to nova pomlad, ki jo je vrnitev k virom, torej k sveto-pisemski pripovednosti, ki Drugega ne zapira, ampak dopušča, da ga izkušamo v svoji odprtosti, dala krščanski teologiji? To si bodo prizadevale doumeti zgodovinske analize. Medtem obstaja in ostaja položaj izgubljenosti, šibkosti, brodoloma, kar lahko sprejmemo kot poziv k begu, k padcu in torej k ne-mišljenju, ali pa lahko vidimo v njem izziv za misel, ki ne bo ravnodušna in bo imela pogum, da se prepusti spraševati resnici, ki prihaja v čudenju in nemirni osuplosti in tako prevzame breme dramatične agonije in odgovornosti do drugih v prvenstvu ljubezni, ki osvobaja in odrešuje.⁴⁹

Resnica onkraj zgodovine

Zanimiva rabinska zgodba pripoveduje o ponižnosti črke *alef* – najbolj eterične in neulovljive, pa tudi najskromnejše med vsemi črkami hebrejske abecede -, ki se edina med vsemi vzdrži vsake zahteve po tem, da bi bila izbrana za začetek pripovedi o stvarjenju. Prva beseda Tore je namreč *beresit*, "v začetku", in prva črka je *bet*, ki začenja vsak blagoslov (*berakah*) Svetega in je kot kvadrat, odprto na levo, v smer, kamor v hebrejščini teče pisava, kakor bi hotela reči, da začetek ni dovršitev, ampak vprašanje in pričakovanje:

Pripoved nadaljuje, da je hotel Večni plačati *alef* za njeno ponižnost in ji je dal prvo mesto v dekalogu: "Jaz sem Gospod, tvoj Bog" – izrek večnega, nevidnega temelja, ki

se po zaslugi razodetja pojavi v času in vzpostavi zavezo med živim Bogom in Njegovim ljudstvom – se namreč začenja z “jaz”, *anohi*, z začetnico *alef*.⁵⁰ Če se torej zgodovina človeka in sveta začenja z *bet* in je zato vedno odprta v smer svojega razvoja in poglobitve, se nam resnica Boga v polnosti daje le, če začnemo z *alef*, s katero se začenja “Jaz” njegovega suverena samosporočanja

Pripoved hoče v *bet* prepoznati metaforo človeškega spoznanja, ki ima svoj glas v odprti in sprašujoči misli, in v *alef* odmev tega, kar ponižno in gostoljubno spoznanje resnice sprejema kot najvišji Objekt in hkrati kot živi Subjekt svoje misli. S tem nam govori, da se avantura vsakega spoznanja, ki osvobaja in odrešuje, res začenja iz brezna človeškega srca v iskanju, a se resnično dovrši, ko jo doseže dar resnice, ki jo varuje skrivnost živega in svetega Boga. *Alef* pride kasneje, vendar razsvetljuje *bet*, ki je pred njim. Ponižno in odprto spoznanje resnice se rodi samo z razodetjem, v poslušnosti do razodetja, vendar z osvetlitvijo globljega dinamizma odgovarja temu, koliko lahko raziskovanje misli, ki ni ravnodušna, doume o izvorni skrivnosti človeka. To prihaja prvo, kakor *bet* iz *beresit*, a ne pozablja, da je začetek vseh človeških in Božjih poti v *anohi*, polnem skrivnosti, milosti in obljube: “Jaz sem Gospod, tvoj Bog ...” *Alef* pošilja nazaj k *bet*, *bet* pošilja k *alef*. Ena z drugo. Nikoli ena brez druge. Neločljivi, nepomešani, v dialogu, ki se mora, da bi bil resničen in rodoviten, obdržati viseč med *bet* eksodalnega začetka in *alef* nezvedljivega Prihoda, ki daje smisel in življenje. Nobeno zgodovinsko spoznanje resnice skratka ne more izčrpati brezna resnice. Resnica, spoznana v ponižnosti zgodovine, napotuje na polno razvidno resnico sijaja Slave, kjer je večna Sobota tudi osmi in zadnji dan popolnoma uresničene Resnice ...

Prevod: Rok Blažič

- * Prvo poglavje (*La verità*) knjige: Bruno Forte: *Inquietudini della trascendenza*. Brescia: Morcelliana, 2005, 7-33.
1. Anagram latinskega besedila “Kaj je resnica?” se v prevodu glasi: “Je mož, ki je tu/prisoten” (op. prev.).
 2. Tako govori enciklika *Fides et ratio* Janeza Pavla II. iz 14. septembra 1998, n. 2. (“*Diversa inter officia, quae hominibus ea offerat oportet, unum illud nimirum esse intellegit sibi plane proprium: Veritatis diaconiam.*” op. prev.)http://www.vatican.va/edocs/LAT0381/_P2.HTM - &t
 3. F. M. Dostojevski, *Idiot*, prev. Janko Moder, Ljubljana, Sanje, 2004, 387-388.
 4. R. Guardini, *Dostojevskij. Il mondo religioso*, Brescia, Morcelliana, 1995, 271.
 5. F. M. Dostojevski, *Idiot*, 418.
 6. R. Guardini, *Dostojevskij. Il mondo religioso*, 289. O zmožnosti negativnega kot poti k resnici in lepoti pri Dostojevskem prim. S. Givone, *Dostojevskij e la filosofia*, Bari, Laterza, 1984.
 7. *L'Abbandono*: zapuščenost Božjega Sina na križu (prim. Mr 15,34) (op. prev.).
 8. Klasična definicija resnice: skladnost uma in stvari.
 9. O tej temi in o prispevku teološkega premisleka h konceptiji lepega prim. B. Forte, *La porta della Bellezza. Per un'estetica teologica*, Brescia, Morcelliana, 2000.
 10. Hendiada: slogovna figura, ki z dvema izrazoma opisuje enotno resničnost, zelo pogosta v hebrejski književnosti (op. prev.).
 11. Tomaž Akvinski, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1 a. 1: “Prima comparatio entis ad intellectus est ut ens intellectui correspondeat: quae quidem correspondentia, adaequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur.” (“Prav razmerje med bitjem in umom je namreč v uskladitvi obojega, in to skladnost imenujemo priličenje uma in stvari; v tem je tudi bistvo resničnega.” Tomaž Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana, Družina, 1999, 172.)
 12. Tomaž Akvinski, *n.d.*, q. 1 a. 1: “Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo tripliciter veritas et verum definiri invenitur. Uno modo secundum id quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur: et sic Augustinus definit *Verum est id quod est (Soliloquia, II, 5.)* ... Et alio modo definitur secundum id quod formaliter rationem veri perficit; et sic dicit Isaac [Izak Israeli: hebrejski novoplatonski filozof, ki je živel v Egiptu med letoma 845 in 940] *quod veritas est adaequatio rei et intellectus* ... Et tertio modo definitur verum secundum effectum cosequentem.” (“Bitnost stvari potemtakem presega bistvo resnice, toda spoznavanje je neki učinek resnice. V skladu s

- tem lahko resnico oziroma resnično opredelimo na tri načine. Prvič, v skladu s tistim, kar presega bistvo resnice, vendar je temelj resničnega. Tako Avguštín pravi: 'Resnično je to, kar je.' ... Drugič, opredelimo jo lahko v skladu s tistim, kar po liku tvori bistvo resničnega. Izak pravi, da je 'resnica prilíčenje stvari in uma' ... Tretjič, resnično lahko opredelimo v skladu z učinki, ki mu sledijo ..." Tomaž Akvinski, *n. d.*, 172.)
13. *Genesi rabbah* LXXXI, 2.
 14. *Alla verità si obbedisce*: glagol *obbedire* pomeni tako ubogati kot poslušati (v slovenščini se ta dvojnost najbolj izraža v samostalniku poslušnost) (op. prev.).
 15. Ljubezen zmožna besede – beseda zmožna resnice (op. prev.).
 16. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1998, 19-20.
 17. G. W. F. Hegel, *n. d.*, 18.
 18. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, Bologna, Zanichelli, 1974, 247.
 19. G. W. F. Hegel, *n. d.*, 248.
 20. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, 380.
 21. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, 250.
 22. G. W. F. Hegel, *n. d.*, 250.
 23. G. W. F. Hegel, *n. d.*, 249.
 24. G. W. F. Hegel, *n. d.*, 285.
 25. Skupaj s posthumno izdanimi predavanji, ki na morda bolj organski način izražajo misel poznega Schellinga: F. W. J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, Bologna, Zanichelli, 1972.
 26. F. W. J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, 114-115. Prim. celotno XXIV. predavanje o pojmu razodetja.
 27. F. W. J. Schelling, *n. d.*, 114, 120.
 28. W. Kasper, *L'Assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, Milano, Jaca Book, 1986. To je temeljno delo za teološko branje poznega Schellinga. Prim. tudi F. Tomatis, *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Roma, Città Nuova, 1994.
 29. F. W. J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, 121.
 30. Razodet v skritosti, skrit v razodetju (op. prev.).
 31. Razodetje Boga na protisloven način (op. prev.).
 32. Resnica, ki jo je potrebno raziskovati (op. prev.).
 33. Razrešiti, razložiti Kristusa (op. prev.).
 34. *Avvenire* kot glagol pomeni zgoditi, dogajati se, kot samostalnik pa prihodnost, to, kar pride. Iz tega izhaja tudi *avvento*, prihod (advent), ki odzvanja v naslovu tega poglavja (op. prev.).
 35. H. G. Gadamer, *Resnica in metoda*, Ljubljana, Literarno-umetniško društvo Literatura, 2001, 231.
 36. W. Kasper, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Brescia, Queriniana, 1992, 66.
 37. W. Kasper, *n. d.*, 71.
 38. W. Kasper, *n. d.*, 71.
 39. Spomin na Večnega (op. prev.).
 40. Martin Luther, *Die Heidelberger Disputation*, WA I, 354, 17.
 41. Martin Luther, *Römerbriefvorlesung*, WA 56, 371, 1.
 42. Hrepenenje stvarstva. Iz Rim 8,19: "Kajti stvarstvo nestrpno hrepeni po razodetju Božjih sinov." (op. prev.).
 43. Karl Barth, *Introduzione alla teologia evangelica*, Cinisello Balsamo, San Paolo Edizioni, 1990, 110.
 44. Emmanuel Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Books, 1980, 23.
 45. Emmanuel Lévinas, *n. d.*, 20-21.
 46. M. Cacciari, "Filosofia e teologia", v: P. Rossi, *La filosofia. Vol. II: La filosofia e le scienze*, Torino, UTET, 1995, 414. O tej temi prim. B. Forte, *Confessio theologi. Ai filosofi*, Napoli, Cronopio, 1995.
 47. Emmanuel Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, 312-313.
 48. Beseda *etika* izvira iz dveh grških besed, ki se razlikujeta po prvi črki (v prvem primeru je to *eta*, dolgi e, v drugem pa *epsilon*, kratki e) in imata različne pomenske odtenke, ki jih avtor tu poudarja (op. prev.).
 49. Glede tu razvitih tem napotujem na Bruno Forte, *Simbolica Ecclesiale*, Cinisello Balsamo, San Paolo Edizioni, 1981-1996, posebej na sedmo knjigo *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, ter na delo, ki sem ga posebej posvetil odnosu med filozofijo in razodetjem: B. Forte, *In ascolto dell'Altro*, Brescia, Morcelliana, 1998. Tu sem povzel in razširil svojo razpravo: B. Forte, "Verità, filosofia, rivelazione", v: *Il monoteismo. Seconda Navigazione. Annuario di filosofia 2002*, Milano, Mondadori, 2002, 103-121.
 50. Prim. L. Ginzberg, *Le leggende degli Ebrei - I: Dalla creazione al diluvio*, Milano, Adelphi, 1995, 27-28.

Justinovo soočanje s predsodki zoper krščanstvo

Sv. Justin je postal kristjan med letoma 132 in 135. Zaradi vere v Kristusa pa je pred letom 167 pretrpel mučeniško smrt. Svojo vero v Kristusa je že pred smrtjo izpričal tudi s svojimi deli, v katerih se je soočal z očitki zoper krščanstvo, in je eden pomembnejših predstavnikov zgodnjekrščanske apologije. Krščanstvo je naletelo na različne obtožbe, in sicer s strani različnih skupin.

Plinij ml. in Trajan

Nekatere obtožbe, s katerimi se je srečal Justin, so podobne obtožbam, ki so dokumentirane v pismu Plinija mlajšega iz leta 112. Plinij, ki je upravljal Malo Azijo, se je soočal z obtožbami zoper kristjane. Kot cesarski upravitelj je moral izrekati kazni zoper razna kazniva dejanja. V svojem pismu sprašuje cesarja Trajana, kako naj ravna s kristjani. Sprašuje se, če je njegovo dosedanje ravnanje pravilno. Tiste, ki so bili obtoženi krščanstva, je vprašal, če so kristjani. Tiste, ki so kljub grožnji s smrtjo vztrajali v svoji veri, je doletela smrtna obsodba. Če pa so bili rimski državljani, jih je Plinij poslal v Rim. Kdor pa je trdil, da ni kristjan, je moral darovati rimskim bogovom in s tem dokazati, da so obtožbe neresnične. Toda Plinij ugotavlja, da se je zločin, torej krščanstvo, širil kljub preganjanju, da se krščanstvo pojavlja v mestih in celo na podeželju, da so kristjani iz vseh stanov in vseh starosti. Upravitelj pa se je znašel v zadregi, ker naj kristjani ne bi delali nič zločinskega, saj ne kradejo, ne prešuštvujejo, ne utajujejo davkov, uživajo normalno hrano ... Edini prob-

lem je, da ne častijo rimskih bogov, da so praznovorni. Plinij ml. pa tudi ugotavlja, da je njegovo delo obrodilo tudi sadove: v templjih so ponovno pričeli opravljati daritve, kar kaže na to, da je imelo krščanstvo velik vpliv: templji so bili pred preganjanji očitno bolj prazni, kar pa je povzročilo jezo in proteste, morda celo ovajanja s strani trgovcev in duhovnikov.

Cesar Trajan je odgovoril na Plinijevo pismo. V odgovoru poda nekaj zanimivih smernic. Cesar pravi, naj se kristjanov ne išče, če pa jih nekdo obtoži (vendar ne anonimno) in se jim krivda dokaže, naj bodo kaznovani. Kdor od obtoženih daruje rimskim bogovom, naj bo oproščen, četudi je njegova preteklost sumljiva.¹

Ime

Zakaj ta uvod? Ob tem pismu se namreč zastavlja vprašanje, ali je kriminalno dejanje že samo dejstvo, da je nekdo kristjan. O tem pa se v dveh svojih zagovorih (Apologijah) sprašuje tudi Justin. S svojima Apologijama želi pokazati na absurdnost tega, da nekoga obsodiš zaradi njegovega imena. V Prvi Apologiji tako ugotavlja, da:

“Ime kot (golo) poimenovanje ne velja niti za dobro niti za slabo, če ni dejanj, ki jih ime označuje. In če gre le za ime, zaradi katerega nas tožijo, smo mi najboljši ljudje (chrestotatoi – hristotati – besedna igra). Toda ker se nam ne zdi pravično, da nas preganjajo kot zlikovce zaradi imena, se nam ne zdi prav, da bi (zaradi imena) terjali oprostilno sodbo, četudi bi se nam hudobija dokazala. Če pa se niti v

imenu niti v našem načinu življenja ne najde nič krivičnega, kar bi storili, je spet od vas (Antonij Pij, Mark Avrelij, Lucij Elij Ver) odvisno, da si na moč prizadevate, da si sami ne nakopljete kazni, ker krivično kaznujete ljudi, ki se jim nič ne dokaže."²

Na začetku Druge Apologije Justin opiše konkreten primer, kako je Urbik na smrt obsodil tri kristjane zgolj zaradi tega, ker so bili kristjani.³ Torej se je dogajalo ravno to, da so kristjane obtoževali na smrt, ne zaradi njihovih dejanj, ampak zaradi Kristusovega imena.⁴ Zato Justin ob zaključku Prve Apologije poziva naslovnike, naj ne obsojajo na smrt ljudi, ki ne delajo nikakršne krivice.⁵

Postavlja se torej vprašanje, kaj je tisto, kar je metalo slabo luč na kristjane. Nekatere obtožbe so slonele na izmišljenih bajkah. Te bajke naš zagovornik krščanstva povzame v Drugi Apologiji, kjer pove, da so z mučenjem hoteli priti do priznanja, da kristjani: *"s človeškimi žrtvami obhajamo Kronosove misterije (žrtvovanje ljudi), da delamo, ko se napijemo krvi, kot se o nas sušlja, prav tisto, kar počenjate vi pred svojim čaščenim malikom, ki ga ne kropite samo s krvjo živali, nedovzetnih za smisel, marveč tudi s človeško krvjo ... da posnemamo Zeusa in druge bogove tako, da se ljubimo z moskimi in brez zadržka vsevprek spolno občujemo z ženskami.*"⁶

Takoj nato pa Justin pove, da so te obtožbe neresnične, saj kristjani tega ne delajo, še več, kristjani *"ljudi prepričujemo, naj bežijo pred takšnimi nauki in tistimi, ki take reči počenjajo in posnemajo"*.⁷ V Prvi Apologiji pa Justin spodbija še neko drugo obtožbo. Glede na razne obtožbe, naj bi kristjani otroke izpostavljali in jih tako vodili v smrt, a kristjani tega ne delajo, saj se kristjanom rodijo le zaželeni otroci. Tu se odraža Justinovo razumevanje spolnosti, ki je v rojevanju in vzgoji otrok. Kdor pa izpostavlja otroke smrti, postane morilec.⁸

Brezboštvo

Obtožba, ki se nam mogoče danes zdi najbolj nerazumljiva, je, da so bili kristjani obtoženi ateizma oziroma brezboštva. Vzrok za to obtožbo je bil v tem, da kristjani niso častili rimskih bogov, da niso spoštovali kulta cesarja. V zagovoru zoper to obtožbo Justin ugotavlja, da imajo različna ljudstva različne bogove. Eni častijo drevesa, drugi reke, živali (miši, mačke, krokodile ...), zato naš apologet sklepa, da se morajo tudi ti ljudje drug drugemu zdeti brezbožni. Tako tudi on prizna, da obstaja razlika med kristjani in drugimi. V Prvi Apologiji tako lahko beremo:

"Edino, kar nam lahko očitate, je, da ne častimo istih bogov kakor vi in ne opravljamo pitnih daritev in dišav darovanega mesa za umrle ter vencev in daritev za svete kipe. Natančno veste, da ista bitja veljajo pri enih za bogove, pri drugih za zveri in spet pri drugih za daritvene živali".⁹

V grško-rimskem svetu je bilo čaščenje bogov pomembno, saj je to zagotavljalo uspeh in blagostanje države, v našem primeru Rimskega cesarstva. Kdor ni častil bogov in ni opravljal predpisanega bogočastja, je pomenil grožnjo za državo, je bil neke vrste izdajalec in rušitelj rimskega reda, saj naj bi povzročal jezo rimskih bogov. To je bil razlog, da so bile za obtožbo brezboštva predpisane tako hude kazni. Obsojenec je bil lahko izgnan ali pa celo umorjen. Kristjani niso niti edini niti prvi, ki so bili obtoženi brezboštva. Najbolj znan primer iz obdobja pred Kristusom je zagotovo Sokrat, ki so mu po Justinovo očitali isto kot kristjanom, to je, da uvaja nova božanstva in ne priznava bogov, ki jih priznava država.¹⁰ Kristjane so obtoževali ateizma in brezboštva vse tja do začetka 4. stoletja.¹¹

Justin pa se ne zadovolji z ugotovitvijo, da je edina razlika med kristjani in drugimi v kultu. Najprej želi dokazati, da kristjani edini verujejo v pravega Boga.

*“Priznamo, da res tajimo take lažne bogove, ne tajimo pa nad vse resničnega Boga, očeta pravičnosti, zdrave nrvavnosti in drugih kreposti, nepomešanega s kakšnim zlom. Njega in njegovega Sina, ki je prišel od Njega ... in preroškega Duha s strahospoštovanjem častimo, klanjamo se mu in mu izkazujemo čast po pameti in v resnici.”*¹²

V tem kratkem odlomku pa vidimo tudi že Justinovo obtožbo, da v bistvu poganski bogovi niso pravi bogovi, torej so pagani tisti, ki so brezbožni. V grških in rimskih bogovih Justin ne vidi bogov, ampak demone, ki človeka ne morejo voditi k dobremu. Kaj si je mislil o grških bogovih, zelo nazorno pove, ko se sprašuje o tem, kaj naj reče o Zevsovih sinovih, o vladarjih, ki so umrli in bili prišteti med bogove. Sprašuje se, kako naj bodo ljudje posnemovalci bogov, ki so delali moralno sporne stvari.

*“Duša, ki ima zdrave nravi, pa naj nikar ne sprejme takšnega pojmovanja bogov, po katerem je celo Zevs, poglavar in oče vseh bogov, očetomorilec (in je imel prav takšnega očeta), ki se je vdajal poželenju po slabih rečeh in sramotnim nasladam in prihajal h Ganimedu in mnogim prešuštnim ženskam; in tudi njegovi sinovi so podedovali podobne navade. To so (v resnici) delali zli demoni, kakor sem prej povedal.”*¹³

Iz tega lahko sklepamo, da so pravi brezbožci tisti, ki častijo te demone kot bogove. Njihovi bogovi so izvir nemoralnosti, namesto da bi spodbujali h krepostnemu življenju, zato to ne morejo biti pravi bogovi. Že v Pismu apostola Pavla Efežanom lahko zasledimo misel, da je poganski svet svet brez Boga (prim. Ef 2,12). Tudi kasneje so cerkveni očetje govorili o poganih kot o brezbožcih. Origen je celo uporabil paradoksalen izraz: ateistični politeizem, ki pa ga pri Justinu ne zasledimo.¹⁴

Naš mučenec prizna, da so nekoč ljudje iz različnih rodov častili te demone, a so kljub

grožnji s smrtjo pričeli zaničevati te bogove in se posvetili nenastalemu Bogu, ki ni tak, kot so grški in rimski bogovi.¹⁵ Edini pravi Bog ne posnema pohote grških bogov in ne prihaja k ženskam, s katerimi bi moral spolno občevati. Tu pa nastopi nevarnost, da bi kdo kristjanom očital, da se je Sin rodil iz Marije. Da si ne bi kdo narobe razlagal svetopisemskih besed: “Glej, Devica bo v telesu spočela in rodila sina, in imenovali ga bodo z imenom Bog z nami” (Iz 7,14; Mih 5,3; Mt 1,23), je Justin poizkušal te besede tudi razložiti. Bal se je namreč, da kristjanov ne bi kdo, ki ne bi razumel teh prerokb, obtoževal tega, kar kristjani obtožujejo grško-rimske mite, ki pripovedujejo npr. o Zevsu, ki je prihajal k ženskam, da bi se z njimi ljubil. Justin pravi, da iz zgoraj omenjenih svetopisemskih besed lahko sklepamo, da je Devica spočela brez združitve z moškim, saj drugače ne bi več bila devica. To, da je Marija spočela, se je zgodilo na čudežen način: Devico je obsenčila Božja moč.¹⁶

Stara zaveza

Iz prej navedenega svetopisemskega citata smo videli, da se je Justin skliceval na Staro zavezo. Z uporabo Stare zaveze pa je naš apologet dobil še argument proti očitku, da je krščanstvo nova religija, stara manj kot 150 let. V Prvi Apologiji pravi takole:

*“Da bi ovrgli naš nauk, utegnejo nerazmišljajoči ljudje ugovarjati, da je bil Kristus, kot pravimo, rojen šele pred 150 leti, za časa Kvirinija in je to, kar je po naših besedah učil, učil celo v času Poncija Pilata”.*¹⁷

Krščanstvo je po Justinovo tudi zaradi uporabe knjig Stare zaveze starejše od drugih pisateljev.¹⁸ Starost je v antičnem svetu zagotavljala verodostojnost ter resničnost in je pomenila, da ima tako delo neko avtoriteto. V dokaz starosti krščanstva naš zagovornik omenja nekatere osebe iz zgodovine izvoljenega ljudstva: npr. Mojzesa in prero-

ke.¹⁹ Toda, tudi Judje so uporabljali staro-zavezne knjige, ali ni torej judovstvo enakovredno krščanstvu? Justin tu najde sledečo rešitev:

“Te knjige imajo tudi vsi Judje vsepovsod. Berejo jih, a ne razumejo povedanega, ampak nas imajo za svoje nasprotnike in sovražnike ter nas (podobno kot vi) skušajo ubijati in trpinčiti, ko le morejo. O tem se lahko prepričate sami”,²⁰ kar se je na primer dogajalo med judovsko vstajo, ki jo je vodil Bar Kohba med leti 132 do 135. Na to vojno se v istem poglavju Prve Apologije sklicuje tudi Justin.

Justin ugotavlja, da Judje niso pravilno razumeli prerokb iz Stare zaveze, zato tudi

niso mogli spoznati Kristusa.²¹ S to trditvijo naš apologet pokaže, ovrednoti položaj Stare zaveze znotraj Cerkve 2. stol. po Kr.

Logos

Justin je znal v grško-rimskem svetu poiskati ne samo nevarnosti, ampak tudi pozitivne stvari, zato je poskušal zgraditi most med krščanstvom in antičnim svetom. Povezavo je našel pri nekaterih filozofih, ki so prihajali do nekaterih podobnih spoznanj kot on sam oziroma kot kristjani.

“Tisti, ki so živeli v občestvu z Logosom, so kristjani, čeprav so jih imeli za brezbožne, kot npr. med Grki Sokrat, Heraklit in drugi, njima



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

podobni, med barbari pa Abraham, Ananja, Azarja, Mišael, Elija in mnogo drugih ... Zato so bili vsi, ki so prej živeli brez Logosa, hudobni, Kristusovi sovražniki in morilci takšnih ljudi, ki so živeli v občestvu z Logosom; tisti pa, ki so živeli v občestvu z Logosom, so kristjani in bivajo brez strahu in vznemirjenja."²²

Logos-Božji Sin se je torej razodeval že pred Kristusovim rojstvom tako v Svetem pismu v raznih teofanijah kot izven njega, razodeval se je tako Grkom in Rimljanom kot barbarom, med katere po Justinovo spadajo vsa druga ljudstva, tudi Judje, kot smo lahko videli v prej omenjenem odlomku iz Prve Apologije. Justin gre še dlje in trdi, da so nekateri grški filozofi svoje nauke prevzeli iz svetopisemskega izročila. Tako pravi, da je Platon trdil, da je Bog ustvaril svet, zato ker je to povzel po svetopisemskem izročilu, po Prvi Mojzesovi knjigi. Platon naj bi iz Svetega pisma povzel tudi misel o tem, da je Božji Sin postavljen v veselje kot grška črka X (chi) in je torej duša sveta.²³

Ideja, da so grški filozofi in drugi modri ljudje prebirali Sveto pismo, je nekoliko pretirana, a Justin je našel še neko drugo razlago dejstva, da so nekateri ljudje spoznavali resnico, zagovarjali moralno življenje in živeli v občestvu z Logosom. Justin trdi, da je seme Logosa vsajeno v ves človeški rod.²⁴ Filozofi in drugi ljudje, ki so živeli v občestvu z Logosom, so modro "govorili po udeleženiosti v božanskem Logosu, kot seme razsejanemu ... Ker pa si glede pomembnejših reči nasprotujejo, kažejo, da niso dosegli daljnovidnega vedenja in neizpodbitnega spoznanja. Kar koli je kdo lepega povedal, je last nas, kristjanov, kajti mi ljubimo in molimo za Bogom Logos, ki je izšel od nenastalega in neizrekljivega Boga, saj se je zaradi nas učlovečil, da bi bil deležen našega trpljenja in prinesel ozdravljenje".²⁵

Po Justinu je človeški razum deležen Božje Besede-Logosa. V vsakem človeku je njegovo seme, ki je seme resnice.²⁶ Kristjani so

po razodetju Jezusa Kristusa tisti, ki spoznavajo Logos v polnosti, zato je vse, kar je lepega in dobrega, njihova last, saj so v polnosti vključeni v Logos. Krščanska misel in krščanstvo samo je zaradi polne deležnosti v Logosu nad vsako filozofijo in nad vsakim človeškim naukom.²⁷

Država

Ob koncu bi rad na hitro predstavil še odnos kristjanov do države. Ali jo kristjani resnično ogrožajo ali ne? Justin želi v zagovor kristjanov poudariti, da kristjani sicer res pričakujejo prihod kraljestva. Toda to ne pomeni, da želijo zrušiti državni red, ali da želijo izvesti državni udar, saj ne govorijo o zemeljskem kraljestvu, ampak o kraljestvu, ki je pri Bogu. Vera v nebeško kraljestvo je tudi tista, ki jim daje moč, da ne podležejo preganjanem in so pripravljeni sprejeti celo mučeniško smrt. Če bi svoje upe polagali v zemeljsko kraljestvo, ne bi imelo nobenega smisla, da bi sprejeli mučeništvo,²⁸ saj niso imeli nobenega znamenja, ki bi kazalo na uresničitev nebeškega kraljestva med zemeljskim življenjem. Kristjani pa ne le da ne rušijo obstoječe ureditve, ampak celo prosijo za cesarja in za cesarstvo. Justin to pove z besedami:

*"Davke in druge dajatve, ki ste jih določili, skušamo vašim uradnikom vedno plačevati prej kot vsi drugi, kakor nas je On učil ... Dajte torej cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega. Zato sicer molimo samo Boga, vama pa z veseljem služimo v drugih rečeh, saj vaju priznavamo za cesarja in vladarja nad ljudmi, in molimo, da bi imela poleg cesarske oblasti tudi нравno mišljenje".*²⁹

Kristjani torej niso državni sovražniki in jih ni potrebno preganjati, saj poleg tega, da si prizadevajo za нравno življenje, za državo tudi molijo. Še več, kristjani so razlog, da ta svet sploh še obstaja. Po Justinovo je namreč rod kristjanov tisti, ki zadržuje propad in razdejanje vsega sveta.³⁰

Justin v svojih dveh Apologijah pokaže tako na nepravilne očitke, ki so jih bili kristjani deležni s strani poganov, z druge strani pa zna ovrednotiti tudi tisto, kar vidi kot pozitivno v grško-rimski kulturi. Pokaže pa tudi, da vse pozitivno izvira iz Boga. S tem odpira pot dialogu med krščanskim in poganskim svetom. Njegovi Apologiji sicer nista končali preganjanja kristjanov, saj je tudi sam umrl mučeniške smrti, sta pa pomembno prispevali k razvoju krščanske misli.

Literatura:

Justin. Prva Apologija. V: *Logos v obrambo resnice*. Mohorjeva družba Celje, 1998.

Justin. Druga Apologija. V: *Logos v obrambo resnice*. Mohorjeva družba Celje, 1998.

F. K. Lukman. *Kristusovi pričevalci. Martyres Christi*. Mohorjeva družba Celje, 1983.

Platon. *Zbrana dela I*, prevod in spremna beseda: G. Kocijančič. Mohorjeva družba Celje, 2004.

Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane A-E. Urednik: A. Di Berardino. Marietti, Milano: Institutum patristicum Augustinianum Roma, 2006.

Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane F-O. Urednik: A. Di Berardino. Marietti, Milano: Institutum patristicum Augustinianum Roma, 2007.

Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane P-Y. Urednik: A. Di Berardino. Marietti, Milano: Institutum patristicum Augustinianum Roma, 2008.

1. Besedili obeh pisem v slovenskem prevodu se nahajata v knjigi: F. K. Lukman, *Kristusovi pričevalci. Martyres Christi*, Mohorjeva družba Celje, 1983, 21-22.

2. Justin, 1 Apol 4,1-3.
3. Prim. Justin, 2 Apol 2.
4. Prim. Justin, 1 Apol 24,1.
5. Prim. Justin, 1 Apol 68,1.
6. Justin, 2 Apol 12,5.
7. Justin, 2 Apol 12,6.
8. Prim. Justin, 1 Apol 29.
9. Justin, 1 Apol 24,2-3.
10. Prim. Justin, 1 Apol 5,3-4; 2 Apol 10,5; Platon, *Apologija* 26. Justinovo razumevanje Sokrata je podobno kot pri ostalih cerkvenih očetih prvih stoletij, saj so mnogi v njem videli paralelizem med Sokratom in Kristusom; prim. S. Lilla, *Socrate*, DPAC III, 5037-5038.
11. Prim. P. F. Beatrice, *Ateismo (accusa di)*, v: DPAC I, 637-640.
12. Justin, 1 Apol 6; prim. 1 Apol 13,1.
13. Justin, 1 Apol 21,5-6.
14. Prim. P. F. Beatrice, *Ateismo (accusa di)*, v: DPAC I, 639.
15. Prim. Justin, 1 Apol 25.
16. Prim. Justin, 1 Apol 33,2-4.
17. Justin, 1 Apol 46,1.
18. Prim. Justin, 1 Apol 23,1.
19. Prim. Justin, 1 Apol 62-63.
20. Justin, 1 Apol 31,5.
21. Prim. Justin, 1 Apol 36,3.
22. Justin, 1 Apol 46,3-4; prim. 1 Apol 5,4.
23. Prim. Justin, 1 Apol 59-60; Platon, *Timaj* 36 BC.
24. Prim. Justin, 2 Apol 8,1.
25. Justin, 2 Apol 13,3-4.
26. Prim. Justin, 1 Apol 44,10. V ideji o semenu resnice, ki je vsajeno v vsako človeško srce, se odraža stoiška terminologija in platoniska misel; prim. R. J. De Simone, *Giustino*, v: DPAC II, 2344.
27. Prim. Justin, 2 Apol 10.
28. Prim. Justin, 1 Apol 11.
29. Justin 1 Apol 17,1-3.
30. Prim. Justin, 2 Apol 7,1.

Skice življenja

Spet jutro

*Kot da se črke ne znajo več
držati za roke
igrati med seboj
zveneti
za hip le preblisk.
Tebi povem. Zrušim se. Use z menoj.
Samo še moj zakaj in kako.
Moj Gospod in moj Bog.
Edina resnična beseda: Bog.
Samo še tvoja milost
nekemu premajhnemu srcu.
Samo še jecljajoč da,
ki bi želel biti krik v večnost;
danes, Gospod, zdajle, da-nes.*

*Uem, Gospod, prehitro si želim tebe.
Usa sem grešna. Dal si mi
okušati sladkosti življenja v
tebi; v meni pa je rasel napuh.
In puščava, ki očiščuje. Spet sem tu.
Tema. Zvezdni utrinki - si ti - mi svetijo
na pot. Dolgo te nisem iskala. Potem
sem se iz blata pognala proti
tebi. Dolgo te že iščem. Prideš, pa
se spet umakneš in je mraz in
jokam. Užgi ogenj duše. Hrepenenje!
Pridi, Gospod! Tisti dan boš prišel in te
bom našla. Zdaj pa sem tako slabotna v
svoji veri, kot da bi dvomila v tvojo ljubezen.
Pridi, Gospod.*

Gospod, sama ne bom nikoli zmogla dovolj lepote, da bi stopila pred tebe, če me ne oblečeš ti v belino in ne izklešeš mojega obraza. Kdaj, Gospod? Pridi, pridi, moj Bog! Kriči, da te bom slišala. Ne, v srcu bom ustvarila tišino, da bom slišala tvoj šepet. Use ti želim dati. Gospod, povej mi, kaj je moje vse? Kaj je hoditi za teboj, kaj je ljubezen? Peter je postal skala šele, ko je (tri leta je hodil za teboj in te je zatajil) srečal TVOJ POGLED ...

*Jasno nebo. Spet noč.
Za hip dan. Potem?
Utrujena, Gospod,
od tega neizmernega
hrepenenja
odgovora
upora
želje
po dnevih s Teboj.
Zakaj strah?
Gospod, odgovori mi,
prosim te,
čeprav si že vse
že tolikokrat
poskusil, povedal,
natrosil milosti,
da bi moral biti
ti tisti, ki se sprašuje,
ki vzdihuje. Ti bi moral
obupovati, jokati ali
morda smejati se.
Pa samo ljubiš vztrajno,
v neskončnost,
in odpuščaš.
Zakaj, Gospod?*

Čprav ni besed, Gospod ... pila sem bolečino v tebi. Tvoja veličina. Strmim. čipke iz kamna. Zelene tkanine gozda. Prozornost hitečih valov. Srce poklekne. Sprejme. Doume. Spomini. Še in še moj in naš zakaj. Boli sprejeti skrivnost? Gospod, kje si?

Tu sem, skrivnost jaz sam in le ponižni me morejo spoznati. Zaupati, sprejeti, ljubiti, verovati. Modrost. Pila sem tvojo skrivnost. Potem so zapele ptice in veter v vejah dreves in metulji ples in spet si ti trosil po meni milosti in bila sem jaz spet jaz, ti, za en hip prekipevajoče večnosti.

Tako si me ustvaril? In me v trenutku objameš, preplaviš. Zdaj že poznam ta plaz sreče, slap veselja, ki se vsuje v mojo dušo. U jasni, hladni zvezdnati noči, ko s kolesom hitim domov, me napolniš do solz v stotinki sekunde, ki je večna. Rečem DA, hvala, Gospod, pridi! Ko si te želim in grem v novo noč, da te najdem, morda ne prideš v svoji svobodi in me poiščeš drugič. Morda s prvim snegom. Ali s pomladjo. Ne, ne samo tako. Zrojstvom, s prihodom, s smrtjo in z vstajenjem prelomiš v globini duše življenje in ga spremeniš. Tako si želim vsak dan zjutraj sesti k tebi, si globlje vtisniti v spomin besede življenja ...! Še se bom trudila, bolj zavzeto, moj Gospod, ti pa bodi z menoj, daj mi milosti in moči in ljubezni.

Vektor ljubezni

Različni so duhovni darovi, Duh pa je isti. Različne so službe, Gospod pa je isti. Različna so dela, isti pa je Bog, ki dela v vseh. Usakemu se daje razodetje Duha v korist vseh. Enemu je po Duhu dana beseda modrosti, drugemu po istem Duhu beseda spoznanja. [...] Use to pa dela isti Duh, ki daje vsakemu, kakor hoče. (1 Kor 12, 4-11)

Srce je dehteč samotni pomladni travnik tišine. Vonj me premami in sédem vanj. Samo sem. Tudi s sneženimi kristali v ledenem mrazu se razumem. Daj mi še zreti tihega umiranja dneva, ko se nežno v večeru rojeva noč pod budnim očesom lune in zvezd. Tudi to je travnik iz luči in ljubezni. Use drugo je v meni nerodovitna puščava. Občudovanje. Priznanje. A v meni ne obrodi, saj sem premajhna. Tako lepo mi je v dehteči pomladi, da bi umrla, če bi morala še naprej hoditi in se vrteti in nikamor priti - ko pa sem že vse našla! - po tisti poti. Tu sem, le to vem, da mi je potrebno globoko zadihati in gledati v Obličje. To je moje. Modrost? Spoznanje? Vera? Premica? Ne premica. Vektor. Vektor ljubezni. In vse drugo se zbistri.

Ljstam. Nazaj. Tudi naprej. črn spomin. Velik vprašaj. če ni v tebi, ne najdem odgovora na zakaj. Na kako sprejeti vse to? Grem. Se potopim in samo nekaj iščem v oceanu trenutkov. Samo nekaj. Drugo, če je, je lepo, če ne, nič za to. Bodi ti z menoj, Gospod!

Požira me življenje. Tako ne bo šlo. Duši me, trga me, ne zmorem mirnega hipa, nisem s teboj, Gospod, in strah me je. Kako lahko je potegniti zaveso, glasno živeti, hoditi mimo in si govoriti, da gre tudi brez tebe ... en dan, drugi dan, vse teče, življenje gre naprej. Najprej na trdo, nato vse lažje. Vedno več hrupa v srcu ... tišina zadnjega z bogom še razkrije spet tvoj tihi klic ljubezni. Križ za zaveso. Na zadnji zemljin dan samo bo spet močan kot grom tvoj glas. Gluhi bodo slišali. Tišine mi daj! Ta lahkota pozabe me ubija. Nočem pozabljeni nate! Danes spet solze. Z zaveso se začne odpirati tisto črno brezno, ki srka vase. Okamenim. Usmili se me! Samo v tvoji ljubezni sem bela. Kličem te. Smem te imenovati. Pridi, Gospod, pridi! Glej, prihajam, Gospod, da izpolnim tvojo voljo

*Trdovratno se vrača
mrena čez oči,
a luči ne more zakriti.
Verujem, Gospod!
U tem drobnem življenju si ti.*

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

Dobro je, Gospod, da ne morem dojeti tvojega telesa in krvi. Kajti belina in rubin, kajti kruh in vino, kajti ti, Gospod, ki prihajaš, je preveč. Duši. Uame pada tvoja skrivnost. Od drobne kapljice se zvrta in kot da bi spil napoj večnosti za hip, ki ga ni, ko ga želiš spet prijeto, doživeti, zadržati. Ker bi se stopilo srce in ne hotelo nikoli več nazaj. Tu sem, Gospod. Govôri!

*Dolgo pričakovano
postane zaznamovano
z ad calendam graecam.*

*Plašno in tiho se rekam
obupa pridruži, se v valove
svinčene požene ptica.*

*Krila iz sanj.
Veter je neresničnost.
Ko že vidiš,
ko že čutiš,
te svinčeni val potopi.*

*Morda jutri vstaneš,
okrepljen že tu in zdaj,
z novim spominom.
Odrto zrno spoznanj.*

Naj poti v Emavs sem. Skice življenja. Najprej nezavedno s teboj. Potem ranjena v globino z zlom in grehom, z izkušnjo smrti in teme, tudi trpljenja. Potem tvoja Beseda. Ni sem te še prepoznala. Potem tišina duhovnih vaj - prepoznala sem tvoj obraz. Potem so nova trpljenja, tokrat v tvoji luči, utrjevala prijateljstvo in zaupanje s teboj. Spet tišina. Želja po tebi. Gospod, okusila sem te. Obrni mi korak nazaj proti Jeruzalemu oznanjat, da živiš!

Naj bo vsaj toliko luči v mojih dnevih, da bi lahko bil vsak dan pripet v večnost.

Naj bom mesto Ninive. Naj verujem nedoumljivi besedi obljube in ljubezni, Gospod. Naj se trudim na poti k luči. Ti pa izlij milost name, moj Bog, odpusti mi temo srca, naj se odločam zate. Daj mi spreobrnitve, krsta, puščave, da te bom lahko živela in prinašala in verovala. Bodi mi vsak dan bližji, moj Gospod.

Nisem vedela, da so z Jagnjetovo krvjo namazani podboji mojih vrat. Nekega dne sem obstala. Kot vkopana sem metala s sebe nesnago, grebla in umivala ... z vodo in duhom sklenjena zaveza, kri na podbojih, vedno znova suho Rdeče morje za življenje, ko roke nad glavo in ko besede POJDI ... in ODPUŠČENI ... Voda iz krvi. Za tisti dan vstajenja. Pepel na čelu. Križ v duši. čemv, Gospod? Zakaj še več - ime, bližina, milost? ... Jaz sem jaz samo s teboj, ker sem naprodaj in me lahko kupi tudi smrt.

Če ne drugače, zazida črnih zid med menoj in teboj in ti rušiš; ko je meni vseeno, še vedno rušiš. Vodiš moje korake. A ko odneham obračati pogled proti tebi in se obrnem k njemu, ko se začnem zgovarjati na zid - tudi ti obmolkneš in samo še upaš, da se vrnem.

*Na novo me učiš
hoditi, Gospod.
U takem ritmu
veselega takta
že dolgo nisem
poslušala
utripanja
trenutkov.
Kaktusu si porezal
vse, razen rdeče
duše cvéta.*

*Spet je sneg.
In padaš v moje
misl
od daleč.
Sédem
v mraz.
Prestrašena,
da se boš spet
dolgo, predolgo
mudil v meni.
Da boš spet
dolgo, predolgo
odmeval v meni.*

*Ž zelenih listov
otresem belo težo ...
nešteto breztežnih
snežink,
skupaj pretežkih
za krhkost veje,
jo je sklonilo.
Spet se vzravna.
Izpod neba pa
pršijo na svet
sapice bele
v nedogled, morda ...
morda ... ne, ni upanja.
Kò bom znova prišla,
bo starka spet sklonjena.*

Pesmi

Falanga

*Res. Učasih bi zakričala vam,
ki veste več kot jaz,
da ni cilj tisti, ki šteje. Le-ta odšteva.*

*Pa ne bi razumeli.
S trohnico makjavelizma v tolmunu,
kjer se stekajo vode in se zdi, da je led,
rušite vse okoli sebe.*

*Meni pa, ne sonce ne dež nista daleč.
A ko prideta skupaj, izginejo še te razdalje.
Le mavrični lok pade kot noč na nebo.
Globina zvoka daje pečat.*

*Ne kričim, le šepetam.
Na južnem tečaju je sonce medlo in brez moči.
Tako kot jaz.
Nekoč.*

*Danes z vso močjo sem.
Ne odštevam.
Ne seštevam.*

*Množim.
Delim.*

*Nikoli zares ne neham postajati,
ne upam na revolt.*

*Še vedno pa:
Res. Ne bi razumeli.*

*Poezija je moja falanga.
Z nesmrtno armado besed
v bran moje zaklenjene skrivnosti.*

*Razumem. Vem.
Ni cilj.
Je pot.*

Kaj pa ti?

*Kaj pa ti?
Si res kupil hišo
in zdaj čakaš, da postane dom?
Si res kupil uro
in se zdaj čutiš onkraj časa?*

*Kaj pa ti?
Mar res ne veš,
da si slap praznih besed.
Še prešteti jih ne morem.
Razumeti ni vendar kaj.*

*Kaj pa ti?
Ali ne pomniš,
da si v tisti mali sobi skupaj z mano
dal novo ime erotiki,
a bil vseeno neznanka v enačbi?
Danes si
moj arcus v kotu pozabe.*

Gramofon

Gramofon.

Tam, v veliki sobi preigrava oranžne pesmi.

Sam.

Nikogar ni, ki bi zamenjal ploščo.

Usi so odšli

iskati izgubljeno,

radirati razdalje, nevedoč, da rišejo nove,

videti odsev v ogledalu.

Obsojeni na potovanje.

Nostalgija resničnega se razkraja v sanje.

Niso več isti.

Postajajo svoje hrepenenje.

če se vrnejo, bo gramofon že prenehal igrati.

U veliki sobi jih bo čakala pozabljena tišina.

In ogledalo.

Z drugim odsevom.

Krog

*Tistega dne sem šla na sprehod
tja pod površje,
med levi in desni prilastek,
v jedro.*

*Šla sem po teh poteh,
po razmočenih tračnicah,
tja pod oprano nebo.*

*Nežno sem stopila iz sebe,
postala drug lik.*

Krog. In ne kvadrat.

Nisem bila več jaz.

*Tistega dne se nisem vrnila s sprehoda.
Menda je prišel nekdo drug.*

Drevo

*Na poti do reke nemo stoji neko drevo.
Ga ne poznam. Ne govoriva.
Dan za dnem naju veže en droben dotik.
Ueva eden za drugega. Se prepoznavata.
Potem grem. Mimo.*

*Tudi jaz imam lubje in dolgo pot
do srca, ki piše verze v letnice
in sešteva pesmi in leta.
Tudi mene nihče ne pozna.*

*Radi bi le porezali veje,
da bi šli lažje mimo.
In deblo,
da bi naredili nekaj iz mene,
vrata in vrtiljak.
Pustili bi korenine, da prehitro ne umrem.*

*Jaz sem to neko nemo drevo.
Ne vedo zame.
Le šepetajo – to bo pa res lep vrtiljak.*

Narava našega odrešenja v Kristusu: Odrešenje kot deležnost in pobožanstvenost*

Pri študiju kristoloških sporov četrtega in petega stoletja, ki so pripeljali do oblikovanja veroizpovedi iz Niceje in Kalcedona, gre mnogim študentom vse to teološko dlakocepstvo na živce, saj so prepričani, da se je Jezusovo sporočilo nekako izgubilo v razpravah o natančnem odnosu med človeško in Božjo naravo v Jezusu Kristusu. Eno izmed vprašanj, ki se pogosto zastavlja, je, ali je res pomembno, da je Sin enak Očetu in da ima enako človeško naravo kot mi. Za prvo Cerkev so bila taka vprašanja pomembna, saj so posegala v samo bistvo našega odrešenja v Kristusu.

Ni brez pomena, da koncili niso dali nobenih izjav o natančnem načinu, kako bomo dosegli odrešenje, da pa so dali veliko izjav o naravi posrednika našega odrešenja – Jezusa Kristusa. Zakaj? Ena možnost je, da resnica o odrešenju, ki nam ga ponuja Bog, presega kakršenkoli model razumevanja. Krščanski nauk ima namreč svoj izvor v izkušnji prvih kristjanov in v njihovem prepričanju, da so prav v Kristusu izkusili dokončno osvoboditev in Božje odrešenje. Upanje, ki ga je dajala velikonočna izkušnja, so izražali na različne načine, nobeden izmed teh načinov pa ni izčrpal vsebine tega upanja.

Tako je v kristoloških sporih četrtega in petega stoletja v resnici šlo za vprašanje odrešenja. Nicejsko-carigrajska veroizpoved (381 po Kr.) sicer povezuje odrešenje z učlovečenjem – “zaradi našega zveličanja ... se je uteljesil” -, vendar pa te besede same po sebi niso bile nikoli v središču sporov. To, za kar je šlo, sta izrazila Atanazij, ki je dejal, da “je Božji

Sin postal človek, da bi mi lahko postali Bog”, in Gregor Nazianski – zaradi svojega vpliva na Carigrajskem koncilu znan tudi kot Teolog –, ki je rekel, da “česar ni prevzel nase, ni ozdravil”.² Z drugimi besedami, čeprav vprašanje našega odrešenja ni neposredno zadevalo kristoloških koncilov, pa je bilo posredno vključeno vanje, saj je odrešenje odvisno od osebe Kristusa, v katerem se je odrešenje izvršilo. Razprave o človeški in Božji naravi v Kristusu so torej razprave o naravi našega odrešenja. Zakaj pa bi bil sicer ontološki status Kristusa tako pomemben?

V tem prispevku bom poskusil orisati model procesa odrešenja, ki je skladen s tem, za kar je šlo v kristoloških razpravah v prvih stoletjih po Kristusu. Te razprave in ti spori so bili namreč del procesa, v katerem so poskušali ubesediti notranje spoznanje o naravi našega odrešenja v Kristusu. Čeprav je bila in je prisotna določena pluralnost teorij in pristopov k razumevanju narave našega odrešenja v Kristusu, pa mislim, da bi morala imeti posredna skrb kristoloških koncilov zaradi svojega pomena za krščanski nauk določeno prednost pri vrednotenju soteriologije. Z drugimi besedami, posamezni modeli odrešenja morajo odgovarjati na vprašanje, zakaj je Jezus Kristus obenem pravi Bog in pravi človek.

Modeli odrešenja: pogledi na odrešenjsko zgodovino

Najprej pa bom na kratko prikazal nekatere osnovne modele, v skladu s katerimi so

razumeli odrešenje v Kristusu. John Galvin je govoril o štirih osnovnih modelih odrešenja, ki so se razvili skozi zgodovino Cerkve.³ Seznam je sicer do določene mere poljuben, saj lahko najdemo tudi mnoge druge modele in razdelitve,⁴ vseeno pa ti štirje modeli dobro opišejo osnovne usmeritve v širokem spektru teorij.

Povzemanje

Prvi model, ki ga prepozna Galvin, je model povzemanja, po katerem je odrešenje dopolnitev stvarjenja. V tem primeru so stvarjenje, učlovečenje in odrešenje del velikega gibanja Božje milosti. Učlovečenje Besede teče od stvarjenja po Besedi in tako slovesno začenja proces, v katerem je stvarstvo samo povišano in mu je omogočeno, da je udeleženo pri polnosti Božjega življenja. To, da naše odrešenje vključuje tudi naše pobožanstvenje in udeleženosť pri Božjem življenju, je ideja, ki je bila znana že mnogim cerkvenim očetom. Ta model pa je v drugem stoletju v svojih spisih najjasneje razvil in izrazil Irenej Lyonski, ki velja za prvega velikega popostolskega teologa:

Ko se je [Kristus] učlovečil in postal človek, je povzel v sebi dolgo zgodovino človeškega rodu, nam pa pridobil zveličanje, tako da smo lahko mi v Jezusu Kristusu ponovno pridobili tisto, kar smo z Adamom izgubili, to je, da smo po Božji podobi in sličnosti.⁵

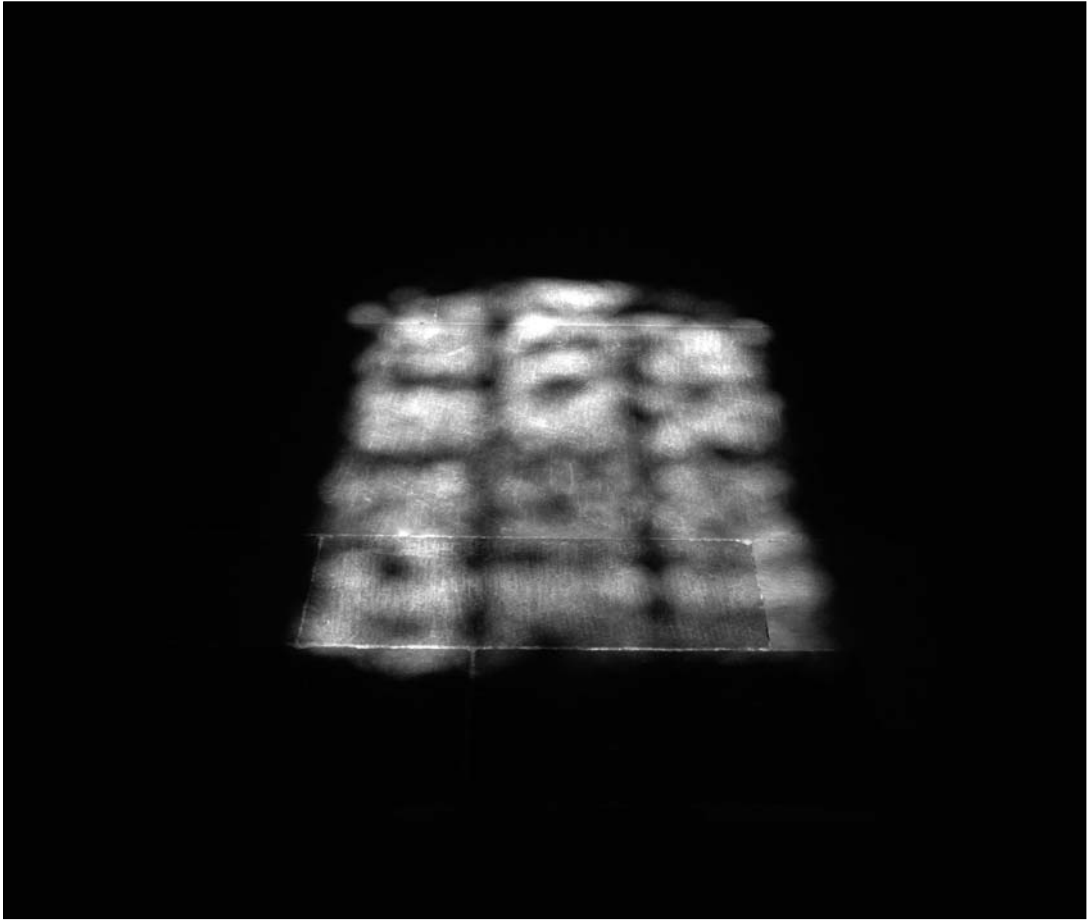
Obstajata dva vidika povzemanja. Prvi vidik pomeni obnovitev tega, kar je bilo izgubljeno, vendar pa gre onkraj ideje preproste obnove k ideji, da odrešenje ni nič drugega kot dovršitev samega stvarjenja. Irenej pa nastopa proti tej ideji obnove izgubljene popolnosti, saj ta predstavlja temelj krivoverških gnostičnih miselnih sistemov, ki jih poskuša zavrnuti. Za gnostike je bil namreč cel materialni svet rezultat padca iz milosti, izgube popolnosti. Namesto tega nam Irenej ponuja pogled na stvarjenje in odrešenjsko

zgodovino, ki presenetljivo dobro ustreza sodobnemu razumevanju razvoja vesolja. Posledično je Irenejev pristop bolj ontološki kot pa pravni, in je zaznamovan z močnim protidualističnim pečatom. Namreč, proti gnostikom Irenej trdi, da nismo odrešeni od sveta, ampak v svetu in s svetom.

Adamov greh je bil bolj posledica nezrelosti, kot pa zlobe. Ko razlaga Pavlovo misel iz Prvega pisma Korinčanom 3,2: "Mleko sem vam dal piti, ne jedi, saj je še niste zmogli", pravi, da tako kot bi mati lahko dala hrano svojemu otroku, pa mu je ne da, saj jo otrok še ne more sprejeti, bi tudi Bog lahko "obdaril človeka s popolnostjo že od začetka, vendar je človek ne bi mogel sprejeti, saj je bil še dete".⁶ Rast in razvoj človeštva, za katerega je skrbel Duh in ki ga je dovršil Sin, je rast k Božji popolnosti.

Človeštvo je bilo ustvarjeno in oblikovano po Božji podobi. Oče je "imel veselje" in je vodil stvarjenje, Sin je deloval in ustvarjal, Duh je skrbel in dajal rast, človeštvo pa je postopoma raslo in napredovalo k popolnosti in se tako rekoč bližalo Neustvarjenemu ... Zato je potrebno, da je bilo človeštvo najprej ustvarjeno in ko je bilo ustvarjeno, je prejelo rast, ko je prejelo rast, se je okrepilo, ko se je okrepilo, se je obogatilo, in ko se je obogatilo, je okrevalo [od boleznih greha], ko je okrevalo, je bilo povečano, in ko je bilo povečano, je videlo svojega Gospoda. Saj Bog daje nerazpadljivost, nerazpadljivost pa nas vodi bliže k Bogu.⁷

Ideja povzemanja ima svoj svetopisemski temelj v Pavlovih pismih, kjer Pavel Kristusa opisuje kot novega Adama: "Kakor namreč v Adamu vsi umirajo, tako bodo v Kristusu tudi vsi oživljeni" (Rim 5; 1 Kor 15,22). Kristus je tako voditelj novega stvarjenja, ki združuje ali povzema v sebi vse stvarstvo. Njegov prihod pomeni polnost časa (Gal 4,4) in vrhunec človeške zgodovine. Osrednje besedilo za ta pristop je Pavlovo pismo Efežanom 1,10,



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

ki govori o načrtu Boga, da bo vse stvari osredinil v Kristusu.

V teologiji cerkvenih očetov je učlovečenje začetek in temelj našega odrešenja, vendar pa je ključno tudi vstajenje, saj Kristus kot "prvorojenec med mrtvimi" (Kol 1,18) obnavlja človeški rod v bivanju po Božji podobi in podobnosti, ki je bila izgubljena z Adamom.

Božja pedagogika

Model povzemanja pa je pogosto dopolnjen z idejo Božje pedagogike, ki preko Kristusa vzgaja človeško raso. Irenej pravi, da "preko posnemanja njegovih del in udejanja-

nja njegove besede lahko pridemo v občestvo z njim".⁸ Ta dopolnitev je pomembna, če povzemanje razumemo kot nekakšen samodejni proces. Po razsvetljenstvu, ki se je osredotočalo na Jezusa kot etičnega učitelja, je ta dopolnilna teorija postala samostojna teorija zveličanja, svoj začetek kot ločena teorija odrešenja pa ima pri Petru Abelardu v zgodnjem 12. stoletju. Čeprav teorijo odrešenja po Božji pedagogiki pogosto razumemo kot ločeno teorijo, pa bi jo jaz raje vključil v širši model povzemanja in pobožanstvenja. Kot del teorije povzemanja namreč ta teorija ponuja možnost za razvoj, saj je zanjo bistvena naša rast v pobožanstvenju.

Odkupnina ali prevaranje hudiča

Še en model, ki govori o tem, kako deluje naše zveličanje, je prikazan z idejo odkupnine, v kateri je hudič, ki je prikazan kot riba, prevaran ali premagan z Božjo vabo, ki je obešena na trnku, ki je Jezus. Človeška bitja so ujeta v greh, zato ima hudič določeno oblast nad človeštvom. Vendar pa je hudič s tem, ko je ubil Brezgrešnega, napravil veliko napako, saj je šel predaleč. Bil je namreč prevaran in je zagrabil za vabo. Hudič pa ni mogel požreti Kristusove božanskosti in ko je Kristus vstal od mrtvih, je bil popolnoma premagan. In zaradi te napake je hudič izgubil oblast na tistimi, ki sledijo Kristusu.

Jezik odkupnine je vzet iz 53. poglavja Izaijeve knjige. S tem je povezana tudi ideja o zmagi nad Satanom, ki je ideja, ki je bila zelo pomembna do srednjega veka. Gregor Nazianški jo je imel sicer za bogokletno, vendar pa so branitelji te teorije trdili, da prevara ni stvar Boga, ampak da gre za to, da "vladar tega sveta" pač ni znal dojeti Božje ljubezni".⁹ Vendar ne glede na to, kako čudna se ta ideja morda zdi, pa zgleда, da danes doživlja nekakšen preporod. Mimetična teorija Reneja Girarda, na primer, sledi temu vzorcu, da hudičevi načrti povzročijo njegovo lastno smrt. Po Girardu Jezusova smrt in vstajenje razkrivata mehanizem grešnega kozla in prirojeno nasilje v družbi, ki izvira iz mimetične okužbe, in tako uporabljata hudičeva sredstva za to, da bi premagali hudiča.¹⁰ Kot pravi Girard, "Zahod se je s tem, da je zavrnil predstavo satana, ki ga je preslepil Križ, sam oropal nenadomestljivega bogastva na področju spoznavanja človeka, antropologije".¹¹

To idejo je prevzelo tudi grško krščanstvo in na neki točki v zgodovini teologije je model odkupnine postal najbolj priljubljen. Na neki točki pa ga je zasenčila še ena teorija, ki je postala tako vplivna, da danes mnogi ljudje zmotno menijo, da je to edini ve-

ljavni in pravoverni model, kako deluje odrešenje v Kristusu. Teorija, ki je nadomestila idejo "zmage nad Satanom," je ideja "zadostitve," ki jo je v klasični obliki izdelal Anzelm Canterburyški v II. stoletju.

Zadostitev

Ena izmed očitnih prednosti Anzelmov teorije zadostitve je to, da natančno opiše dvojni *homo-ousios* iz Kalcedona – da je Kristus hkrati enega bistva z Očetom v svoji božanskosti in enega bistva z nami v svoji človeškosti –, saj poskuša razložiti, zakaj je tako pomembno za naše odrešenje, da je Kristus tako pravi Bog kot pravi človek. Vseeno pa, kot bom poskušal pokazati, teorija ostane ujeta v omejen svétni pogled, iz katerega je izšla, in ponuja skrajno birokratsko – ali pravno – razumevanje odrešenja.

Argument, kakršnega zagovarja Anzelm v *Cur Deus Homo? – Zakaj je Bog postal človek?* –, se začneja z vprašanjem, kakšen problem je nastal s padcem Adama in Eve. Anzelm pravi, da jima Bog ni mogel preprosto odpustiti, saj sta s tem, kar sta storila, omdževala njegovo "časť". Bog, ki se zaveda svoje odgovornosti, ki jo ima, ker podpira moralni red sveta, pa ni mogel preprosto prezreti tega dolga. Osnovna predpostavka, ki utemeljuje Anzelmov argument, je v tem, da je fevdalna družba, v kateri je Anzelm živel, univerzalna, trajna in absolutna, ne pa nekaj, kar je pogojeno z zgodovino in geografijo. Temeljna trditev fevdalizma je namreč, da sta družbeni red in hierarhija osnova za vodenje stvarstva. Odklon od pravilnega reda stvari torej pomeni, da izzivamo anarhijo. Z grehom pa je Adam prekršil ta večni družbeni red. Zato je bilo treba nekaj storiti, da bi bile stvari spet v redu, da bi obnovili stari red. Bi lahko posredoval sam Bog? Ugovor proti temu je, da Bog ni dolžnik. Če namreč nekdo plača dolg nekoga drugega, to ne pomeni, da je s tem tega človeka razbremenil

obveznosti. Pa bi lahko Bog uporabil angela? Tudi angel ni dolžnik.

Bi lahko Bog uporabil človeško bitje? Težava je v tem, da so vsi ljudje sicer dolžniki, vendar ker so pokvarjeni z izvirnim grehom, niso sposobni storiti tega, kar je potrebno. Logično je torej, da je edina možnost, da to, kar je potrebno, stori bitje, ki je obenem Bog in človek, saj ima samo on dolg in je samo on sposoben ta dolg poravnati.

Zato je bila edina možnost učlovečeni Kristus. Učlovečenje je bilo torej odgovor na padec, zato se Beseda ne bi učlovečila, če človeštvo ne bi padlo v greh. V skladu z Anzelmovo domnevo o statičnem pogledu na svet, zveličanje torej pomeni obnovitev reda, ki je že obstajal in ki je že bil vzpostavljen. V Anzelmovi teoriji tako ni organske rasti in razvoja, ampak samo obnovitev starodavnega stanja. In čeprav Anzelm poudarja vlogo Božje ljubezni v fevdalnem pogledu na svet, pa ne moremo sprejeti pogleda na svet, v katerem deluje ta logika.

Čeprav Anzelmova teorija daje smisel dvojnemu *homo ousios* iz Kalcedona, pa ne upošteva drugih teoloških trditev kristoloških koncilov. Pogled na Boga, kakršnega predpostavlja ta Anzelmov model, je hierarhičen in ne upošteva trinitaričnega razumevanja, ki je občestvo enakih, ki so vzajemno povezani in medsebojno odvisni. Niti ne upošteva stvarjenja kot celote. Zaradi pravnega pogleda na padec sveta ima odrešenjska zgodovina zanj pristransko in omejeno področje delovanja. Isto pa velja tudi za vsako drugo mnenje, ki se osredotoča izključno na Kristusovo smrt. Vendar to ne pomeni, da so tiste teorije odrešenja, ki temeljijo na ideji, da je Kristusova smrt žrtev, nezadostne, ampak da so nepopolne. Odrešenjski pomen Kristusove smrti moramo gledati v širšem kontekstu. V tem smislu so bile zgodnje teologije, ki so odrešenje obravnavale kot spravo, veliko boljše.

Celostni ali "katoliški" pristop

Prva težava pristopa, ki temelji samo na žrtvi križa, je, da je vstajenje samo še dodatek h Kristusovi smrti in da samo po sebi nima nobenega odrešilnega pomena. Prva Cerkev je bila sicer prepričana, da je bila odrešujoča Kristusova smrt, vendar so jo vedno razlagali v širšem kontekstu Jezusovega učlovečenja, življenja in posebej vstajenja. Tako so oblikovali bolj celostni pristop in pogled, ki daje smisel Kristusovi smrti v luči Kristusovega življenja, poslanstva in vstajenja. Anne Hunt pravi v svoji razpravi o delu Françoisa X. Durrwella: *Če odrešenje prinaša zadostitev, potem vstajenje, ki očitno ni dejanje zadostitve, ni odrešujoče v nobenem bistvenem smislu.*¹²

Ali kot pravi sveti Pavel, "če pa Kristus ni bil obujen, je prazna vaša vera in ste še v svojih grehah. Tedaj so izgubljeni tudi tisti, ki so zasпали v Kristusu". Toda Kristus je bil obujen. In kakor je "po človeku smrt", tako je "po človeku tudi vstajenje mrtvih. Kakor namreč v Adamu vsi umirajo, tako bodo v Kristusu tudi vsi oživljeni" (1 Kor 15,17-18.21-22).

Ne smemo namreč pozabiti na to, kar imenujem načelo katoliškosti, kar pomeni načelo celote. Če vzamemo za primer Pavla, ta ne uporablja svojih prispodob v izključujočem smislu, ampak je v svojem razumevanju pluralističen. Čeprav govori o Kristusovi smrti v okviru sprave, je njegov poudarek zakramentalni in deležniški, ne pa pravni. Za Pavla je namreč *delež* pri Kristusovi smrti tisto, kar pomeni, da nekdo umre *moči* greha in pripada Bogu. Vendar pa je za Pavla seveda vse to na prvem mestu odvisno od vstajenja. "Če pa Kristus ni bil obujen, je prazna vaša vera in ste še v svojih grehah" (1 Kor 15,17).

Vzhodna izkušnja pravi, da krščanska vera temelji na božanskosti Jezusa. Najzgodnejši kristološki vzorci v Novi zavezi se začnejo z Jezusovim vstajenjskim povišanjem

na Božjo desnico, kamor ga je Bog postavil kot Odrešenika, ki kliče ljudi k spravi z Bogom in ki je med njimi v pravičnosti in ljubezni. Vendar pa je bilo postopoma, z molitvijo, razmišljanjem in pod vodstvom Svetega Duha Jezusovo povišanje premaknjeno nazaj, v čas pred vstajenjem. V Markovem evangeliju Jezusa za Božjega Sina ob krstu razglasi glas iz nebes, kot takega pa ga prepozna tudi rimski vojak, ko visi na križu. Matej in Luka pa gresta še korak naprej in s svojima pripovedma o otroštvu pojasnita, da je Jezus Božji Sin od prvega trenutka svojega človeškega bivanja – kar pomeni, da je bil Jezus od Boga od vsega začetka svojega življenja. Končno pa je v Pismu Kološanom in še posebej v Janezovem evangeliju Kristusova božanskost premaknjena še dlje nazaj, v čas pred njegovo rojstvo, v njegov pred-obstoj z Očetom.

Tako odrešenje, ki smo ga prejeli v Kristusu, ni povezano samo z njegovim vstajenjem, ampak tudi z njegovo smrtjo, njegovim poslanstvom in njegovim življenjem kot celoto, ter celo z njegovim pred-obstojem ob stvarjenju sveta, in to je prva milost, ki smo jo od Boga dobili po Jezusu. Kristusovo smrt moramo torej razumeti v povezavi s Kristusovim zgledom, ne samo v njegovem življenju, ampak v samem učlovečenju, ki ga razumemo kot kenozo (samo-izpraznjenje). Spomniti se moramo na kristološko himno iz Pisma Filipljanom 2,6-11, kjer piše, da “se ni ... oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izpraznil ...”

V Jezusu Bog ni samo odrešil sveta, ampak tudi razkril svojo lastno Božjo bit. To moramo imeti za še eno načelo interpretacije: Božja dejanja so skladna s tem, kdo je Bog, in niso samo krinke, pod katerimi se Bog predstavlja svetu. Bog ne samo deluje na ljubeč način, ampak “Bog je ljubezen”. Na ta način torej Jezus razkriva, kdo je Bog. Bog je samo-podarjanje, samo-izpraznjenje. Oče namreč iz-

praznjuje samega sebe in daje vse, kar ima, Sinu, ki pa vse to vrača Očetu.

Podoba Boga, ki se tu razkriva, ni hierarhična ali subordinacionistična, ampak podoba vzajemne so-odvisnosti. Tako je kenozo, ki jo Pavel pripisuje Kristusu, v bistvu božanska lastnost.¹³ “*To pomeni, da kenotična oblika Jezusa Kristusa v pashalni skrivnosti ni nekaj novega ali tujega za Boga, ampak je v bistvu popolnoma skladna z večnim, nad-časovnim ‘dogodkom’ troedine ljubezni.*”¹⁴ “V Bogu gre za pravo kenozo, ki ima ontološki status.”¹⁵ Torej lahko rečemo, da Bog deluje na način, ki je skladen s tem, kar Bog je. “Za Boga je resnično, da je Bog vpleten v svet.”¹⁶

Deležniški model odrešenja – Odrešenje kot proces in odnos

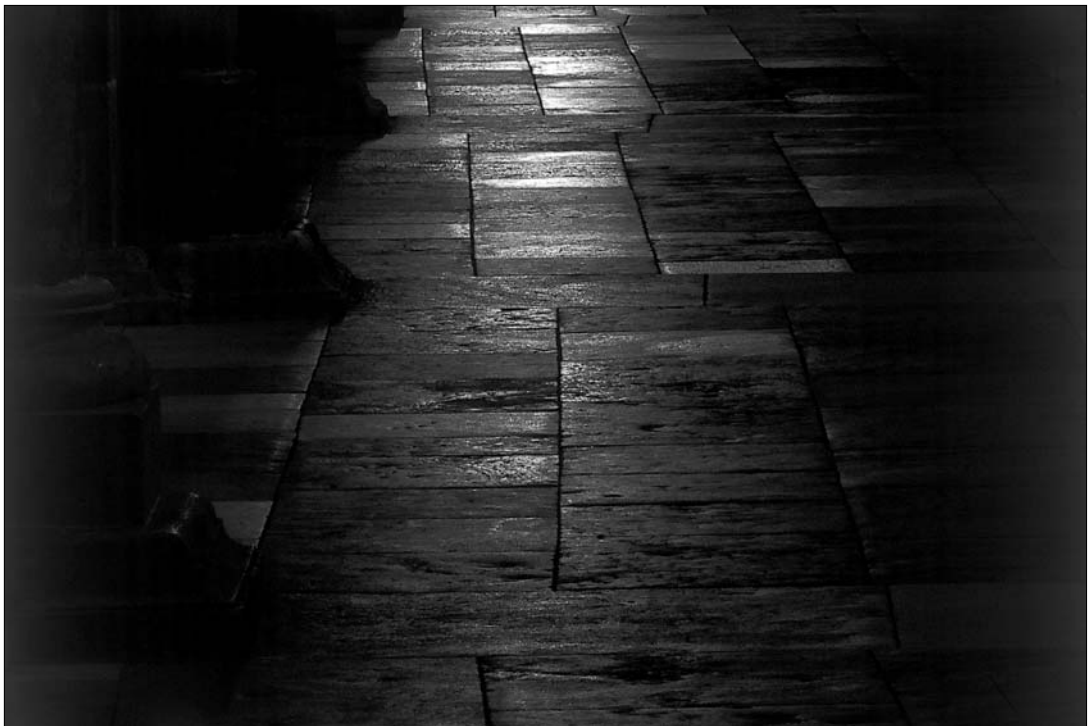
Ko govorim o razumevanju narave našega odrešenja v Kristusu, se bom vrnil na pristop, kakršnega so ubrali mnogi zgodnji cerkveni očetje, saj se mi zdi, da ta ponuja najbolj celosten pogled tako na stvarjenje kot na odrešenje, ker ju vidi kot dela celote. Poskušal bom orisati deležniški model odrešenja, ki je po mojem mnenju vključen že v kristološke koncile in razprave. To je model, za katerega mislim, da najbolje odraža dejansko stanje in je kot tak še bolj “katoliški” ali holističen. Temelji na ideji povzemanja, v kateri je odrešenje dovršitev stvarjenja. V tem pogledu so stvarjenje, učlovečenje in odrešenje del enega samega razvoja Božje milosti. Prvo, na kar je treba ob tem pristopu opozoriti, je to, da je odrešenje proces. Na to namiguje tudi ideja “odrešenjske zgodovine”.

Ideja, da je odrešenje proces, je posebej očitna v Irenejevi misli. Pa tudi če pogledamo v same evangelije in v prilike o kraljestvu, vidimo, da je prihod Božjega kraljestva pogosto prikazan kot rast in proces, ter opisan z besedami, kot so gorčično zrno, kvas, ki prekvasi testo, ali polje s pšenico in plevelom, ki

ga je potrebno pustiti, da raste. Odrešenje je zaradi svoje povezanosti z Božjim kraljestvom bolj proces kot pa enkratni dogodek. Celo Martin Luther priznava, da "to življenje ni bogaboječnost, ampak proces, v katerem postajamo bogaboječi, da ni zdravje, ampak to, da postajamo zdravi, da ni bivanje, ampak postajanje".¹⁷ Naše odrešenje se začne tukaj, v tem svetu, in se je že začelo. To pomeni, da Bog ni samo naš cilj, ampak tudi naš *družabnik* na poti. Namigovanje na evharistijo je tu očitno, saj je *družabnik* nekdo, s katerim si mi delimo svoj kruh, in nekdo, ki z nami deli svoj kruh. Evharistija je hrana za na pot. Pri deljenju v Kristusu so prvi sadovi novega stvarjenja, ki jih dobimo, to, da smo nahranjeni za naše lastno pobožanstvenje in za rast v Kristusu, ter da tako gremo po poti proti Bogu, ki je naš cilj.

Seveda vse to govorjenje o odrešenju tudi postavlja vprašanje, česa sem odrešen. Obi-

čajen odgovor je greha. Prvotno grška beseda za greh – *amartia* – pomeni napako ali bolj natančno "ne doseči določenega cilja" ali zgrešiti pot. Tako je greh "neuspeh pri tem, da bi dosegli namen, za katerega smo bili ustvarjeni". Če gremo s prisposodbo s potjo še dlje, lahko rečemo, da greh pomeni, da smo izgubili smisel za smer ali da smo zašli s prave poti. V pravnem smislu je greh prestopki zoper moralni red, v širšem, bolj eksistencialnem smislu pa je greh neuspeh pri tem, da bi bil nekdo resnično on sam. Greh ni samo žalitev Boga, ampak nesposobnost sodelovanja z Bogom v procesu odrešenja. Hugh Connelly pravi, da je *nesposobnost odgovoriti, nesposobnost, da bi vzpostavili prave odnose, in nesposobnost, da bi bili v polnosti odgovorni, v samem bistvu greha. To razumevanje poudarja neustreznost "jezika dólga" samega po sebi, saj se ta preveč zanaša na tiste modele zakona in pokornosti, ki težijo k temu, da bi opi-*



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

*sali in tudi karikirali greh na mehaničen, individualističen in aktualističen način.*¹⁸

Če se držimo sodobnega katoliškega pogleda, da je teologija "antropologija; da ni toliko znanost o Bogu, kot pa preučevanje človeštva, kakor to stoji pred Bogom"¹⁹, lahko greh razumemo kot pomanjkanje človečnosti, predvsem pa kot izgubo odnosa. Biti človek v skladu z Božjo trinitarično podobo namreč pomeni, da ljubimo drug drugega po modelu vzajemne ljubezni oseb v Trojici. Grešnost kot pomanjkanje prave človeškosti je izolacija pred Bogom in pred soljudmi. To je odsotnost skupnosti. V peklu, kot pravijo nekateri, "ne moremo videti obrazov drug drugega".²⁰

Izvirni greh kot način, kako izraziti občestveno naravo greha

Če obravnavamo greh kot stvar odnosa, imamo s tem ustrezno perspektivo, s katere lahko obravnavamo nauk o izvirnem grehu. Že v četrtem stoletju je Origen poudaril, da Adam ni osebno ime, ampak da preprosto pomeni človeško bitje.²¹ Adama je torej razumel kot predstavnika človeštva. Na enak način, kot so mnogi cerkveni očetje razumeli odrešenje kot proces, so razumeli tudi padec kot nekaj temu podobnega. Božja podoba ni bila toliko izničena, kot pa ji je bil odvzet sijaj in je bila zakrita.²² Tu se katoliško in pravoslavno izročilo razlikujeta od protestantskega izročila, ki trdi, da je bila naša narava popolnoma pokvarjena. Padec pa je bil tudi skupen. S padcem smo tako na moralni ravni podedovali nagnjenost k temu, kar je grešno. Vendar, na kakšen način lahko rečemo, da si delimo Adamov greh? Kot se pogosto zgodi, je tudi tu liturgična praksa vodila raziskovanje in oblikovala teološko razlago problema.

Zastavili smo si vprašanje, zakaj prva Cerkev ni krščevala dojenčkov. K vprašanju lahko pristopamo z dveh strani: s pozitivne in z negativne. Od česa nas odreši krst in kaj

nam krst prihrani? Ta razlika med vprašanjem pomeni razliko med opravičenjem in posvetitvijo. Pogled, ki ga predstavljam v tem delu in ki je v skladu tako s katoliškimi kot tudi s pravoslavnimi poudarki, je odrešenje po posvečenju. Pristop protestantskih Cerkev pa nekako teži k temu, da bi poudaril opravičenje. Vseeno pa sta ta dva pristopa samo dve plati enega kovanca. Opravičenje je negativni vidik odrešenja v Kristusu, ki pomeni svobodo od greha in smrti, posvečenje pa je pozitiven vidik Božjega odrešilnega dela, ki pomeni duhovno rast v novem življenju v Kristusu, ki nam ga posreduje Sveti Duh.

Avguštin je to vprašanje razlagal v luči veroizpovedi, ki pravi, da je krst odpuščanje grehov, zato so dojenčki, pa čeprav so brez osebne greha, vseeno v grehu. In ker mi krščujemo dojenčke, so dojenčki gotovo v takem stanju, da potrebujejo odpuščanje grehov. Toda kakšne grehe naj bi imeli, da potrebujejo odpuščanje? Da bi Avguštin to razložil, je razvil nauk o izvirnem grehu. Vendar pa je bil pri tem nekoliko redukcijski in individualističen. Težava pri Avguštinovi ideji izvirnega greha je namreč v tem, da je dal individualističen odgovor na občestveni/družbeni problem. In ker je Avguštinov pristop malo preveč enostaven za današnji čas, ponavadi rad posežem po Avguštinovem sodobniku, da bi tako malo uravnotežil stvari.

Eden izmed njegovih sodobnikov, Teodoret Kirski, je namreč napisal:

*Če je edini smisel krsta odpuščanje greha, zakaj potem krščujemo novorojenčke, ki še niso okusili greha? Toda skrivnost [krsta] je več kot to; to je obljuba večjih in bolj popolnih darov. V njem je obljuba prihodnje radosti; v njem je vrsta prihodnjega odrešenja, občestvo z Gospodovim trpljenjem, udeležnost v njegovem vstajenju, ogrinjalo odrešenja, oblačilo veselja, obleka svetlobe ali celo svetloba sama.*²³

Če gledamo pozitivno, se Teodoret sprašuje, zakaj *ne bi* hoteli krščevati otrok? Obi-

čajno bi hoteli tako velike darove deliti s svojimi otroki čim prej, ko je le mogoče.

Vendar tak pozitiven odgovor še vedno ne upošteva Pavlove izjave, da "v Adamu vsi umirajo" (1 Kor 15,22). Zakaj je tako? Lahko bi šli v vse vrste zapletenih teorij o prenosu krivde, vendar mislim, da bi to zgrešilo bistvo. Mar se veselimo tega, za kar smo poklicani, ali žalujemo za tem, kar smo izgubili? Ideja rasti v pobožanstvenju predlaga, da se veselimo. Tudi če Adam ne bi grešil, je bil še vedno poklican k temu, da bi bil v Božji podobnosti. Ali, kot razlaga Irenej, preden je Adam grešil, je bil še otrok, ki ni bil sposoben v polnosti sprejeti dovršitve svoje človeškosti.²⁴

Meniško izročilo je dolgo trdilo, da se ne bi smeli kesati samo zaradi samega sebe, ampak tudi zaradi svojega bližnjega. Smisel naše občestvene krivde tu izvira iz močnega smisla za medsebojno solidarnost. Greh konec koncev ni nikoli izoliran pripetljaj, ampak je vedno na nek način prelom odnosov. Vsi člani človeške rase – nekdanji, sedanji in prihodnji – smo medsebojno odvisni. Pripadamo enemu organskemu telesu in smo vsi odgovorni drug drugemu in drug za drugega. To je vsaj ideal tega, kar naj bi pomenilo biti človek. Kot pravi Pavel v Pismu Efežanom 4,25, "smo med seboj deli enega telesa". Odrešenje torej ni posamično ampak družbeno. Odrešeni nismo v izolaciji, ampak v povezavi s soljudmi iz vseh generacij. S tem sta povezani tudi ideji o občestvu svetnikov, ter o enosti in katališkosti Cerkve kot enega Kristusovega Telesa. Naše odrešenje v Kristusu je torej cerkveno, ne pa le posamično.

Emmanuel Levinas je rad navajal odlomek iz Bratov Karamazovih Dostojevskega. "Vsak izmed nas je pred vsakim kriv, jaz pa bolj od ostalih."²⁵ Vendar mislim, da je ta ideja bolj jasno izražena v naslednji vzpodbudi očeta Zosima.

Rešitev je tu za človeka samo ena: zberi se in bodi odgovoren za ves človeški greh. Saj je

*v resnici tako, prijatelj, kajti brž ko se odkritosrčno napraviš odgovornega za vsakogar in za vse, boš takoj sprevidel, da je res tako.*²⁶

*Tisti mladenič, moj brat, je prosil ptičke odpuščanja: naj se zdi to še tako nesmiselno, pravično je vendarle, kajti vse je kakor ocean, vse teče in se stika med seboj; če se dotakneš vesoljstva na enem koncu, se bo odzvalo na drugem koncu sveta. Naj bo brezumno prositi ptičke odpuščanja – vendar bi bilo tudi ptičkam lažje in otroku in sleherni živalci okoli tebe, ko bi bil ti sam boljši in čistejši, kakor si zdaj, pa bodi le za kapljico. Vse je kakor ocean, tako vam pravim. Tedaj bi jel tudi k ptičkam moliti, kakor v zanosu, v muki vesoljne ljubezni – moliti, da bi ti tudi te odpustile tvoj greh. Spoštuj in ceni ta zanos, pa naj se zdi ljudem še tako nesmiseln.*²⁷

Način našega odrešenja

Če je greh prekinitvev odnosa, potem gre pri našem odrešenju tudi za obnovitev tega odnosa. Odrešeni smo po veri, vendar pa vera ni predpostavka ali vdanost določenim trditvam o Kristusu, ampak neposredno zaupanje v Jezusa Kristusa samega. Naše odrešenje in naš odrešenik je Kristus, ne pa njegova imena, pa čeprav ta poudarjajo pomen njegove istovetnosti in osebe Jezusa.

Odrešeni smo v Kristusu zaradi njegovega učlovečenja, življenja, smrti in vstajenja. Nismo odrešeni zaradi tega, kar je Kristus naredil, pa čeprav je to, kar je naredil, verodostojen izraz tega, kar je, in tega, kako se je Bog v njem razodel. To, kar Jezus je, in to, kar je storil, tvori, tako kot skrivnost Kristusa samega, neločljivo skladnost.

Skrivnost Kristusa pa je tudi notranji odnos. Pashalna skrivnost je celota. Učlovečenje, krst, spremenjenje, poslanstvo, križanje, vstajenje, vnebohod so vsi dejavniki Kristusovega učlovečenja, ki tvorijo eno celoto. In čeprav izročilo ponuja bogato različnost modelov in podob, s katerimi opisujemo, kaj je

Kristus naredil za nas, ti modeli niso medsebojno izključujoči.

Srednjeveški teologi so si belili glavo z nes pametjo križa. Seveda bi bilo dovolj, da bi si Bog samo želel našega odrešenja in tudi že samo učlovečenje bi bilo zagotovo dovolj. Ta težava pa se pojavi, ko je križ ločen od ostalega življenja in poslanstva. Jezusovo smrt lahko bolje razumemo kot rezultat njegove popolne zvestobe svojemu poslanstvu, ki je v tem, da razglaša Božje kraljestvo, in to celo takrat, ko se sooča s smrtjo. Soteriologija ali teologija odrešenja, ki najbolje upošteva neokrnjenost Jezusovega življenja kot celote, je po mojem mnenju soteriologija deležnosti.

Viri za soteriologijo deležnosti

Odrešenje pomeni zdravljenje in to zdravljenje se izvrši po deljenju, medsebojni solidar nosti in izmenjavi. Kristus nas odrešuje s tem, da postaja to, kar smo mi, in da z nami popolnoma deli našo človeškost, ter nam omogoča, da v zameno mi z njim delimo to, kar je on. V tej obojestranski izmenjavi darov Kristus prevzema našo človeškost in nam posreduje Božje življenje, ter ponovno vzpostavlja občestvo med Stvarnikom in stvarstvom, ki ga je uničil greh. Odrešenje se po tem modelu uresničuje predvsem tako, da sprejmemo "Kristusa v nas", namesto "Kristusa za nas", pa čeprav sta ta dva skladna in pripadata drug drugemu.

Nova zaveza je polna primerov tega pristopa do narave našega odrešenja v Kristusu: mi smo "deležni božanske narave" (2 Pt 1,4), "Bogat je bil, pa je zaradi vas postal ubog, da bi vi obogateli po njegovem uboštvu" (2 Kor 8,9). Tu gre za medsebojno ponotranjenje: Kristus v nas – "ne jaz, ampak Kristus v meni" (prim. Gal 2,20).

Naša deležnost v Kristusu ima zakramentalni temelj v krstu: "Kajti vsi, ki ste bili krščeni v Kristusa, ste oblekli Kristusa" (Gal 3,27).

"S krstom smo bili torej skupaj z njim pokopani v smrt, da bi prav tako, kakor je Kri-

stus v moči Očetovega veličastva vstal od mrtvih, tudi mi stopili na pot novosti življenja. Če smo namreč z njim zraščeni v podobnosti njegove smrti, bomo tudi v podobnosti njegovega vstajenja. Vemo, da je bil naš stari človek križan z njim vred, ... Če pa smo s Kristusom umrli, verujemo, da bomo z njim tudi živeli." (Rim 6,4-10).

Naša deležnost v Kristusu pa ima zakramentalni temelj tudi v evharistiji, saj je udeležba pri evharistiji udeležba pri Kristusovem telesu in krvi (prim. 1 Kor 10,16).

Ideja medsebojne udeležnosti je prav tako središče argumenta v Pismu Hebrejcem. Kot naš veliki duhovnik je Kristus postal nam enak "v vsem" in v moči te solidarnosti z nami je lahko opravil "spravno daritev" za naše grehe (prim. Heb 2,11.17-18; 4,15).

Medsebojna udeležba in sprejemanje je posebej pomembna v evangeliju po Janezu: "Vi ga [Duha Resnice] poznate, ker ostaja pri vas in bo v vas" (Jn 14,17). "Ostanite v meni in jaz v vas" (Jn 15,4). Tako kot Kristus in Oče bivata drug v drugem, moramo tudi mi bivati v Kristusu in On v nas (prim. Jn 14,21-23). In v janzovskih pismih biti odrešen pomeni biti deležen Boga in postati "kakršen je" (prim. 1 Jn 3,2).

Zato je tudi Cerkev vztrajala na polnosti tako božanskosti kot človeškosti v Kristusu, saj je zaznala, da je to, da je Bog postal človek, tisto, kar omogoča pobožanstvenje človeštva in človeških bitij. Bog prevzema v svoj jaz, kar je našega, in nam v zameno daje, kar je Božjega, tako da po milosti postajamo to, kar je Bog po naravi, saj postajamo sinovi in hčere Sina.

Ta pristop se je potem razvijal v spisih cerkvenih očetov.

Po Ireneju v 2. stoletju:

Božja Beseda, naš Gospod Jezus Kristus, je po svoji presežni ljubezni postal to, kar smo mi, da bi nas lahko pripeljal do tega, da bi bili mi enaki, kot On sam. (Zoper krivoverstva, 5, predgovor)

Atanazij v 4. stoletju:

Božji Sin je postal človek, da bi mi lahko postali Bog. (O učlovečenju, 54,3)

Gregor Nazianski:

Kar ni prevzel nase, ni ozdravil. (Pismo 101, Kledoniju, PG 37, 181c)

Avguštin v 5. stoletju:

Da bi naredil bogove iz tistih, ki so bili samo ljudje ... je tisti, ki je Bog, napravil sebe za človeka. (Pridiga 192,1)

Maksim Izpovedovalec v 7. stoletju:

Božanskega se držimo do tiste mere, do katere je tudi Božji Logos, ki je svobodno izpraznil samega sebe svoje vzvišene slave, postal resnično človek. (Razlaga očenaša, PG 90, 877a)

Tomaž Akvinski v 13. stoletju:

Edinorojeni Božji Sin, ki je hotel, da bi si z njim delili njegovo božanskost, si je privzel našo naravo, da bi lahko on, ki je postal človek, iz nas naredil bogove. (Opusculum 57, 1-4)

Soteriologija deležnosti pa ni utemeljena samo v Novi zavezi, ampak je tudi v središču dvojnega homo-ousios Kalcedonskega koncila, ki je potrdil tako pravo božjo kot pravo človeško naravo Jezusa Kristusa. Samo če je Kristus obenem popolnoma božanski in popolnoma človeški, je lahko resnično naš Odrešenik. Vendar kot se drugačnost Sina ne zgubi v Sinovem troedinem odnosu z Očetom, je ohranjena tudi naša edinstvenost. Tako kot je življenje Svete Trojice medsebojna soodvisnost in različnost v enosti, tudi naša posamičnost ni ogrožena, ampak povzdignjena na svoj najvišji nivo. Biti oseba pomeni biti v odnosu.

Bog je naše odrešenje

Po Rahnerju Bog "v bistvu ne povzroči in ne napravi nekaj popolnoma drugega od njega samega v stvarstvu, ampak posreduje svojo lastno božansko naravo, da ta postane konstitutivni element pri izpolnitvi stvarstva".²⁸ Izpolnitev človeške osebe je v njegovem pobožanstvenju, ki je pravi namen krščanske etike. To

pobožanstvenje ali *teoza* "pomeni uskladitev našega osebnega bivanja z Božjim bivanjem, pomeni doseganje pravega odnosa in pristnega občestva v vsakem oziru in na vsakem nivoju".²⁹ Bog je tako končni "namen" odrešenja in resnična izpolnitev tiste istovetnosti, ki jo imamo kot osebe. Biti odrešen pomeni biti pobožanstven, biti udeležen pri Božjem življenju. To je več kot posnemanje Kristusa na umrljiv način. Odrešenje ni nič manj kot vseobsegajoče preoblikovanje naše človeškosti.

Odrešenje je družbeno in občestveno

Odrešenje je družbeno in občestveno, ne pa izolirano in individualistično. Nismo torej odrešeni sami, ampak kot člani ene človeške družine. Odrešenje je družbeno in občestveno posebej zaradi naše vere v Sveto Trojico. Našo človeškost določa dejstvo, da smo vsi ustvarjeni po Božji podobi, in to pomeni po podobi Svete Trojice, ki ni samo osebna, ampak medosebna. Bog kot Trojica ni enota, ampak enotnost; ni samoljubje, ampak delitev ljubezni. Bog je občestvo in kot trojica je medsebojnost, samo-podarjanje, "Jaz in Ti".

In če to drži za Boga kot trojico, potem to drži tudi za človeško osebo, ki je bila ustvarjena po Božji trinitarični podobi. Moje človeško bitje je tudi bitje odnosa. Moja osebnost je izpolnjena v odnosu in skupnosti. Resnična oseba in resnični človek sem namreč samo do te mere, do koder pokažem svojo ljubezen do drugih, samo v "jaz-Ti" odnosih. Svoje odrešenje – odrešenje človeške osebe, ki je ustvarjena po Božji podobi – torej lahko dosežem samo v enotnosti z drugimi osebami in preko vzajemnega in medosebnega srečevanja, kot je to izraženo v Jezusovem življenju in poslanstvu.

Ker je Bog Trojica, je moje odrešenje tesno povezano tudi z odrešenjem mojega bližnjega. Nauk o Trojici pomeni torej, da ne morem biti odrešen, če ne postanem "odgo-



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

voren za vsakogar in vse”. V našem prizadevanju za pobožanstvenje/teozo torej ne moremo biti brezbrizni do soljudi. Naša vera v Kristusa in Božje kraljestvo, ki ga je oznanjal, nas zavezujeta, da se borimo proti vsem oblikam krivice, zatiranja in zapostavljanja. Kot pravi Nikolaj Berdjajev, “Vprašanje kruha zame je materialno vprašanje, vprašanje kruha za bližnjega pa je duhovno vprašanje”. Nihče ni odrešen sam in brez medsebojnega odpuščanja ni odrešenja.

Odrešenje je cerkveno

Sicer ne moremo postavljati meja Božji odrešilni moči, vendar kar se tiče nas, kristjanov, prihajajo prava sredstva odrešenja v in po občestvu Cerkev. To je izvorni kontekst Ciprijanove izjave iz 3. stoletja, ki pravi, da “ni odrešenja izven Cerkev”. Tako kot pri vsaki interpretaciji je tudi tu za razumevanje povedanega pomemben kontekst. Cipri-

jan je namreč govoril o tistih znotraj Cerkev in razpravljal o vprašanju razkola. Z drugimi besedami, zaposlen je bil z varovanjem enosti in občestvenosti Cerkev, ki je imela veliko vrednost v prvih krščanskih stoletjih. Zato to, kar je Ciprijan rekel, pomeni, da *ni odrešenja izven občestva*. Neustrezno pa bi bilo, če bi ta stavek vzeli iz konteksta.

Odrešenje pa je tudi zakramentalno: utemeljeno je na krstu in evharistiji. Krst je zakrament medsebojnega ponotranjenja s Kristusom, evharistija pa je zakrament Cerkev, ki nam vnaprej prinaša Božje kraljestvo.

Odrešenje je kozmično

Naša soteriologija pa mora biti tudi holiistična, saj je odrešena celotna oseba. Človek namreč ni duša, ki začasno prebiva v telesu, ampak strnjena enost telesa in duše, tako da sta oba dela posvečena in pobožanstvena skupaj. Kristjani ne verujemo samo v nesmrtnost

duše, ampak pričakujemo tudi vstajenje telesa. Preko teles se povezujemo z materialnim okoljem okrog nas in zato naše posvečevanje vključuje tudi posvečevanje okolja.

Nismo odrešeni od sveta, ampak s svetom. Nastala bo namreč "nova zemlja", pa tudi "nova nebesa" (Raz 21,1). Naše človeško odrešenje pa na ta način vodi tudi do zveličanja celotnega ustvarjenega reda, ki se bo po nas "iz suženjstva razpadljivosti rešilo v svobodo slave Božjih otrok" (Rim 8,21).

Po Maksimu Izpovedovalcu je človeška oseba v Kristusu duhovnik za stvarjenje, saj spravlja vse razdeljene stvari nazaj v enost in jih tako daje nazaj stvarniku. Človeška oseba v Kristusu je mikrokozmos, "laboratorij", v katerem je vse strnjeno in ki v sebi po naravi posreduje med skrajnostmi.

Da bi izvršili enotnost vsega z Bogom kot vzrokom, človeška oseba začne najprej s svojim lastnim razdeljevanjem in nato, ko se vzpne preko vmesnih stopnic, ... doseže namen svojega vzpona, ki gre skozi vse stvari v iskanju enosti, k Bogu, v katerem ni razdeljenosti.³⁰

Ta duhovniška naloga je izpolnjena v Kristusu, pri katerem in v katerem "je utemeljeno vse" (Kol 1,17) in v katerem so vse stvari povzete (Irenej). Ker smo odrešeni v Kristusu, si z njim delimo njegovo kozmično posredovanje. Svet je zakrament Boga in vse, kar je Bog naredil, lahko deluje kot vzvod njegove milosti in lahko razkriva svojega stvarnika.

Bomo vsi odrešeni?

Bog si želi, da bi bili vsi odrešeni (prim. 1 Tim 2,4). Bo Bog prikrajšan ali pa lahko upamo na obnovitev vseh stvari? Origen se ni bal pritrditi temu nauku o univerzalnem odrešenju. Vendar pa je bil njegov pristop preveč mehaničen in samodejen, zato je bila njegova teorija obsojena na 5. ekumenskem koncilu. John Meyendorff pravi, da je *apokatastazo* ali univerzalno odrešenje zavrnil

koncil leta 554 "predvsem zato, ker predpostavlja dokončno omejitev človeške svobode – svobode, da bi ostali zunaj Boga".³¹ Zanimivo je, da je tudi Gregor iz Nise gojil upanje, da bo končno tudi hudič odrešen, vendar je bil veliko bolj natančen in pazljiv pri izražanju, tako da se je izognil obsodbi.³²

Gre za napetost med dvema načeloma, med načelom Božje ljubezni in načelom človeške svobode. Vemo pa, da nam je Bog dal svobodno voljo in da nam tega daru ne bo nikoli vzel. Tako je možno, da se za vso večnost odločimo, da bomo rekli ne Bogu. Vendar prav tako vemo, da je Božja ljubezen neizčrpna. Ti dve tezi je združil von Balthasar v odličnem teološkem opisu Kristusovega spusta v pekel, kjer si je "Bog izbral, da bo v družbi grešnikov, ki so grešniki po svoji izbiri. Tako po von Balthasarjevem razumevanju spusta Bog iz ljubezni vstopi v pekel in spremeni brezno naše izgubljenosti v 'brezno absolutne ljubezni'".³³

Ugotovili smo, da je narava Boga kot ljubezni samoizpraznjujoča in da v ljubečem dejanju stvarjenja Bog omogoča, da se stvarstvo razkriva. Bog namreč vedno daje prostor za to, kar je drugega od Boga. V vsakem primeru mora torej ustrezna in holistična teologija odrešenja vključevati teologijo stvarjenja. Vendar, katerikoli pristop uberemo, moramo pustiti prostor za verodostojno pluralnost pristopov. Krščanstvo ima svoj temelj v izkušnji Vstalega Kristusa, daru Duha in ponudbi odrešenja, ki jo prinašata. Bogastva Božjega življenja, ki nam je ponujeno s Kristusom, ni mogoče zajeti v noben pojmovni sistem, če delamo z eshatološkimi dejstvi. Če temu verjamemo, sem prepričan, da je soteriologija deležnosti in pobožanstvenja najprimernejši model in eden izmed tistih, ki ga moramo uporabiti, če želimo danes dati smisel odrešenju.

Prevedel: Leon Jagodic

1. Atanazij, *O učlovečenju*, 54,3 [Ta in ostali navedki cerkvenih očetov so prevedeni iz angleškega jezika (op. prev.)].
2. Gregor Nazianski, *Pismo 101*, Kledoniju.
3. John P. Galvin, *Soteriology*, v: Francis Schüssler Fiorenza in John P. Galvin [ur.], "Systematic Theology", I. zv., Fortress Press, Minneapolis, 1991, 275-281.
4. Na primer, *The Shape of Soteriology* Johna McIntyreja našteva trinajst različnih modelov, vendar s kalvinističnega stališča. Zanimivo je, da enega izmed najpomembnejših modelov iz prve Cerkve, ki še danes oblikuje vzhodno krščanstvo – namreč, pobožanstvenje –, očitno ni na tem seznamu. Njegovih trinajst modelov je: 1) odkupnina, 2) zveličanje, 3) odrešenje, 4) žrtev, 5) zadoščevanje, 6) pokora, 7) sprava, 8) pomiritev, 9) zmaga, 10) kazen, 11) poravnava, 12) zgled, 13) osvoboditev.
5. Irenej Lyonski, *Zoper krivoverstva*, 5,1,1.
6. Irenej Lyonski, *Zoper krivoverstva*, 4,38,1. Naprej Irenej razlaga: "Bog je imel že na začetku moč, da bi človeku podelil popolnost, ker pa je bil ta šele ustvarjen, je ne bi mogel sprejeti, če pa bi jo sprejel, je ne bi mogel obvladati, in če bi jo obvladal, je ne bi mogel ohraniti." *Zoper krivoverstva*, 4,38,2.
7. Irenej Lyonski, *Zoper krivoverstva*, 4,38,3.
8. Irenej Lyonski, *Zoper krivoverstva*, 5,1,1.
9. Rene Girard, *Gledam Satana, ki kakor blisk pada z neba*, Ljubljana, Kud Logos, 2006, (prev. Vesna Velkovrh Bukilica), 173.
10. Irenej Lyonski, *Zoper krivoverstva*, 2,18,6: "Če bi bila resnica že znana, bi bil prihod odrešenika nepotreben."
11. Rene Girard, *Gledam Satana, ki kakor blisk pada z neba*, 171.
12. Anne Hunt, *The Trinity and the Paschal Mystery: A Development in Recent Catholic Theology*, Collegville, MN, The Liturgical Press, 1997, 11.
13. "Tudi z Očetovega stališča ima smisel, če Oče sprejema svojo bit od Sina." Anne Hunt, *The Trinity and the Paschal Mystery*, 85.
14. Isti, 61.
15. Isti, 63.
16. Isti, 81.
17. Martin Luther, *Luther's Works*, XXXII, Saint Louis, Concordia Pub. House, 1955, 24.
18. Hugh Connelly, *Sin*, Saint Louis, Continuum, 2002, 148.
19. Willam J. Hill, *Theology*, v: Komonchak in dr. [ur.], "The New Dictionary of Theology," Gill in MacMillian, Dublin, 1990, str. 1022. Gl. tudi, David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, San Francisco, Harper and Row, 1988, 17-22.
20. PG 65, str. 280b, prim. *Življenje sv. Makarija Velikega*, v: Dimitrij iz Rostova, "življenjepisi svetnikov", januarski zvezek, 610-611.
21. Origen, *Proti Kelzu*, 40,40; 7,50.
22. Po Atanaziju "je bilo razumno človeško bitje, ustvarjeno po Božji podobi, izničeno, Božje delo pa uničeno." *O učlovečenju*, 5,6.
23. Teodoret Kirski, *Zgodovina krivoverstev*, 5:18; PG 83:512. navajam po: John Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York, Fordham University Press, 1979, 146.
24. Irenej Lyonski, *Zoper krivoverstva*, 4,38,1-3 (PG 7, 1105a-1108c).
25. Navajam po Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, Dordrecht, Kluwer, 1991, 146.
26. Fjodor M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 2. zvezek, 6. knjiga, 3. poglavje, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1989, (prev. Vladimir Levstik), 142.
27. Isti, 6. knjiga, 3. poglavje, 141-142.
28. Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 121.
29. Catherine Mowry LaCugna, *God For Us: The Trinity and Christian Life*, 284.
30. Maksim Izpovedovalec, *O različnih težavnih mestih*, 41 (PG 91:1305a-c), navajam po: Andrew Louth, "Maximus the Confessor", London, Routledge, 1996, 157.
31. John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York, Fordham University Press, 1979, 163 in 222.
32. Kallistos Ware, *Dare we hope for the salvation of all? Origen, Gregory of Nyssa, Isaac of Ninevah*, 310. Dodamo pa lahko še druge avtorje. Za velikega vzhodnega svetnika Maksima Izpovedovalca pravijo, da je na vprašanje, če veruje v univerzalno odrešenje, odgovoril nekako "zelo verjetno, vendar tega ne sme nihče pridigati".
33. Anne Hunt, *The Trinity and the Paschal Mystery*, 71.

Jezus Kristus – oseba srečanja

Jezus – Beseda o Bogu in človeku

Krščanstva ne moremo spoznati brez njega, katerega ime nosi – Jezusa Kristusa. Toda: Kdo je ta – Jezus Kristus? K odgovoru na to vprašanje nas spodbuja tudi Jezus sam, ko nam postavlja vprašanje: “Kaj pravite, kdo sem?” Naši odgovori so tako različni in nepopolni, in prav takšen je naš odnos do njega. Res je, na vprašanje: Kdo je Jezus Kristus, nam ne more dati odgovora “meso in kri”, temveč nam more razodeti njegov “Oče, ki je v nebesih” (Mt 16,17). Jezusa iz Nazareta torej ne moremo razumeti brez njegovega “Očeta”. In tukaj moremo nadaljevati: Tudi Boga – Očeta ne moremo razumeti brez Sina. In končno: tudi človek nam ostaja nerešljiva uganka brez njega, ki je “pravi Bog in pravi človek”. V njem je stičišče božjega in človeškega. To resnico varuje Cerkev kot punčico očesa, ko izpoveduje v veroizpovedi: “pravi Bog in pravi človek.” Prisluhnimo še očetom 2. vatikanskega cerkvenega zbora: “*V resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zasije skrivnost človeka. Prvi človek Adam, je bil namreč podoba prihodnjega, to je Kristusa Gospoda. Kristus, novi Adam, ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost. ... On, ki je ‘podoba nevidnega Boga’ (Kol 1,15), je tisti popolni človek, ki je Adamovim otrokom vrnil bogopodobnost, popačeno začeni s prvim grehom*” (CS 22,1). Jezus je stičišče božjega in človeškega, tako da združuje “hipostatično” dve naravi neločeno, brez pomešanja, nespremenjeno, nerazdeljeno (prim. kalcedonski koncil, DS 291). Božje in človeško ostaneta to, kar sta; ne sestavljata “nekaj tret-

jega” (tertium quid), ampak v moči Jezusa Kristusa dobesedno “obstajata” popolnoma v odnosu ene do druge. Oseba Jezusa Kristusa je stičišče, pravo prešinjanje (perihoreza) teologije in ojkonomije. Jezus je to, kar je Bog; neizmerna sposobnost občestva. Jezus je to, za kar smo mi ustvarjeni, da postanemo: živeti občestveno in v pravem odnosu do Boga in do vsakega ustvarjenega bitja. Jezus Kristus hkrati pripada svetu Boga in svetu ljudi, je kraj srečanja in medsebojnega sprejemanja obeh. Po vsej pravici smemo imenovati Jezusa Kristusa *oseba srečanja*.

Unus de Trinitate

Jezusa Kristusa ne moremo pravilno doumeti zunaj njegovega odnosa do Očeta in Svetega Duha. Njegova zakoreninjenost v življenju Svete Trojice je “razlaga” njegovega življenja, delovanja in oznanila. Jezus iz Nazareta je povsem nerazložljiv zunaj te trinitarične povezanosti in njegov nastop izgubi odrešnjiški značaj. “Poslednja predpostavka kenoze je ‘nesebičnost’ oseb v notranje-trinitaričnem življenju ljubezni.”¹ Znotraj tega trinitarična razmerja sta temelj in izhodišče Božjega razmerja do stvarstva. “Za” v Sveti Trojici je razlog za “za” v zgodovini odrešenja. Božje bivanje ni v posedovanju, marveč v dajanju, ne v “stati v samem sebi”, temveč v “iti iz sebe”; z drugimi besedami: Smisel bivanja se izraža kot bivanje za drugega oz. k drugemu naravnano bivanje.

Jezusovo “proeksistenčno” vlogo v obliki sinteze predstavi Pavlova kristološka himna iz Pisma Filipljanom: “*Čeprav je bil namreč v podobi Boga, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izpraz-*

nil tako, da je prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem. Po zunanjosti je bil kakor človek in je sam sebe ponižal tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer smrti na križu" (Flp 2,6-8).² Če gre Bog vse tja, kamor gre Kristus, če je bil Bog sam v Kristusu, potem prinaša Kristus občestvo z Bogom tistim, ki so tako ponižani in zavrženi kot on. Bog je svojo vsemogočnost "omejil" z ljubeznijo in se tako odločil za vsemogočnost ljubezni! Moltmann trdi, da "Kristus ne pomaga z nadnaravnimi čudeži, temveč z močjo svojega trpljenja in svojih ran."³ Balthasar poudarja: "Gre za obrat, ki je odločilnega pomena, v pogledu na Boga, ki tako ni prvenstveno absolutna moč, temveč absolutna ljubezen (tudi: moč ljubezni), katere suverenost se ne razodeva v oprijemanju svojega, temveč v odpovedi, zapustitvi le-tega. In to do te mere, da se njegova suverenost razprostranja onkraj tega, kar si stoji znotraj sveta kot mogočnost in onemoglost. Božje izničenje (v učlovečenju) ima svojo ontično podlago v večnem Božjem izničenju, v svojem troosebnem izročanju."⁴ Zgodovinsko-odrešenjski *pro nobis* križa razkriva znotraj Božji za oseb Svete Trojice.

Jezus – Bog "s človeškim obrazom"

Ko Jezus izreče trditev: "Jaz in Oče sva eno!", nam pokaže na tisto resnico, ki ga določa v večnem bivanju v troedinem občestvu, tistem občestvu, katero razprostre na zemeljsko bivanje, da bi vanj "povabil" tudi človeka, ki že po svoji ustvarjenosti nosi v sebi pečat božje podobe. Božji Sin se ni z učlovečenjem odrekel svoji božji naravi in dostojanstvu, ampak ju je živel na "človeški način". Eden iz Trojice je postal eden izmed nas. S tem je odprt in omogočen človekov "vstop" v Božje trinitarično življenje. To je hkrati poroštvo "učinkovitosti" njegovega odrešenjskega delovanja in to prispeva k silni dramatičnosti – *Unus de Trinitate passus est* – njegovega življenja. Dramatičnosti, ki daje "težo" nje-

govemu vstajenju. Velikonočna skrivnost ima dve strani: smrt in vstajenje. In ene brez druge sploh ne moremo razumeti!

Odkar je Bog postal v Jezusu Kristusu "Bog z nami", *Emanuel*, prepoznavamo v njem božje življenje, saj je "njegovo življenje na zemlji zvesta podoba (Abbild) in izraz neločljivega troedinega življenja v nebesih".⁵ V Sinu se Oče popolnoma izraža in podarja. Sin je Očetov popolni izraz in sporočilo, njegova večna Beseda, njegova presevajoca in izžarevajoca podoba. Kristus je najodličnejši "razlagalec" in "priobčitelj" Boga človeku in edini središčnik med nami in Bogom, je *perfectus communicator*. "Oseba Jezusa Kristusa je stičišče, resnična perihoreza, prešinjanje Božjega bivanja in odrešenjskega delovanja. Jezus je tisto, kar je Bog sam v sebi: neskončno druženje, občestvo(vanje)."⁶ Ker je Kristus "priobčil samega sebe", je ponovno povezal človeka z Bogom in ljudi med seboj ter tako vzpostavil *communicatio* (odnos) in *communio* (občestvo) tudi na stvarjenjski ravni.⁷ Ta sinteza, sožitje, ki vlada med Sinom in Očetom, je izvir in zgled naše povezanosti z Bogom in soljudmi; za to sožitje smo odrešeni in v to sožitje smo povabljeni. Globine tega načrta nam odkriva Jezusova velikodušna molitev: "*Ne prosim samo za té, ampak tudi za tiste, ki bodo po njihovi besedi verovali vame: da bi bili vsi eno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bi bili tudi oni v naju eno, da bo svet veroval, da si me ti poslal. In jaz sem jim dal veličastvo, ki si ga dal meni, da bi bili eno, kakor sva midva eno: jaz v njih in ti v meni, da bi bili popolnoma eno*" (Jn 17,20-23). Merilo te edinosti je "kakor", enost ki vlada med Očetom in Sinom. Papež Benedikt XVI. v svoji knjigi *Jezus iz Nazareta* poudarja, da Jezus, dobri pastir, ni nikoli sam, ampak "*se vedno sprejema od Očeta in se podarja Očetu. 'Moj nauk ni moj nauk', njegov jaz je odprt v Trojico. Kdor njega spozna, 'vidi' Očeta, stopi v to njegovo občestvo z Očetom. Ravno ta dialoški prehod, ki je v sre-*

čanju z Jezusom, nam spet kaže pravega pastirja, ki se nas ne polašča, marveč nas vodi k svobodi našega bitja s tem, da nas uvaja v občestvo z Bogom, ki nam sam daje svoje življenje.”⁸

Dejstvo je, da ne moremo “razumeti” Svete Trojice brez Kristusa in ne Kristusa brez Svete Trojice! Vse, kar vemo o Bogu, nam je povedal Jezus Kristus. Zato je vsako razglabljanje o Bogu samo v službi razumevanja in razlage tega spoznanja in ne *pred* njim. Na začetku govorenja o Bogu je božji Logos in ne človeški uvid. Po Kristusu se *med nami* uresničuje, razvija božje življenje in po Kristusu v to življenje vstopamo. V njem se je v najvišji meri izvršila *kenoza* Boga. Po kristološki kenotični perihorezi (prešinjanzu v ljubečem sklanjanju k drugemu) ne samo, da prebiva Bog v človeku, temveč je ponovno vzpostavljeno in dovršeno prebivanje človeka v Bogu (prim. Apd 17,28).⁹ Najvišje razodetje Svete Trojice pa je velikonočna skrivnost Kristusove smrti in vstajenja. Ta je središče odrešenjskega delovanja in najprepričljivejše razkritje ljubezni Svete Trojice. Zato je krščansko izhodišče za razumevanje Boga prav velikonočni dogodek.¹⁰

Inkarnirana zavzetost ljubezni

Če je trinitarični sestop in vstop Boga v zgodovino dosegel najvišje razkritje v Jezusu Kristusu, pa so njegovi posegi v Stari zavezi (in končno od stvarjenja naprej) nepogrešljiva priprava na ta dogodek, tako da je novozavezno razodetje (seveda če pravilno razumemo) “logična posledica” starozaveznega razodevanja Boga Abrahama, Izaka in Jakoba. Kristološko perihorezo bi lahko tudi imenovali *inkarnatorično, učlovečenjsko perihorezo*.¹¹ “Beseda se je učlovečila, da bi mi tako spoznali božjo ljubezen: ‘Božja ljubezen do nas se je razodela tako, da je Bog poslal v svet svojega edinorojenega Sina, da bi mi živeli po njem’ (1 Jn 4,9)” (KKC 458). V trenutku Jezusovega največjega izničenja, v njegovem trplje-

nju in smrti so mogli očitvidci prepoznati pravega človeka in pravega Boga: “Glejte, človek!” (Jn 19,5) in: “Resnično, ta človek je bil Božji Sin” (Mr 15,39; prim. Mt 27,54). Tako po vsej pravici moremo reči o Jezusu: *Ecce homo* in *Ecce Deus!* Najbolj se je božja ljubezen razodela na Kristusovem križu, saj je tukaj šla “do konca”. Božja strast je ljubezen! Tako spada k popolni ljubezni, ki jo Bog izraža v odnosu do svojega stvarstva, tudi samoizničenje, trpljenje. Križ more postati “razodetje” Boga samo znotraj vere v Sveto Trojico, v nasprotnem primeru je “spotika” in “pohujšanje” (prim. 1 Kor 1,23). Božje ljubeče sklanjanje v smrti na križu zelo dobro povzame zelo star napis: *Deus in minimis maximus* – v najmanjših stvareh je Bog največji.¹² “Netrpljivemu Bogu se ni zdelo za malo biti trpljiv človek. Neumrljivi je hotel biti potrpežljiv človek. Neumrljivi je hotel biti potrpežljiv zakonodajalec” (DS 294). Tukaj veljajo Origenove besede: “Caritatis est passio” (ljubezni pristaja trpljenje).¹³ Zato velja, da je skrivnost križa najvišje razodetje Svete Trojice; še več, da se križ nahaja prav v njeni notranjosti.

Neprecenljivega pomena je tudi Kristusovo *ostajanje* med svojimi! Oče je Besedo, ki je postala meso, dokončno podaril, razdelil in je ne bo nikoli več vzel nazaj. Niti vstajenje od mrtvih niti “vnebohod” kot “vrnitev k Očetu” (Jn 16,18) ne vodita v nasprotno smer od učlovečenja. Tako Jezusov vnebohod ni “umik” v neko nedostopnost, marveč je v službi “priprave prostora” za odrešenega človeka. Poveljani Kristus se ni odpovedal človeški naravi, ampak jo je privzel v večno navzočnost Boga; in z njo križe in rane vsega človeštva: *Križ in rane ostajajo!* In prav zaradi “večne veljave” Kristusovega križa prostor za upanje: *Crux – spes!* Učlovečeni Božji Sin se vrača k Očetu skupaj z njim, katerega naravo, usodo je privzel. Prav tako pa bo ostal na Zemlji do zadnjega človeka kot kruh, ki se lomi.

Persona sintetica

Cerkev se je vedno prizadevala ohraniti neločljivost in nepomešanost obeh narav v Jezusu Kristusu. *“Neokrnjena je ostala svojs-
tvenost obeh narav, združili sta se v eno ose-
bo; in tako je veličastvo privzelo nizkost, moč
slabotnost, večnost umrljivost (...) S celotno in
popolno naravo resničnega človeka je bil torej
rojen resnični Bog, celoten v svoji naravi, ce-
loten v naši /totus in suis, totus in nostris!”* (DS
293).¹⁴ Tako vidimo, da ni zaradi zedinjenja
odstranjena različnost narav. Posrečeno ime-
nuje Hans Urs von Balthasar učlovečenega
Božjega Sina *Persona sintetica*,¹⁵ on je sinteza
celotne zgodovine odrešenja, on je edini kon-
kretni začetnik in zgled povezanosti med Bo-
gom in človekom, med milostjo in naravo,
med vero in razumom, je *universale concre-
tum*.¹⁶ V perihoretičnem prešinjanju dveh nar-
rav v Kristusu Božji Sin priobčuje svoji člo-

veškosti svoj lasten način osebnostnega bi-
vanja v Trojici. Tako Jezus Kristus “človeško
izraža božje življenje Trojice” (KKC 470).
S Christianom Duquocom smemo trditi: “Je-
zus je Bog na poseben način, je Bog po si-
novsko.”¹⁷ Jezus je k človeku obrnjen obraz
Boga, zato kdor vidi njega, vidi Očeta. V re-
snici je celotna zgodovina odrešenja en sam
dokaz, da nam Bog ne obrača hrbta, temveč
se obrača k nam, ki bežimo pred njim in tako
pred samim seboj.

Božje učlovečenje, zedinjenje s konkretno
človeško naravo, je v službi zedinjenja z vsa-
kim človekom: *“Ker je v njem (Kristusu) člo-
veška narava privzeta, ne pa uničena, je že s
tem samim tudi v nas dvignjena k dostojans-
tvu brez primere. Kajti on, božji Sin, se je s
svojim učlovečenjem na neki način združil z
vsakim človekom”* (CS 22,2). Kakor v Kristusu
hipostatično zedinjenje ne pomeni zmanjša-



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

nja in ne okrnjenja človeškosti (ustvarjene razsežnosti), ampak njeno največjo možno spolnitev (Jezus ni le popolnoma človek, marveč popolni človek), tako tudi navzočnost tistega Duha v nas, ki nas prešinja in napravlja deležne božjega življenja – posvečuje, vključuje največjo spolnitev našega osebnega bitja. Največje zedinjenje z Bogom pomeni največjo možno uresničitev lastnega bistva in lastne biti ustvarjenega bitja.¹⁸ Če se v Kristusu prav v moči njegovega božanstva in ne zoper božanstvo uresniči človekova popolnost, tedaj se tudi v nas uresniči večja polnost v tisti meri, v kateri se upodobimo po Jezusu Kristusu. Kristološka perihoreza podira, prestopa pregrajo med božjim in človeškim, med neustvarjenim in ustvarjenim ter ustvarja tisto rodovitno sožitje, ki je za ustvarjeno bitje neprekosljiva spolnitev. Velikonočni dogodek vzpostavlja tisto družjenje, za katerega je bil človek ustvarjen, kateremu se je človek odrekel in ga je ponovno ter dokončno vzpostavil vstali Jezus Kristus. Ne vzklika zaman Cerkev pri obhajanju velikonočne vigilije: “O zares presrečna noč, v kateri se zemlja druží z nebesi in človek z Bogom!” (velikonočna hvalnica). V kristološki perihorezi je v največji meri priobčena narava Boga in najbolj uresničena človekova narava. To hipostatično zedinjenje božje in človeške narave v Kristusu po učlovečenju je vzor za našo milostno deležnost pri božji naravi po prerojenju po Duhu. V Kristusu je človeška narava že sprejeta v trinitarično božje življenje in to ne kot tujek, temveč kot “sestavni del”. Tudi zato (in predvsem zato) ni Bogu nič človeškega tuje, temveč je privzeto in tako odrešeno. Kdor je zedinjen z Jezusom Kristusom, je dejansko topopljen v skrivnost Svete Trojice.

“Rešujoči Bog in rešeni človek”

Razlog Sinovega privzetja človeške narave pa je v odrešenju vsega človeštva (quod non

est assumptum non est redemptum) in v privzetju, zedinjenju vseh ljudi v njem (recapitulatio), da bi mogel tako vse privedi k Očetu. Zakonitost prešinjania se tako v zgodovini odrešenja nadaljuje vse do cilja, ki je zgodovina poveličanja. Hans Urs von Balthasar poudarja: “*Ni drugega dostopa k trinitarični skrivnosti kakor le njeno razkritje v Jezusu Kristusu in v Svetem Duhu in nobena izjava o imanentni Trojici se ne sme niti za ped oddaljiti od novozaveznega temelja (Basis), če noče zapasti v praznino abstraktnih in odrešenjsko-zgodovinsko nepomembnih stavkov*”.¹⁹ Prav Jezus Kristus je v zgodovino človeštva “prevedeno” življenje Boga samega. In na temelju tega izkustva učlovečenega Boga je mogel Janez tvegati trditev: “Bog je ljubezen” (1 Jn 4,8). Trditev ni predmet nekakšne ugotovitve, ki bi bila razvidna iz bistva Boga, temveč je izraz edinstvenega izkustva, katerega so verniki prejeli o Bogu po Jezusu Kristusu: “izkustvo, da se je živi Bog podaril človeku v svojem Sinu na popoln in nepreklicen način.”²⁰ Zunanaj skrivnosti božje troedinosti ostane Janezova trditev nerazumljiva.²¹ Jezus Kristus namreč ni zgolj beseda o Bogu, temveč je Bog-Beseda, ki od vekomaj odmeva v *Bogu*, v polnosti časov pa je bila spregovorjena v zgodovino, še več, je postala meso. “Jezus je osredinjen v Bogu: njegovo človeško bivanje je razodetje in ‘Beseda’ Boga; našo pozornost ne obrača na metafizične spekulacije, ampak na tistega Boga, katerega moremo zaznati iz njegovega obnašanja in ravnania.”²² Tako je Jezus tudi *pot* k Očetu, kar daje razsežnosti *poznanja* novo, dinamično prvino: “Nihče ne pride k Očetu drugače kot po meni. Če ste spoznali mene, boste spoznali tudi mojega Očeta” (Jn 14,6-7). V Jezusu Kristusu postane Oče prepoznaven na neprekosljiv način.

Jan Daniélou takole razglablja glede te “kristološke sinteze”: “*Jezus Kristus je človek iz našega mesa; njegova mati je žena iz našega*

rodu; Jezus Kristus je torej človek v najbolj polnem pomenu besede. Zaradi tega je treba reči: kar se je izpolnilo v njem, prizadeva nas; kajti kar se je izpolnilo v njem, se je izpolnilo v mesu, ki je naše meso, in najdeva zato odmev v našem mesu. Toda Kristus je obenem tista gesta božje Ljubezni, ki prihaja na svet, je tista poslanost, v kateri je Oče v svoji ljubezni poslal svojega Sina. Kristus je hkrati – in to je njegov paradoks – rešujoči Bog in rešeni človek. ... Kristus je v tem smislu hkrati Bog, ki se sklanja k človeku, in človek, ki se dviguje k Bogu.”²³ Tu stojimo pred brezpogojno temeljno versko resnico, zunaj katere se prav vse podre. Kajti če Jezus Kristus ni vznik in nastop te nove človečnosti, tega novega človeštva znotraj našega rodu, tedaj je konec koncev le še en človek med drugimi, morda kak prerok iz preteklosti, ni več odrešujoče dejanje Boga samega (prim. Daniélou, 63).

Odrešenjska kenoza je izraz za svet zavzetega Boga. Da razumemo Kristusovo trpljenje, ga moramo razumeti kot trpljenje Boga, ki se zavzema za nas, ki se v svoji kenotični naravi samoomejuje. Tako gre pri Bogu za aktivno trpljenje, za prostovoljno odprtost zavzemajoče se ljubezni in sotrpjenja. Hans Urs von Balthasar v delu *Mysterium paschale* (ki je za Balthasarjevo kristologijo odločilnega pomena) razvija misel, da “kenoze” ne smemo zožiti na učlovečenje, trpljenje in smrt Jezusa Kristusa, temveč da leta predstavlja osnovno razsežnost trinitaričnega Božjega življenja. Učlovečenje Sina ni mišljeno kot prestopitev Boga na *to stran*, da bi tako obvaroval večne razsežnosti Boga, temveč da bi tako omogočil *vstop* človeka v Boga. Tako je Jezus Kristus dokončna “odprtost”, “prosojnost” Boga, ki razdaljo med Bogom in človekom premošča v svoji lastni osebi. Pasiologija, kakor jo razvija Balthasar, se skuša izogniti redukciji trpljenja zgolj na odrešenjsko delovanje Boga.²⁴ Bog vstopi v trpljenje, ga privzame in odreši, da

bi tako skupaj z njim to odrešeno stvarstvo vstopilo v prostor poveličanja.

Tako ima odrešenjski vstop Sina v svet in v kraljestvo mrtvih, svojo dovršitev v “poti” k Očetu. Toda ne brez nas! Brez poveličanja bi se drama sprevrgla v farso. Eno pa ostane: kenoza v večnosti ne bo izgubila na dramatičnosti, kajti večno, ljubeče podarjanje ima trinitarične razsežnosti in je tako neizčrpno. Po *prakenozi* imanentne Trojice na večnem začetku in po *odrešenjski kenozi* v stvarjenju in zgodovini prihaja *poveličanjska kenoza* v dinamiki večne prihodnosti. On, ki se je sklonil k človeku, je tisti, pred katerim se bo “pripognilo vsako koleno bitij v nebesih, na zemlji in pod zemljo” (Flp 2,10). Jezusovemu “izpraznjenju” sledi polnost slave. In te slave bo deležno tudi človeštvo, ko bo Bog “vse v vsem” (1 Kor 15,28). Kenoze ne moremo razumeti brez poveličanja. Le ta ima zadnjo besedo, saj Jezus Kristus ni samo rešitelj, ampak tudi zveličar.

Krščanstvo – inkarnirana vera

Vsak posameznik je poklican, da posnema učlovečenega Božjega Sina v njegovem sprejemanju in razpoložljivosti, kar mu omogoča, da postane Očetova podoba v Sinu (kakor je Sin izvirna podoba Očeta). Prav tako je tudi skupnost ljudi poklicana, da postane kraj sprejemanja, kjer sprejemajo drug drugega in vsi sprejemajo vsakega. Tako nastane občestvo, ki je skupnost različnih sprejemanj v ljubezni in je sprejemanje samo, kar je več kot sam seštevek posameznih naklonjenosti. Takšna – trinitarična kristologija je pravi temelj za antropologijo, ki je prepoznavna po svoji personalnosti in dialoški. V njeni luči je človek nekdo, kateremu prihaja Bog naproti osebno, dialoško, zgodovinsko in eshatološko, ter se more z njim osebno zediniti v ljubeče občestvo po Svetem Duhu.²⁵ Torej: trinitarična kristologija vzpostavlja trinitarično antropologijo.



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

In kakor se je to sprejemanje pri Sinu v najvišji meri izrazilo v pokorščini Očetu do smrti na križu, kjer se je daroval iz ljubezni do grešnikov, tako se mora sprejemljivost občestva izraziti v pripravljenosti sprejeti drugega, ki je drugačen, in to tudi na račun lastnega žrtvovanja (krščanstva ni tam, kjer ni sprejemanja križa).

Krščanstvo je tudi po vzoru učlovečenega Božjega Sina inkarnirana religija. Sinu je lastno, da je poslan, in to poslanstvo mora čutiti v svoji notranjosti tudi krščansko občestvo. Skupnost, ki želi biti resnično človeška, mora biti pripravljena sprejeti prav vsakega in to ne zaradi njegovih zaslug, ampak enostavno zaradi tega, *ker je*, in v spoštovanju tega, *kar je*, v njegovi drugačnosti in celo v njegovi "majhnosti". V tem pomenu je resnično človeška in odseva na sebi obraz Božjega Sina tista skupnost, ki sprejema ponižane in razžaljene ter pogumno zavrača vsako

ločevanje (diskriminacijo) na temelju moči, imetja, rase, spola ali kulture. V Kristusovem križu, ki ga razumemo v luči njegovega življenja kot poslušnost Očetu in nikomur drugemu(!), križu, ki je popolno razodetje njegove ljubezni in sprejetja naše grešne narave, se razodene skrivnost Boga kot zmagovito nasprotovanje (upor) sleherni oblasti človeka nad človekom in slehernega zatiranja človeka v imenu neke ideologije ali zakona. V tem križu je postavljen temelj političnega delovanja kot služenja najpotrebnejšim in zatiranim.

Samo v Jezusovi pravni žrtvi je uresničljiva sprava človeka z Bogom, z bližnjim in s samim seboj. Na Jezusovem križu je uresničena ta sprava. Samo on nas more spraviti med seboj. Samo njegova kri more izmiti naše krvave madeže in krivice. Ta kri naravnost kriči po spravi. Prepuščeni samim sebi se ob breznih in ob rudniških jaških vedno

bolj čutimo na dveh nepremostljivih bregovih. Samo Kristusov križ more premostiti to razdaljo. Zato se moramo srečati pod tem križem tako žrtve kakor storilci.

Vera, da je Jezus resnica o Bogu in sodnik nad zgodovino, nam ne dopušča absolutizacije (posplošenja in izključnosti) kakršne koli politične oblike ali ureditve. Dejansko se ne more kakšna politična ureditev (niti Cerkev sama ne) istovetiti z Božjim kraljestvom. Tudi se ne more nobena socialna ureditev ali politični sistem ponujati kot najboljši možen sistem na svetu. Vera v Boga, kakor se nam razodeva v Jezusu, nas uči ponižnosti in zavesti o začasnosti, provizoričnosti človeških načrtov: "Če GOSPOD ne zida hiše, se zaman trudijo z njo njeni graditelji" (Ps 127,1). In *vogelni kamen je Jezus Kristus*.

1. H. U. v. Balthasar, *Teologija tridnevja*, Celje, MD, 1997, 41.
2. To, kar so o Jezusu Kristusu na "pripovedni" način (v pripovedi njegovega življenja in delovanja) posredovali sinoptiki, je na zgoščen, slovesen in "izpovedni" način posredoval Pavel v Pismu Filipljanom, upoštevajoč obstoječo (najbrž liturgično) predlogo.
3. J. Moltmann, *Kaj nam Kristus pomeni danes?*, Celje, MD, 1996, 44.
4. H.U.v. Balthasar, *Teologija tridnevja*, 35.
5. H.U.v. Balthasar, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln, Johannes, 1983, 105; prim. 102-113; prim. še C. Sorč, Inkarnacijska i eklezijalna dimenzija perihoreze, v: *Bogoslovska smotra LXIX* (1999) 17-30.
6. C. Mowry LaCugna, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, 306-307.
7. Prim. Pavel VI, *Communio et progressio*, II.
8. Benedikt XVI., *Jezus iz Nazareta. Prvi del*, Ljubljana, Družina, 2007, 288.
9. Prim. J. Moltmann, *God in the World-the World in God: Perichoresis in Trinity and Eschatology*, v: R. Bauckham and C. Mosser (ed), *The Gospel of John and Christian Theology*, Michigan-Cambridge, Grand Rapids, 2008, 369-381.
10. Glede velikonočnega dogodka kot najvišjega razodetja Svete Trojice prim. H.U.v. Balthasar, *Mysterium paschale*, v: J. Feiner – M. Löhrer (ur.), *Mysterium salutis*, Brescia, 1973, 171-412; G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Brescia, Queriniana, 1997, 491-604; C. Sorč, Gott und das Leid bei Hans Urs von Balthasar, v: *Folia Theologica 17* (2006), 199-225.
11. Prim. C. Sorč, *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*, Münster, LIT Verlag, 2004, 89-104.
12. Prim.A. Rotzetter, *Gottes Leidenschaft ist Liebe*, Freiburg im B., Herder, 1990, 43.
13. Origen, *Hom. in Ez. VI,8* (GCS 33. 384 sl.).
14. Prim. A. Seigfried, Človekova sreča in odrešenje edinole v Jezusu Kristusu, v: *BV 61* (2001) 439-442.
15. Prim. H.U.v. Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Johannes, Einsiedeln, 1961, 232-253.
16. Prim. G. Marchesi, n. d., 210-219.
17. Ch. Duquoc, *Svobodni Nazarečan*. Izvirnost Jezusovega odrešenijskega poslanstva, Ljubljana, Družina, 2006, 127.
18. Prim. npr. Irenej Lyonski, *Adv. haer.*, V,16,1,2.
19. H.U.v. Balthasar, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Emsiedeln, Johannes, 1986, 117.
20. R. Muñoz, *Dio dei cristiani*, Assisi, Cittadella editrice, 1990, 259.
21. Prim. A. Brunner, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis*, Einsiedeln, Johannes, 1976, 33-34.
22. A. T. Queiruga, *Das Geheimnis von Jesus dem Christus: Gottheit "in" der Menschheit*, v: *Concilium* (N) 44 (2008), 287.
23. Jan Daniélou, *Vera, ki ne vara*, Ljubljana, KC – Knjižice, 1990, 62.
24. Jan-Heiner Tück, *Das Äußerste. Zu Möglichkeiten und Grenzen trinitarischer Kreuzestheologie*, v: *IKZ Communio 32* (2003), 469.
25. Prim. G. L. Müller, *Vom Vater gesandt*, Regensburg, Pustet Verlag, 2005, 121.

Beseda o *Humanae vitae*

Sporočilo okrožnice *Humanae vitae*, ki jo je objavil papež Pavel VI. leta 1968, je po štiridesetih letih popolnoma sodobno in nadvse aktualno. Dunajski nadškof kardinal Christoph Schönborn je ob pogledu na to obdobje dejal, da je Evropa v teh štiridesetih letih kar trikrat zavrnila življenje in prihodnost. Prvič je Evropa zavrnila življenje z odklonitvijo okrožnice *Humanae vitae*. Drugič leta 1975, ko so zakoni o splavu preplavili Evropo. Tretjič, ko so številne vlade izglasovale zakonodajo o istospolnih skupnostih. To so tri usodne zavrnitve življenja in prihodnosti.

Poklicanost k ljubezni

“Ljubezen ni sanjarija; človeku je dana kot naloga, ki jo mora izpolniti s pomočjo božje milosti,” poudarja papež Janez Pavel II. in nadaljuje v *Familiaris consortio*: “*Kot utelešen duh, ki se izraža v telesu, in kot telo, ki ga oživlja in oblikuje nesmrtni duh, je človek poklican k ljubezni v vsej svoji zedinjujoči celovitosti. Ljubezen objema tudi človekovo telo in telo je deležno duhovne ljubezni*” (FC II). Človeška bitja, ustvarjena po božji podobi, so poklicana k ljubezni in v občestvo. Ker se ta poklicanost na odličan način uresničuje v roditeljski združitvi zakonskega moža in žene, je razlika med možem in ženo bistvena prava v konstituciji človeških bitij, ustvarjenih po božji podobi.

O tej vzvišeni človekovi poklicanosti k popolnosti v ljubezni lepo pravi koncil: “*V resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zasije skrivnost človeka ... Kristus, novi Adam, ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo pokli-*

canost” (CS 22, 1). Človek, duhovno in telesno zedinjen z učlovečeno in poveljano Besedo, zlasti v zakramentu evharistije, pride do svoje določenosti: človekov končni cilj je vstajenje njegovega telesa in večna slava, v kateri je kot popolna človeška oseba s telesom in dušo deležen troedinega občestva, skupaj z vsemi blaženimi v nebeški družbi.

Mož in žena kot podoba Boga

“Bog je ustvaril človeka po svoji podobi. Po božji podobi ga je ustvaril, kot moža in ženo ju je ustvaril” (1 Mz 1,27; prim. 1 Mz 5,1-2). Po Svetem pismu torej “*podoba Boga*” razkriva sama sebe od samega začetka v razliki med spoloma. Reči moremo, da človeško bitje obstaja samo kot možko ali žensko, ker se stvarnost človekovega stanja javlja v različnosti in v dvojini spolov. Zaradi tega je to konstitutivna prvina osebne istovetnosti in nikakor ni le naključni ali drugotni vidik osebnosti. Vsakdo od nas ima svoj lasten način bivanja na svetu, da vidi, misli, čuti, ustvarja odnose medsebojnega izmenjavanja z drugimi osebami, ki jih prav tako določa njihova spolna istovetnost. Po *Katekizmu katoliške Cerkve* “*spolnost določa vse vidike človeške osebe v enoti njenega telesa in njene duše. Predvsem se tiče čustvenosti, sposobnosti za ljubezen in za roditev ter bolj na splošno sposobnosti za navezovanje vezi občestva z drugimi*” (KKC 2332). Vloge, ki so dodeljene enemu ali drugemu spolu, se morejo v času in prostoru menjati, toda spolna istovetnost osebe ni kulturna ali družbena konstrukcija. Spada k specifičnemu načinu, v katerem obstaja *imago Dei, podoba Boga*.

Učlovečenje Besede okrepi to specifičnost. Kristus si je privzel človeško naravo v njeni celoti, privzel si je spol, a postal je človek v obeh pomenih besed: kot član človeške skupnosti in kot moški. Odnos vsakega od nas do Kristusa je določen na dva načina: odvisen je od lastne spolne istovetnosti in od Kristusove.

Še več, učlovečenje in vstajenje razprostranita v večnost prvotno spolno istovetnost *človekove bogopodobnosti*. Vstali Gospod ostaja moški, ko zdaj sedi na Očetovi desnici. Prav tako moramo upoštevati, da sveta in poveljučana oseba Matere Božje, ki je z dušo in telesom vzeta v nebesa, še naprej ostaja ženska. Če sv. Pavel v Pismu Galačanom 3,28 oznanja, da so v Kristusu odpravljene vse razlike – vključno razlika med možem in ženo –, pove, da nobena človeška razlika ne more ovirati naše deležnosti pri Kristusovi skrivnosti. Cerkev ni sledila sv. Gregoriju Niškemu in nekaterim drugim cerkvenim očetom, ki so trdili, da bodo spolne razlike kot takšne z vstajenjem izničene. Spolne razlike med možem in ženo, ki se seveda javljajo z naravnimi atributi, v resnici presegajo čisto fizično danost in se dotikajo same skrivnosti osebe.

Človekovo dostojanstvo

Sveto pismo v nobenem pogledu ne podpira mišljenja o naravni nadrejenosti moškega spola nad ženskim. Ne glede na njune razlike se oba spola veselita vrojene enakosti. Papež Janez Pavel II. je v *Familiaris consortio* zapisal: “*Predvsem je treba poudariti, da ima žena enako dostojanstvo in odgovornost kakor mož. Ta enakost se izraža na edinstven način v medsebojnem podarjanju drug drugemu in v skupnem žrtvovanju za otroke, kakor je to lastno zakonu in družini. ... Bog je ustvaril človeka ‘kot moža in ženo’ in ju obdaril z enakim osebnim dostojanstvom ter jima dal tiste neodtujljive pravice in odgovornosti, ki so lastne človeški osebi*” (FC 22). Mož in žena sta enako ustvarjena po božji podobi. Oba sta osebi,

obdarovani z razumom in voljo, zmožni uravnati svoje življenje z udejanjanjem svobode. Toda vsak od njiju dela to na svoj lasten način, značilen za njegovo spolno istovetnost, tako da more krščansko izročilo govoriti o vzajemnosti in dopolnjevanju. Ti izrazi, ki so v novejšem času postali nekako sporni, so vsekakor koristni za trditve, da mož in žena potrebujeta drug drugega, da dosejata polnost življenja.

Gotovo, greh je globoko ogrozil prvotno prijateljstvo med možem in ženo. Naš Gospod je s svojim čudežem na svatbi v Kani (Jn 2,1sl.) pokazal, da je prišel obnovit harmonijo, katero je hotel Bog pri stvarjenju moža in žene.

Božja podoba, ki jo najdemo v naravi človeške osebe kot take, se more uresničiti na poseben način v zedinjenju med človeškimi bitji. Zato ker je to zedinjenje naravnano na popolnost božje ljubezni, je krščansko izročilo vedno potrjevalo vrednost devišstva in celibata, ki gojita odnose čistega prijateljstva med človeškimi osebami in hkrati znamenje eshatološkega uresničenja vse ustvarjene ljubezni v neustvarjeni ljubezni blažene Trojice. Prav zaradi tega je drugi vatikanski koncil zarisal analogijo med občestvom božjih oseb med njimi in občestvom, katerega naj ustvarjajo človeška bitja na zemlji (prim. CS 42).

Medtem ko je prav gotovo res, da se more edinstvo med človeškimi bitji uresničevati na mnogovrstne načne, katoliška teologija danes trdi, da zakon sestavlja vzvišeno obliko občestva med človeškimi osebami ter eno najboljših analogij troedinega življenja. Ko mož in žena združita svoji telesi in duha v naravnosti spolne odprtosti in podaritve samega sebe, oblikujeta novo podobo Boga. Njuna združitev kot eno meso ne ustreza le biološki nujnosti, ampak ustreza namenu Stvarnika, da ju privede k medsebojni delitvi sreče, ker sta ustvarjena po njegovi podobi. Krščansko izročilo govori o zakonu kot o odlični poti sve-

tosti. *“Bog je ljubezen in živi sam v sebi skrivnost ljubezenskega občestva. Z ustvaritvijo človeka po svoji podobi ... vpisuje v človeško naravo moža in žene poklicanost in s tem tudi zmožnost ter odgovornost za ljubezen in za občestvo”* (KKC 2331). Drugi vatikanski cerkveni zbor je prav tako podčrtal globok pomen zakona: *“Krščanski zakonci z zakramentom svetega zakona označujejo skrivnost enote in rodovitne ljubezni med Kristusom in Cerkvijo in so te skrivnosti deležni (prim. Ef 5,32); v moči zakramenta si v zakonskem življenju in pri sprejemanju in vzgajanju otrok med seboj pomagajo k svetosti”* (C II; prim. CS 48).

Aktualnost okrožnice *Humanae vitae*

Okrožnica *Humanae vitae*, ki jo je objavil papež Pavel VI. leta 1968, je popolnoma sodobna. Odnos med Kristusom in Cerkvijo je pravzor rodovitne zakonske ljubezni. Pojem rodovitnosti je temeljen v Novi zavezi. Pomislimo na prilike, ki govorijo o rasti: na priliko o nerodovitnem drevesu, ki naj bo posekano, in zlasti na podobo o vinski trti in mladikah. Cerkev kot taka je sad Kristusove rodovitnosti. Skupaj z njim naj obrodi sadove: “sadove duha” (Gal 5,22), “sadove luči” (Ef 5,9), “sadove pravičnosti” (Flp 1,11). Se-



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

veda nas ta pojem rodovitnosti postavlja v območje, ki se tiče vsakega kristjana, saj je še tostran ločitve na zakon in Bogu posvečeno devištvo. Marijina telesna rodovitnost je vendar sad njene vere in njene deviškosti. Kljub temu je mogoče iz rodovitnosti Kristus-Cerkev izpeljati odločilno tudi za zakonski stan. Kajti načelo te rodovitnosti je v tem, da niso postavljene nobene meje podaritve niti s Kristusove strani niti s cerkvene. Kristusova evharistična podaritev na križu je popolnoma brez pridržka, reči moremo, brez previdnosti. Kristus se izroča v brezno greha, izroča se takšnim, ki so nevredni, kakor to dokazuje grizljaj, podan Judežu. In vsaj v Mariji je telesna pripravljenost sprejemanja prav tako brez pridržka. Njena privolitev vključuje pripravljenost, da je more Bog odvesti vsepovsod, tudi v kraje in položaje, ki jih ne pozna in ne sluti. Prav ta naravnost je načelo sleherne krščanske rodovitnosti, ne pa postavljanje kakršnihkoli preračunanih in načrtovanih dejanj. Da bi primerjali obe možni naravnosti, pomislimo na obed v Betaniji: na eni strani je Marija, ki mazili Jezusa. To je izraz njene brezmejne podaritve, ki jo Jezus sprejme in vgradi v božji odrešeniški načrt kot maziljenje v svojo smrt: kot sporazumnost ljubeče Cerkve z njegovim evharističnim trpljenjem. Marija ravna, kakor pravijo cerkveni očetje, v *imenu Cerkve: personam Ecclesiae gerens*. Na drugi strani pa Judež: "Čemu ta potrata? Zakaj niso tega olja prodali za tristo denarjev in izkupička dali ubogim?" Navidez premišljeno preračunavanje, ki pa ga evangelist razkrinka kot sebičnost.

V zakonu združitev zakoncev gotovo ne pomeni samo telesne rodovitnosti: spočetja otrok, marveč prav tako duhovno rodovitnost: popolno medsebojno podaritev. A človek je hkrati telo in duh, neločljivo. Človek je hkrati tudi člen vrste, v kateri spočetje, rojstvo in umiranje drug drugega pogojujejo, in duhovna oseba, ki ga povzdiguje nad biološ-

ko vrsto. Na osnovi te enote človek kot oseba ne more biološke funkcije obračati proč od njenih ciljev, da bi jih posvečal čisto osebnim namenom. Natančneje rečeno: to pač *more*, a s tem shizofreno razkolje svojo notranjo organsko enoto. Če to stori, potem omejuje notranjo namembnost biološke funkcije, da bi domnevno uveljavil neomejenost osebnostnega. S tem pa očitno vdre moment preračunavanja in omejevanja v tisto dejanje, ki naj bi v simbolni govorici izražalo brezpogojnost zakonske ljubezni.

Nasproti tej nežni simbolni govorici se šopirijo energični argumenti sociologov in futurologov, ki svarijo pred prenaseljenostjo in pred nevarnimi boleznimi. Človek mora v svojem izjemno ogrožanem položaju izbirati manjše zlo, in danes ima tudi sredstva za to. Človeštva, ki ničesar več ne ve o teološki Kristusovi normi na tem področju, ne bo težko prepričati, da uporablja ta sredstva, naravni zakon gor ali dol. Ali človeštvo pomisli, da s takšnim ravnanjem napačno načrtuje ne le naravo, ki je pod njim, ampak tudi samo sebe, in zlasti tudi ljubezen, ki se upira vsakemu načrtovanju? A ne zapravlja samo sedanje ljubezni obstoječih rodov, marveč prihodnjo, morebitno ljubezen prihodnjih rodov? Ali človeštvo to sploh še lahko premisli, če je v veliki meri že izgubilo smisel za dostojanstvo osebe? Prav ob tem kritičnem in usodnem vprašanju je potrebno z vso pozornostjo upoštevati izjavo *Dignitas personae* (*Dostojanstvo osebe*), ki jo je decembra 2008 objavila kongregacija za verski nauk.

Velika skrivnost v Kristusu in Cerkvi

Krščanski zakonski par, ki živi v naši družbi z njenimi stiskami, ki so hujše kakor doslej, bo občutil težave, če hoče živeti pod normo popolne ljubezni med Kristusom in Cerkvijo. In vendar mu bo ta ljubezen pokazala pot, po kateri je mogoče hoditi. Gotovo se vse začinja v notranji naravnosti vere, upanja in

Ljubezni, v odločni volji, da hodimo za Kristusom nedeljeno, ne polovičarsko, v nenehnem delu na samem sebi, da bi odstranili meje, ki jih človek kot grešnik in sebičnež vedno na novo postavlja. Kdor to poskusi, s pogledom na evharistično Kristusovo ljubezen in Marijino privolitev, bo nujno občutil ovire, da bi vgradil omejitve v dejanja zakonske ljubezni, ki naj bi bila bistveno izraz neomejene in nesebične ljubezni.

Toda ali mu družba neizprosno ne nalaga takšne omejitve? Ali ga ne sili moralno, da krščansko normiranje dopušča veljati le delno? Okrožnica *Humanae vitae* vidi odgovor na to v dejstvu, da narava sama še pred družbo prihaja človeku na pomoč s periodizacijo telesno rodovitnih dni žene. Poudarjamo: *telesno* rodovitnih dni. Kajti krščanska milostna rodovitnost ljubezni ni vezana na to periodizacijo. Ta je navzoča tako v času telesne rodovitnosti kakor telesne nerodovitnosti. In kot noč in dan je velika razlika med obdobjem telesne rodovitnosti, ki jo poznata in uporablja zakonca, ter omejevanjem rodovitnosti, po katerem samovoljno posegajo s sredstvi za preprečevanje spočetja.

Mnogim se razlika dozdeva majhna. In majhna se zdi tam, kjer človek samega sebe razume kot bitje, ki iznajde in manipulira sam sebe, kot *homo technicus*. Kje naj bi bile temu človeku sploh postavljene meje v načrtovanju samega sebe brez ljubezni?

Za tistega, ki misli krščansko, pa ostaja razlika velika. Ko uporablja telesno nerodo-

vitne dneve, ne postavlja meje svoji ljubezni. Sicer po meni krščansko občevanje sploh ne bi bilo več mogoče v polnem smislu. Kdor misli krščansko, tudi ne postavlja omejitev med posameznimi nameni zakona: spočetje otrok in izkazovanje medsebojne ljubezni. Upoštevanje priložnosti, ki jo daje kozmični ritem, ne pomeni vdiranja preračunavanja v notranji način življenja.

Za takšno spolnost, ki se ravna po normi Kristus-Cerkev, velja Kristusova beseda: "Kdor more razumeti, naj razume!" Ta beseda nikakor ne vsebuje ugotovitve: samo nekateri bodo to razumeli, marveč povsem vključuje zahtevo: vsak, kdor more razumeti, naj tudi zares razume! Zahteva resno prizadevanje, kakor ga terjajo vse osnovne evangeljske zahteve: vzemi vsak dan svoj križ, prodaj vse in pri tem ne goljufaj kakor Ananija in Safira. Zakaj naj bi bilo za kristjana področje spolnosti izvzeto iz te zahteve? Spolnost naj bo tudi kot eros izraz ljubezni, agape. In ljubezen, agape, ima vedno v sebi tudi prvino odpovedi, zato da bi presegali meje podaritve, ki si jih sami postavljamo.

Samo kristjani bodo v globini razumeli zahtevo *Humanae vitae*, in sicer samo toliko, kolikor se tudi kot zakonci uvajajo v hojo za Kristusom, imajo pred očmi njegov zgled s stopnjujočim se spoštovanjem. Kajti vsi zakonci, moške in žene, pripadajo Cerkvi, ki se za svoje bivanje zahvaljuje Kristusu in se kot njegova ljubeča nevesta ozira nanj *v spoštljivem strahu*.

Dr. Brane Senegačnik, klasični filolog, je urednik Nove revije in asistent na Filozofski fakulteti. Je tudi pesnik, pisec esejev in kritik ter prevajalec. 'Pogovor' je nastal ob 20. obletnici ustanovitve Slovenskega krščansko socialnega gibanja, ki je bilo ustanovljeno 16. marca 1989, jeseni istega leta pa se je preimenovalo v Slovenske krščanske demokrate. Pogovor raziskuje položaj krščanstva v sodobni družbi in prinaša pomembne poudarke, ki pomagajo razumeti stanje, zaradi katerega v uredništvu poudarjamo nujnost katoliškega shoda.

Aleš Žužek in Sonja Poznič Cvetko

Bistvo slovenske katastrofe

Pogovor z dr. Branetom Senegačnikom

Kot vemo, se je SKD - ki se je od državnozborskih volitev leta 1996 naprej soočala s padcem podpore med volivci - leta 2000 združila s SLS. Kmalu zatem pa je pomemben del nekdanjih krščanskih demokratov izstopil iz združene stranke SLS+SKD in avgusta 2000 ustanovil Novo Slovenijo - Krščansko ljudsko stranko (NSi), ki je na zadnjih državnozborskih volitvah izpadla iz parlamenta. Kje so po vašem mnenju vzroki za ta neuspeh SKD in NSi, dveh strank, ki sta v slovenskem političnem prostoru najbolj poudarjali svojo navezanost na krščanske vrednote?



Na eni strani so "objektivni" vzroki, povezani s širšim kulturnim dogajanjem, ki ni značilno le za Slovenijo, ampak za ves zahodni svet. Mislim, da je v tem svetu danes vsaka politika, ki se navezuje na krščanstvo, naj si bo neposredno, tako da se imenuje krščanska, ali pa posredno, tako da poudarja vrednote, ki

so bistveno zvezane s krščanstvom, v zelo nehvaležnem položaju.

Zahodni svet je namreč v zelo intenzivnem procesu razkristjanjevanja. Pri tem ne mislim toliko na upad v religiozni praksi, ampak predvsem na razkristjanjevanje v kulturi: na kulturno kristofobijo. Tisto dožemanje človeka, kulture, zgodovine, ki ga je

ustvarilo krščanstvo na podlagi judovskega in antičnega izročila, se namreč danes v veliki meri izgublja.

Po drugi strani pa je krščanstvo vendarle še vedno zelo navzoče tako rekoč v vseh porah kulture, pa naj gre za arhitekturo (znano je, kako je tovariša Tita jezilo, da "je v Sloveniji na vsaki krtini cerkev") ali za običaje in razne tradicionalne vzorce na raznih področjih življenja, ki še vplivajo na vrednostni svet ljudi.

Skratka, ni niti v središču družbenega dogajanja niti na obrobju, zato je še zme-

raj priljubljena tarča vsakršnih postrazsvetljenskih revolucionarjev; po drugi strani pa tudi ni nekaj novega in ne nosi v sebi obetavne draži neznanega, kar je značilno za nova gibanja, ki mobilizirajo množice in povzročajo hitre, radikalne družbene spremembe.

V kulturi in politiki je krščanstvo po osamosvojitvi prilezlo iz geta, njegova tradicija je bila zatolčena in diskreditirana. Kdor je nov, se lahko na hitro uveljavi le z aktivizmom, ki je utemeljen na poenostavljenem razumevanju družbe in življenja. Z neko vrsto revolucije, torej.

Krščanski družbeni nauk pa je ravno nasprotje tega: temelji na vrednotah preudarnosti, ohranjanja človeških dosežkov, na skrbi za posameznika. Ne morete mobilizirati množic, še posebej ne mladih, tako da jim vzklikate: "Brez prevratov, preudarno, obzirno in odgovorno bomo iz dneva v dan v potu svojega obraza oblikovali družbo."

Vzpostavljanje normalne družbe na pogorišču revolucije, kar Slovenija vsaj v kulturnem smislu nedvomno je (bila), zahteva čas, vztrajnost in zvestobo notranjim normam, spoštovanje sveta in ne njegovo preziranje. Zato je tisti, ki želi graditi politiko in kulturo na krščanskih vrednotah, v zelo nevhvaležnem položaju.

Upoštevati pa je treba tudi konkretno slovensko zgodovino. V časih pred nastankom socialistične Jugoslavije je bila namreč slovenska politika izrazito navezana na delovanje Katoliške cerkve, ne le strateško, ampak tudi personalno. Ta model politike pa je bil v novi stvarnosti, v socialistični Jugoslaviji, popolnoma, v veliki meri tudi fizično, izbrisan z obličja Zemlje. Poleg tega pa ga ni bilo mogoče uporabiti za oporo novi krščanski politiki, tudi zato, ker v obdobju po drugem vatikanskem koncilu (1962-65) duhovnikom ni bilo več dovoljeno neposredno udeleževanje v politiki.

To so po mojem "objektivni" vzroki za neuspeh SKD in NSi. Ti so pomembni, a zagotovo ne edini.

Ljudje, ki so dobili mandat za vodenje krščanske stranke - tukaj imam v mislih predvsem pionirske čase iz obdobja Demosa -, v resnici niso bili kos temu, da bi prav razumeli izzive časa in tako niso znali zasnovati krščanske politike primerno razmeram. Ne trdim, da bi bilo to enostavno, vem, da je bil to čas, ko je bila v središču osamosvojitve, vendarle!

Toda tudi "personalna" šibkost krščanske politike je vsaj deloma rezultat življenja v "deželi, kjer smo si bili ljudje kot brat in brat". Jasno je, da je polstoletna komunistična diktatura v SFRJ ljudi totalitarno zaznamovala ali poškodovala: zato s(m)o se bali udejstvovanja v politiki, skrivali ali prikrajali lastni kulturni izvor in svoja prepričanja.

Pomembno je tudi, da so bili v Socialistično zvezo delovnega ljudstva (SZDL) vključeni nekateri zelo vplivni duhovniki, katerih dejavnost je presegala neizbežno formalno lojalnost slovenski komunistični oblasti. Njihova dejavnost je predstavljala - jasno da v novih razmerah in v drugačnem obsegu - nekakšen podaljšek politike krščanskih socialistov, se pravi kooperativne, frontovske politike. Koristni statisti partije in žalostne karikature demokracije.

Po mojem je torej, kot vidite, izginotje krščanske stranke iz slovenske parlamentarne politike povzročil zelo obsežen konglomerat dejavnikov.

Že v devetdesetih letih so se pojavila mnenja, da je neprimerno oz. neustrezno, da bi obstajala krščanska stranka oz. stranka s krščanskim imenom. Če se ne motim, je tako trdil tudi France Bučar. Obenem so se pojavljala mnenja, povezana tudi z vlogo Katoliške cerkve, da je vera stvar zasebnosti, ne pa del javnega oz. političnega življenja. Ali je po vašem mnenju

primerno, da obstaja stranka, ki se že s svojim imenom razglaša za krščansko oz. ali je ustrezno, da kristjani ustanovijo svojo stranko in tako tudi v strankarskem oz. političnem prostoru zagovarjajo svoje vrednote?

France Bučar je nedvomno tako trdil in najbrž še vedno tako trdi in misli. Toda tudi ljudje, ki imajo do tega precej drugačen odnos, so izrekli podobne misli. Ne dolgo nazaj je Andrej Capuder dejal, da je katoliška stranka nekaj takega kot katoliški bencin.

Tudi teolog Drago Ocvirk je govoril o tem, da nikakor ni nujno, da se kristjani vključujejo v nominalno krščansko stranko ali celo v eno samo stranko. Po mojem je seveda vse odvisno od realnega družbenega konteksta, od vpliva politike v ožjem pomenu na življenje in od dejanske narave strank.

V okolju relativno utrjene demokratične tradicije, kjer politična vprašanja niso temeljna vprašanja kulture, kjer so osnovne vrednote nevprašljive in jih sprejemajo vsi pomembni politični subjekti, ima strankarska politika sorazmerno majhno vlogo; tam kristjani zagotovo lahko pripadajo različnim strankam brez strahu za svojo etično integriteto.

No, če bi bili sedaj zelo kritični, bi morali reči, da ima zares utrjeno demokratično tradicijo pravzaprav samo Velika Britanija, praktično vsepovsod drugje - če zajamemo v perspektivo nekaj stoletij - so bile hude perturbacije, revolucije in podobno. Za povrh pa najbrž ne moremo reči, da so v Veliki Britaniji vse osnovne vrednote nevprašljive, da nekaterih usodnih dilem celo ne izvažajo.

Vsekakor pa se v Sloveniji demokratična tradicija v zgoraj omenjenem smislu šele formira. Politične stranke, ki so se pri nas deklarirale za zagovornice krščanske kulture, so dostikrat same spodbudile kristjane k pluralizmu, jih s svojimi dejanji in opuščanji prepričale, da niso volili zanje.

Pri odločitvah za eno ali drugo stranko gre pri nas namreč še vedno za najosnovnejše

stvari, kot so odnos do nedotakljivosti življenja, odnos do človekovih pravic, za razumevanje človeka, njegove svobode, kulture, zgodovine, religiozne razsežnosti. Tu pa so meje, ki jih kristjan, če hoče ostati to, kar je, pač ne bi smel prestopiti.

Če bi vse skupaj strnil, mislim, da ne gre toliko za ime stranke, ampak za njen vrednotni horizont. In to bo verjetno tudi v prihodnosti zelo pomembno, najbrž tudi v Evropi. Demokratična politika bo najbrž vedno urejeno odločanje o bistvenih stvareh človeških skupnosti, v tem je njen izvorni smisel, v tem je ena temeljnih pridobitev evropske kulture in upam, da je ne bo spet nadomestilo kaj drugega.

V vsem tem obdobju delovanja krščanske stranke - torej od ustanovitve SKD naprej - se je na levici pojavljal očitke o klerikalizmu. Ali so ti očitki o klerikalizmu upravičeni ali pa je šlo oz. ali gre pri tem le za demonizacijo krščanskega političnega tabora s strani levece?

Ti očitki o klerikalizmu so pravzaprav rdeča nit, "leitmotiv" slovenske politike, ki ga ideološki medijski godbeniki spretno variirajo. To politično propagandno obtoževanje je jasno zgrajeno na kulturni občutljivosti Slovencev, kakršna se je izoblikovala v preteklem enostrankarskem, totalitarnem režimu, kjer je demonizacija klera, Katoliške cerkve in religije spremljala človeka tako rekoč od vrtca do konca študija, skozi medije pa ga je vzgajala tudi v prostem času in v okolju zasebnosti.

Vendar je bila diskreditacije deležna tako rekoč vsa nemarksistična kultura, četudi je bila povsem sekularna. Na to sem se spomnil, ko sem pred kratkim bral jubilejni zapis ob 90-letnici filozofa Borisa Majerja, kjer je gospa, ki je pisala ta memorialni zapis, omenjala, da je bil profesor Majer pravzaprav zelo odprt tudi za razumevanje meščanskih filozofij.

To je bil nekoč moden pojem: vse, kar ni bilo marksistično, je bilo meščansko. Seveda

je bila to negativna kvalifikacija: "meščansko" je pomenilo zastarelo, tisto, kar pripada neznanstvenemu, zastarelemu, nazadnjaškemu svetu. Ne smemo pozabiti, da je bil marksizem izenačen z znanostjo.

Marksisti so učili, da je edino njihova razlaga sveta in zgodovine znanstvena in zato napredna. V isti koš z "meščanskim" je, jasno, sodil tudi tako imenovani klerikalizem, čeprav je bil še predmeščanskega izvora. No, ta vzorec se je potem enostavno prenesel v novo, postsocialistično stvarnost, kjer seveda ni bilo več mogoče govoriti proti meščanskim pojavom v kulturi in filozofiji, ostala pa sta klerikalizem (in kaj vse se da strpati v ta pavšal!) in matrica.

Spomladi 1991 je bila ustanovljena Stranka krščanskih socialistov, ki je po nekaj letih zamrla, aprila leta 1995 je bila ustanovljena Krščansko socialna unija, septembra 2007 pa so bili ustanovljeni Krščanski socialisti Slovenije. Slednji so na lanskih volitvah sodelovali s Pahorjevo SD. Kako si razlagate pojav krščanskih socialistov - je to res kakšno avtohtono gibanje ali pa držijo mnjenja, da je s strani levice organizirano gibanje, ki naj bi levim strankam oz. SD pomagalo pridobivati volivce med kristjani?

Mislím, da so to poskusi ustvarjanja nekakšnih stranskih vrat za volivce, ki jih SD potem lahko vključi v svojo bazo v širšem smislu, v krog svojih simpatizerjev. Moram pa reči, da pri meni ti krščanski socialisti danes ustvarjajo nekoliko klovnovski vtis.

Po mojem mnenju je to torej nekakšen nepomemben obstranski manever širjenja volilne oziroma simpatizerske baze. Veliko važnejše se mi zdi iskanje ali podpiranje "malih Kocbekov", kooperativnih politikov znotraj drugih nominalno krščanskih strank in sploh strank z nasprotnega pola: tranzicijska pojavna oblika frontovstva. To je pa bolj pomemben in učinkovit pojav.

V zvezi s krščanskimi socialisti se pojavljajo tudi teze, da ni nujno, da je kristjan politično desno usmerjen, da je lahko tudi levo usmerjen.

Kaj pa v Sloveniji je levo in desno? Kaj pa to v Sloveniji v resnici pomeni? Kdo je stranka kapitala in kdo je stranka družbeno deprivilegiranih? Šele če pojasnimo te stvari, lahko floskula, ki jo navajate, dobi svojo pravo vrednost (kdo pa bi sicer nasprotoval tako lepo zvenečim besedam?).

Pravo vprašanje je, ali mora kristjan gojiti socialno občutljivost ali ne. (Mislím, da je odgovor "da", ker vidim v gojenju socialne občutljivosti eno bistvenih prvin krščanskega razumevanja družbe.) Od tod šele izhaja njegovo opredeljevanje za to ali ono stranko, ki jih je seveda treba presojeti po njihovem dejanskem delovanju. Sicer je govorjenje o levih in desnih namerno zamegljevanje oziroma ideologija v najslabšem pomenu.

Kakšen je (bil) odnos krščansko usmerjenih strank do levice? Je bil to avtonomen odnos ali pa je bilo čutiti kooperativnost oz. podrejenost v slogu zamisli o t.i. Žlahtno konservativni stranki? Kaj menite o tezi, da je levica vedno hotela desnico, skrojeno po meri levice, oz. ali se vam zdi, da obstaja znotraj t.i. pomladnega bloka en del, ki je nekako avtonomen, drugi del pa se pusti instrumentalizirati, torej deluje po načrtih in željah levice?

Mislím, da je ta teza točna. Mislím pa tudi, da je prišlo z ustanovitvijo NSi v resnici do preloma ali natančneje do poskusa utrditi "nekooperativno" držo krščanske stranke, ali recimo raje konservativne stranke.

Zakaj ta projekt ni uspel oz. je precej klavrnó končal, je pa spet drugo vprašanje. Ne mislím, da je šlo toliko za generalno napačno usmeritev NSi pod Andrejem Bajukom in za njegovo neustrezno razumevanje tega, kaj naj bi pravzaprav bila krščanska politika oz. politika s krščanskim predznakom.

Bajuka kot človeka in strokovnjaka zelo cenim, mislim, da je v resnici človek zelo liberalnih, modernih krščanskih nazorov z realnimi predstavami glede slovenske preteklosti in prihodnosti - ampak rezultat NSi je bil tak, kakršen je bil.

Razmer v stranki sploh ne poznam in ne morem soditi o vzrokih za to, najbrž pa so bile stvari neprimerno zastavljene in vodene na področju organizacije stranke, načina vodenja in organiziranja personalne mreže, tako zelo, da je potem vse skupaj zgrmelo v prepad neparlamentarnosti.

Bojim pa se, da je Bajukova demokratična, a načelna drža precej osamljen pogled med politično angažiranimi kristjani. Da med njimi ni zelo veliko razumevanja zgodovine, socialne pravičnosti, kulture, pomena slovenstva, oplemenitenega s svetovljanstvom.

Ali pa da zmaguje nekak čuden kompleks, da bi morala biti nominalno krščanska stranka vodilna stranka opozicije in se iz tega poraja zamera do SDS. Bojim se, da je bilo tudi zaradi tega težko organizirati moderno, odprto, demokratično, pa tudi socialno občutljivo stranko s krščanskim predznakom.

Nočem biti katastrofist, ampak žal se bojim, da je ravno to umanjkanje kulturnega horizonta in širšega razumevanja politike, širše situacije, v kateri smo, na krščanski strani pripeljalo do položaja, kakršen je. Vroče upam, da se motim.

Predvsem pa nočem na nikogar kazati s prstom. Tudi za tiste politike strank s krščanskim imenom iz časa Demosa, s katerimi sem veliko teže povezoval svoja politična pričakovanja, ne bom rekel, da so bili izključni krivci relativno obstranske vloge, ki so jo te stranke igrale. Čas je bil in je nevaležen za to opcijo.

Res pa je tudi to, da je v času, ko se je stari totalitarni sistem rušil, bila vendarle neka energija v zraku: takrat bi bilo lažje pokazati, kaj je bila komunistična doba, in kaj naj bi

bilo moderno življenje v demokraciji; lažje bi bilo izstopiti iz komunizma in začeti z izgradnjo demokratične kulture.

V vsakem primeru bi bili procesi te izgradnje dolgi: a če naj se sploh začnejo, je treba tranzicijsko problematiko ugledati v vseh njenih dimenzijah. Sicer se oblike nedemokratičnega življenja in nazori, kakršni so se oblikovali v komunistični dobi, ohranjajo, na nek čuden način permutirajo, prenavljajo in tako živijo in učinkujejo naprej. Mislim, da marsikaj v sedanjosti kaže na to.

Navsezadnje na to kaže strašljiva - kasneje slabo retuširana - reakcija predsednika države na množične pomore. Njegova smehljajoča se nonšalanca. To je mogoče le v grotesknem ozračju, kjer dominira neoveden strah, radikalno nezaupanje do življenja in distanca do resnice.

Zdi se, da je volilno telo krščanskih strank nekako omejeno, da obstaja črta, čez katero ne morejo. SKD tako na parlamentarnih volitvah ni nikoli dobila več kot 15 odstotkov, NSi nikoli več kot 10 odstotkov - izjema so evropske volitve leta 2004. Kot ste omenili, se krščanski politiki nekako niso znali soočiti z izzivi časa. Kako bi morala po vašem mnenju delovati krščanska stranka, da bi imela perspektivo, da bi se lahko spopadla z izzivi časa?

Še enkrat moram ponoviti, kar sem že rekel. Ne prelagam vse odgovornosti na voditelje, ker mislim, da je to zelo kompleksen problem in so razmere take, da bi se lahko spremenile samo s procesi.

Medijski komentatorji na to gledajo naivno, ko padec kake politične opcije povezujejo s posamezno napačno potezo posameznega politika. Posamezne napake sicer niso nepomembne, vendar ne morejo biti vzrok za fiasko neke vrednostne usmeritve.

O organizaciji politične stranke nimam pojma in zagotovo ni prepričljiv neplavalec, ki razlaga plavalno tehniko. Vseeno pa mi-

slim, da življenje politične ustanove ni odvisno samo od njene organiziranosti. Politik mora imeti jasno predstavo o tem, zakaj sploh je na svetu, kaj je njegov smisel, zakaj naj si prizadeva za take in take vrednote - to je po pomembnosti prvo vprašanje.

Drugo tudi važno vprašanje pa je, kakšen je sploh možen način uveljavljanja nekih vrednot v demokratični kulturi. Zdi se mi, da so politiki "krščanskih" strank včasih kar sami servirali svojim nasprotnikom zaključno žogico, če jim niso celo ponudili kladiva, da so jim ti lahko zabili zadnji žebelj v krsto.

To se je dogajalo, kadar so na neroden, neprimeren, včasih celo agresiven (na verbalni ravni) način poskušali uveljavljati krščanske vrednote. To je seveda res tehnična pomanjkljivost, pa vendar: tudi to je del kulture in ključna sestavina politike. Treba je razumeti, kako lahko stranka vrednot deluje v območju formalne demokracije in demokratične kulture.

Po katoliškem razumevanju obstaja relativno velika avtonomija zemeljskih stvarnosti. Se pravi, narava, kultura, družba imajo svoje (relativno) avtonomne zakone, po katerih se razvijajo in te je treba pri delovanju upoštevati.

Katoliška kultura razlikuje med avtonomnimi družbenimi ali pa zemeljskimi stvarnostmi in religioznim življenjem ter išče njihovo sožitje: stalno prevaja religiozne vsebine v jezik vsakdanjega življenja. Zato pa je potrebna omika: izobrazba, vedenje in notranja predanost resnici.

Po mojem se zelo pozna, da v naši družbi ni žarišč takšne kulture ali pa ni stika med njimi in politiko, od česar pa nima škode le politična opcija s krščanskim predznakom, ampak je to, vsaj jaz tako mislim, slabo za kulturno izoblikovanost družbe nasploh. Na to kažejo pojavi intelektualnega in umetniškega prostaštva, omejenost vplivne publicistike in agitpropovski značaj nekaterih akademskih institucij. Ne vem, v kakšnem smislu bi lahko slovenska družba od tega imela korist.

Vi ste po ameriških volitvah, na katerih je zmagal Barack Obama, dejali, da bi bila v Sloveniji izvolitev tako imenovanega desnega predsednika večja prelomnica od tiste, ki se je zgodila v ZDA. Kdaj bo po vašem mnenju prišel čas, da bo lahko v Sloveniji izvoljen za predsednika države katolik oz. nekdo, ki ga javnost vidi kot katolika oz. mogoče celo kot izrazitega katolika?

Ob tem vprašanju se spomnim nekega vica, ki smo si ga pravili še v Jugoslaviji: Ko je prišel ameriški predsednik k Bogu in ga vprašal, kdaj se bo konsolidiralo ameriško gospodarstvo, mu je Bog rekel, da čez deset let; predsednik pa je na to odvrnil: "Ah, ne bom dočakal." Enako je vprašal ruski predsednik in Bog mu je odgovoril, da čez sto let. "Ah, ne bom dočakal", je predsednik zamahnil z roko. Prišel je tudi tovariš Tito in Boga vprašal, kdaj se bo gospodarsko konsolidirala Jugoslavija. Njemu pa je Bog resignirano odgovoril: "Ah, ne bom dočakal."

Bojim se, da bi lahko nekaj podobnega jaz odgovoril na vaše vprašanje. Dokler bodo razmere takšne, kot so, prav gotovo ne. In žal se bojim, da bi bile za kaj takšnega potrebne zelo radikalne spremembe v samorazumevanju Slovencev, v zavesti o tem, kaj se je pravzaprav nam vsem s pojavom komunizma zgodilo.

Ne gre samo za to, kaj je kdo storil in kakšno kazen bi za to zaslužil, ampak za to, kaj smo postali v desetletjih življenja v laži, prikrivanju, strahu, molku o strašnih rečeh. Kaj je to naredilo iz družbe?

Jaz, denimo, sem vedel od nekdanj tako za Kočevski rog kot za Laško in za Hrastnik, pa še za kaj na Gorenjskem, ampak vedno mi je bilo seveda strogo zabičano, da tega ne smem nikjer praviti - kar mi je seveda popolnoma razumljivo, saj je bila to preživetvena strategija. Toda potem, veliko kasneje, po osamosvojitvi: Če si komu to omenil po osamosvojitvi, te je gledal, kot da si trčen ali lunatičen - "Kaj pa govoriš? Saj ne more biti

res!” In danes? “So si že zaslužili! Kaj so šele oni počeli! Pravično maščevanje!”

Toliko-desetletno življenje je moralo prizadeti mentaliteto posameznikov in nepisane norme družbe in ustvariti nekakšno potuhnjenost - pred drugimi ali pred samim sabo in neko temeljno nesproščenost. Zaradi tega, ker si enostavno vedel, da lahko nekaj poveš, potem pa že moraš paziti, da ne boš šel čez rob. A nesproščeni so bili, na svoj način, tudi tisti, ki so si sezidali prestol na laži.

Prijatelj zgodovinar, katerega ded je zagreben v neki grapi na Notranjskem, mi je pravil, kako so se kot otroci zmeraj bali, da jih ne bo opazil miličnik, kadar so hodili na rob gozda prižigat svečke; kako so morali, če jih je v vasi kdo srečal, govoriti, da so šli v slaščičarno v sosednjo vas in podobno.

Iz vsega tega se je razvil refleks (tudi sam ga čutim), da se ob pogledu na policista zdrzneš, in pomisliš: “Kaj sem narobe naredil?” Apriorni refleks strahu namesto občutka varnosti. To so seveda drobne, malenkostne stvari v primerjavi s tem, kar se je dogajalo prej, a vendar so se nam, ki smo bili drugorazredni državljani SFRJ, zalezle v kosti, in bomo vedno reagirali tako.

Občutek, ki ga imam vedno, kadar javno govorim o teh stvareh, je, da delam nekaj, kar ni prav, čeprav je v resnici seveda več kot prav, da povemo, kaj je bilo in kako smo

živeli. Ampak občutka, da segaš v prepovedan prostor, da si nekako umazan, se vseeno ni mogoče docela znebiti.

Te stvari, ki jih nosimo v sebi, so med ne najmanj pomembnimi vzroki fiaska krščanskih strank; pa tudi vzrok tega, da te nikoli niso igrale zares odločilne vloge v zgodovini samostojne Slovenije.

Najbrž se bo marsikateremu krščanskemu politiku ob teh besedah dvignil žolč. Ampak mislim, da je tako res bilo. Prav vodilne, odločilne vloge niso igrali, ne glede na to, da je bil predsednik prve slovenske vlade predsednik krščanske stranke, SKD. Mogoče so pomembnejšo vlogo igrali nekateri krščanski politiki ali nepolitiki kot posamezniki zaradi svoje moralne integritete, zaradi svoje intelektualne prodornosti in državljanskega poguma.

Predvsem pa: ni bistveno vprašanje, ali bi bil lahko ravno katoličan izvoljen za predsednika, temveč, ali bi to lahko bil človek, ki ne zagovarja tranzicijske resnice in tranzicijskega pogleda na zgodovino, pa naj si bo agnostik ali ateist, ženska ali bivši član partije. V tem je bistvo slovenske katastrofe. Slavna izjava o drugorazrednosti teme povojnih pobojev kaže na to, da se leta 2009 še ni končala.

1. Vir: STA d.o.o. Ljubljana.

Kako postaja naše življenje molitev?

Apostol Pavel nas spodbuja k nenehni molitvi (1 Tes 5,17). Skozi zgodovino Cerkve so učitelji molitve zelo različno razlagali to Pavlovo naročilo. Gotovo je možno odgovoriti na to le takrat, ko postane vse naše življenje in delo molitev. Kdaj pa je to? Prepričan sem, da je to takrat, ko živimo in delamo v Kristusovem Duhu, v Božji ljubezni in iz nje. Kako pa priti do takšnega molitvenega 'stanja'? To nam razkriva Jezusovo življenje. Čeprav je bil brez greha, je vedno znova potreboval čas, ko je bil sam s svojim Očetom. Ni mu bilo dovolj samo to, da je skupaj z drugimi molil in poslušal Božjo besedo v sinagogi.

Tako lahko tudi naše življenje in delo postaneta molitev le takrat, ko si bomo, tako kot Jezus, vzeli poseben čas za zavestni osebni odnos s troedinim Bogom in dopustili, da bo izkustvo tega odnosa prežemalo in preobraževalo tudi vse druge čase našega življenja in dela v molitev oz. nam omogočalo, da se bomo vedno zavedali njegove navzočnosti in tako vse živeli in delali z njim, v njem, po njem in zanj.

Nevarnost krčenja

Brez dvoma je bogoslužna molitev vrhunec in vir vsakega duhovnega življenja. Brez evharistije ne moremo živeti. Vsak kristjan, ki ni to samo po imenu, si vzame čas vsaj za nedeljsko mašo. Duhovniki ali osebe posvečenega življenja obhajajo mašo vsak dan. Enako velja tudi za molitev brevirja ali pa vsaj hvalnic in večernic. To je za duhovnike in posvečene osebna 'obvezna' molitev, bogo-

služna molitev Cerkve. Krščanski laiki pa so povabljeni, da se po svojih močeh zedinijo z molitvijo Cerkve, vsak na svoj način.

Gotovo je v veliko pomoč vsakemu kristjanu, da moli vsak dan vsaj hvalnice in večernice in se tako zedini z molitvijo vse Cerkve. Toda, ali je dovolj, da vsak dan molimo vsaj to?

P. Carlos Palmés pravi, da za osebe posvečenega življenja ni dovolj le ta molitev, da bi bili resnično ljudje molitve.¹ Nekateri namreč zaradi različnih apostolskih dejavnosti ne najdejo več časa za molitev kot le za 'obvezno'. Zgodi se, da kdo zaradi strahu pred 'smrtnim grehom' opravi to še petnajst minut pred polnočjo. Mnogi pa vse opravijo kar zjutraj, da bi potem skozi dan ne bilo težav.

Če molitveno bogoslužje obhajamo predvsem zato, ker ga pač moramo in še to bolj ali manj na hitro, je velika nevarnost, da bo takšna molitev ostala zunaj našega konkretnega življenja in dejavnosti. P. C. Palmés je prepričan, da more molitveno bogoslužje obroditi svoje sadove le, ko ga spremlja tudi naša osebna molitev in ko je podaljšano v osebni dialog z Gospodom. Molitev ima svojo vrednost takrat, ko izvira iz našega srca in pospešuje rast naše vere in ljubezni. Kdor si ne vzame časa za osebno molitev, je v nevarnosti, da bo svoje apostolsko delo opravljal zelo rutinsko in na zunaj, da bo postajal vedno bolj mlačen in kritizerski, da bo prišel prej ali slej v krizo svojega poklica in da bo imel velike težave v odnosih in v svojem afektivnem življenju. Kdor ne pride do globokega

in živega izkustva Boga, kot ga opisuje apostol Janez (1 Jn 1,1), bo prej ali slej začel iskati kompenzacijo kje drugje. To ne velja samo za osebe posvečenega življenja, temveč za vsakega, ki ima katehetsko poslanstvo. Julián Riquelme celo pravi: "Lahko smo oproščeni liturgične molitve, kajti zahteva jo cerkveno pravo; ne moremo pa biti oproščeni osebne molitve, kajti zahteva jo Božje pravo."²

Problem ni v tem, da molimo molitveno bogoslužje, temveč v tem, da se daje vsa pomembnost le tej molitvi in zdi se, da je dovolj, če se samo 'materialno' izgovarjajo psalmi. Podobno velja tudi za molitev rožnega venca, če se moli predvsem zato, da se opravi. Če nas molitev ne vodi v 'okušanje' Boga in njegovega delovanja v nas, v drugih, v dogodkih in v svetu, potem nas pušča prazne in nam ne omogoči, da bi se resnično osebno izročili Kristusu in bili priče njegove dejavne ljubezni do nas in vsega sveta.

Preoblikujoča molitev

Tomislav Ivančić, ki je eden izmed velikih učiteljev molitve v današnjem času, daje dve zelo radikalni trditvi: "Molitev, ki te ne spreminja, ni dobra molitev"; "Če te molitev ne spreminja, spremeni molitev."³ Verjamem, da je do teh trditev prišel tudi preko svoje lastne izkušnje in preko spremljanja drugih na njihovi poti molitve. Morda se lahko komu zdi takšen pogled na molitev kar pretiran, preoster. A vendar ni. Molitev ni namenjena sama sebi, temveč graditvi odnosa z Bogom ter preko njega in z njim odnosa s seboj, drugimi in svetom. Če ni to njen cilj, potem kmalu zgubi svoj smisel in lahko postane ena sama rutina, siva vsakdanjost.

Tudi p. C. Palmés razume molitev kot nekaj, kar človeka spreminja. Po njegovem še posebej kontemplativna molitev človeka resnično spreminja v njegovi globini, v srcu, saj vodi k notranjemu čutenju in okušanju

stvari in k spoznanju srca.⁴ Gospod počasi postaja velika ljubezen našega življenja, središče in razlog (motivacija) vseh drugih naših ljubezni ter vseobsegajoča ljubezen, ki prevzame celotnega človeka. Ljubezen, ki jo molitev v moči Svetega Duha prebujata v nas in se po njej zanjo odpiramo, sproži v nas proces identifikacije z našim Ljubim, ki nas privlači s svojo milino.⁵

Ta proces identifikacije se dogaja postopoma. Najprej se je potrebno osvoboditi in očistiti od neurejenih čutenj in navezanosti, ki nas ločujejo od Boga. To nas odpre za hojo za Kristusom in kontemplacijo, ki nas vodi v globlje poznavanje Kristusa. To poznavanje ni predvsem na ravni razuma, temveč na ravni okušanja. Zgodi se s pomočjo Svetega Duha. Iz tega poznavanja Kristusa pa izvirata ljubezen do njega. In kolikor bolj poznamo Kristusa, toliko večja in strastna bo naša ljubezen do njega.

Identifikacija s Kristusom, ki jo v nas uresničuje moč Svetega Duha, ni toliko v zunanjih dejanjih, kot v tem, da prevzamemo njegove kriterije, držo, čutenja, tako da počasi živimo skupaj z njim isto življenje, isto Ljubezen. Vodi nas tako daleč, da lahko skupaj s Pavlom rečemo: "Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni" (Gal 2,20). Ljubezen nam postopoma omogoči, da gremo iz sebe in začenjamo živeti le za Boga in za bližnjega.

Ta itinerarij identifikacije s Kristusom je tako rekoč enak pri vsakem kristjanu, tako pri posvečenih osebah, ki so v kontemplativni ali apostolski ustanovi, kot tudi pri škofijskem duhovniku, laiku ali laikinji. Seveda pri osebah v aktivnem apostolatu identifikacija s Kristusom vključuje tudi sprejemanje njegovega evangelizacijskega poslanstva služenja bratom in sestram. Izhodišče je vedno izkustvo Boga v osebni molitvi. Iz tega pa potem izhaja potreba po posredovanju vsele vesti drugim.

Osebni odgovor na navzočnost Boga

Molitev je naše zavedanje in priznanje navzočnosti Boga, tega, kar dela v nas in med nami za nas in za druge, in ne toliko naše delo zanj. Bog nas namreč prvi ljubi (1 Jn 4,9-11). Zavedanje te njegove ljubezni je važnejše kot naša ljubezen do njega. Če nam je važnejša naša ljubezen do njega, potem smo v nevarnosti, da se preveč osredotočimo nase in ne toliko na njega in njegovo zastopniško ljubezen. Naša ljubezen do njega bo pristna le takrat, ko bo izvirala iz globokega zavedanja in okušanja njegove ljubezni.⁶ Drugače pa bo izhajala le iz pokorščine zapovedi.

Štirje koraki v osebni molitvi

1. *Osebno zavedanje navzočnosti Boga.* Če je molitev osebni odgovor na navzočnost Boga, je torej začetek molitve prav zavedanje te navzočnosti. To lahko izrazim s svojimi besedami, npr.: *“Da, Bog, ti si moj Oče in me ljubiš. Ti ljubiš moje življenje v meni in vse, kar je v meni. Ti si dejavno navzoč v mojem telesu in v vsem mojem življenju. Ti si dejavno navzoč v vsem, kar me obdaja in preko vsega mi prihajaš naproti ...”* V središču je zavedanje navzočnosti Boga in njegovega delovanja.

Prav je, da se zavedamo razlike med molitvijo in premišljevanjem (meditacijo: pogosto namreč razumemo meditacijo kot premišljevanje o kom ali o čem). Kadar premišljujemo o drugi osebi, smo pozorni nanjo, toda nismo v komunikaciji z njo. Molitev pa je osebni odnos – komunikacija (sporazumevanje) med osebama, med menoj in Bogom. Če samo premišljuje o Bogu ali o Kristusovem življenju, o tem, kaj je storil, o njegovi svetosti, veličini itd., je to v veliko pomoč za molitev, toda zanj ni bistveno. Molitev je, ko ‘on’ postane ‘ti’; ko rečem: “Da, Bog, moj Oče, ti ljubiš življenje v meni.” Ko pa rečem: “Bog ljubi življenje v meni,” je to premišljevanje (meditacija).⁷

2. *Osebno zahvaljevanje.* Ko se zavemo navzočnosti Boga in kaj je on za nas, kaj dela za nas in kako zelo nas ljubi, privre iz nas ne samo priznanje: “Da, to si ti, to delaš ti ...”, temveč tudi: “Hvala ti, Bog, moj Oče, ker mi daješ življenje in ljubiš to življenje v meni in deliš svojo Božjo naravo z menoj. Hvala ti, Jezus, Božji Sin in moj brat, moj Odrešenik in Zdravnik. Hvala ti, Sveti Duh, ker živiš v meni in me posvečuješ.”

Se zavedamo pomembnosti tega koraka? Za hvaležnost je pomembno, da se zavedamo tega, kar dobimo od drugega. Nihče ne odpre vrat v mračno in tujo sobo, kjer ne vidi ničesar. Nihče ne začne pogovora v sobi, kjer ne vidi nikogar. Le takrat, ko se zavemo navzočnosti drugega, ko ga pogledamo v oči, zmoremo začeti pogovor. Govorimo in odgovarjamo le takrat, ko se zavedamo, da je drugi na nek način navzoč.

Včasih se vzbudi velika želja po molitvi, po komunikaciji z Bogom. Neposredno začnemo z dejanji vere, upanja in ljubezni, obžalovanja ali spreobrnjenja; ga kaj prosimo ali mu kaj rečemo. Zakaj? Nekako ne moremo biti kar tiho in zgolj sedeti. Nekaj se mora dogajati. Zato pač nekaj rečemo, nekaj naredimo. Če to delamo, preden se zavedamo resnične navzočnosti Boga, je to podobno, kot če bi odprli vrata v mračno sobo in začeli govoriti, ker morda pa je kdo v njej in bo morda slišal. Pomembno je, da začnemo, toda povsem mirno in iskreno (tudi če imamo samo nekaj minut časa). Tako se bomo morda počasi zavedli ljubeče, ustvarjalne, podpirajoče in posvečujoče navzočnosti Boga in bomo lahko odgovorili z vsem srcem, dušo in močjo na njegovo resnično navzočnost.

3. *Osebni odgovor ljubezni.* Prvi korak je zavedanje navzočnosti Boga; drugi je zahvala za njegovo navzočnost; tretji pa je ljubeč odgovor na to. Osebi, ki nam izpove svojo ljubezen, lahko odgovorimo: “Tudi jaz te ljubim.” Če to rečemo Bogu v času tretjega koraka, to po-



Philippe Rabuteau, Vézelay, bazilika.

meni, da smo se prej dobro zavedli, da nas on prvi ljubi. Na to ljubezen najbolje odgovorimo, ko zmoremo reči troedinemu Bogu: “Bog, moj Oče, Jezus, moj brat, Sveti Duh, moj posvečevalec, tudi jaz te ljubim.”

4. *Osebna izročitev Bogu.* Zavedanje te neizmerne in tako konkretne Božje ljubezni in naše ljubezni do njega nas kar samo po sebi vodi v zadnji korak – osebno izročitev Bogu. Čutimo, da bomo lahko v polnosti zaživelj svoje življenje le takrat, ko se bomo povsem svobodno izročili njemu, ki nam vse daje in ki si vsak trenutek našega življenja prizadeva, da bi mogli živeti v čim večji polnosti. Mnogi veliki molivci v zgodovini Cerkve nas s svojim življenjem in zgledom spodbujajo, da bi napravili ta korak in se dali povsem na razpolago Bogu. Tako bo mogel po nas še v večji meri udejanjati svoj načrt odrešenja ter posvečenja vsega človeštva in sveta. Molitev izročitve lahko izrazimo z različnimi držami in besedami. Npr.: “Moj Bog in moje vse, tebi se povsem izročam, prepuščam se tvojim rokam.” Sv. Ignacij Lojolski nam v

svojih duhovnih vajah ponuja molitev izročitve, ki jo lahko ponotranjimo in napravimo za povsem osebno ali pa sestavimo svojo osebno molitev izročitve: “*Vzemi, Gospod, in sprejmi vso mojo svobodo, moj spomin, moj razum in vso mojo voljo, karkoli imam ali premorem. Ti si mi to dal, tebi, Gospod, to vračam. Vse je tvoje, razpolagaj z vsem popolnoma po svoji volji. Daj mi svojo ljubezen in milost, to mi zadošča.*”⁸

Pomembnost zavedanja navzočnosti in delovanja Boga

Pomembna je prosilna molitev, saj izraža naše zaupanje Bogu in priznanje naše odvisnosti od njega. Brez njega ne moremo ničesar narediti in doseči. Tudi Jezus sam nas je naučil molitev Očenaš, v kateri je sedem prošenj. Toda nevarno je, da se preveč ustavljam na naših potrebah (ali pa tudi potrebah Cerkve in sveta), ne dopustimo pa Bogu, da bi nam mogel posredovati samega sebe. Nevarno je, da postane naša molitev predvsem iskanje koristi, in pozabimo,

da je najvažnejše dopustiti, da more Bog najti svoje mesto v nas, v našem življenju. Jezus se je zavedal te nevarnosti, zato nas spodbuja: "Prosimo najprej za Božje kraljestvo (ali Svetega Duha) in vse drugo vam bo navrženo" (Lk 11,13). Če iščemo vselej zavestno ali nezavestno 'korist', smo v nevarnosti, da ne bomo nikoli odkrili tega, kar nam želi s svojo preprosto navzočnostjo dati.

Prav tako obstaja velika nevarnost, da se ne zavedamo, kaj vse Bog dela za nas. Kolikor manj se tega zavedamo, toliko manj z vero in zaupanjem prihajamo predenj s svojimi prošnjami. Saj prosimo. Vprašanje pa je, koliko resnično zaupamo, da nas sluši in da nas bo uslišal. Pogosto se čutimo nevedne tega, da bi nas uslišal, in prosimo zato, da bi si ne očitali, kako nismo vsaj poskusili, ali 'bo kaj delovalo'. S takšno držo se že vnaprej zapremo pred njegovim delovanjem, saj ne prihajamo predenj z vero, temveč z dvomom. Pred tem dvomom nas še posebej svari apostol Jakob: "Prosi pa naj v veri, ne da bi kaj dvomil; kdor dvomi, je namreč podoben morskem valu, ki ga veter dviga in premeta" (Jak 1,6).

Zaradi teh nevarnosti je zelo pomembno, da omogočimo Bogu, da nam razkrije svojo dejansko, živo navzočnost v našem življenju. In prav to želi doseči osebna molitev. Le-ta nam želi omogočiti, da bi se zavedli njegove navzočnosti in nanjo tudi z vsem srcem odgovorili. Svojo rast v molitvi moremo videti prav preko rasti svoje gotovosti, da je Bog navzoč, da je osebno, ljubeče, previdnostno, odrešujoče navzoč v nas in med nami; da želi biti bolj in bolj Oče in da nam želi samo dobro; da želi govoriti z nami in se z nami sporazumeti.

Bog nam poskuša govoriti preko vseh naših živeti izkušenj, po njegovi Cerkvi, po

njegovi živi besedi v Svetem pismu, po njegovi večni Besedi, Jezusu Kristusu, v katerem nas Sveti Duh vabi, da bi bili v njem Božji sinovi in hčere. Na najrazličnejše načine nam želi podariti samega sebe in nas vabi, da bi ga poslušali in sprejeli. Toda noče nas v to prisiliti. Pušča nam svobodo, saj samo takrat moremo resnično na njegovo ljubezen odgovoriti z ljubeznijo.

1. Prim. <http://www.donboscoland.it/articoli/visualizzaarticolo.pax?idrealta=16&ID=2478> (pridobljeno 4. 6. 2008).
2. Navaja <http://www.donboscoland.it/articoli/visualizzaarticolo.pax?idrealta=16&ID=2478> (pridobljeno 4. 6. 2008).
3. T. Ivančić, *Molitev, ki ozdravlja*, Kisovec, Skupnost MiR Slovenija, 2005, 4.
4. Prim. <http://www.donboscoland.it/articoli/visualizzaarticolo.pax?idrealta=16&ID=2478> (pridobljeno 4. 6. 2008).
5. Prim. W. A. Barry in W. J. Connolly, *Duhovno spremljanje*, Maribor, Slomškova založba, 2006, 66-86; I. Platovnjak in J. Roblek, *Moliti s telesom, dušo in duhom: molitveni priročnik*, Ljubljana, župnijski zavod Dravlje, 2005, 91-96.
6. Prim. Armand M. Nigro, *A personal response to God's presence*, <http://www.manresa-canada.ca/various.htm#CHAPTER> (pridobljeno 5. 6. 2008).
7. Prim. Armand M. Nigro, *A personal response to God's presence*, <http://www.manresa-canada.ca/various.htm#CHAPTER> (pridobljeno 5. 6. 2008).
8. Ignacij Lojolski, *Duhovne vaje*, Ljubljana, župnijski urad Ljubljana-Dravlje, 1991³, št. 234. Lahko si pomagamo tudi z molitvijo izročitve, ki jo daje Ignacio Larrañaga, *Srečanje, Molitveni priročnik*, Ljubljana, Slovenska kapucinska provinca, 1995, 51: "Oče, izročam se tvojim rokam. Stori z menoj, kar hočeš. Za vse, kar boš hotel storiti z menoj, se ti zahvaljujem. Na vse sem pripravljen, vse sprejemam, da se le zgodi tvoja volja v meni in v vseh stvareh. Nič drugega ne želim, moj Bog. V tvoje roke polagam svojo dušo, izročam ti jo, moj Bog, z vsem žarom svojega srca ti jo dajem, ker te ljubim in je zame potreba ljubezni, da se dajem, da se izročam v tvoje roke brez meja, z neskončnim zaupanjem, ker si ti moj Oče. Amen."

S svetim poljubom apostola Pavla¹

Kako je v Svetem pismu s poljubljanjem? Čeprav je vse kot en velik poljub Boga na človekovo srce, so poljubi v Svetem pismu nad vse redki. In še tisti so čudni, prežeti s temnimi strastmi. Normalen, ljubezenski je menda edino na začetku Visoke pesmi. Najdemo prevarantski Jakobov poljub slepega očeta Izaka, omembo sovražnikovih hinavskih poljubov in najbolj razvpiti izdajalski poljub Juda Iškariota.

Prav žalosten pogled bi imeli skozi to okence, če ne bi apostol Pavel poskrbel za poljube posebno poživljajoče kategorije. V njegovih pismih odkrijemo *sveti poljub*. Kristjanom v Solunu, Korintu in Rimu Pavel naroča, naj se kot bratje pozdravljajo med seboj s svetim poljubom.² Kaj bi pravzaprav to bilo? Imaginacija lahko tukaj na široko razpne svoja krila. Z eno perutjo drsi skozi svet občutenega in konkretnega, kjer srčni utrip dvigajo otipljivi izrazi naklonjenosti in spoštovanja. Z drugim krilom sega onkraj, v smeri zgoščevanja vsega Božjega. V svetem poljubu se skozi čute poročimo z nadčutnim, skozi marjetico nam pomežikne Stvarnik, vse zemeljsko zagledamo kot nebeški odsev. A najbrž si bolj kot iskanja natančnejših definicij želimo okušanja svetih poljubov.

Kakšen je sveti poljub apostola Pavla? Pavlovi dotiki se prebijajo skozi debele plasti časa in prostora kakor regrat skozi asfalt. In kot iz regratovih lučk se iz njegovih pisem usipajo k nam blagoslovljena padalca. Kakšna bi bila posejanost s krščanskimi cvetovi brez Pavlovega velikega meta evangelija v svet? S svojo držo ilustrira Pasternakovo misel, da je krščanstvo tam, kjer življenje doseže največjo stopnjo intenzivnosti. Leto, posvečeno aposto-

lu Pavlu, je edinstven čas za odkrivanje njegove življenjske intenzivnosti in s tem morda za poživljanje naše.

Če je kaj znanega iz Pavlovega življenja, potem je to epicenter njegovega potresa³ - dogodek pred Damaskom. O tem dogodku poročajo Apostolska dela na treh mestih.⁴ Kakšen pa je v naših predstavah? Ste za majhen poskus? Za nekaj trenutkov se z zaprtimi očmi preselimo v puščavsko dogajanje in si ga oglejmo od blizu. Ste? Najbrž vsi vidimo skupino eksotičnih popotnikov, nenadno slepečo svetlobo in Pavlov padec. Je padel s konja? V večini naših predstav Pavel gotovo pade s konja, pa čeprav konjev ne omenja nobeno od treh poročil. Točnih podatkov nimamo, zato belo liso pač pobarvamo po svoje. V našem primeru s konjem morda ne naredimo posebne škode. Lahko ga celo vključimo v zgodbo kot simbol zemeljske moči, ki stoji nasproti luči z neba.

Toda naše projekcije lahko dobijo tudi vlogo trojanskega konja, z vsemi posledicami. Tak primer je podoba, ki so si jo Judje, in z njimi Pavel, izoblikovali o prihajajočem Mesiji. Pričakovali so mogočnega potomca iz kraljeve palače, ki bo s svojo vojsko vkorakal v Jeruzalem in rešil izvoljeno ljudstvo izpod oblasti osovražanih Rimljanov. S takšno predstavo Judje za svojega Odršenika seveda niso mogli sprejeti nekoga, ki se je rodil v hlevu, ki ni kazal nikakršnih znakov bojevitosti in ki je umrl sramotne smrti. Kakšna katastrofa - srečati svojega kralja in ga ne prepoznati! A to se nam dogaja vsak dan in na vsakem koraku. Mimo nas v kolonah odhajajo spregledani kralji, znamenja, bistva, rešitve, smisli. *Saj ni daleč od nikogar izmed nas.*

*Zakaj v njem živimo, se gibljemo in smo.*⁵ Zato k našim predstavam nujno potrebujemo podnapise in to tiste, ki nam jih piše Sveti Duh.⁶

Tudi Pavel je dobil svoje podnapise, podčrtane z bleščečo svetlobo. Pod numinoznim klicem *“Savel, Savel! Zakaj me preganjaš?”*, ki je posegel v njegov pogrom nad kristjani, je pisalo nekako takole: Nekdo te pozna! Dobro pozna tebe in obe tvoji imeni, rimsko ime Pavel, ki pomeni ‘majhen’, in hebrejsko ime Savel, ki pomeni ‘izprošen od Boga’. Nekaj skupnega je med njim, ki te kliče, in kraljevskim imenom, po katerem te kliče. On, ki te tako kliče in ki te sprašuje o preganjanju, je preiskal tvoje srce in ve za tvojo gorečo vdanost izročilom očetov in za tvojo skrb za judovsko identiteto. Ve tudi, da to, kar delaš verskim ubežnikom iz Judeje, delaš iz nevedosti. Za tebe je pripravil svoj milostni dar in vse boš zmoget v njem, ki ti daje moč. Ga hočeš zdaj spoznati? *“Kdo si, Gospod?” Glas pa je odgovoril: “Jaz sem Jezus, ki ga ti preganjaš.”*⁸

Naval svetlobe je potisnil Pavlov pogled navznoter. Kot se dogaja ob največjih prelomih, se mu je morda zavrtela njegova življenjska retrospektiva. Morda je videl sebe kot otroka v Tarzu in kot učenca v jeruzalemski farizejski šoli ob *Gamalielovih nogah*⁹. Lahko da se je gledal, ponosnega Juda in rimskega državljana, skorajšnjega pismouka, kako se preživlja z izdelovanjem šotorov. Mogoče so mu prihajali pred oči najljubši starozavezni citati in njegov trud za zvestobo postavi. Najbrž se ni mogel izogniti podobam svojega prezira do Jezusa in do njegovih učencev. Videl se je, kako čuva oblačila svojih tovarišev, medtem ko kamenjajo Štefana, in s kakšnim srdom preganja kristjane. Zdaj pa nenadoma ta *Glas!*

*Tri dni ni nič videl in ni ne jedel ne pil.*¹⁰ Ti trije Pavlovi dnevi spominjajo na preroka Jona, ki je tri dni ždel v trebuhu velike ribe, preden je bil pripravljen na sodelovanje z Bo-

gom, in na Jezusove tri dni v grobu pred njegovim vstajenjem od mrtvih. Kot da gre os sveta skozi tri dni samotne teme, z videzom smrti. Za smrtjo smo navajeni videti piko. Konec. Pa je dvopičje: za izdihom vdih, za nočjo dan, za zimo pomlad, za koncem nov začetek. Smrti je ravno toliko, da umre, kar mora umreti - iluzije, površinska pričakovanja, pohlep po vsem in po samo lepem. Jezusov grob pripoveduje, kako ima vsaka smrt omejen rok trajanja in svoj smisel: *Staro je minilo. Glejte, nastalo je novo.*¹¹ Zato prosim, Gospod, ... *daj mi smrt, ki jo potrebujem ...*¹²

Pavel je v eni sapi doživel smrt in rojstvo hkrati. Kljub vsej ognjevitosti je v njem brez sledu izginil tisti, ki je *zatiral Cerkev; vdiral v hiše, vlačil iz njih moške in ženske ter jih pehal v ječo*¹³. Kje so vendar Pavlovi občutki krivde ob uvidu v umazanost svojih rok? Človeški um si ob razkritju takšne zgrešenosti predstavlja puljenje las od hudega, neskončne očitke vesti, ali vsaj strah pred kaznijo. Pavel pa se očitno takoj po spodmaknjenju tal znajde v Božjem naročju. Kasneje svoje doživetje opiše takole: *Vem za človeka v Kristusu. Pred štirinajstimi leti je bil vzet do tretjih nebes – ali v telesu, ne vem, ali brez telesa, ne vem, to ve Bog. Vem tudi, da je bil ta človek – ali v telesu ali brez telesa, ne vem, to ve Bog – vzet v raj in je slišal neizrekljive besede, ki jih človeku ni dovoljeno spregovoriti.*¹⁴ V tem Pavlovem izkustvu brezpogojne sprejetosti je zakoreninjeno njegovo ključno sporočilo, ki ga potem vse življenje ganjen ponavlja: *Bog nas ljubi! In nič nas ne more ločiti od Božje ljubezni, niti naš greh ne!*¹⁵

To je bil za Pavla sveti poljub, z okusom po večnosti. Božji dotik je potrkal skozi zemljo, skozi svetlobo, skozi glas, skozi telesno izkušnjo. In skozi svojo utelešenost je Bog vzgibal vse plasti Pavlove osebnosti. V *jaz-Ti*¹⁶ srečanju s Kristusom je Pavlov svet doživel potres najvišje stopnje, z magnitudo, ki seže do nas. Odprl se mu je mistični razgled

v prepade navzgor¹⁷. Ukoreninjen in utemeljen v ljubezni si bo Pavel prizadeval z vsemi svetimi doumeti, kolikšna je širokost in dolgost in visočina in globočina.¹⁸

Med temi vsemi svetimi, s katerimi se je Pavel znašel na Poti, je bil prvi Hananija, pobožen Jud iz Damaska. Nevidni režiser ju je zapletel v dramatičen načrt ujemajočih se videnj. Ko je Hananija šel in položil svoje roke na Pavla, so v hipu padle kakor luskine z njegovih oči. Spet je videl, vstal in se dal krstiti. Zaužil je hrano in vrnile so se mu moči.¹⁹ Tako preprosto Bog zdravi skozi pobožno²⁰ človeško bližino. Za Pavla je bila ozdravljena slepota zunanje znamenje uvida v Kristusovo skrivnost. Za Hananijo pa je bil dogodek znak, da je prej smrtno nevarni Savel zdaj v Božjih rokah. Moža sta se globoko nadihala vsak svoje pričevanjske snovi.

Dih Besede, šepetane na srce, je Pavla odnesel v ekstatično razpoloženje, morda najbolj podobno ljubezenskemu na nekaj potenc. Postal je Božji ljubljenelec, poklican in svet²¹. In kot od veselja prekipevajoči zaljubljenec bi rad Pavel novico o sebi kot novi stvaritvi v Kristusu²² razodel vsem ljudem. A svet ga ni sprejel! V krščanskih občestvih so se ga bali, jeruzalemski apostoli so bili do njega zadržani, judovski duhovniki in oblastniki so ga smrtno sovražili. V Damasku bi ga ubili, če ga ne bi učenci po vrvi v košari spustili čez mestno obzidje, da je lahko pobegnil v puščavo. Tako se je začela izpolnjevati napoved: *On je posoda, ki sem si jo izbral, da ponese moje ime pred pogane in kralje in Izraelove sinove. Pokazal mu bom, koliko bo moral trpeti za moje ime.*²³

Le kako je Bog izbiral svoje apostole? Morda je lepega dne ugotovil, da je ob navdušenju nad ribiči pozabil na intelektualce, potem pa takoj pobrskal za najzgodnejšim? Pavel je v nasprotju s preprostimi možmi iz podeželske Galileje vrhunsko izobražen pismouk iz meščanskega Tarza. Drugi apostoli

so skoraj nepismeni, Pavel pa je zrasel v okolju treh jezikov – aramejskega, hebrejskega, grškega, in dveh kultur, judovske in helenistične. Vzgojen je bil po judovski postavi in v helenističnih šolah poučen o filozofiji, rimskem pravu, retoriki. Sposoja si besede grških pesnikov in filozofov, več je sokratskih metod majevitike, ironije in argumentacije. Kako drugače bo nagovoril disputov navajene poslušalce na Areopagu v Atenah, kot npr. pristaniške Korinčane. Skratka, svetovljanski Pavel deluje kot idealno opremljen za na pot med pogane.

Toda njegove prve besede o evangeliju so nemočno udarile ob zid človeške gluhotе. Izobraženi, izbrani in prebujeni Paulus se je moral srečati s svojo majhnostjo: *Kaj imaš, cesar bi ne prejel.*²⁴ Če je do sedaj za Božjo moč predvsem 'vedel', jo je odslej izkušal. Malo znan je podatek, da je več kot deset let preživel v samotni, takorekoč z Bogom na štiri oči. V tihih letih odmaknjene življenja na robu puščave v Arabiji, pa v pokrajinah Sirije in Kilikije, je Bog kakor mehko glino gnetel njegove vtise, čustva, občutke, želje, hotenja, misli, dejanja. V puščavskih oazah je Pavel srečeval popotnike najrazličnejših ras, izročil in jezikov in porajala so se mu nova spoznanja. Daleč nad ozkim judovskim horizontom je iz pisanosti karavan, iz prahu neizhojenih poti in iz Božje bližine izluščil osupljivi sklep: *Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu.*²⁵ Evangelij je namenjen vsem ljudem! To je Pavlova vstopna viza za poganski svet.

Zdaj je Božje življenje teklo skozi Pavlove noge. Pomembna je bila odločitev prve Cerkve, da z ustanavljanjem cerkvenih občin razširi krščansko oznanilo po vsem Rimskem cesarstvu. V treh širokih misijonskih zamahih je Pavel novico odrešenja skupaj s svojimi pomočniki kot velikonočni ogenj raznosil po krajih, kot so Ciper, Antiohija v Pizidiji, Ga-

latia, Troada, Filipi, Tesalonika, Korint, Efez itn. Poznoantično puščobo razpasenega propadanja, pohlepa in obupa je vzgibala sveta mobilizacija: *Njim, ki ljubijo Boga, vse pripomore k dobremu.*²⁶ *Vse Božje obljube imajo v Jezusu Kristusu svoj 'da.'*²⁷ *Vse je vaše, vi Kristusovi, Kristus pa Božji.*²⁸ Krščanski impulzi prebujajo upanje, da so najgloblja hrepenenja lahko potešena, da človek lahko najde tolažbo, smeh, radost, usmiljenost, prijateljstvo, smisel, da vsak človek kljub vsej svoji omejenosti lahko najde Boga.

Kako globok je bil Pavlov uvid v bistvo evangelija, se lepo vidi v njegovi sposobnosti odmika od judovske postave. Kljub temu da je bil vzgojen v pokorščini starodavnim judovskim šegam in ponosen na svoje poreklo, je Pavel judovski svet zdaj res *postavljaj na glavo*²⁹. Zaverovancem v pomembnost obreze, v očiščevalne obrede in v nujnost izpolnjevanja zakonov postave tudi za pogane je na veliko načinov razlagal, da smo *Božji izvoljenci, sveti in ljubljeni*³⁰ ... *Niste pod postavo, ampak pod milostjo.*³¹ *Saj v Kristusu Jezusu nič ne velja ne obreza ne neobreza, marveč vera, ki deluje po ljubezni.*³² *Ljubezen je torej izpolnitev postave.*³³ Za ilustracijo, da danes nismo daleč od judovskega legalizma, postavimo skupaj npr. ugledno institucijo Splošne deklaracije o človekovih pravicah in preprost Pavlov namig *nosite bremenena drug drugemu*³⁴...

Pavel postavlja na glavo tudi naš svet. Njegova pisma nosijo večna sporočila, čeprav so bila namenjena konkretnim ljudem izpred dva tisoč let. Pisma so prvi zapisani deli Nove zaveze. V njih najdemo prvo poročilo o Kristusu vstajenju kot zgodovinskem dejstvu, ki je hkrati najstarejša krščanska veroizpoved.³⁵ V nasprotju z Grki, ki so v obliki pisem pisali teološke traktate, je Pavel v pisma zajel svoje najgloblje osebno izkustvo. Če so Grki svoje misli usmerjali predvsem v kozmos, *raziskovali meridiane in merili zvezdne medprostore ali zemljine horizonte*,³⁶ je Pavel premaknil pogled

v prostor človekove dejanske resničnosti, v notranje razmerje do absolutnosti Resnice in Ljubezni, ki ji rečemo Bog.

Pri Bogu je bila v začetku *Beseda, ki je za nas postala meso*,³⁷ pri Pavlu je v začetku meso, ki je postalo za nas tudi beseda. Kristusa je srečal v fizičnem človeškem stanju in skozi telesno izkušnjo doživljal Božje skrivnosti. Tako tudi govori v telesnih podobah: o človekovem preoblečenju z novo telesnostjo, o oblečenosti v Kristusa, o Cerкви kot o Kristusovem telesu, o trnu v svojem mesu ipd. A Pavel pove, da ni bil poslan oznanjat *z modrostjo besede, da se Kristusov križ ne izvotli*.³⁸ Kako pa se Kristusov križ polni ali prazni? Polnimo ga z mesom naših življenj, s Pavlovim, s tvojim, z mojim. Ljudje smo živo meso, gibajoča se celota čutnih in čustvenih vtisov, želja in prizadevanj, da bi jih potešili. Človeška beseda, naj je še tako modra, pa je le iztegnjen prst, ki nima svoje vsebine, ampak zgolj na nekaj kaže. In Pavel na Kristusa pač ni kazal samo s prstom besed, ampak z vsem svojim bitjem.

Če se je po eni strani čutil izjemnega in izvoljenega, je bila ta evforična samozavest uravnotežena s Pavlovo ponižnostjo, s katero se je podredil vsem posledicam svojega poslanstva. Občutek izbranosti in stiska njegovega bivanja sta trdo trčila drug ob drugega. *Od Judov sem jih petkrat dobil po eno manj kot štirideset. Trikrat so me bičali, enkrat kamnali, trikrat sem doživel brodolom in eno noč in dan preživel na globokem morju. Pogosto sem bil na potovanjih, v nevarnostih na rekah, v nevarnostih pred razbojniki, v nevarnostih pred rojaki, v nevarnostih pred pogani, v nevarnostih v mestu, v nevarnostih v puščavi, v nevarnostih na morju, v nevarnostih med lažnivimi brati. V trudu in mukah, v pogostem bedenju, v lakoti in žeji, v pogostih postih, v mrazu in goloti.*³⁹ Pavlove zastarane brazgotine od bolečega trpinčenja so najtišja, a najbolj pretresljiva oblika njegovega oznanjevanja.

*Da pa se zaradi vzvišenosti razodetij ne bi prevzel, mi je bil dan v meso trn, satanov sel.*⁴⁰ Pavel enigmatično pokaže še na rane, ki mu jih prizadeva skrivnostna bodica, zadržta v meso in ga po njegovem lastnem pričevanju obremenjuje bolj kot vsi zunanji napor in muke. V svojem najglobljem ponižanju je trikrat rotil Gospoda za pomoč in to je edina na Jezusa naslovljena molitev, o kateri poroča. In kaj mu je Gospod odgovoril? *Do volj ti je moja milost. Moč se dopolnjuje v slabotnosti.*⁴¹ Pavlovo trpljenje je v kontrapunktu z njegovim dvigom v nebo in iz srca izreče: *Močan sem tedaj, ko sem slaboten.*⁴² Na njem, ki je *križan s Kristusom*⁴³ in zaznamovan z njegovimi ranami, na trpečem in od boleznih prizadetem apostolovem telesu se izrazi notranji princip krščanstva, ki je v vstajenju Križanega.

Morda se nas je dotaknil kak Pavlov sveti poljub in prepoznavamo njegov vonj in okus. Kakšen je torej? Sveti poljub diši po življenju. Oblači nas v Kristusa. V ranljivost in krhkost polaga zaklade. Prebuja *ljubezen, vez popolnosti.*⁴⁴ Odpoljublja krivdo in greh. Zdravi iz temelja. Nosi duha posinovljenja. Poživlja prekrvavljenost *z vero, upanjem in ljubeznijo.*⁴⁵ Vabi v svetost. Spodbuja *duha moči, ljubezni in razumnosti.*⁴⁶ Služi. Razkriva Kristusovo moč. Seže daleč in globoko. Odpira vrata Božjemu razodetju. Premika meje. Piše pisma. Ljubi v najmanjšem. Privoli v razdaljo. Dela prostor za Boga. Potrjuje, da je *Božja ljubezen izlita v naša srca.*⁴⁷ Osvobaja od sebe. Neguje bližino. Ločuje od smrti. Daje zgled, kako se *dober boj izbojuje, tek dokonča in vero ohrani.*⁴⁸ Skratka, v Pavlovem svetem poljubu živi Jezus Kristus.

1. Inspirativna podlaga tega zapisa sta biblično-zgodovinska ekskurzija po Pavlovih poteh v Mali Aziji pod vodstvom doc. dr. Maksimilijana Matjaža (24. 4.-4. 5. 2008) in knjiga Eugena Biserja *Paulus*, München-Zürich, Piper, 1992.
2. Rim 16,16; 1 Kor 16,20; 2 Kor 13,12; 1 Tes 5,26.

3. Prisposodobno potresa pred Damaskom je razvil dr. Maksimilijan Matjaž na duhovnih vajah v Kančevcih (2.-5. 10. 2008).
4. Apd 9,3-9; Apd 22,6-11; Apd 26,12-18.
5. Apd 17,27-28.
6. O podnapisih Sv. Duha je govoril p. dr. Miran Špelič v postnem premišljevanju na TF v Ljubljani (28. 2. 2008).
7. Apd 9,4.
8. Apd 9,5.
9. Apd 22,3.
10. Apd 9,9.
11. 2 Kor 5,17.
12. Verz pesnice Rosario Castellanos.
13. Apd 8,3.
14. 2 Kor 12,2-4.
15. Prim. Rim 8,39.
16. Po naslovu knjige Martina Bubra *Jaz in ti, v: Dialoški princip*, Ljubljana, 1999.
17. Po naslovu grafičnega lista Jozefa Muhoviča.
18. Prim. Ef 3,18.
19. Apd 9,18-19.
20. Naklonjen bralec bo tukaj pomislil na ustrezno 'ljubečo' bližino, manj naklonjen pa na 'tercialskost'.
21. Prim. Rim 1,7.
22. 2 Kor 5,17.
23. Apd 9,15-17.
24. 1 Kor 4,7.
25. Gal 3,28.
26. Rim 8,28.
27. 2 Kor 1,20.
28. 1 Kor 3,22-23.
29. Prim. Apd 17,6.
30. Kol 3,12.
31. Rim 6,14.
32. Gal 5,6.
33. Rim 13,10.
34. Gal 6,2.
35. 1 Kor 15,3-11.
36. Prim. A. Avguštin, *Izpovedi*, MD Celje, 1991, 77.
37. Prim. Jn 1,1-14.
38. 1 Kor 1,17.
39. 2 Kor 11,24-27.
40. 2 Kor 12,7.
41. 2 Kor 12,9.
42. 2 Kor 12,10.
43. Gal 2,19.
44. Kol 3,14.
45. 1 Kor 13,13.
46. 2 Tim 1,7.
47. Rim 5,5.
48. 2 Tim 4,7.

Trpljenje v delih Dostojevskega, II.

Krotko dekle

Upokojeni kapitan, dedni plemič z zastavljalnico se poroči s "krotkim dekletom", za katero sam pravi: "To čudežno, krotko dekle, to nebo – je bilo tiran, neznosen tiran moji duši in njen krvnik!" (Dostojevski 1970, 74). Njegovi pokvarjenosti je bila znamenje "grozljive resnice". V nekem oziru bi lahko dejali, da sta drug drugega duševno mučila in si povzročala trpljenje. On njo s svojo notranjo pokvarjenostjo in ona njega s svojo podobo kot ogledalo njegovi sprevrženosti. Krotko dekle, v življenju ponižano, razžaljeno ter mučeno do skrajnih meja, na koncu iz obupa in nemoči – še naprej prenašati trpljenje – skoči z okna z ikono v naročju. Pokvarjenost moža je šla preko meje. S svojo pokvarjenostjo je dejansko zadušil oz. ubil lju-bezen v njej. Skrajnega obupa in osamljenosti ni imela več moči prenašati.

V delih Dostojevskega tovrstno trpeče, ponižane in razžaljene srečujemo venomer. Ti "liki" zavzemajo pri njem prav posebno mesto in z njimi je prepleteno skorajda vsako njegovo delo. Med le-te lahko štejemo tudi nadvse zanimive ter zapletene osebnosti, kot so npr. Nastasja Filipovna, Katerina Ivanovna, Liza Hohlakova in Grušenjka. Ohóle, razžaljene in ponižane, obdarjene z močno voljo in duševno močjo. Zaradi ponižanja svoje ženske časti v preteklosti so izredno občutljive, ranjene in v svoji samovoljnosti sposobne marsičesa. Sposobne so poniževati ter trpinčiti – tako sebe kot druge – in ob tem še celo uživati. Tudi njim ta notranja razbitost in ranjenost prinašata veliko duševnega trpljenja. Ponekod privedeta celo do mazohizma, ki ga lahko razumevamo kot neko vrsto

samokaznovanja. Na mnogih mestih te fatalne žene odslikavajo podpodnega človeka.

Ipolit in Kirilov

Jetični, umirajoči Ipolit (*Idiot*) je prav tako nihilist¹ kot Raskolnikov, tudi zanj je "vse dovoljeno". Vendar obstaja temeljna razlika, ki je v tem, da če je za Raskolnika primarna potrditev samega sebe in svoje volje, gre Ipolit dejansko še korak dlje. Svet je zanj nekaj brezosebnega, neka gmota, ki človeka prisiljuje v trpljenje in muke. Takšnega trpečega sveta on ne sprejema in se odloči za izstop iz te agonije – samomor. V svojem trpljenju se doživlja osamljenega, samega, ločenega od "sveta", kar mu povzroča še dodatno stisko. Lahko bi dejali, da je zanj prav ta ločenost od "sveta" vir trpljenja in dela življenja samo nesmiselno. Podobno kot podpodni človek tudi on doživlja tragičnost sveta in življenja, čeprav na nekoliko drugačen način. (Glej: Samomor je obravnavan tudi v poglavju *Dnevnik pisatelja*.) Ipolit je človek velikih umskih sposobnosti in izredno tenkočutne narave. Njegova "nujna izpoved" je resnično vrhunska stvaritev v vseh pogledih, ki gre dejansko v vse pore človekovega uma. Za življenje pravi,

"da so se vsi navadili, da ga preveč poceni zapravljajo, da ga preveč leno, preveč brezvestno izkoriščajo in da ga potemtakem nihče izmed njih ni vreden! In kaj potlej? Izjavljam, da se moj bralec moti in da je moje prepričanje popolnoma neodvisno od moje smrtne obsodbe. Vprašajte, kar vprašajte jih samo, kako vsi, vsi prav do zadnjega, pojmujejo, kaj je sreča! O, bodite prepričani, da Kolumb ni bil srečen takrat, ko je odkril Ameriko, temveč takrat, ko

jo je odkrival; bodite prepričani, da je bil največji vrhunec njegove sreče mogoče ravno tri dni pred odkritjem Novega sveta, ko je puntarska posadka v obupu malone že obrnila ladjo nazaj proti Evropi! Pri tem ni šlo za Novi svet, pa tudi če bi vse skupaj spodletelo. Kolumb je umrl, skoraj ne da bi ga bil videl, in pravzaprav niti ni vedel, kaj je odkril. Šlo je za življenje, samo za življenje – za odkrivanje življenja, za nepretrgano in večno odkrivanje, in niti malo ne za odkritje! Ampak kaj bi govoril! Slutim, da je vse, kar zdaj govorim, tako podobno najbolj oguljenim frazam, da me bodo prav gotovo imeli za učenca najnižjih razredov, ki piše šolsko nalogo z naslovom *‘sončni vzhod’*” (Dostojevski 2004, 399).

Tudi za Kristusa je imel poseben realistični čut:

“Če se ne motim, so se slikarji navadili, da običajno prikazujejo Kristusa, bodisi na križu, bodisi snetega s križa, še zmeraj z odtenkom nenavadne lepote na obrazu; prizadevajo si, da bi mu ohranili to lepoto celo ob najstrahotnejšem trpljenju. Na Rogožinovi podobi pa ni bilo niti sledu lepote; to je popolnoma golo moško truplo, ki je še pred križanjem preneslo brezmejnje muke, rane in mučenja, ko so ga pretepali stražarji, ko so ga topli ljudje, ko je nesel križ na rami in se zgrudil pod njim, in navsezadnje muke križanja. /.../ [V]se je upodobljeno zvesto po naravi in v resnici mora biti natanko tako truplo človeka, pa naj bi bil kdor si že bodi, potem ko so za njim vse te muke” (413).

Vendar Ipolit ostaja “zvest” samemu sebi:

“Dokončne odločitve potemtakem nista povzročila ne logika ne logično prepričanje, temveč gnus. Človek vendar ne more še naprej ostajati v življenju, če dobiva takšne čudne oblike, ki me žalijo. Ta prikazen me je ponižala. Ne morem se podrežati temni moči, ki privzema obliko tarantele. /.../ Ne priznavam sodnikov nad sabo in se zavedam, da sem zdaj zunaj vsake sodne oblasti. /.../ Ni mi treba prositi odpuščanja nikogar in za nobeno stvar – temveč kar tako,

ker si pač to želim. /.../ Kaj mi bo vaša nara-va, vaš pavlovski park, vaši sončni vzhodi, vaše sinje nebo in vaši zadovoljni obrazi, ko se je vendar vsa ta gostija, ki ji ni konca, začela s tem, da je spoznala edinole mene za odvečnega? /.../ [K]ako neki bodo mene sodili za to, ker nisem mogel doumeti prave volje in postav božje previdnosti? Ne, je že bolje, da pustimo vero pri miru. /.../ Umrl bom in gledal naravnost v vir moči in življenja in ne bom maral tega življenja! Ko bi bilo v moji moči, da bi se ne rodil, potlej bi prav gotovo ne bil sprejel življenja ob takih porogljivih pogojih” (416-420).

Ruski kritik Volinski je *Bese* imenoval “knjiga velike jeze”. V romanu Dostojevski “obdeluje” sekularizacijo z vsemi njenimi konsekvencami. Sekularizacija, ki prihaja z Zahoda, prinaša s seboj dve okužbi, ki vodita v razkroj celotne družbe: ateizem in materialistični socializem. Kirilov (*Besi*) kot ateist v potrditev svoje “ideje” uniči samega sebe. Kirilov podobno kot Raskolnikov človeštvo razdeli v dve kasti (navadni in gospodarji). Sebe šteje med “gospodarje”. Kot največji dokaz svoje večvrednosti in svobode je po njegovem mnenju samomor. Tisti, ki je sposoben preseči strah pred smrtjo, preseže samega Boga (ki je izmislek človeštva prav zaradi tega strahu) oz. celo samega sebe postavi na njegovo mesto. Ateizem Kirilova preko absolutne svobode, ki izvira iz zavrnitve Boga in vodi v popačeno samovoljo (če ni Boga je človek absolutno svoboden; “če ni Boga je vse dovoljeno”), pripelje do samomora. (Ta prehod je viden tudi pri Stavroginu – hudodelstvo nad deklico Matrjošo ...)

V romanu *Besi* nastopa veliko v sebi razklanih likov (npr. Verhovenski, Stepan Trofimovič, Stavrogin – v določenem oziru podobna vloga, kot jo ima knez Miškin v *Idiotu*). Mučijo jih raznorazne “razbesnele”, protislovne misli, katerih posledica je lahko samo ena – tragedija oz. tragedije. (Vzporedno glej tudi poglavje *Dnevnik pisatelja*.)

Za Kirilova je v nekem oziru temeljno vprašanje, zakaj se ljudje ne pobijajo med seboj. Sam navaja dva vzroka oz. predsodka. Prvi je bolečina, trpljenje (potrebno je opozoriti, da tukaj ne gre za strah, ampak za bolečino), in drugi je "oni svet".

"Popolna svoboda bo takrat, ko bo vse eno, živeti ali ne živeti. To je cilj vsega. /.../ – Človek se boji smrti, ker ljubi življenje. /.../ Tako si jaz razlagam in – takšen je ukaz prirode. – To je podlost, in vsa goljufija se skriva v tem! Njegove oči so se zaiskrile. življenje je bol, življenje je strah, in človek je nesrečen. Zdaj je vse bol in strah. Zdaj ljubi človek življenje zato, ker ljubi strah in bol. Tako so napravili; življenje se daje za bol in strah, in v tem tiči vsa prevara. Človek še zdaj ni tisti človek, tisti nesrečni in ponosni, ki bo. Komur bo vseeno, živeti ali ne, tisti bo novi človek. Kdor premaga bol in strah, bo sam bog. Omega Boga pa ne bo več" (Dostojevskij 1919, 126).

Kirilov nadaljuje in razvije svojo idejo do konca: "Kdor želi največje svobode, mora imeti pogum, ubiti se. Le kdor se upa ubiti, ta je spoznal skrivnost prevare. /.../ Kdor se upa in more ubiti, je bog" (126). Njegova načelna, razumska odločitev za smrt je naravnost strašljiva, saj jo ima celo za dolžnost. Tik pred smrtjo, v pogovoru s Pjotrom Stepanovičem, njegov punt doseže vrhunec:

"Ako je Bog, je vsa volja njegova, in po njegovi volji jaz ne morem. Ako ga ni, je vsa volja moja, in moja dolžnost je pokazati svojo prosto voljo. /.../ Moja dolžnost je ustreliti se, zakaj središče moje proste volje je v tem, da ubijem samega sebe. – Saj se vendar ne ubijete edini na svetu; samomorivcev je mnogo. – Z vzrokom. Toda brez vsakega vzroka, radi gole proste volje – takšen sem jaz edini. /.../ [A]tribut mojega božanstva je prosta volja! To je vse, s čimer morem v glavni točki pokazati svojo nepokorščino in svojo novo, strašno svobodo. Zakaj strašna je neizmerno. Ubijem se v dokaz svoje nepokorščine in svoje nove, strašne svobode!" (692-695).

Čeprav večina razlagalcev *Besov* v glavnem poudarja pojav Kirilova, je zanimiva osebnost tudi Stavrogin. V njem se prepletajo in besnijo nevera, nihilizem, krivda in naveličanost. Lavrin označi Stavrogina celo za najbolj izkoreninjenega izmed junakov Dostojevskega. Svoje trpeče stanje potencira do skrajnosti, kot ga je razkrinkal Šatov:

"Ali veste, zakaj ste se tako sramotno in cinično oženili? Prav zato, da poženete sramoto in nesmisel do genialnosti! O, vi ne stopate okoli brezdna, vi skočite smelo na glavo! Oženili ste se iz gole strasti do mučenja samega sebe, iz želje po slabi vesti, iz npravstvene pohotnosti. Preveč vas je mikalo pljuniti na zdravo pamet!" (281-282).

Po zločinu je njegovo notranje stanje skoraj identično Raskolnikovemu. Doživi ločitev od "sveta", ki se obrne proti njemu, mučijo ga halucinacije, beži pred sabo in močno v sebi doživlja globoko razklanost ter hrepenče išče rešitev iz brezizhodne, neznosne situacije. Rešitev vidi v samokaznovanju, in prav zaradi tega išče "brezmejno trpljenje". Kirilov tik pred samomorom razlaga Pjotru Stepanoviču neznosnost življenja: "Mari ne razumeš, da človeku s tema dvema mislima ni moči ostati živemu" (690). Gre za dvoje misli: "Bog je nujno potreben, zato mora biti" in "[J]az vem, da ga ni in ga ne more biti" (690). Vzrok za pogubo Stavrogina Kirilov navaja prav to: "Tudi Stavrogina je požrla ideja. /.../ [Č]e Stavrogin veruje, potem ne veruje, da veruje. Ako pa ne veruje, tedaj ne veruje, da ne veruje" (690-691). Notranje razdejanja vodi človeka v obup in končno tudi v tragedijo. Na zadnji strani romana je razvidno, da tudi Stavrogin, pri polni zavesti in premišljeno, naredi samomor.

Dmitrij Fjodorovič Karamazov

Dmitrija (*Bratje Karamazovi*) po nedolžnem obsodijo umora lastnega očeta. Vdano sprejme krivično kazen ter se odpravi v Si-

birijo. Svojo vdanost v usodo kaže že pred prebrano obsodbo. Katerina Ivanovna se ob zavedanju sokrivde sprašuje in izraža dvom pred obsodbo Mitja – ali je sploh pripravljen trpeti in če je trpljenje sploh za takšne ljudi; gre namreč za dvajset let Sibirije. Tudi Aljoša mu, ko se v zaporu pogovarjata o begu, podobno govori:

“[T]i nisi pripravljen, tak križ ni zate. Še več: tak mučeniški križ zate niti ni potreben. /.../ A ti si nedolžen in tak križ je zate preveč. Hotel si s trpljenjem oživiti v sebi novega človeka. /.../ To, da nisi sprejel muke velikega križa, bo imelo samo posledico, da boš čutil v sebi še večji dolg in boš s tem nenehnim občutkom odselej vse življenje pomagal svojemu prerojenju, morda še bolj, kakor če bi šel tja” (Dostojevski 1976, 3: 328).

Vendar na pobeg Dmitrij odgovarja:

“[Č]eprav pobegnem, pa ko bi imel tudi denar in potni list, in prišel celo v Ameriko, me še vedno hrabri misel, da ne pobegnem ne v radost ne v srečo, ampak resnično le v drugo kaznilnico, ki ne bo morda nič slabša od te” (328-329).

V zaporu Dmitrija najbolj muči Bog. Kljub temu, da je dejansko že obsojen na dvajset let Sibirije, ga muči samo to. Ob tem se zaveda, da če Boga ni, je človek vladar vsega (108). In zgleda, kot da bi v tem trpljenja polnem času (v zaporu) doživel nekakšno razsvetljenje oz. globlji uvid v resnico. V pogovoru, en dan pred ‘strašnim, velikim dnevom, ko se bo božja sodba izpolnila nad njim’, se Aljoša čudi nad njegovo prostodušnostjo in pomirjenostjo. Dmitrij pomirjeno odgovarja na bratovo razburjenost:



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

“Brat, v teh zadnjih dveh mesecih sem začutil v sebi novega človeka, nov človek je vstal v meni! Bil je zaprt v meni, toda nikoli se ne bi pokazal, da ni ta strela udarila vame. Strašno! In kaj je meni do tega, da bom v rudnikih dvajset let s kladivom rudo odbijal – tega se prav nič ne bojim, ampak nečesa drugega me je strah: da me ne bi zapustil človek, ki je v meni vstal od mrtvih!” (106).

Dmitrija ni strah Sibirije, boji pa se, da bi izgubil to, kar se je v njem zgodilo, kar se je spremenilo, boji se za tega novega človeka. V njem se je prebudila tudi pristna, darovanjska (dejavna) ljubezen in spoznanje velike rešnice: “vsi smo krivi za vse”. Kot bi doživel spreobrnjenje:

“Tudi tam, v rudnikih, pod zemljo, lahko najdem kraj sebe v prav takem kaznjencu in morilcu človeško srce in se zblížam z njim, kajti tudi tam je mogoče živeti, ljubiti in trpeti! /.../ Toda veliko jih je, na stotine, in mi smo krivi zanje! /.../ Kajti vsi smo krivi za vse. Za vse ‘otroke’, saj ni samo malih otrok, ampak so tudi veliki. Vsi so ‘otrok’. Za vse pojdem, saj je vendar potrebno, da gre nekdo za vse. Očeta nisem umoril, a treba je, da gre nekdo za vse. Sprejemem!” (106).

Dmitrij “konča” pri Bogu:

“O, da, verige bomo nosili in svobode ne bo, a tedaj, v svojem velikem gorju, bomo znova vstali v radost, brez katere človek ne more živeti in brez katere ne more biti Boga, kajti Bog daje radost, to je njegova velika pravica ... O, Gospod, daj človeku, da se raztaja v molitvi! Kako naj bom tam, pod zemljo, brez Boga? /.../ Kaznjenc brez Boga ne more biti, še manj od tistega, ki ni kaznjenc! In tedaj bomo mi, podzemeljski ljudje, iz neder zemlje zapeli tragično himno Bogu, pri katerem je radost! Naj živi Bog in njegova radost! Ljubim ga!” (107).

Kljub temu, da je dejansko že bil obsojen, se v tem duhu v njem vzpostavi globoka notranja moč in strast po življenju:

“[K]ako hočem zdaj živeti in kakšna žeja po bitju in spoznanju se je porodila v meni prav med temi golimi stenami! /.../ In sploh, kaj je trpljenje? Ne bojim se ga, pa če je še tako neizmerno. Zdaj se ga ne bojim, prej sem se bal. /.../ In, mislim, v meni je zdaj toliko te sile, da bom premagal vse trpljenje, samo da si bom mogel vsako minuto ponavljati: sem! V tisočerem trpljenju – sem, v mukah se ovijam – toda sem! V stolpu sedim, toda obstajam, sonce vidim, in tudi če ne vidim sonca, vendar vem, da je. A vedeti, da je sonce – to je že vse življenje” (107).

Dmitrij je globoko v sebi doživel razodetje smisla življenja in trpljenja, in prav to ga je rešilo. Do tega ga je pripeljalo ravno trpljenje, ki “širi” zavest ter človeka potegne v globine samega sebe in tako bliže (R)esnici.

Ivan Fjodorovič Karamazov

“Ivan nikogar ne ljubi,” reče Fjodor Pavlovič. Ivan (*Bratje Karamazovi*) ni ateist v klasičnem smislu. Ivan je intelektualec, nihilist velikih umskih sposobnosti. V svoji beležki si je Dostojevski o Ivanu zapisal:

“Hudič. (Psihološka in ‘podrobna’ kritična razlaga Ivana Fjodoroviča in pojav hudiča.) Ivan Fjodorovič je globok, to ni sodoben ateist, ki s svojo nevero samo dokazuje svoj ozki pogled na svet in omejenost svojih povsem omejenih sposobnosti” (Dostojevski 1982b, 185).

Dvom ga notranje uničuje in razjeda. Ravno v tem je njegovo trpljenje. Nevera na eni strani in “nesmrtnost duše” ter obstoj Boga (oz. “če Boga ni je vse dovoljeno”) na drugi strani. Ta nerazrešena konfrontacija ga pripelje celo do posrednega sodelovanja pri umoru lastnega očeta in končno do blaznosti. Bistvo razkrije pogovor na srečanju v samostanu pri starcu Zosimu. Po debati o nujnosti vere in “nesmrtnosti duše” za vsakršno moralno delovanje, po tem, da bo dovoljeno vse, celo ljudožerstvo, mu starec Zosima pravi:

“Blagor vam, če tako verujete ... ali pa morate težko vam! /.../ Ker po vsej verjetnosti sami

ne verujete niti v nesmrtnost svoje duše niti. /.../ Ta misel še ni odločena v njegovem srcu in ga zato muči. A tudi mučenik se včasih rad zabava s svojim obupom, kar je menda tudi znamenje obupa. /.../ V vas to vprašanje ni rešeno in v tem je vaše veliko gorje, kajti vprašanje nujno terja rešitev ...” (Dostojevski 1976, 1: 88-89).

Ivan zatem zvedavo in z “nekakšnim skrivnostnim nasmeškom na ustnicah” vprašuje starca, če je sploh možna rešitev tega vprašanja (in če je, ali v pritrtilnem smislu). Starac odgovarja:

“Če se ne more rešiti v pritrtilnem smislu, se tudi v zanikajočem nikoli ne bo rešilo. Sami poznate to lastnost svojega srca; in v tem je vsa njegova muka. /.../ Daj vam Bog, da bi vas našla odločitev vašega srca še na tem svetu, in Bog blagoslovi vaša pota!” (89).

Zatem je Ivan prejel blagoslov starca Zosima in mu poljubil roko.

Ivanov razum ni bil zmožen združiti obstoja Boga in zla na svetu. Za njega je bila to kontradiktorna trditev (v smislu izključnosti enega ali drugega), ki ga je izmučila do blaznosti. Najjasneje je to izraženo v poglavjih *Upor*, *Veliki inkvizitor* in *Vrag*. Ivan propade pod težo lastnih dvomov in posledica je izguba smisla. Pri njem se ta notranja razklanost radikalizira v “pojavn” vruga. Poudariti velja tudi, da Ivan ni edini od likov, ki ima opraviti s hudičem, je pa edini, ki z njim dialogizira. Vendar ne gre za to, da bi njegova boleznost porodila hudiča, temveč njegov značaj, kar je Zosima označil kot neodločenost. Kot v pogovoru z Aljošo ugotavlja tudi Rakitin: “[N]jegova duša je burna. Razum mu je kakor jetnik. Velika in nerazrešena misel je v njem. On je eden tistih, ki ne potrebujejo milijonov, ampak tega, da razrešijo misel” (103).

Ivan zelo dobro pozna skrivnost trpljenja, kar je vidno že na samem začetku poglavja *Upor*:

“Jaz na primer lahko globoko trpim, a kdo drug ne more nikoli spoznati, kolikšno je moje trpljenje, prav zato, ker je drug, ne pa jaz, in mimo tega je človek tudi malokdaj pripravljen priznati drugega za trpina (kakor da je to nekakšno dostojanstvo)” (Dostojevski 1976, 2: 36).

Temeljni problem za Ivana je obstoj Boga in smisel trpljenja. Namreč, če Bog je, potem ni pravičen, ker dopušča, da nedolžni trpijo. (Poglavji *Upor* in *Veliki inkvizitor*.) Najbolj ga je vznemirjalo vprašanje trpljenja otrok. V poglavju *Upor* postavi bratu Aljoši temeljno vprašanje:

“Poslušaj: če morajo vsi trpeti, da s svojim trpljenjem kupijo večno harmonijo, kaj imajo s tem otroci, povej mi to, prosim te? /.../ Solidarnost v grehu med ljudmi razumem, razumem tudi solidarnost v povračilu, a z otročički menda ne bomo izvajali solidarnosti v grehu?” (45).

Solz trpljenja, ki bi bile potrebne za “višjo harmonijo”, Ivan ne sprejema. Prav tako tudi ne more sprejeti povračila za tiste, ki to trpljenje povzročajo. Kajti, se sprašuje,

“kakšna harmonija je to, če je pekel: jaz hočem oprostiti in objeti, jaz nočem, da bi bilo še več trpljenja. In če so šle muke otrok v dopolnilo tiste vsote trpljenja, ki je bil potrebna, da se kupi resnica, tedaj trdim naprej, da vsa resnica ni vredna take cene” (46).

Ivan zaključuje svoj upor z vračilom “vstopnice” prav zaradi ljubezni do človeka:

“Nočem harmonije, zaradi ljubezni do človeštva je nočem. /.../ Kar predrago so ocenili harmonijo, tako visoka vstopnina ni za naš žep. In zato se dvizam, da vrnem svojo vstopnico. /.../ Ne branim se Boga, Aljoša, samo vstopnico mu kar se da spoštljivo vračam” (46-47).

Božji načrt, ki vsebuje tudi trpljenje nedolžnih otrok, za Ivana ni sprejemljiv. Trpljenje Ivana, in pozneje tudi zlom, je ravno v zavestni zavrnitvi Boga, v upor proti Bogu. Kar pomeni izgubo vsakršnega življenjskega smisla. Lahko bi dejali, da v tem primeru pride do nekakšne bivanjske dezorientacije. Verjetno

je najtočneje diagnosticiral Ivana prav njegov oče, ko je zatrdil, da "Ivan nikogar ne ljubi". In če potegnemo vzporednico z notranje razklanim Raskolnikom, ki ga je tega neznosnega, notranjega trpljenja rešila prav ljubezen oz. evangelij, se je pri Ivanu zgodilo ravno nasprotno. Ljubezen v vseh svojih razsežnostih v njegovem življenju ni našla prostora in obenem prav tako ne evangelij, ki je vir in vrhunec vsega človeškega bivanja.

Ekskurz: Polifono ustvarjanje

Pričujoči ekskurz *Polifono ustvarjanje* ni dodatni "pogled" na temo trpljenja v opusu Dostojevskega. Ker je že samo trpljenje kot trpljenje skrivnost, je obravnavanje trpljenja pri določenem avtorju še toliko večja skrivnost. Glede na to menimo, da je za obravnavanje teme trpljenja skorajda nujna nekakšna uvertura v to skrivnost, ki jo je živel in iz katere je ustvarjal Dostojevski. Osnovni namen ekskurza je, da bi se avtentičnosti čim bolj približali in bi bila naša razlaga oz. razumevanje čim bolj celostno in čim bližje resničnosti. Da bi tako lahko prišli do globlje in pravilnejšega razumevanja obravnave zadane teme v delih Dostojevskega, tj. pomen in smisel trpljenja, bomo z nekaj osnovnimi pojasnili ustvarili "nove" pogoje za potreben drugačen pristop k delom Dostojevskega. Veliko je razlagalcev in poznavalcev Dostojevskega, ogromno je študij ter raznoraznih teorij o "pravilnem" razumevanju del Dostojevskega. Ob vsem tem pa se moramo zavedati dejstva, da je za globlje, celostno, tj. pravilno razumevanje Dostojevskega, potrebno gledati tudi onkraj teksta, onkraj same zgodbe – s čimer bi se gotovo vsi strinjali. Na tem mestu bi lahko dejali, da je metatekst celo pomembnejši od samega teksta.

Z nekaj smernicami in ločnicami bomo poskusili narediti kratek uvod v globlje razumevanje ustvarjanja Dostojevskega. Tako se bomo poskusili izogniti mnogim pastem

in zankam, v katere se lahko ulovi marsikateri literarni ali filozofski analitik. Od tistih najpreprostejših, kot so npr. enačenje trditev oz. stališča določenega lika v romanu z avtorjevimi (v smislu: 'Kot pravi Tolstoj v ...'), do bolj zapletenih kot npr. pomembnost dialoščnosti (ki je temeljnega pomena), nova sižesko-kompozicijska osnova, ideja in podajanje le-te, razmerje glavni junak – avtor. Ker je po mnenju mnogih strokovnjakov tovrstno obravnavo koncizno opravil ruski filozof in literarni teoretik Mihail M. Bahtin² in mu je v splošnem pripisana kredibilnost na tem področju, se bomo v tem delu naloge v glavnem naslanjali nanj in bomo "stvar" razumevali pod tem aspektom. Čeprav je Mihail M. Bahtin na nek način le eden izmed mnogih "dostojevskologov", smo glede na vse to mnenja, da se mu ob temi trpljenja, ki jo obravnavamo, ne da ogniti.

V nadaljevanju bomo v treh podpoglavjih strnjeno prikazali obdelane tri temeljne aspekte, ki nam pomagajo pri razumevanju del Dostojevskega ter posledično tudi pomembnosti in vloge trpljenja, in sicer so to *Polifoni roman*, *Biti pomeni dialoško komunicirati* in *Ideja*.

Polifoni roman

Dostojevski umetnik je na tej točki najprikladnejša označitev za Dostojevskega. Zakaj ne npr. dramatik, pisatelj, filozof, poet, bomo videli v nadaljevanju. Najpomembnejši razloček, ki zahteva nov, drugačen pristop k samemu delu ter posledično pomeni tudi drugačno, širše razumevanje, je nov princip umetniške forme, ki ga je ustvaril Dostojevski, in sicer je to večglasje, raznoglasje (mnostvo glasov) oz. "absolutna" avtonomija likov v njegovih delih. Bahtin le-to poimenuje polifonija.³ Pomembno je vedeti, da "je svet Dostojevskega globoko personalističen" (Bahtin 2007, 14). In, lahko bi dodali, tudi globoko pluralističen.

Večina analitikov in razlagalcev Dostojevskega obravnava v smislu ideološke problematike, kot bi šlo samo za nekakšen filozofski nazor, ki ga avtor želi posredovati, in je odkritje tega zadnjega temelja ideje ali misli bistvo ter tako razumetje nekega nauka. Vendar je takšno razlaganje in pristop mnogokrat daleč od tiste razno(več)plastnosti, notranje istočasne kontradiktornosti človeške zavesti ter same skrivnosti človeka. Po tem klasičnem, utečenem principu ostane sama srčika skrita ali kot pravi Bahtin: "Nadbesedna, nadglasovna, nadakcentna enotnost polifonega romana ostaja nerazkrita" (55).

Klasičen sistem, s težnjo po monologiziranju ter tako po objektivizaciji, gre mimo samega bistva ustvarjanj Dostojevskega. Bistvo pa je najti prav v tem, v potrditvi drugega "jaz-a" kot subjekta in ne objekta. Ravno v tem je temeljni razloček umetniške stvaritve Dostojevskega od drugih avtorjev. Tako stoji polifonija na drugem nivoju kot monologija. Lik v polifonem romanu ni samo objekt oz. predmet avtorjeve besede, temveč nosilec svoje osebne, lastne besede. Dostojevskemu je na ta način uspelo premagati solipsizem, ki je na nek način rak rana v svetu filozofije in literature. Dostojevski namreč ne pozna neosebne resnice. Temeljno "dogodje" oz. "dogajajočnost" se upira sižejsko-pragmatični razlagi in se tako umika monološkemu razumevanju. Nasproti medsebojnega "delovanja" (dialoškosti) polnovrednih likov (zavesti) se postavlja idejni monolog, odvisen od (edine) avtorjeve zavesti. Ali kot napačen pristop označi Bahtin: "Namesto medsebojnega vplivanja več nezlitih zavesti so se ukvarjali z odnosom med idejami, mislimi in nazori, ki zadoščajo eni sami zavesti" (14). Tako vidimo razliko med zaključeno podobo popredmetenega junaka in polnopravnega junaka s svojim lastnim svetom ter nezaključeno zavestjo.

Že zgoraj smo omenili pomembnost potrditve drugega "jaz-a", Bahtin pa le-to po-

stavlja v samo določanje vsebine v delih Dostojevskega: "Potrditev tuje zavesti ne kot objekt, ampak kot polnopravni subjekt je etično-religiozno izhodišče, ki določa vsebino romana (katastrofa izolirane zavesti)" (15). Še več, avtor nadalje razlaga, da same junake doleti polom ravno zato, ker ne zmorejo dokončno potrditi drugega "jaz-a" – v smislu "ti si". In prav to, potrjevanje oz. nepotrjevanje, je na nek način glavna tema celotnega opusa. Tako Dostojevski upodablja notranjega človeka na popolnoma nov način. Ali kot je nekje zapisal Engelgardt, Dostojevski ni pisal romanov z idejo, temveč o ideji.

Junak pri Dostojevskem je torej nosilec svoje lastne besede (je avtonomen, samostojen, tako rekoč svet oz. zavest zase) in ga ni mogoče zvesti na avtorjev glas, ni predmet avtorjeve besede. Kot tak je ustvarjen notranje nezaključen, kar pomeni tudi stvaritev v lastni svobodi. Če je bistvo polifonije v avtonomnosti glasov, to še ne pomeni, da ne prihaja do nikakršnega združevanja. Nasprotno, združevanje teh samostojnih, polnopravnih zavesti poteka, vendar v preseganju ene same volje. Gre za združevanje več volj v voljo do dogodka. Ta "notranja nesklenjenost" in avtonomija se vedno razpirata v duhu dialoga. Lahko bi dejali, da je dialog pri Dostojevskem fundament ustvarjanja. S tem smo že pri drugi posebnosti, ki si jo bomo nekoliko поблиže pogledali v naslednjem pod poglavju.

Biti pomeni dialoško komunicirati

V dialogu junak ubeseduje samega sebe. Brez dialoga ni junaka, ko se konča dialog, se konča tako rekoč vse. Dialog je tisti glavni nosilec celotnega dogajanja. (Na tem mestu je tudi potrebno opozoriti, da dialog ni razumljen kot nekakšna dramska oblika, kar Bahtin upravičeno očita (tudi utemelji) drugemu priznanemu poznavalcu Dostojevskega



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

Leonidu Grossmanu, ampak gre za dialoškost na drugi stopnji.) Gre namreč za tako imenovano “skrajno dialoškost” oz. za “dialoškost poslednje celote”:

“Dramska celota je v tem smislu, kot smo že povedali, monološka, roman Dostojevskega pa je dialoški. Ta roman se ne izgrajuje kot celota ene zavesti, ki je objektno sprejela vase druge zavesti, ampak kot celota medsebojnega delovanja več zavesti, izmed katerih niti ena ni v celoti postala objekt kake druge zavesti” (24).

Ne samo da v dialogu lik ubeseduje in razkriva samega sebe, še več, tudi samozavedanje je dialogizirano. Bahtin celo pravi, “da je človek pri Dostojevskem subjekt nagovora. O njem ne moremo govoriti, lahko ga le nago-varjamo” (286). Subjekta se ne da razumeti in dojeti preko popredmetenja ter neosebne analize. S tem ga nasilno zvedemo na pred-

met obravnave, kar je že a priori zgrešeno in popačeno. Razkrije se lahko le sam, in sicer preko dialoga. Dostojevski upodablja notranjega človeka z upodabljanjem njegove komunikacije z drugim. Tako je v samo središče ustvarjalne sfere postavljen dialog. Ob tem se lahko spet hitro pojavi še eno napačno razumevanje, namreč, da je dialog sredstvo. Ravno nasprotno, sam dialog je cilj. “Biti pomeni dialoško komunicirati” (286).

Bahtin nadalje ugotavlja, da je dialoška shema preprosta: “Človek je v opoziciji do človeka ‘jaz’ v opoziciji do ‘drugega’” (287). Gre za ločitev na “jaz” in “drugi”. Za junaka so vsi ostali “drugi”. Na tem mestu velja še omeniti notranji dialog, ki ga Bahtin poimenuje mikrodialog. Le-ta mnogokrat vodi do notranje razklanosti. Kadar dialog prodre v notranjost zavesti in v le-tej povzroči nape-

tosti med glasovi, se zgodi mikrodialog. Za analizo dialoškega srečanja dveh razklatih osebnosti (npr. Ipolit, Rogožin, Nastasja Filipovna, knez Miškin, Liza, Kirilov, Stavrogin), ob tem, da zavest sliši besede "drugega" (tj. od zunaj), ki sovpadajo z besedami notranjega drugega "jaz-a", bi potrebovali posebno poglavje. Za pomen in posledice bi bila potrebna podrobnejša analiza, ki pa na tem mestu ni mogoča. Za primer navedimo samo dialoško razpetost med Rogožinom in Nastasjo Filipovno ali Ivana Karamazova in Smerdjakova ali pa Miškina in Nastasjo Filipovno.

Vse to je pomembno upoštevati zato, ker se prav na tem nivoju zgodi oz. dogaja tista izoliranost od "drugih", tesnoba, raznovrstne muke, notranja razklanost, ki vedno pomeni trpljenje in "dela" trpečega človeka. Človek v temelju hrepeni po bližini "drugega", po sočutju, ljubezni, toplini, razumevanju, potrjevanju. V sebi pa ob tem najdeva nesprijetnost samega sebe, kontradiktornost, razklanost in odtujenost od svojega "jaz-a" in "drugega". Stvar doseže še večjo globino, kadar junak razumevanja, potrjevanja, sočutja in ljubezni zavestno noče sprejeti.

Ideja

Osebe v delih Dostojevskega so, kot smo že navedli zgoraj, nosilci svojih lastnih idej. "Idejni boj" se dogaja v njih samih in z drugimi. Posamezna oseba ne izreka samo besed o sami sebi, ampak tudi o "drugem" oz. o svetu. V tem smislu bi jo lahko poimenovali junak ideolog. V nekem smislu bi celo držalo, da bi dejali, da je ideja glavni junak, čeprav tega ne moremo zatrditi. Izrekanju samega sebe se tako priliči izrekanje o "drugem". Na tem mestu je vmesno ponoviti, da pri Dostojevskem resnica nikoli ni neosebna (v tem okvirju postaja trditev še jasnejša). Bahtin utemeljeno postavi pod vprašaj izhodišče Engelgardta, ki opus Dostojevskega

okarakterizira za "ideološki roman". To sicer ne gre na škodo pomembnosti upodobitve ideje v njegovih delih, vendar Bahtin namesto ideje kot glavnega junaka postavi človeka. Junak Dostojevskega je človek. Nadalje Bahtin ugotavlja, da

"Dostojevski ni upodabljal ideje v človeku, temveč – če se izrazimo z njegovimi besedami – človeka v človeku. Ideja je zanj pomenila bodisi preskusni kamen za človeka v človeku bodisi formo njegovega razkrivanja ali pa – kar je verjetno poglavitno – tisti 'medij', tisti okolje, v katerem v katerem se človeška zavest razkriva v svojem najglobljem bistvu" (41).

Ideje same na sebi pri Dostojevskem ni, vedno gre za utelešenost, vedno je dialoško razpeta. Za kakršenkoli idealizem dejansko ni prostora. Resnica ima tako pri Dostojevskem temeljno vlogo. Resnica, zavest se vedno razkriva v dialogu in v okolju ideje.⁴ Prav zaradi te nezaključenosti zavesti oz. nesamozadostnosti junakov, zaradi nenehne medsebojne napetosti in razpetosti z drugo zavestjo pride do razkrivanja najglobljeja v človeku. Bahtin celo pravi, da vsaka misel lika že od samega začetka samo sebe občuti kot "repliko nezaključenega dialoga" (42). Ta trditev le poudari že pravkar povedano. "Taka misel živi napeto življenje na meji s tujo mislijo, s tujo zavestjo. Je na poseben način dogodkovna in neločljiva od človeka" (42).

V pričujočem ekskurzu smo spoznali pomembnost upoštevanja polifonije, katero bi lahko označili za temeljno, tako za razumevanje celotnega opusa Dostojevskega kot tudi za celostno razumevanje teme trpljenja pri njem. Šele polifoničen pristop nam omogoča, da dojamemo globino personalističnega pristopa (in tako bista). Gre namreč za nasprotni breg od monologizacije, popredmetenja in objektivizacije, kar dobesedno izrine srž samega trpljenja, tj. skrivnosti trpljenja. Po Bahtinu, in temu mnenju se pridružujemo

tudi mi, bi v nasprotnem primeru celo zanikali pravo bistvo, ki je v nezaključenosti in dialoški odprtosti. Ali če ponovimo njegovo misel, da “misleča človekova zavest in dialoška sfera njenega bivanja s svojo globino in specifikjo nista dostopni monološkemu umetniškemu pristopu” (306).

V drugem poglavju smo obravnavali nezaključenost oseb in dialoško razprtost. Tako smo spoznali, da je v bistvu celotno delo Dostojevskega “veliki dialog”. Prav dialog je tisti, na katerem sloni vse in v katerega je vpeto tako rekoč vse – “biti pomeni dialoško komunicirati”. Spoznali smo razsežnosti “mikrodialoga” ter se tako še za korak bliže pomaknili k skrivnosti trpljenja. Če si s tangiranjem zadnjih dveh misli dovolimo nadaljevati, bi lahko dejali, da ‘biti pomeni trpeti’ (tj. ‘trpeti pomeni biti’) in ‘trpeti pomeni dialoško komunicirati’ (tudi ali pa predvsem “mikrodialog”).

Središčni “problem” zadnjega podpoglavja je ideja v delih ruskega misleca – “stvar”, ki je bila in je še vedno glavno netilo žgočih razprav poznavalcev Dostojevskega. Ideja je v samem temelju določena z obema temama, ki sta obravnavani v prvih dveh poglavjih, ter je tako neobhodno potrebna obravnava

le-te za dosledno obravnavo trpljenja pri junakih Dostojevskega.

-
1. Nihilist je človek, ki zavrača vse zastarele ideje, izročila in ustanove, ne z uničevalnimi nameni, temveč zato, da bi sezidal iz nič novo življenje. Dostojevski uporablja besedo deloma v tem pomenu, deloma v pomenu breznačelnega anarhizma in slepega uničevalnega besa.
 2. živel je v letih 1895-1975. Ni odveč omeniti, da bi naj že kot desetleten otrok tekoče govoril nemško in francosko ter bral Kanta v izvirniku. Zanimivo je tudi to, da ima podobno življenjsko izkušnjo kot Dostojevski, bil je namreč politično obsojen na smrt in tudi pomiloščen – najprej poslan na Solovecke otoke, kar je pomenilo smrt, nato pa poslan v Kazahstan.
 3. Têrmin je vzet s področja glasbe, ker je le-ta zanj najustreznejša označba.
 4. Umestno je spomniti na Heideggerjevo opozorilo resnice v grškem etimološkem smislu kot *aletheia* (v nasprotju s klasičnim pojmovanjem (metafizičnim) resnice kot adekvacije in evidence – *adaequatio intellectus et rei*), tj. resnica kot neskritje oz. razkritje, razkrivajoče v smislu “*ereignis*” (Heidegger 2005, 53-61) (dogodek, dogodje, dogajajoče) ... V teh horizontih lahko govorimo o resnici kot o “dogajanju” resnice oz. o resnici kot “dogajajoči se”. Kar v današnjem času močno naglašata tudi italijanski filozof Gianni Vattimo kot glavni predstavnik “šibke misli” (*pensiero debole*). Resnica se konstituira v interpretacijskem postopku. Prav interpretacija je tista, katere plod je resnica.

Bazilika sv. Marije Magdalene v Vézelayu in posredovanje vere preko podobe

Namen tega članka je поблиže spoznati eno od dragocenosti iz bogate zakladnice cerkvene umetnosti, baziliko sv. Marije Magdalene v Vézelayu v Franciji, in sicer v luči vprašanja o razmerju med podobo in vero, med umetnostjo in teologijo.¹

Vézelay

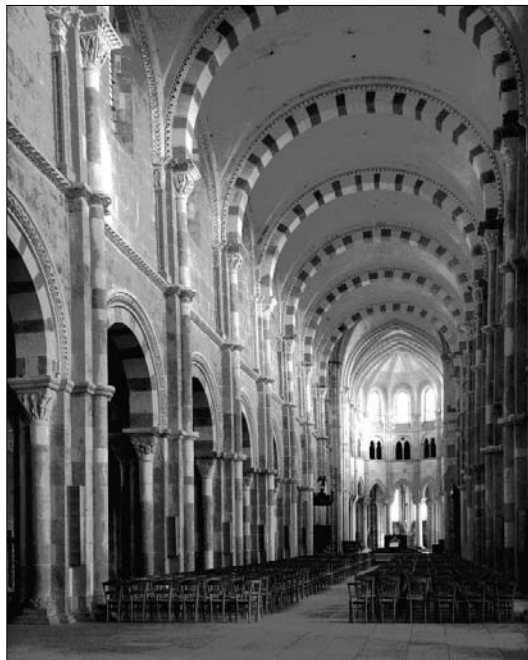
Vézelay se je zapisal v zgodovino kot pomembno romarsko svetišče, kamor so dobri dve stoletji množično prihajali častit relikvije sv. Marije Magdalene, vse dokler se ni pobožnost do Magdalene preusmerila v Provanso. Vézelay je znan tudi kot eno od izhodiščnih mest za romanje v Kompostelo, ne nazadnje pa tudi kot kraj, ki so ga pogosto obiskovali kralji in papeži in kjer je sv. Bernard pridigal križarjem. Tek stoletij je iz tega pomembnega srednjeveškega mesta naredil majhno vas, ki bi bila danes pozabljena, če ne bi zaradi svoje cerkve vsako leto sprejela približno 800.000 romarjev in turistov.

Simbolika arhitekture

Vézelayška cerkev je bila zgrajena med leti 1120 in 1150 in velja za enega najlepših biserov romanike.

Kot vemo, se je v četrtem stoletju krščanska bogoslužna zgradba na zahodu izoblikovala na osnovi rimske bazilike in ta oblika je ostala v veljavi tudi v romaniki. Že samo ime "romanika" izhaja iz prepričanja, da se je ta arhitektura navdihovala pri rimski. V začetku je romanska arhitektura zasnovana

na debelih zidovih, kasneje pa se razvijejo masovno bolj uravnotežene zgradbe, v katerih je vse več luči. Ena poglavitnih domislic romanske arhitekture je razvoj stebrov in slopov v različne tlorisne oblike, ki ustvarjajo igro svetlobe in sence. Običajno so podnožja stebrov okrašena z rastlinskimi ali živalskimi motivi. V vézelayški cerkvi pride to še posebej do izraza, ker so dekoracije iz belega kamna, podlaga pa je temnejša. Cerkveni zidovi in stebri so namreč zgrajeni iz kamnov različnih odtenkov, od rjavih do rumenkastih, včasih celo zelenkastih in rožna-



Slika 1

tih, kar v notranjosti cerkve ustvarja ozračje toplote, k temu pa še dodatno pripomore svetlo-temna raznolikost arkad in obočnih reber. Prav zaradi te skladnosti uporabljenih materialov in bogatega učinka preprostih sredstev velja vézelayska bazilika za romansko mojstrovino (*Slika 1*).

Romanska simbolika gradi svoje vsebine in pomene z geografskimi pojmi (npr. nebo in zemlja, vzhod in zahod) ter z igro geometrijskih oblik (kroga in kvadrata). Morda ni odveč obnoviti pomen teh osnovnih simbolnih likov.²

Nebo je že s samim obstojem simbol presežnosti, moči, nespremenljivosti. Ni slučaj, da prva vrstica Svetega pisma postavi nebo in zemljo kot temeljni razsežnosti človeškega pojmovanja prostora in da se tudi Razodetje konča z veličastnim videnjem nebes. Zemlja in nebo predstavljata izhodiščno in ciljno točko, med njima pa se odvija človekova pustolovščina. Sakralna arhitektura se

vključuje v to kozmično vizijo, ker simbolično posnema strukture, po katerih se je nevidni in presežni Bog vidno razodel.

Predstava neba je povezana s simbolom središča in *kroga*. Že od 4. stoletja, če ne prej, je za kristjane krog pomenil nebesa, kvadrat pa zemljo. Pomenljivo je, da so krog, ki je simbol okna, odprtega v onostranstvo, uporabljali tako v arhitekturi kot v ikonografiji. Mandorla oz. svetlobni sij okrog svete osebe je namreč variacija kroga. Za simboliko kroga ali kvadrata v romaniki ni potrebna popolnost geometrijske oblike; krog je izražen tudi v polkrogu ali v obokih, v tlorisu apside, v timpanonu ... Podobno velja za simbolično kvadrata.

Kvadrat predstavlja "zemljo", se pravi tisto, kar je nasprotno presežnosti nebes. Do kvadrata pridemo preko *križa*, ki nakazuje štiri smeri prostora in ki pokaže, da središče kvadrata sovpada s središčem kroga. V križu sta združena nebo in zemlja. Med vsemi simboli je prav križ najbolj univerzalen, najbolj celosten. Je simbol posredništva, simbol večne edinosti vesolja in komunikacije med nebom in zemljo.

Križ je osrednja tema romanske cerkve. Poleg tlorisa pogojuje tudi druge arhitektonske in ikonografske izraze, bodisi v pokončni obliki kot simbol Kristusove žrtve, bodisi v obliki "X" kot začetnica Kristusovega imena. Obliko križa lahko, kakor v Vézelayu, najdemo tudi v tlorisu slopov, ki postanejo tako predstavniki združitve med človeškim, zemeljskim elementom (kvadratna osnova) in božjim, nebeškim (polkrožni dodatek).

Krožno obliko, ki je dodana kvadratni, najdemo tudi na vsakem romanskem portalu. Geometrijske oblike portala nakazujejo, da gre za prehod med zemljo in nebom, za komunikacijo med človeškim in božjim. Temeljno vprašanje romanske arhitekture je prav "kvadratura kroga". Prehod od kroga h kvadratu in od kvadrata h krogu je eden



Slika 2

temeljnih ključev za razumevanje romanskih cerkva in še posebno njihovih portalov. Na portalu vézelayske cerkve (Slika 2) je ta simbolika prehoda poudarjena tudi s križem, ki je zelo viden zaradi arhitrava. Tako križ kot tudi sam portal s krožno-kvadratno obliko kaže na Kristusa, ki je o sebi rekel: "Jaz sem vrata. Kdor stopi skozme, se bo rešil" (Jn 10,9). Kakor v cerkev lahko vstopimo samo skozi vrata, tako gremo v nebesa samo zaradi Njega in po Njem. Prehod se uresniči v Njem, in ta prehod je krst. Portal torej vabi vernika k spominu na krst, s katerim je prešel iz smrti v življenje.

S tem se dotaknemo tudi vprašanja simbolične vloge, ki jo imajo posamezni deli cerkvene stavbe oz. cerkev kot taka.

Cerkev oz. svetišče je simbol telesa. Kamnito svetišče je podoba telesnega templja, ki ga je Bog od vekomaj pripravil za svoje prebivališče, s Kristusovim učlovečenjem pa je ta podoba dobila svoj pravi smisel. Cerkev kot zgradba je torej v prvi vrsti simbol Kristusovega telesa, v katerega smo vcepljeni s krstom, in kot taka je živ organizem. Prav zaradi pojmovanja cerkve kot nečesa živega najdemo v romanskih cerkvah tudi številne nepravilnosti (neenakomerne razdalje med arkadami ipd.). Ne gre za nesposobnost, da bi ustvarili popolnoma pravilne geometrične oblike, ampak za prepričanje, da se življenja ne da ujeti v sheme. Romanske cerkve torej težijo k temu, da odstopajo od preveč toge urejenosti in simetrije v imenu svobode življenja.

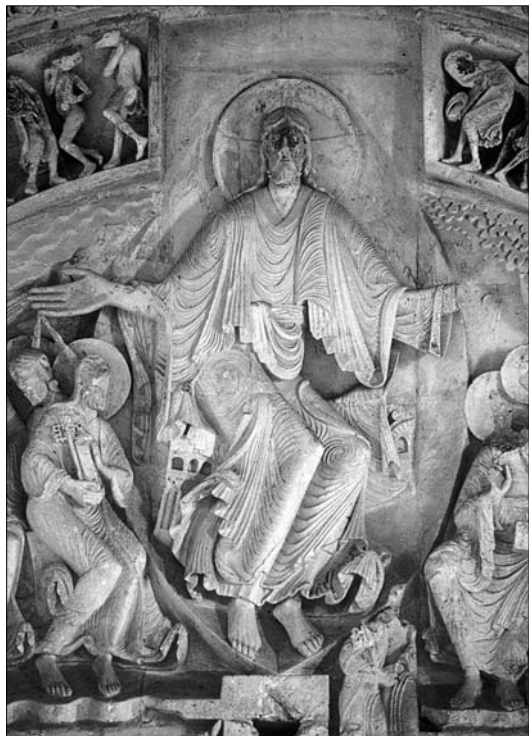
Pročelje je za svetišče to, kar je obraz za človeka, se pravi zrcalo njegove notranjosti. Če je cerkev živ organizem, je pročelje njen obraz, na katerem vidimo to, kar nas čaka znotraj. Pročelje ima podobno vlogo kot ikonostas, na katerem zremo skrivnost, ki se obhaja na oltarju za njim. Kakor vzhodne ikone tako tudi romanske stvaritve izražajo neko prisotnost tega, kar upodabljajo. Zato je pročelje – kakor tudi cerkev v svoji notranjosti



Slika 3

– poseljeno z množico angelov in svetnikov ter z drugimi podobami, ki govorijo o živosti, organskosti cerkve.

Vézelayška cerkev ima tudi zelo velik *narteks*, ki je bil dolgo prava uganka za umetnostne zgodovinarje. Kot vemo, je bil v starokrščanskih bazilikah narteks prostor za katehume in spokornike, za 12. stoletje pa ni več mogoče trditi, da bi bila tako prostorna preddverja, kot jih imata vézelayska ali clunijska cerkev, ustvarjena v ta namen. Razlago za obstoj tega prostora nam lahko da le bogoslužje. Romanski narteks je imel namreč pomembno vlogo pri obredih s procesijami, ki jih danes skorajda ne poznamo več. Romarji so se zbrali v narteksu, sledilo je dolgo pričakanje v polmraku, potem pa slovesen vhod v cerkev. Na cvetno nedeljo je bil ta obred še posebno slovesen v spomin na Kristusov prihod iz Galileje v Jeruzalem, tako da se je za tovrstni narteks celo ustalilo ime "galileja".³



Slika 4

Spokorniškega značaja pa narteks vendarle ni izgubil, saj gre za tisti vmesni prostor med svetiščem in svetom, kjer se vernik ustavi in se zbere, preden vstopi. Hkrati pa je narteks tudi prostor, od koder odhajamo iz svetišča in ki nas spominja na poslanstvo in na romanje. V Vézelayu je ta pomen poslanstva še poudarjen z ikonografijo notranjega portala.

Kor z *apsido* v svetišču ustreza prsim in glavi telesa. Simbolika kroga nakazuje, da je tu nekaj nebeškega, bogoslužje pa to potrjuje, saj se tu, pri obhajanju evharistije, združita zemeljska in nebeška Cerkev. V Vézelayu je kor za eno ali dve generaciji mlajši od preostalega dela cerkve, zato ga označuje že gotski slog. Sožitje dveh različnih arhitekturnih slogov je samo po sebi precej tvegano, saj pomeni ne le združevanje različnih tehnik, ampak tudi različnega duha gradnje. Tu pa se je ta kombinacija dobro posrečila, saj se blaga luč romanskega dela cerkve stopnjuje vse do

gotškega sijaja; ko pridemo iz ladje, polne skrivnosti, okrašene z vsemi barvami zemlje, stopimo v kor, ki se zdi nesnoven, potopljen v bleščečo luč, v nekakšno nadnaravno jasnost. To daje primerno pomembnost oltarju, ki je srce svetišča, središče, iz katerega v ves organizem priteka življenje. Oltar je v prvi vrsti simbol Kristusa, njegovega telesa, njegovega darovanja na križu. Simbolizira pa tudi Cerkev, ki se razteza na štiri strani sveta.

Kot praktično vse cerkve tistega časa je tudi vézelayška lepotica *usmerjena na vzhod*, proti vzhajajočemu soncu. Za kristjane pa ta usmerjenost k soncu ne pomeni čaščenja sonca kot takega, ampak resničnega Sonca, Kristusa. Kot pravi Honorij iz Autuna, so "cerkve obrnjene na Vzhod, kjer vzhaja sonce, ker se v njih časti Sonce pravičnosti in ker se na vzhodu nahaja raj, naš dom, kakor nam je oznanjeno. V cerkvi je simbolično prikazana Cerkev, ki se v njej zbira za Božjo službo".⁴ Usmerjenost na vzhod pomeni za kristjane tudi eshatološko pričakovanje. Moliti, obrnjeni proti vzhodu, pomeni iti naproti Gospodu, ki prihaja. Bogoslužje, ki je usmerjeno na vzhod, nas vpelje v tek zgodovine, ki se giblje proti svoji prihodnosti, proti novemu nebu in novi zemlji, ki nam v Kristusu prihajata naproti.⁵ Usmerjenost na vzhod je povezana tudi s paralelizmom človek-tempelj. Kakor je človek pritegnjen k luči, k Bogu, tako je tudi cerkev usmerjena na vzhod. Vzhod je simbol dobrega, simbol luči, v nasprotju z zahodom, ki pomeni kraj teme, smrti, greha. Zanimivo je, da se je v starem krstnem obredu moral kandidat obrniti na zahod, ko se je trikrat odpovedal Satanu.

Cerkveno zgradbo označuje dvojna usmerjenost:

1. cerkev se razvija od zahoda proti vzhodu; od pročelja do kora se postopno povečuje moč luči;
2. cerkev se razvija navzgor, proti nebu (vsako obočno polje ponavlja simboliko

portala in v Vézelayu je to še bolj vidno, ker se na obočnih lokih izmenjujeta svetla in temna barva).

V vézelayški cerkvi pa je nedavno premislili frančiškan, pater Hugues Delautre,⁶ po dolgih letih zvestega opazovanja odkril prav posebno igro luči. Ob poletnem solsticiju, od 21. do 24. junija opoldan, namreč svetlobni madeži, ki prihajajo skozi okna, padajo natanko na sredo glavne ladje in z veliko natančnostjo oblikujejo pot luči, ki vodi od portala, kjer je na portalnem stebru upodobljen Janez Krstnik, do oltarja, ki predstavlja Kristusa (*Slika 3*). Krstnik, ki goduje 24. junija, tako pripravlja pot h Kristusu – resničnemu Soncu, kot pravi Zaharijeva hvalnica: “Pojdeš namreč pred Gospodom, da pripraviš njegova pota in daš njegovemu ljudstvu spoznati odrešenje v odpuščanju njihovih grehov po prisrčnem usmiljenju našega Boga, zaradi katerega nas bo obiskalo vzhajajoče sonce z višave, da razsvetli vse, ki sedijo v temi in smrtni senci” (Lk 1,76-79).

Ob zimskem solsticiju, okrog božiča, ko svetloba vstopa v cerkev skoraj horizontalno in tako oznanja Luč, ki je vstopila v temo, pa sončni žarki osvetlujejo figuralno okrašene kapitule, kot bi hoteli pripovedovati njihove zgodbe.

Tako vidimo, da pozornost na sonce, na svetlobo ni zaznamovala le usmerjenosti vzdolžne osi bazilike, ampak da tudi notranja razporeditev cerkve upošteva zakonitosti Božjega stvarstva. Lepota romanskih cerkva je v veliki meri rezultat učinkovitega srečanja kamna in luči. Bolj kot znanost je za tako stvaritev potrebna ponižnost in spoštovanje ustvarjenega bitja, ki posluša svojega Stvarnika in ki se s svojo stvaritvijo vključuje v skladnost Božjega stvarstva.

Sporočilo ikonografije

Vézelayška bazilika je s svojimi več kot 150-imi kapiteli najbogatejša zbirka roman-

skega kiparstva. Po mnenju umetnostnih zgodovinarjev⁷ so timpanon in kapituli delo približno ducata neznanih umetnikov, katerih slog je vsaj deloma soroden clunijskemu. V 12. stoletju so bile vse te figure pobarvane, kakor dokazujejo nekateri sledovi, danes pa nam ostaja gola lepota kamna.

Kiparstvo, ki se je sicer v Cerkvi pojavilo že v 3. stoletju, je bilo kasneje najmanj priljubljena umetnostna zvrst, deloma tudi zaradi strahu pred malikovanjem. Vsekakor je zanimivo, da pridemo do polnega razcveta cerkvenega kiparstva šele, ko se konča evangelizacije Evrope. Romansko kiparstvo se razvije kot sestavni del arhitekture, od katere ga ni mogoče ločiti, njegov doprinos pa so predvsem figurativni in narativni prizori na kapitelih in portalih. Prej so namreč tovrstne prizore upodabljali le na slikarijah in na mozaikih.

Na zunanjem portalu ni več romanskih kipov, ker so jih uničili gorečnejši francoske revolucije, na notranjem portalu pa nas pričaka veličastni lik Kristusa, ki sedi v mandorli (*Slika 4*). Iz njegovih rok izhajajo ognjeni plameni, ki se dotikajo glav dvanajsterih apostolov. Po dolgih debatah med umetnostnimi zgodovinarji se je slednjič večina zedinila, da je treba v tej podobi videti binkoštia. Nekateri so tako definicijo dolgo zavračali prav zaradi prisotnosti Kristusovega lika, vendar je primerjalna študija pokazala, da je tovrstni vzorec binkošti s Kristusom mogoče najti tudi v nekaterih srednjeveških rokopisih. Ta podoba namreč ni dobeseden prevod tega ali onega svetoписemskega besedila, ampak gre za bogato teološko sintezo, ki podaja vez med binkoštnim dogodkom in poslanstvom apostolov. Kristusovo naročilo učencem, naj naredijo vse narode za njegove učence (prim. Mt 28,19), se namreč začne uresničevati prav z binkoštnim dogodkom. Gre torej za vizijsko poslanstvo kot sestavnega dela binkoštnih skrivnosti. Binkošti in poslanstvo pa ostajata aktualna vse do paruzije. Na timpanonu je

upodobljen ne le izvorni zgodovinski dogodek, ampak tudi njegova eshatološka razsežnost. Teološka vsebina tega timpanona je zato lep primer, iz katerega se učimo, da bogoslužna umetnost ne sledi človeški logiki sosledja, kjer se stvari delijo na “prej” in “potem”. Ni podvržena vzročno-posledični zakonitosti našega človeškega pogleda, ampak sledi logiki bogoslužja, kjer se stvari ne izključujejo, ampak vsaka skrivnost odpira vrata v celoto, v polnost Kristusove skrivnosti. Teološka moč podobe je prav v njeni sposobnosti sinteze različnih vidikov in v učinkovitem posredovanju vsebine.

Poglejmo nekaj detajlov. Na portalnem stebru, pod Kristusom, ki “krščuje v Svetem Duhu” (Jn 1,33), se nahaja Janez Krstnik, ki je “krščeval z vodo” (Apd 1,5). Njegov položaj ima simboličen pomen, kajti v Cerkev

smo sprejeti prav s krstom. Vez med krstom in binkoštni nam ponuja že Sveto pismo – npr. tri tisoč krščenih na binkoštni dan (prim. Apd 2,41), pa tudi bogoslužje, saj so v srednjem veku običajno krščevali na veliko noč in na binkošti.

Janez Krstnik nosi na prsih velik medaljon, na katerem je bilo pred revolucionarnimi posegi mogoče videti podobo Jagnjeta (Slika 5). Krstnik kot zadnji prerok razkriva greh, kliče k spreobrnjenju in kaže na Božje Jagnje, ki odvzema greh sveta. Njegovo pridiganje služi kot pričevanje o Luči (prim. Jn 1,7-8), saj pomaga človeštvu, da prepozna in prizna svojo resnico grešnosti in zahrepeni po Odrešeniku. Ta timpanon – kakor tudi zgodbe, ki jih pripovedujejo kapiteli v notranjosti cerkve – nam sporoča predvsem to, da Gospod odrešuje. Na primeru vézelske ikonografije se pokaže, da oznanila odrešenja ne more biti brez jasne zavesti o grehu in o zlu.

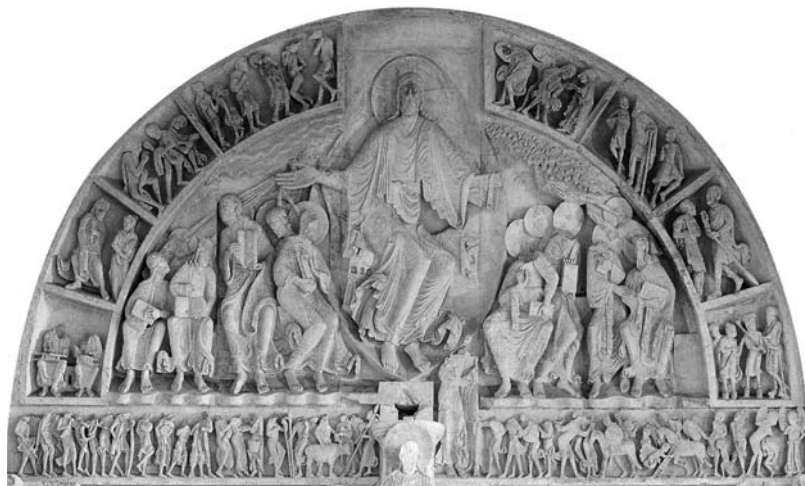
Poglejmo še nekaj detajlov: vézelski Kristus je v spodnjem delu upodobljen tako, da se zdi, kot bi nam prihajal naproti. Mandorla, ki je, kot smo rekli, sama po sebi le varianta kroga, nas opozarja, da je Kristus v nebesih in skupaj s prestolom nebeškega Jeruzalema kaže na njegovo Božjo naravo. Peter Častiljivi, clunijski opat, je nebeški Jeruzalem imenoval srce zemlje. Veliki Kristusov lik je torej postavljen v središče podobe sveta.

Če pozorno pogledamo, kako se upogiba Kristusovo oblačilo, vidimo, da oblikuje dve spirali: na desnem boku in na levem kolenu. Spirala nakazuje sredobežno gibanje, katerega središče je Kristus (učenci pa so od njega poslani), in sredotežno gibanje, katerega cilj je Kristus (vsa Cerkev, vse človeštvo in tudi vse stvarstvo je poklicano, da se zedini v Njem).

Velikost apostolov se spreminja glede na njihov položaj na timpanonu (Slika 6). Romanska umetnost se namreč izogiba togim



Slika 5



Slika 6

pravilom sorazmernosti. Vsi apostoli imajo v rokah knjige, ker bo Božja Beseda govorila po njih. Vsi so bosí, kakor je naročeno apostolom in učencev, ki gredo oznanjat (prim. Mt 10,10 in Lk 10,4). Njihova oblačila so spodaj privzdignjena, kot bi jih dvigal binokoštni veter (prim. Apd 2,2).

Na arhitravu in v osmih razdelkih, ki obdajajo osrednji del timpanona, so upodobljeni različni narodi: npr. Pigmejci (ki jih prepoznamo po tem, da lahko konja zajašejo le s pomočjo lestve), Armenci (ki jih prepoznamo po coklah), pasjeglavci ali prebivalci Indije ... Ti narodi so prikazani v skladu s pojmovanjem sveta v 12. stoletju. Večina jih je upodobljenih v obliki pošasti ali spačkov, kajti telesna bolezen v nekem smislu nakazuje "pomanjkanje" tistih, ki še niso prejeli veselega oznanila odrešenja. Panothi oz. "tisti, ki so jih sama ušesa", so označeni kot tisti, ki so najbolj odprti za oznanjenje Besede, medtem ko so pasjeglavci veljali za najbolj odporne oznanilu. Gre torej za seznam narodov, ki so bili navzoči pri binokoštnih, oz. za ljudstva sveta, ki pričakujejo, da jim bodo apostoli v moči Svetega Duha oznanili Božjo Besedo.

Iz celote arhitrava in razdelkov lahko preberemo glavno sporočilo, da je Kristus Gos-

pod vseh narodov sveta, Gospodar vsega stvarstva (*Kozmokrator*). Pa ne le to: Kristus je tudi Gospodar vseh časov (*Kronokrator*). To je pokazano na zunanjem loku z zodiakom in opravili različnih mesecev. Ta motiv so kristjani sprejeli v svojo ikonografijo, da bi pokazali, kako so človeške dejavnosti razsvetljene, posvečene po Kristusu. Kristusov prihod spremeni naravno pojmovanje časa, ga povzdigne v teološko pojmovanje časa, dopoljenega v Kristusu. Tako je pravadna simbolika koledarja uporabljena za novost krščanskega sporočila. Dvanajst mesecev in leto predstavlja dvanajst apostolov in Kristusa. Poleg tega je zanimivo, da je na začetku loka upodobljen nekdo, ki reže kruh, na koncu pa nekdo, ki nosi vino (*Slika 7 in 8*). Kruh in vino torej objemata delo vsega leta in ga povezujeta z evharistijo.

Ta slovesna upodobitev Kristusa kot Gospoda časa in prostora ima zelo jasno vez z nalogo evangelizacije sveta, ki je zaupana Cerkvi skozi stoletja. Misijološko sporočilo tega timpanona ima globoko kristološko in pnevmatološko (duhovno) ozadje, ki razodeva, da poslanstvo Cerkve temelji na Sveti Trojici. Poslanstvo Cerkve se namreč rojeva iz poslanstva Sina in Duha, svoj vir pa ima v ljubez-



Slika 7

ni Boga Očeta. Ta timpanon nam torej na svojevrsten način pričuje o tem, kako je krščanska ikonografija znala ohraniti ta trinitarični (trojiški) temelj, s tem da je temo poslanstva Cerkve navezala na prizor binkošti in ne zgolj na Kristusovo naročilo apostolom. Poslanstvo namreč omogoča prav Sveti Duh. V moči Svetega Duha je Kristus privzel naše meso in v moči tega istega Duha je naša človeškost v Sinu pritegnjena k Očetu. O prisotnosti Svetega Duha pa ne pričuje samo glavni portal, ampak tudi celotni okras cerkve. Obilje rastlinskih in živalskih motivov predstavlja cerkev kot nekaj živega, kot vrt ali gozd. Vse to govori o Duhu, ki daje življenje, o duhovni in organski podobi sveta,

Poglejmo še vsaj enega izmed 150-ih kapitelov, in sicer sloviti mistični mlin (*Slika 9*). Na levi strani je lik Mojzesa ali nekega starozaveznega preroka, ki stresa pšenico v mlin. Na drugi strani pa je apostol Pavel. Gre za sintezo nauka o edinosti stare in nove zaveze. Pšenica stare zaveze, ki jo na simboličen način razlaga sveti Pavel, postane moka nove zaveze, ki je hrana ljudem. To interpretacijo kapitela potrjujejo tudi verzi Sugerja, opata v Saint-Denisu: "Ko potiskaš mlinski ka-

men, Pavel, jemlješ moko iz otrobov. Označaj notranje vidike Mojzesove postave. Čist, brez otrobov, naj se iz mnogih semen oblikuje kruh, večer kruh za nas in za angele."

V mlinskem kolesu je križ, ki je obrnjen tako, da ga zjutraj obsije svetloba. Križ nakazuje, da je Kristus resnični kruh, ki prihaja iz tega mlina. Pšenice ne moremo zaužiti, če ji prej ne odstranimo lupine. Stara zaveza v nekem smislu že vsebuje Kristusa, vendar se šele z njegovim prihodom in predvsem z njegovim trpljenjem in vstajenjem razodene resnični Kruh, ki daje življenje. Pavlova brada je daljša o Mojzesove, kar lahko nakazuje večjo čast. Zanimivo je tudi, kako je Pavel ognjen s plaščem, saj se zdi, da je pol oblečen in pol slečen, kar priklič v spomin njegove besede: treba je odložiti starega človeka in si obleči novega človeka (prim. Ef 4,22-24). To je samo primer, ki pokaže, da tudi detajli govorijo o vsebini in niso ustvarjeni le za okras.

Tako arhitektura s simboliko geometrijskih oblik, posameznih delov organizma cerkve, solsticijev in luči, kakor tudi ikonografija romanske cerkve sta v službi duhovnega razumevanja časa in prostora, ki sta v Kristusu preobražena. Iz kamna zgrajena cerkev je materializacija in podoba Cerkve kot občestva, ki je na poti proti Očetovi hiši.

Vézelay je le en primer romanske arhitekture in ikonografije, ki s preprostostjo in treznostjo svojih oblik in materialov še danes privlači in zmore posredovati tisto skladnost in simbolno moč, iz katere je bila ustvarjena. Najbrž ni slučaj, da smo v našem času (ko smo glede bogoslužnih prostorov nekako zbegani, brez pravih kriterijev) priča ponovnemu razcvetu romanskih cerkva (npr. Vézelay, Paray-le-Monial ...). Velika zasluga za to gre krščanskim skupnostim, ki oživljajo te cerkve z obhajanjem bogoslužja. Vse to predstavlja tisto Izročilo, tisti živi spomin, ki je tudi kriterij za razločevanje glede bogoslužne umet-

nosti in arhitekture danes. Te vrstice o Vézelayu so zgolj primer, ki pokaže, koliko zakladov krščanske umetnosti še lahko "odkopljemo" in se z njimi bogatimo, ne le kar zadeva poglobitev posameznih tem, ampak tudi kar zadeva globalen pristop k teologiji in umetnosti v Cerkvi.

Aktualnost romanske umetnosti

Ko govorimo o romanski umetnosti, ne moremo mimo vprašanja simbola in kontemplacije. Te podobe namreč niso zgolj nekakšen spomenik srednjeveške kateheze, ampak gre za umetnost, ki je Božjo Besedo upodobila v lepoti in jo naredila navzočo vse do današnjih dni. Še danes Sveti Duh po teh izklesanih podobah gane srca, spreobrača, izgrajuje ... Po osmih stoletjih ostajajo dragoceno orodje za posredovanje vere. Romanika nas torej uči, da bogoslužna umetnost ni le nekakšna ilustracija, ki spremlja nauk o verskih resnicah, ampak je mnogo več. Sodi v področje simbola, ki ne daje le informacije, ampak tudi posreduje milost. Simbol je tisti "most" med božjim in človeškim, ki omogoča njuno komunikacijo, obenem pa pušča svobodo. Bog je ljubezen in prav zato, ker je ljubezen, se razodeva, se posreduje, se "daje videti". To njegovo razodevanje pa nas ne sili. Zato človek sprejme to razodetje s svobodnim dejanjem vere, s svobodnim pristankom. Simbol torej po eni strani zagotavlja "svobodo Boga", ki se v njem posreduje (oz. Božjo presežnost, skrivnost, kajti Bog je vedno onkraj zmožnosti simbola), po drugi strani pa zagotavlja svobodo človeka, ki sprejema to razodevanje – sprejema pa ga po meri svoje odprtosti in svobodne zavezanosti, kajti simbol se prilagodi človekovi naravi in raste, v kolikor duhovno raste tisti, ki ga zre.

V tem smislu je umetnost prednostni izraz vere, saj gre za način spoznavanja, ki temelji na logiki sprejemanja in vključuje

celega človeka, njegove razumske, izkustvene in čustvene sposobnosti. Vézelayška umetnost – kot vsaka pristna krščanska umetnost – temelji na inteligenci simbola, na viziji celote, in je kot taka spodbuda za teologijo, da preraste zgolj metafizično-razumski pristop in ponovno odkrije svoje temelje v krščanski religiozni izkušnji kot sprejetju konkretnega dogodka razodetja. Romanska umetnost torej ne odpira le razmisleka o bogoslužni umetnosti danes, ampak še bolj globalen razmislek: navdihuje namreč pristop k teologiji, ki je predvsem spoštovanje Božje skrivnosti in Njegove govornice, oz. k teologiji simbola, ki zadeva tako uporabo besed kot uporabo podob. Vzajemnost Besede in Podobe je namreč samo srce krščanskega razodetja, kajti Beseda je postala Obličje. Tako se tudi v življenju Cerkve beseda in podoba vzajemno potrjujeta ter v moči Svetega Duha dajeta kristjanu rasti v sposobnosti kontemplacije, se pravi v sposobnosti, da zre temeljni smisel vsake stvari in njeno povezanost s celoto (vseh stvari).

S tem pa se dotaknemo vprašanja umetnosti in nove evangelizacije, saj ima umetnost danes pomembno nalogo. Kot beremo v okrožnici *Odrešenikovo poslanstvo*, je pri-



Slika 8



Slika 9

hodnost evangelizacije v veliki meri odvisna prav od kontemplacije.⁸ Dejansko je v današnji kulturi, prenasičeni z besedami in poplavljeni s podobami, še posebej potrebno, da se naučimo umetnosti zrenja, k temu pa veliko pripomore, če ustvarjamo duhovne podobe, če se jih ponovno naučimo brati in se z njimi hraniti. Ne gre za neko postransko vprašanje. Cilj ali namen poslanstva namreč ostaja *plantatio Ecclesiae* (zasajanje Cerkve)⁹, se pravi “zasajanje” občestva krščenih. To pa

zadeva tudi njegovo podobo, torej cerkveno zgradbo, ki to občestvo odseva in na zelo neposreden način pričuje o njegovem obstoju (ali ne-obstoju). Bogoslužna umetnost je bistvenega pomena za evangelizacijo in zato ni vseeno, kako je narejena.

Iz preučevanja konkretne romanske cerkve se lahko naučimo, da mora imeti cerkvena arhitektura v svojem bistvu bogoslužno in teološko zasnovu, če naj res odseva to, kar Cerkev je. Romanska umetnost nas uči,

da kriterij za umetnost v cerkvi ni neko formalno estetsko pravilo, ne gre za vprašanje sloga, ampak za vprašanje, kako priklicati prisotnost vsebine. Ni enostavno definirati, kaj iz nekega umetniškega dela napravi simbol, se pravi prostor komunikacije med Bogom in človekom, ker to v vsakem primeru ostaja dar. Kljub temu pa lahko, ozirajoč se na izročilo, ki ga odseva vézelayska bazilika, naštejemo vsaj nekaj načel za umetniško ustvarjanje, ki daje možnost za zrenje Skrivnosti. Tako lahko rečemo, da je prisotnost Skrivnosti mogoča, ko je umetnost prečiščena, tj. ko se očisti površinskih stvari in se osredotoči na to, kar šteje, tako da tudi detajli vodijo k bistvenemu in da tudi okrasni deli ne vzbujajo le občudovanja, ampak ustvarjajo tisto ozadje lepote, ki vzpodbuja zrenje Odrešenika. Gre za umetnost, ki govori jezik Učlovečenja in sodeluje pri spremembi/preobrazbi sveta, ker pokaže odrešenje oz. ga naredi vidnega. Gre za umetnost, ki je ustvarjena iz Cerkve za Cerkev, se pravi za umetnost, ki ni porojena toliko iz posameznikove genialnosti, temveč predvsem iz občestva ljudi.

1. Članek podaja bistveno vsebino doktorske disertacije: Govekar, N., *La comunicazione della fede attraverso le immagini. A partire dalla basilica di Santa Maria Maddalena di Vézelay*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2008.

2. Glede simbolike romanske arhitekture prim. predvsem: Champeaux, G. de - Sterckx, S., *Introduction au monde des symboles*, Saint-Léger-Vauban, 1966, 1989; Davy, M.-M., *Initiation à la symbolique romane (XIF siècle)*, Paris, 1964; Hani, J., *Il simbolismo del tempio cristiano*, Roma, 1996; Hauteceur, L., *Mystique et architecture. Symbolisme du cercle et de la coupole*, Paris, 1954; Oursel, R., *Invention de l'architecture romane*, Saint-Léger-Vauban, 1970.
3. Viri potrjujejo, da so izraz "galileja" uporabljali npr. za clunijsko cerkev. Prim. K. J. Conant, *Cluny, Cluny. Les églises et la maison du chef-d'ordre*, Cambridge, 1968, 60 in 112.
4. Honorius Augustodiniensis, *Gemma animae*, 129, v PL 172,586A.
5. Prim. J. Ratzinger, *Introduzione allo spirito della liturgia*, Cinisello Balsamo (MI), 2001, 65-66; nem. orig. *Den Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg-Basel-Wien, 2000.
6. Prim. Delautre, H., Entretiens au sujet des éclairages des solstices à Vézelay, v: *Revue du Zodiaque*, 122, Saint-Léger-Vauban, oct. 1979, 7-16; Delautre, H., La Madeleine de Vézelay. Architecture cosmique et symbolique de la lumière, v: *Bulletin de la Société d'études d'Avallon* 20 (1977-1979), 25-36.
7. Velja omeniti predvsem vsaj najpomembnejše študije o vézelejskem kiparstvu: Diemer, P., *Stil und Ikonographie der Kapitellen von Ste.-Madeleine, Vézelay*, Hildesheim, 1975; Isti, Das Pfingsportal von Vézelay - Wege, Umwege und Abwege einer Diskussion, v: *Jahrbuch des Zentralinstituts für Kunstgeschichte* I (1985), 77-114; Salet, F., *La Madeleine de Vézelay. Etude iconographique par Jean Adhémar*, Melun, 1948.
8. Prim. Janez Pavel II., *Odrešenikovo poslanstvo* (okrožnica), 91.
9. Koncilski odlok o misijonski dejavnosti, 6; Pavel VI., *O evangelizaciji današnjega sveta* (apostolska spodbuda), 28 in 49; Janez Pavel II., *Odrešenikovo poslanstvo* (okrožnica), 49.

Tolstojanstvo

Tolstojanstvo označuje filozofski in teološki nauk enega največjih svetovnih književnikov, ki je bil poleg tega tudi filozof, Leva Nikolajeviča Tolstoja. Ta nauk lahko razdelimo na dva glavna dela: socialno-družbeno prizadevanje za pravičnost in enakopravnost ter religiozno, moralno in mistično izkustvo najvišje in hkrati edine avtoritete, ki je krščanski Bog, Jezus Kristus. Socialna nota se kaže v ideji (tudi v konkretnih dejanjih!) ustanavljanja kmečkih komun na posestih v Tolstojevi lasti (ki bi se po Tolstoju morale razširiti po vsej Rusiji) in življenja enakopravnosti ljudi, ki se preživljajo s trdim delom, a hkrati živijo brez velike tipične ruske kmečke bede v medsebojnem spoštovanju in socialni enakosti ter so (za razliko od tedanje situacije) pismeni in relativno izobraženi. Religiozna razsežnost pa je neposredno prepletana s socialno pravičnostjo in komunami, kjer vse poteka v Kristusovo slavo in se le Njega priznava kot vrhovno ter edino avtoriteto. Kristus je po Tolstoju Resnica. Življenje v skladu z Resnico je življenje s Kristusom in delom v enakopravnosti vseh ljudi. Kot najvišji izraz Božje pravičnosti in neminljivosti so evangeliji. Po Tolstoju morala in vse, kar je dobro, izhaja od Boga.

Tolstoj in komunizem

Če se osredotočimo na prvi sklop tolstojanstva, to je socialnega nauka, se nam takoj priključijo v spomin asociacije in povezave z marksizmom oziroma komunizmom. Zagovarjanje komun kot enakopravnih in samozadostnih kmečkih skupnosti, kjer živijo vsi njeni prebivalci v slogi, enakosti in sreči, je zagotovo skupna točka med tolstojansko so-

cialno idejo in komunizmom. Poleg tega tako komunisti kot tolstojanci smatrajo delo za najvišjo človeško vrednoto, ki pomaga ljudem do sreče na zemlji. Tolstoj in Marx si želita "raj na zemlji" in popolno enakopravnost vseh delavnih ljudi. Ljudstvo pojmujeta kot trpeče in zatirano, pogostokrat neizobraženo in otopelo, a samo po sebi kot dobro in pošteno, čeprav se na začetku otepa sprememb in ne razume dobrih namenov ter daljnosežnih posledic revolucije. Enako velja za sprejetje obeh idej oziroma filozofij, če ne že ideologij. V času Tolstoja in prav tako Marxa ter Engelsa so tako misel doživljali vodilni družbeno-politični tokovi in vladajoči krogi kot nekaj čisto novega in posebnega, predvsem pa revolucionarnega ter sčasoma nevarnega. Tudi Tolstoj sam se je imel za družbenega reformatorja in revolucionarja, vendar v čisto drugačnem smislu, kakor so si konec 19. in na začetku 20. stoletja predstavljali komunisti. Družbeno reformo si je Tolstoj zamišljal popolnoma brez nasilja, popolnoma miroljubno in s stalnim prepričevanjem obubožanih ljudi. Važen je bil zgled, pomembna je bila potrpežljivost, nikakor pa ne nasilje ali revolucija v klasičnem pomenu besede. Komunisti pa so revolucijo dojemali kot nujen nasilni in krvavi prevrat, ki bo "očistil" svet kapitalističnega zatiranja in prinesel enakost med vse trpeče ljudstvo. To so tudi storili in ni naključje, da ravno v Rusiji, ki se od Tolstojevih časov ni kaj dosti spremenila. Rusija je bila zaradi svoje specifične socialno-družbene podobe najbolj dovzetna za različna revolucionarna in reformatorska gibanja. Pri tem odnosu med podobnima filozofijama, tolstojanstvom in komunizmom,

se nam v obravnavi različnega pogleda na nasilje in družbeno spremembo zastavi pomembno vprašanje: Ali je drastična sprememba v družbi ali državi sploh mogoča brez nasilja? Zgodovina nas uči, da to ni mogoče. Še posebej v primeru Rusije je to več kot očitno, saj je bil ruski narod venomer podvržen nasilju. Komunizem kot izrazito radikalna in obenem utopična ideologija je našla bolj poslušna ušesa med ruskim ljudstvom, predvsem med intelektualci, kot pa miroljuben, versko in mistično navdahnjen ter poetičen nauk L. N. Tolstoja. Nasilje je torej porok za zanesljivo spremembo. Potemtakem revolucija brez sile in krvi sploh ne more obstati. Pravzaprav pa že sama beseda revolucija označuje nasilni prevrat in ne dojema situacije, kakor jo je razumel Tolstoj, ko je revolucijo razglašal za notranjo spremembo in obenem zahteval duhovno prenovitev posameznika. V tem primeru se je Tolstoj očitno zmotil. Nenasilje je le pravljica, poetičnost, mehkužnost in temelji na nekih religijskih predpostavkah, ki dojemajo svet preveč idealistično. Iz tega sledi, da je utopičnost pri komunizmu drugačna kakor pri Tolstoju: komunizem je uspešno konkretiziral svojo revolucijo in že na začetku napovedal neizogibnost družbenega prevrata, kateri je nujno nasilen; tolstojanstvo pa se ni nikoli uveljavilo kot družbeni sistem in je tudi šlo tako hitro na smetišče filozofije ter zgodovine, kakor hitro je Tolstoj umrl. Z načelom o nenasilnosti se je tolstojanstvo še bolj oddaljilo od izboljšanja socialnih razmer in se samo po sebi obodilo na večno utopijo (ne glede na to, da je nekaj komun uspešno delovalo za časa življenja Leva Nikolajeviča).

Druga bistvena razlika med navidez podobnima filozofijama je odnos do religije. Komunizem je materialističen in ateističen, tolstojanstvo pa v ospredje postavlja Boga, krščansko religijo, evangelije in mistično izkustvo. Komunizem nima v sebi čisto nič du-

hovnega, tolstojanstvo pa je izrazito duhovna in metafizična filozofija. Kljub temu pa se je ruska oblika komunizma, to je t. i. leninizem, morala za svoje širjenje in utrjevanje med širšo javnostjo prilagoditi nekaterim nacionalnim posebnostim, katere so se sicer izključevale s komunizmom. Pri tem pa so se njeni zagovorniki neposredno oprli na Tolstoja. Vedeti je treba, da nobena revolucija v Rusiji ni mogla uspeti brez duhovnih temeljev, zato so se zavedali, da morajo ciljem, ki jih razglašajo, nujno pridati verski pomen. Največ političnega kapitala so si iz religioznega potenciala komunizma skovali boljševiki. S. G. Strumilin je leta 1917 v pamfletu, namenjenem kmečkim revežem, primerjal komunizem s Kristusovimi deli in trdil, da bo prišlo do "zemeljskega kraljestva bratstva, enakosti in svobode".¹ Leninov kult, ki je vzniknil leta 1918, potem ko je bil V. I. Lenin v poskusu umora ranjen, je vseboval izrazite verske podtone. Lenina so upodabljali kot junaka, ki je kot Kristus pripravljen, da se žrtvuje za stvar ljudstva, dejstvo, da ga kroglice niso ubile, pa so izrabili za to, da so mu pripisovali nadnaravne moči. Ime partijskega časopisa Pravda (v prevodu hkrati Resnica in Pravica) je imelo v zavesti kmetov nedvoumen verski pomen – enako kot rdeča zvezda. Po ljudskem izročilu naj bi mladenki Pravdi žarela sredi čela rdeča zvezda, ki razsvetljuje ves svet ter mu prinaša resnico in srečo.² Tolstojev Kristus je postal Lenin, Pravda Tolstojeva Resnica, ki je prav tako Kristus. Rdeča zvezda pa kot simbol iz ruskih bajk s pridanim ideološko-državotvornim pomenom. Iz tega bi se dalo sklepati, da se vsaka ideologija mora prej ali slej soočiti z realnim stanjem nekega časa in prostora, če želi uspeti. V tem primeru se je komunizem povezal s tolstojanstvom in ljudskim izročilom, vendar se je tudi Tolstoj moral prilagoditi razmeram za uresničevanje svojih idej. Mar je bil Tolstoj resnični verni kristjan ali je le upo-

rabil krščansko religijo za svojo "popularnost"? Ali ni tudi sam hlinil versko vnemo in s tem le pridobival kmete na svojo stran? Odgovora na to vprašanje ni, a je dobro znano, da se Tolstoj v začetku življenja sploh ni posvečal mistiki in Bogu. Tudi na koncu pred smrtjo je Tolstoj podvomil vase in svoje misli. Podvomil je celo v Boga in njemu tako ljube evangelije. Če se je za pridobivanje podpore komunizem poslužil "opija ljudstva", kaj je torej počel Tolstoj? Ali je tudi "opajal" ljudstvo in s tem širil svoje ideje? Religija je zagotovo največje prepričevalno sredstvo za raznorazne cilje. Temelji na čustvih in duhovni razsežnosti človeka, ki je nedvomno duhovno bitje. V tem primeru vernost ljudi ali resničnost obstoja Boga nima pomena. Religija kot odlična propaganda ne glede na resnično vernost ali upoštevanje resničnega bivanja Boga: to je vprašanje, ki se nam na koncu porodi, če primerjamo komunizem in tolstojanstvo. Po vsej verjetnosti je bil Tolstoj pristni kristjan in je potemtakem zares verjel v Boga, a se je kljub mistiki in poduhovljenosti zavedal svojih napak ter čisto po človeško podvomil v svojo misel in krščanstvo na splošno. Kjer se dotaknemo filozofije religije, ne moremo nikoli ničesar z gotovostjo sklepati in zagovarjati, saj je religija in Bog kot njen najpogostejši osrednji element stvar preseganja človeških razumnih zmognosti. Tolstojeva filozofija in teologija morda v zvezi s tem ne dajeta takega občutka, vendar sta le del zelo širokih področij, ki jih imenujemo filozofija, teologija in religija. Tolstoj je v enem izmed svojih dnevnikov zapisal: "Ko bom umiral, bi me morali vprašati, če še vedno verjamem, da je življenje pot k Bogu in rast k ljubezni."³ Odgovora na to vprašanje ne poznamo, saj mu ob smrti to ni bilo zastavljeno.

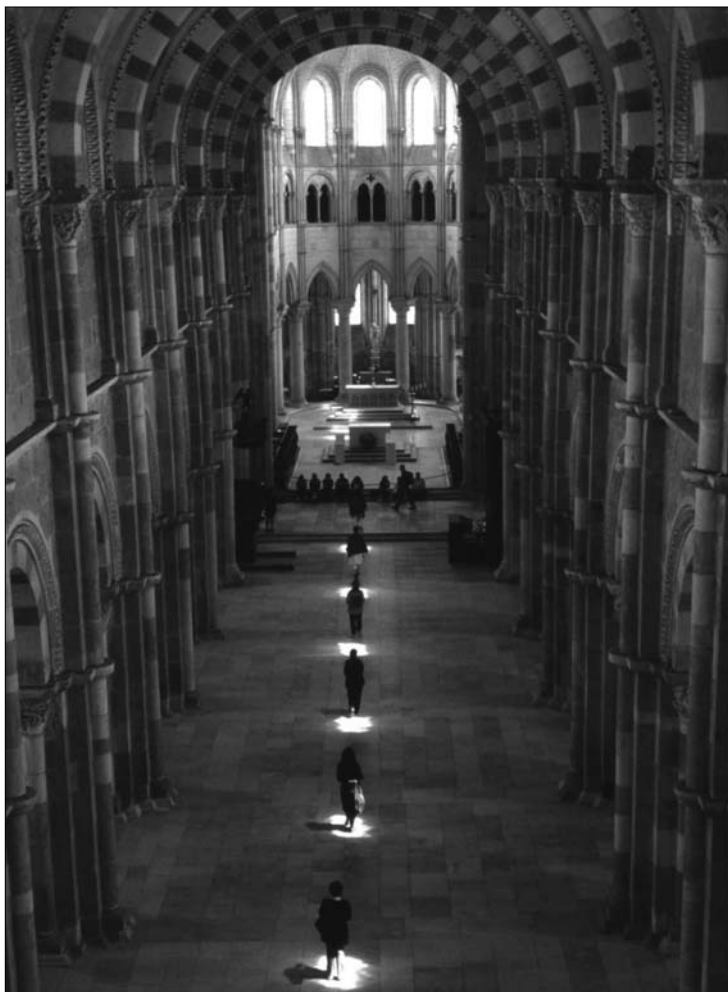
Tolstoj in pravoslavje

"Duhovniki malim ljudem jemljejo največji Kristusov blagor in v Njegovem ime-

nu razlagajo najokrutnejše nauke, ko utajujejo ljudem blagovest, katero jim je On prinesel."⁴ S temi besedami se lahko navežemo na drugo temeljno področje primerjave, to je pravoslavja, oziroma Ruske pravoslavne cerkve. Tolstoj si je kot oster kritik duhovščine nakopal veliko neodobranja Cerkve in naposled izobčenje ter prepoved krščanskega pogreba. Vseeno si je vedno želel ostati v okviru pravoslavja in v njem poskušal uveljaviti več svobodnega duha. Nanj so najbolj vplivali puščavniški menihi iz samostana Optina Pustin s svojo teologijo o neomejeni Božji milosti. Za zgled si je vzel tudi duhovno-prenoviteljsko gibanje duhoborcev, ki je kakor on razglašalo pacifizem in pristno vero.⁵ V zvezi s tem se nam poraja vprašanje: Zakaj se v krščanskih krogih stalno teži k neki prenovi in spremembi ter vselej v imenu Kristusa? Ali je šel Tolstoj v kritiki predaleč in začel pravzaprav z novo religijo? Ali je bila njegova poduhovljenost le izraz osebnega iskanja ali je resnično svoje verske poglede želel razširiti med ljudi? V tem primeru se jaz osebno postavljam bolj na stran uradnega ruskega pravoslavja, kakor pa na stran tolstojanstva. Razlogov je več: prvič gre za kontinuiteto avtoritete carigradskega patriarhata, katerega je Moskva prevzela konec 15. stoletja in predstavlja neposredno apostolsko dediščino preneseno na vzhodnorimsko cesarstvo, katero je Ruska pravoslavna cerkev stalno skrbno varovala in poudarjala; drugič gre za dobro organizirano hierarhično telo, ki je vedno stalo ob strani ruskemu ljudstvu v vseh narodnih preizkušnjah in tragedijah ter ohranjalo ruskega duha (tako je še danes), tretjič pa gre za bistveno bolj skromno in poduhovljeno Cerkev, kakor je bila v Tolstojevem času (delno še danes) Zahodna (Katoliška) cerkev. Vsekakor je imela Ruska pravoslavna cerkev premočno povezavo z oblastjo in politiko, opravičevala je rusko imperialno držo in zagovarjala absolutnost carja z vsemi njegovimi

odločitvami, vključno s tlačanstvom. Bila je resnično državna Cerkev, oziroma bolj rečeno, caristični podpornik (poleg vojske glavni porok carjeve neomejene oblasti). Vseeno pa je bila večina duhovnikov na podeželju tesno povezana z revnim ljudstvom in je tudi prav tako živela. Stalno je oznanjevala Kristusovo blagovest, poudarjala skromnost in ponižnost ter ljudem vlivala upanje na boljše življenje v onostranstvu. Ravno s tako duhovščino se je Tolstoj v svojem podeželskem okolju srečeval, zato je njegova kritika pre-

tirana. Jasno je, da je želel ustvariti neko svojo različico pravoslavja. Delno zaradi upravičenega napačnega početa Cerkve, delno pa zaradi svoje "muhe" in občutka dolgočasje, ki ga je videl v utečeni ljudski praksi pravoslavja. Tudi v današnjem času, predvsem v katoliškem svetu so verniki sami tvorci različnih kritik in celo odklonov od uradne religijske ustanove. Kakor pri Tolstoju gre za dvojnost razlogov: upravičena kritika in občutek večvrednosti ter kljubovanje kritikam neke Cerkve, na drugi strani pa le želja in čus-



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

tveni vzgib po reformah "kar tako" ali s stalnim ponavljanjem stališča "naprej s časom". Po drugi strani pa Tolstoj ni mogel drugače prebuditi in jasno ter javno opozoriti Cerkve, če se ne bi od nje tako oddaljil in s svojo mislijo tako razburil, kakor jo je. V takratnih razmerah je Cerkev začela pri sebi razmišljati le spodbujena od ostrih nastopov različnih reformatorjev in skupin. Na zunaj je ukrepala tipično avtoritativno in predvidljivo (izobčenje, časopisna gonja, sramotilne pridige), navznoter pa se je želela izboljšati. Podobno ravnanje je moč opaziti tudi pri katolicizmu; slaba stran takega pristopa pa je nedvomno razcep ali razkol ali vsaj hud spor, ki se rodi iz takega početja kritizirane strani. Za upravičeno reformo ni potrebno vzpodbujati javnih sporov ali celo političnih premikov, škodljivo je razbijati skupnost, ki se z reformatorji vred sklicuje na Kristusa in apostole, nespametno se je deliti znotraj ene in iste krščanske religije in s tem povzročati nespoštovanje Kristusovega naročila o enotnosti vseh njegovih učencev. Zakaj se morajo prenovitelji nujno odcepiti od uradne skupnosti, da bi v njej kaj spremenili? V tem primeru je Tolstoj na boljšem, saj nastopa kot žrtev, čeravno je njegov klic po spremembi nekoliko neosnovan in njegova misel tudi s stališča biblijskega pristnega krščanstva sporna. Morda ta ugotovitev izpodbije mojo tiho podporo uradnemu ruskemu pravoslavju, ki je bila izražena na začetku sestavka.

Naslednja stvar je povezana s stalnimi težnjami po reformah znotraj krščanskih Cerkva in vselej v imenu Kristusa. Krščanski človek je v prvi vrsti človek razumnosti in zavezanosti ljubezni. V imenu teh dveh načel želi izboljševati svoje skupnosti in se čim bolj držati v bližini Boga ter njegovih zapovedi. Problem nastane, ko se preveč nasloni na zunanje, družbene, miselne in ostale tokove, ki se pogosto s krščanstvom izključujejo. Vseskozi prisoten argument "naprej s časom" se

sicer lepo sliši, a je že obrabljen in skorajda stereotipen. Preveč se nanaša na človekove, torej svetne potrebe ali želje, zanemarija pa Kristusa, ki je pravi Bog in pravi Človek za vse čase. Isto velja za krščanski nauk. Ne da se ga spreminjati ali pretirano prilagajati za zadovoljitev časnih svetnih potreb. Krščanstvo je treba sprejeti tako, kakršno je, in naloga vsakega vernika je, da v njem poišče sporočilnost za čas, v katerem živi, in ne spremeni sporočilnosti po potrebi časa. Zelo podobno načelo velja pri deju verovanja, ki je izjemno pomembno za ohranitev in utrditev vere. Neki pravoslavni menih je dejal: *"Naši obredi trajajo tri ure, polni so petja, molitvenih obrazcev, slovesnih vzklikov in ponavljanja svetopisemskih odlomkov. Mnogo je gibanja, vihtenja s kadilnico, priklanjanja in klečanja. Kdor se udeleži teh obredov zaradi občutka zanimivosti, naj odide s cerkve ven. Obredi niso za to! Pride naj vsak, ki se želi pogovoriti z Bogom in se mu priporočiti. Naše bogoslužje je namenjeno Gospodu in že od vsega začetka se ni spreminjalo, saj človek nima tu kaj spreminjati."*⁶ Takšno stališče, ki ga je pravoslavje vedno poudarjalo, deli velika večina današnjih pravoslavnih vernikov in konkretni pokazatelji nam dajo vedeti, da je krščanstvo med ljudmi in v družbi pravoslavnih narodov bistveno bolj zasidrano kakor pa v (nekdanjih) katoliških deželah, kjer se religijo in s tem tudi vero obravnava kot osebno in zasebno stvar, kar je seveda zgrešeno. Tu je jasno vidno, kam pripelje stališče "naprej s časom".

Tolstoj in pacifizem

Ena izmed značilnosti tolstojanstva, ki kmalu spodbode bralca, je pacifizem. Miroljubnost, strpnost, pasivnost, brezpogojno spoštovanje, brezmejna potrpežljivost: ali je to sploh mogoče? Konkretno življenje s svojo zgodovino nas uči, da je to le lepozvoneča želja, ki nima dejanske podlage za uresničitev.

Vsak človek ima svoje meje potrpežljivosti in pasivnosti. Če se na nek narod, versko skupino, socialni ali katerikoli drug sloj ljudi stalno vrši pritisk, bo taka skupina prej ali slej začela nasilno obračunavati s svojimi zatiralci. Tako ravnanje je popolnoma naravno. Vsako bitje narave se brani s silo (čeravno ne takoj!) v primeru ogroženosti ali slabega ravnanja z njim. Podobno je s človekom. Človek je po svojem bistvu dober in zaradi razumnosti zna dojeti razloge svojih težav ter tako ravna potrpežljivo in preudarno. Kljub temu pa vedno in povsod obstajajo meje. V tem primeru je prestop meje nasilni upor ali nasilje nasploh. Tolstojevo načelo se v ruskem okolju in kjerkoli drugje ni moglo uresničiti, saj človek kot tak ne more biti pacifist. Prišlo je resnično do mnogih prevratov, revolucij (med katere sodi tudi oktobrska v Rusiji leta 1917, ki je obenem najbolj znan primer v svetovni zgodovini) in različnih uporov ter sprememb, vendar so bili vsi po vrsti nasilni. Pri tem je tekla kri, ljudje so umirali, vasi in mesta so se pustošila ter krutost je bila prisotna na vsakem koraku. Enako velja za vojne, saj niso vedno produkt blaznih zamisli samodržcev, temveč spontana in naravna reakcija ljudstva v doseganju svojih pravic, ki naj bi temu prinesle boljše razmere za življenje. Narod proti narodu se ne obrne "kar tako", velikokrat obstajajo tudi upravičeni razlogi za vojskovanje. Vojna in nasilje resda prineseta trpljenje človeku, a ga lahko v prihodnosti zmanjšata v tej meri, da se ne ponovi slabo stanje iz časa pred vojno ali nasilnim prevratom. Pacifizem je na prvi pogled dober, vendar ni uresničljiv in včasih celo nekoristen, kajti človeka ne obravnava po njegovi naravi, katere del je tudi zatekanje k nasilju zaradi upravičenih razlogov ali golega obupa.

V Tolstojevi obravnavi pacifizma zasledimo vplive budistične filozofije. Ne glede na to, da je bil Tolstoj kristjan, je iskal modrost in zgled tudi v budizmu. Ravno v tem

primeru je načelo pacifizma črpal iz njega. Zaradi tega je tolstojanstvo postalo priljubljeno pri indijskih intelektualnih krogih v 20. in 30. letih 20. stoletja, ko je Tolstojeva misel v Rusiji tičala le še v zgodovinskih in literarnih učbenikih ter bila omenjena mimogrede in še to zaradi velikanske pomembnosti avtorja na literarnoteoretskem in literarnozgodovinskem področju. Za velika občudovalca Tolstojeve skromnosti, prizadevanja za notranjo spreobrnitev, njegovega pacifizma in mistike veljata Rabindranath Tagore in Mahatma Gandhi (slednji si je z našim filozofom izmenjal celo nekaj pisem).⁷ Ob tem pa se lahko vprašamo, zakaj ravno onadva? Odgovor je presenetljivo preprost: oba sta bila pristaša mešanice budizma in hinduizma. Ker sta izhajala iz budističnega pojmovanja človekovih dejanj in hkrati pacifizem osebno zagovarjala, sta v Tolstoju našla nič drugega kot sorodnega misleca. Ta povezava pa ni temeljila na ničemer drugemu kakor zgolj strinjanju, torej je šlo za ugoden slučaj. Isti problem pacifizma pa velja tudi za miselno in kulturno okolje budistične Azije, saj je človekova narava in njegova dovzetnost do nasilja povsod enaka; najsibo to v Aziji, Evropi, Ameriki ali kateremkoli delu sveta. Pacifizem enostavno ni skladen s človekovim delovanjem in je zgolj produkt navidez človekoljubnega modrostnega eksperimenta.

Omejenost na ruski okvir

Filozofska misel L. N. Tolstoja je neločljivo povezana z ruskim kulturnim in nacionalnim ter državnim kontekstom. Pravzaprav pa je v svoji osnovi povezana le s tem (če govorimo o kulturno-državno-nacionalnem okviru), saj je tolstojanstvo v bistvu namenjeno ruskim ljudem, prvenstveno kmetstvu. Tolstoj je, kakor njegovi brezštevilni sodobniki, zagovarjal posebno vlogo Rusije, ki je odrešitjska in zadeva religijo, moralo, socialno pravičnost ter kulturo. V svoji filozofiji

je vedno trden in dosleden v domoljubnih in hkrati nacionalističnih stališčih, saj je "sve-to mater" Rusijo predstavljal kot izbrano od Boga. Kakor je kmetstvo Rusiji dano od Boga, je Rusija izbrana od Boga, da poka-že ostalim ljudstvom pravičnost, pristno živ-ljenje in poštenost. Zelo podobno kot krogi narodnikov in slovanofilov je povzdigoval Rusijo v superiorni položaj v nasprotju s, po njegovem mnenju, pokvarjeno, dekadentno in od tehnologije ter znanosti okuženo Evropo.⁸ Rusija bi preko načelnosti, moralni čistosti in klenosti svojega ljudstva posledično sprejela Kristusa ob njegovem drugem pri-hodu in s tem osnovala Božje kraljestvo na Zemlji (končni rezultat ruske veličine). V tako razmišljanje je vpeto tolstojanstvo, ki se s tem načelom sploh ne ukvarja, saj ga ima za samoumevno in zato omembe nevredno predpostavko, ki pa je za bralca Tolstojeve misli zelo pomembna podrobnost. Ravno v tem se kaže največja pomanjkljivost tolsto-janstva. Neka filozofija, ideologija ali religija ne more biti omejena na določen nacionalni okvir. Ko se na tak način omeji, postane praz-na in neuporabna. Filozofija je vendar stvar vseh ljudi, ki pripadajo različnim socialnim, jezikovnim, nacionalnim, državnim in kul-turnim sferam. Namen filozofije je iskanje in poznavanje modrosti ter resnice za vse člo-veštvo. Podobno kot tolstojanstvo se obnaša tudi rusko pravoslavje, ki je najbolj vpliva-lo na Tolstojevo misel, ker se zapira v točno določen nacionalno-državno-kulturni ok-vir Rusije s tem, da se razglašča za državno Cerkev in samega sebe utemeljuje kot edi-ni porok odrešenja po milosti Jezusa Kristusa.

Obenem pa se nam zastavi vprašanje: Kaj pa, če je včasih omejenost na nek nacionalni okvir bolj razumna in uporabnejša kot vseobči nauk? Odgovor je da: včasih je tako dojemanje pravilno. Vsekakor je taka rešitev boljša v Tolstojevem primeru. Glavni Tolsto-jev namen je bil moralno prenoviti in izobraziti

preprostega ruskega človeka ter izboljšati nje-gov socialni položaj. Ker je bil sam filozof del tedanje ruske družbe, je bil na njeno stanje še posebej občutljiv. V tej smeri pa so se pora-jale vse njegove misli in rešitve, ki so mora-le nujno zajemati rusko ljudstvo in tedanje družbeno-politično okolje. Če pomaga filo-zofija ali teologija ali katerokoli drugo inte-lektualno prizadevanje za izboljšanje položaja in življenja ljudi, naj se raje omeji na dane zgo-dovinske, kulturne ali nacionalne razmere, da tako v polnosti pomaga pri ustvarjanju dobre-ga, kakor da se odpira v širino in tako stori v danih razmerah bore malo ali nič. Poleg tega pa tolstojanstvo ne bi bilo tako zanimivo, ka-kor je, če bi bilo usmerjeno na ves svet, saj bi izgubilo svoj čar specifičnosti časa in kraja na-stanka ter tako nikakor ne bi bilo opredeljeno kot "ruska misel," Tolstoj bi potemtakem ostal le eden izmed mnogih filozofov, ki so ponujali "raj na Zemlji". Tako pa je Lev Nikolajevič svojevrsten ruski mislec, kateri je s pomočjo literature v svet prenesel ruskega človeka in svojo "rusko" filozofijo.

Vseeno pa so vprašanja o Bogu, religiji, pravičnosti, enakopravnosti in morali več-ne teme, ki so brezčasne in brezkrayne. To pomeni, da tolstojanstvo sploh ni tako zelo omejeno in specifično, čeravno se nanaša na ruski okvir.

Pomen in ovrednotenje Tolstojeve filozofske misli

Lev Nikolajevič Tolstoj je v prvi vrsti sve-tovno znan pisatelj iz obdobja realizma. Spada med največje svetovne literate in skupaj s F. M. Dostojevskim ter A. S. Puškinom tvori "vodilno trojico" ruske književne umetnosti. Manj znano pa je, da je bil Tolstoj tudi filozof in teolog, kar velja še posebej za zadnjih dvajset let njegovega življenja, ko je literaturo in svoj ugled na tem področju uporabljal za širjenje svojih idej ter vse skupaj podredil filozofiji. Tudi on sam je ocenil, da je ravno njegovo

zadnje obdobje bilo najbolj koristno in "tisto pravo," saj je tako spoznal resnično lepoto literature, ki je bila neločljivo povezana s skrbjo za ljudi in ljubeznijo do Boga. Njegovo dolgoletno iskanje, ki se je odražalo v številnih literarnih delih, se je naposled ustavilo pri Kristusovi Resnici in svetinji dela ter se okronalo z romanom *Vstajenje*, nadaljevalo pa v mnogih pismih, dnevniških zapisih, predavanjih in potovanjih ter romanjih.

Literarno mojstrstvo Tolstoja je zagotovo preusmerilo pozornost strokovne javnosti in zgodovine stran od filozofske misli, kar je preprečilo celostno in objektivno podobo avtorja-filozofa. Po drugi strani pa je literatura še vedno pomembnejši del njegovega opusa. Prav zato je tudi največkrat omenjena in poznana. Vseeno se ne sme in ne da pozabiti ali zakriti tudi Tolstojevega filozofsko-teološkega pomena, saj nam med drugim v veliki meri pojasnjuje njegovo zasebno življenje in eksistencialne krize, stremljenje k duhovnosti in silno željo po pravičnosti v družbi. S tolstojanstvom na bistveno lažji način razumemo njegovo osebnost, življenje in literaturo. Vse to pa nam odpira široka obzorja k spoznavanju stanja duha in morale v tedanji ruski družbi. To pomeni, da ima tolstojanstvo tudi zgodovinski pomen, ki je neločljivo povezan z ruskimi in občesvetovnimi kulturnimi tokovi 19. in začetka 20. stoletja. Njegova filozofska misel nikakor ni pridatek literaturi, temveč je z njo v enakovrednem odnosu. Vse skupaj pa se prepleta z duhom časa in nacionalno-kulturnimi posebnostmi takratne Rusije.

Najbolj privlačno je njegovo povezovanje socialnega izboljšanja, ki temelji na družbeni spremembi, in religije, ki temelji na krščanstvu. Tako socialno izboljšanje kot religijsko razsežnost Tolstoj poveže z željo in hkrati nujnostjo po pravičnosti in enakopravnosti med ljudmi in veselim sporočilom Evangelija, kateri nosi od Boga podkrepjeno

spodbudo za tako enakopravnost. Njegove ideje se nanašajo na ruskega človeka, ki je pravzaprav kmet (ostale sloje je zaradi maloštevilnosti zanemaril in predvidel njihovo integracijo v kmetstvo), kateri je po svoji naravi moralen in kreposten človek (čeravno tega zaradi vseh tegob in bede ne more izkazovati) in kateremu predstavlja najvišjo zemeljsko vrednoto delo. Zlitje družbeno-socialne enakopravnosti in pravičnosti s krščanstvom in Tolstojevo krščansko Resnico je idealen primer filozofije, ki ima namen poučiti in osvestiti ljudske množice, da bi se dosegel napredek v skladu z etiko in moralo. Tolstojanstvo temelji tako na naravnem kot na božjem pravu in se z veliko željo (skorajda zahtevo) po družbeni preureditvi približuje ideologiji. Ker pa je pri tem najmočnejše zastopana religiozno-mistična sfera, to že sovпада s teologijo. Glavna značilnost Tolstojeve filozofije je vsekakor absolutnost morale, ki je v službi preprostega človeka, ta pa je utemeljena v Bogu, oziroma religiji.

Tolstoj je vseskozi zastopal eno in isto filozofsko misel, vendar se je mnogokrat znašel v dvomu. Večkrat je obupal nad kmeti, ki so se mu kazali kot nepoučljivi in nezaupljivi, religijo je nekajkrat zavrnil, a se je vsakič še trdneje oklenil in naposled pristal pri misticizmu. Tudi tik pred smrtjo je v svojem zadnjem dnevniškem zapisu prelomil z Bogom, vendar je po pripovedovanju v zadnjih izdihljajih molil. Poleg didaktične in družbenoprenoviteljske značilnosti tolstojanstva temelječega na krščanstvu se nam celotna filozofija kaže v stalnem iskanju in odprtosti, kar jo dela nevsiljivo, pristno in karseda človeško. Najbolj presenetljivo pa je to, da se Tolstoj vedno vrne k istim idejnim izhodiščem in stališčem, kar tolstojanstvo osvetli v luči njegove pomembnosti ali celo pravilnosti.

Res je, da je filozofska misel L. N. Tolstoja precej omejena na časovni in nacionalni okvir.

Tudi njeno uveljavljanje je podano preveč idealistično. Stalno je prisotno pretirano zaupanje človeški dobrohotnosti in poučljivosti, tudi pomen religije je prenapihnen, kar kaže filozofovo zagovarjanje mistike. Kljub tem pomankljivostim je tolstojanstvo nesporni del evropske duhovne zakladnice, ki ima za ruski kulturnozgodovinski razvoj še poseben pomen. Svojevrstnost, umetniška izpiljenost in goreča želja po dobrem so v Tolstojevem življenjskem opusu pustile neizbrisen pečat. Mnogo je filozofij in mnogo je misli, a le nekatere so resnično vredne, da se ohranijo skozi čas. Ena izmed teh je tudi tolstojanstvo.

Besede, ki najbolj označujejo Tolstojevo modrost, so naslednje:

“Ljudje so kakor reke: voda je v vseh enaka in povsod ista, a vsaka reka je zdaj ozka, zdaj široka, zdaj tiha, zdaj čista, zdaj hladna, zdaj kalna, zdaj topla. Tako je tudi z ljudmi.”⁹

1. S. Petraškevič, *Strumilin, Pro zemljo i socializm: slovo socialdemokrata k derevenskoj bednote*, Petrograd, 1917, 1-2.
2. Orlando Figes, *Natašin ples-kulturna zgodovina Rusije*, Modrijan, 2007, 339.
3. L. N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinienij*, zv. 54, op. cit., 133.
4. Lev Nikolajevič Tolstoj, *Vstajenje*, Cankarjeva založba, 1986, 189.
5. Treba je vedeti, da se je v Rusiji v 19. stoletju razvilo mnogo krščanskih gibanj in sekt bodisi znotraj bodisi zunaj Cerkve. Leta 1910 je kar tretjina ruskega prebivalstva pripadala takim skupnostim.
6. Dokumentarni film o srbskem samostanu Hilandar na gori Atos.
7. L. N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinienij*, zv. 2, 12-16.
8. Isto stališče o izbranosti in odrešenjski vlogi Rusije, ki bi prinesla pravo krščanstvo svetu, so delili kulturno-družbeno-politično prenoviteljski krogi intelektualcev, plemičev in umetnikov organizirani v skupine slovanofilov in narodnikov (sredina in konec 19. stoletja).
9. Lev Nikolajevič Tolstoj, *Vstajenje*, Cankarjeva založba, 1986, 20 (predgovor).

Philippe Brame, avtor fotografij

Po študiju agronomije in literature, se je Philippe Brame zaposlil kot vzgojitelj v zdravstvenovzgojnem središču za slepe otroke. Vzporedno se je posvečal pisanju poezije. Ta izkušnja ga je silila k iskanju smisla pogleda. Leta, ki jih je preživel kot vodja raziskovalnodokumentacijskega središča v Zahodni Afriki, so ga soočila z lakoto, kolero in smrtjo. Po vrnitvi v Francijo se je začel intenzivneje posvečati fotografiji. K temu so ga spodbujale osebnosti kot Olivier Fenoy, Denise Collomb in Lucien Hervé.

“Preiti od stvari, ki jih vidimo in ki niso, k stvarem, ki jih ne vidimo, a ki so (...) živet izven sveta, a biti del njega.” Philippe Brame je v nenehnem iskanju preprostosti, ki se izmika vsakršni analizi. Zanj svetloba ni več nasprotje sence, kajti “svetloba sama proizvaja svojo lastno senco” in tema lahko nastane edino pod pogojem, da je v bližini nekaj svetlobe.

Trenutno živi in ustvarja v francoski pokrajini Champagni. Njegova dela so razstavljena v različnih galerijah v Franciji, na Japonskem in Madžarskem.

* Citati so vzeti iz pogovora s fotografom, 18. 12. 2001.

**Juhant, Janez, in
Bojan Žalec (ur.):
Surviving
Globalization**
Münster: LIT Verlag,
2008.

Knjiga *Surviving Globalization* je zbornik razprav, ki so jih na mednarodni znanstveni konferenci *Globalization and the Survival of (Wo)man* v Domu Sv. Jožefa v Celju med 6. in 9. novembrom 2008 predstavili znanstveniki in strokovnjaki s področja filozofije, teologije, etike, antropologije, pedagogike, psihologije, ekonomije, prava, diplomacije, sociologije in novinarstva iz Nemčije, Avstrije, Slovaške in Slovenije. V Celju že več let zapored potekajo takšne konference, katerih plod so knjige *On Cultivating Faith and Science; Person and Good; Dialogue and Virtue* z aktualno družbeno, etično in globalno problematiko, izdane pri priznani založbi Lit s sedežem v Münstru.

Vsebino knjige nazorno in na najkrajši možni način povzema njen podnaslov, *The Uneasy Gift of Interdependence – Nelahki dar medsebojne odvisnosti* in uvod urednikov. "Z globalizacijo človeštvo postaja vse bolj medsebojno odvisno in tudi zedinjeno. Teološko lahko to tendenco razložimo kot proces, s katerim nas Bog potiska skupaj, nas ne pušča živeti ločeno, v osamljenosti, pomaga in usmerja nas k temu, da postanemo globalna

skupnost. Tako lahko rečemo, da je naraščajoča medsebojna odvisnost dar in dobro. Toda to je nelahki dar in kot vsako dragoceno dobro, težko dobro. Je bonum arduum v jeziku antike" (Juhant in Žalec 2008, 9). Vedno večja povezanost sveta se ne kaže kot nekonflikten proces, temveč se v vedno lažji dostopnosti oddaljenega pred nami vse jasneje zarisujejo naše razlike, (kako bomo te vrzeli premoščali, je vprašanje antropologije in etike, komunikacije), ki so velik izziv tej povezanosti. Globalna ekonomija (njen glavni spomenik sta bila nebotičnika Svetovnega trgovinskega centra) z željo po odprtosti nacionalnih trgov, po prepuščanju trgovine ekonomski teoriji skrajnega liberalizma, s tržno logiko večanja dobička (tudi na račun manjšanja plač delavcev) in hiter tehnološki razvoj (osebni računalnik, internet, mobilna telefonija, gensko spremenjena hrana, vojaška tehnologija, infrastruktura ...), ki ga globalna ekonomija podpira, njo pa recipročno nove tehnologije pospešujejo; na kratko – globalizacija, svoj vpliv širi na mnoga področja človeške delovanja, tudi na področje etičnih norm in socialnih praks (Kumar 2008, 136-137). Šele na tem področju ljudje "občutimo" globalizacijo kot problem in vprašanje, ki se nas tiče.

Če je globalizacijo spodbudila tržna ekonomija z uspešnim širjenjem načel svobod-

nega gibanja kapitala, blaga in storitev, ne smemo dopustiti, da jo tudi vodi. Možnosti, ki nam jih je prinesla globalizacija s tehnologijo in dostopnostjo dobrin, lahko prepustimo njihovi logiki* oz. toku, lahko pa jih uporabimo v prid človeka, ker svetovna trgovina ni le ekonomska ampak tudi idejna – proizvodi množične kulture, da ne bo globalizacija človeka s približevanjem oddaljenega oddaljevala od njega samega in bližnjih, temveč da bo človeka počlovečevala in stopnjevala tisto, kar je pristno človeškega. Tudi na račun ničelne gospodarske (ekonomske) rasti. S tem se odpre prostor za vstop vrednot, etike in religije na globalno sceno. "Človek naj ne živi samo od kruha" (Lk 4,4) so besede, ki jasno pričajo, da je vezno tkivo človeštva lahko ekonomske in politične narave. Tudi paša, ki jo mediji ponujajo ljudem, je prepogosto le orodje lastnikov in ne izpolnitev pravega poslanstva medijev, ki je gojenje in širjenje (sposobnosti za spoznanje) resnice. Po eni strani prepletanje ideoloških tokov (zlo)rabljajo novi guruji za pridobivanje nadzora. Po drugi strani pa predstavniki uveljavljenih religij in vrednostnih sistemov iščejo formule za uspešno tekmovanje na globalnem trgu. Kakšne so potem možnosti in poti preživetja, blaginje in življenja vrednega človeške osebe v sedanjem vedno bolj kompleksnem položaju?" (Juhant in Žalec 2008, 9). Torej tudi religije

in vrednostni sistemi v dobi globalizacije, ko svet postaja vas, mi pa potniki na istem čolnu, iščejo tržno zanimive niše. Se pravi, da globalizacija praktično vpliva na prakso človeka. Glavni problemi, ki jih prinaša, pa so tako večinoma etične in religiozne narave, problemi naše usmeritve oz. orientacije. Ne toliko produkcije in organizacije, ki sta bila problema preteklih dveh stoletij. Naše vrednote, drža oz. etična merila so bistveni pri utemeljevanju našega življenja, sobivanja posameznikov, narodov, civilizacij, človeštva v celoti, pri doseganju dobrobiti, sreče in smiselnega življenja in tudi pri reševanju ekoloških problemov. Globalizacija ekonomije, tehnologije, predvsem pa globalizacija komunikacij, mora kot nujni spremljevalni dejavnik vključevati tudi globalizacijo etičnih drž. Če do tega ne pride, bo naše sodelovanje neuspešno, konflikti pa bi z lahkoto prerasli v vseuničujočo vojno. Etika stopa v ospredje, saj nas morala kot stvar rutine in vsakdana ne uspe več usmerjati. Kritični čas globalizacije je tako lahko tudi čas odločilnega doprinosu k etiki, kljub pluralnosti moral (Virt 2008, 163). Za uresničitev daru medsebojne odvisnosti, ob spoštovanju različnih kulturnih sistemov in enkratnosti posameznika, ki nas bo plemenitila in bogatila, potrebujemo temeljit premislek o našem položaju.

Tak premislek vsebuje ta knjiga. V svojem prispevku, ki

je izvirno znanstven tako kot vsi ostali v knjigi, prof. Janez Juhant obravnava globalizacijo z vidika etike. Sedanjo situacijo opisuje ob upoštevanju pomena in posebnosti ekonomskih procesov (ekonomija je sedaj edini mesianizem, religija trga (Juhant 2008, 27)) in hkrati uporablja Girardovo teorijo mimetične želje in potrebnosti obstoja grešnega kozla v družbi. Pokaže na škodljivo odsotnost neposredne komunikacije in na dejstvo izključenosti posameznikov ali celih skupin ljudi iz družbenih, ekonomskih in političnih procesov. Saj moderni globalizirani svet ni dovolj poenoten, da bi zaščitil vse svoje člane. Tisti, ki so izključeni iz družbe (npr. zaradi skromnih plač, kljub rednemu in nelahkemu delu), so žrtvovani v dobrobit bogatih. Globalna ekonomija sloni na predpostavki, da so vse stvari zamenljive (tudi evropski delavci s cenejšimi na Vzhodu), s tem pa napravlja denar, ki je po Girardu ljudem edina skupna stvar, za osnovo, izhodišče življenja. V iskanju možnosti reševanja sodobnih (globalizacijskih in globalnih) problemov Juhant poudarja pomen dialoga, sodelovanja in religiozne drža. Če hočemo razrešiti napetosti med nami in najti etično sprejemljivo skupno osnovo, moramo negovati razpravo o etičnih in religioznih temeljih našega bivanja. Skupnega sveta ne moremo najti brez "religije ali etičnega odnosa, ki nas

odpira k resničnim temeljem našega bivanja" (Juhant 2008, 31). Krščanstvo ima v procesu iskanja skupnega, kar je temelj vsake kulture, nepogrešljivo vlogo, ker uvaja kulturo solidarnosti in ljubezni (Petkovšek 2008, 71). Na kratko lahko sklenemo in obenem tudi napotimo na branje predstavljane knjige, ki prinaša številne dragocene predloge, rešitve, analize in uvide v sodobni globalni položaj, da bomo globalizacijske procese preživel kot ljudje le ob neupoštevanju globalizaciji inherentnih zakonitosti.

Jožef Leskovec

* Vse reference so vzete iz knjige Juhant, Janez, in Bojan žalec (ur.). 2008. *Surviving Globalization. The Uneasy Gift of Interdependence*. Münster: Lit Verlag.

** Logiko tukaj razumemo kot sistem ali kot v sebi skladen način razmišljanja, ki ni absoluten in ne bi smel imeti pretenzij privilegiranega dostopa k resnici, druge načine razmišljanja bi moral dopuščati, spodbujati in se od njih učiti. Če torej pri 'globalizacijski logiki' dopuščamo nekoliko metodološkega anarhizma (Feyerabend, P. *Proti metodi*. Ljubljana: SH, 1999), nam ta more prinesiti nove načine in vzorce razmišljanja, ravnanja, ki utegnejo biti ne le ekonomsko boljši.