

## Vsebina

- Uvodnik**  
1 Aleš Maver: Ali hočete tudi vi oditi?
- Vera in razum**  
3 Peter Kreeft: Stebri nevere
- Patrologija**  
21 Simon Malmenvall: Evzebij: delo, vloga in dediščina največjega krščanskega zgodovinarja
- Filozofija**  
36 Richard Rorty: Demokracija in filozofija
- Leposlovje**  
44 Marjetka Smrekar: Kruh življenja
- Evharistija**  
51 Gregor Lavrinec: Gost  
53 Janez Kozinc: "Kako nam more ta dati svoje meso jesti?"  
58 Tomáš Špidlík: Evharistija - Zdravilo nesmrtnosti  
66 Ambrozij Milanski: O zakramentih  
67 Gregor Lavrinec: Kristusova beseda spreminja kruh in vino  
73 Avery Dulles: Kristusova navzočnost v evharistiji  
83 John B. Cobb, jr.: Navzočnost preteklosti in evharistija

- 95 Marjan Turnšek: Med spremembo in spremenjenjem  
100 Olivier Clément: Evharistija, srce Cerkve  
113 Alojz Rebula: Na kavi pri Gospodu

### Dialog

- 116 Janez Rus in Silva Kastelic: Krščanski pogled na sporazumevanje

### Psihologija

- 123 Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz: Ranjenost, zagrenjenost, odpušcanje.

### Bioetika

- 137 Stephen Garner: Transhumanizem in krščanska socialna vizija

### Presoje

- 154 Aleš Maver: Klemen Jelinčič Boeta, *Judje na Slovenskem*  
156 Ajda Kristina Vučajnk: Davorin Tome, *Samo narava*  
159 Helena Jaklitsch: Gereon Goldmann, *Frančiskan v SS-u - resnična zgodba*

### Likovna oprema

- 160 Cecilija Emeršič: "Govorica" evharistije in celotnega bogoslužnega prostora

### SLIKA NA NASLOVNICI:

Izpostavljeno Najsvetejše (foto: Janez Oblonšek)

Izdajatelj: Medškofijski odbor za mladino  
Založnik: Društvo SKAM, Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana  
Tel.: 01/426-84-77 Faks: 01/426-84-78  
E-pošta: info@društvo-skam.si

Transakcijski račun: 02140-0012516781  
Za tujino: NLB d. d. 01000-0000200097-010-114284/4  
Upravnik: Gregor Kunej

Odgovorni urednik: Lenart Rihar  
E-pošta: lenart.rihar@gmail.com

Uredništvo: Rok Blažič, Leja Drofenik Štibelj, Cecilija Emeršič, Urh Grošelj, Leon Jagodic, Helena Jaklitsch, Lea Jensterle, Ivo Kerže, Sebastjan Kristovič, Jernej Kurinčič, Gregor Lavrinec, Jožef Leskovec, Maksimilijan Matjaž, Aleš Maver, Miha Movrin, Matic Pavlič, Mateja Pevec Rozman, Borut Pohar, Samo Skralovnik, Miran Špelič, Jani Šumak, Ajda Kristina Vučajnk

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

Tehnični urednik: Robert Rozman

Likovna zasnova: Lucijan Bratuš

Jezikovni pregled: Aleš Maver

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 preklica, odpovedi pa veljajo od začetka obračunskega obdobja. Naklada: 800 izvodov

Izid revije je finančno podprla Javna agencija za knjigo RS.

ISSN 1318-1238

cena: 6,00 EUR

### *Ali hočete tudi vi oditi?*

*Usaka generacija kristjanov in vsak kristjan, ki svojo vero jemlje vsaj toliko resno, da o njej vsaj tu in tam celo razmisli, slejkoprej trči ob že samo po sebi nenavadno vprašanje Kako nam more ta dati svoje meso jesti? Od tedaj, ko se je slednje prvič z vso ostrino zastavilo v nepomembnem galilejskem mestu Kafarnaum, so imeli sicer številni rodovi naših prednikov v veri srečo, da so se mogli trku z njim izogniti tako, da so ga prekrili z navidezno pomembnejšimi vprašanji in nalogami.*

*U reformacijski dobi (in deloma že prej) so ga denimo povsem preglasili s hrupom, obdajajočim velepomembno dilemo, ali naj bo tudi krščanski laik deležen Kristusovega keliha ali ne. Nekaj zlobe bi bilo moč reči, da se je v zgodovinski perspektivi vse skupaj kajpak izkazalo za prepir o oslovi senci. In ne tako maloštevilnim mučencem na obeh straneh, ki so za kelih ali proti njemu zastavili svoje življenje, bi se gotovo zdelo precej čudno, da je Katoliška cerkev omenjeno dilemo tako rekoč mimogrede odpravila nekega popoldneva v poznih šestdesetih minulega stoletja. Le inercija nam najbrž v praksi narekuje ohranjanje obhajila pod eno podobo.*

*U nam bližjih časih, v 19. in 20. stoletju, so Katoliška cerkev in skoraj vse krščanske cerkve svoje vernike skušale pred negotovimi brezni spraševanja o Kristusovem mesu zaščititi z veličastno iluzijo, ki pa končno ni bila več kot iluzija. Svoje poslanstvo so si v prvi vrsti predstavljale v vlogi vesoljne moralne policije, s čimer naj bi svetu najbolj približale svojega ustanovitelja in njegov nauk. U desetletjih, ko je postajala pripadnost krščanstvu v naših zemljepisnih širinah vse manj samoumevna, kopneče skupnosti Kristusovih vernikov njihova okolica ni spoznavala morda po lomljenju kruha, marveč po bolj ali manj doslednem zagovarjanju določenih moralnih nauk, predvsem na področju spolne morale. Kar je še več, celo katoličani sami smo omenjene nauke prevzeli kot samoumevno hrbtenico svoje identitete.*

*Tako smo naposled dospeli do točke, ko so se v naši veličastni iluziji pojavile razpoke, za katere bi si drznil reči, da so nepopravljive. In to le nekaj let po zadnjem velikem pohodu Cerkev kot moralne policije v času pontifikata pokojnega papeža. Zdaj pa nenadoma grozi, da jo bo kot moralno avtoriteto jemalo resno le še malo ljudi, in to celo ob dilemah, povezanih z ohranjanjem kulture življenja, kjer je njen glas v svetu usodno pomemben.*

*Bankrot neke - znane - podobe Cerkev, ki se zaradi neposrečene sprege med sicer razumljivimi človeškimi slabostmi v lastnih vrstah in strahotno zahtevnostjo do drugih vse bolj zarisuje, nas torej prestavlja v večjo bližino v uvodu omenjenega vprašanja. Ker odpada fasada, se moramo očitno bolj kot prejšnji rodovi soočiti s tistim, kar je pod njo. Tam pa ni matematične gotovosti moralnih sodb, zapovedi in pravil, zaradi katerih smo*

*mislili, da vemo, kaj pomeni biti kristjan, kaj pomeni biti katoličan. Je samo znamenje in so samo komaj umljive besede. Če ne jeste mesa Sina človekovega in ne pijete njegove krvi, nimate življenja v sebi. Ob njih lahko vsak zase in kot sedanja krščanska generacija v najboljšem primeru samo jecljajoče ponovimo za Simonom Petrom: Gospod, h komu naj gremo? Besede večnega življenja imaš. Zavedati se moramo tudi, da bo naša okolica za to stvar kazala veliko manj razumevanja, kot ga je za strogo določene, čeprav po njenih merilih nazadnjaške moralne predpise. Da ga bo nemara celo razumela kot izraz kanibalizma, kot se je zgodilo klenim poganskim Rimljanom. Vendar je omenjeno veliko znamenje trden temelj, na katerem lahko stojimo.*

*Kaj vse doslej povedano pomeni za Cerkev na Slovenskem? Morda se ji bo uspelo celo še nekaj časa oklepati stare, udobne podobe, ker vsaj na zunaj ni tako prestreljena z vdori globin človeškega v svoje tkivo kot Cerkev v zahodnem svetu. Ampak po drugi strani je prestreljena še veliko bolj, prestrelil jo je dobesedni razkol. Ki se ne kaže v prvi vrsti kot razklanost pogledov na preteklost, za katero se zdi, da je nihče noče vzeti povsem zares. Ne; za Cerkev je pri nas je veliko usodnejše, da je velik del Slovencev od nje popolnoma odrezan, saj je bila za več generacij izbrisana iz njihovega kolektivnega spomina. Tako se soočamo s pojavom, ki se na površini kaže kot zavestno in bojevito zavračanje vsega krščanskega in zlasti katoliškega, v resnici pa je posledica negotovosti ob stiku s povsem neznanim, da, izbrisanim. In ravno ob nikoli brez ostanka razložljivem znamenju evharistije se lahko ta negotovost stakne z našo negotovostjo. Ker ob Jezusovem vprašanju Ali hočete tudi vi oditi? obojim preostane samo jecljanje. Šele potem so lahko na vrsti otipljivejša znamenja, cerkve na gričih, mogočni izrazi katolištva v vseh umetnostih, bogastvo iz katoliške vere zraslih ljudskih izročil. In slednjič se bo dalo obnoviti celo fasado, nikoli več tako kot nekoč, pa vendarle. Morda bodo nove generacije kristjanov neprijetno spraševanje o Jezusovem mesu celo za nekaj časa potisnile v kot. A na koncu se bodo morale tudi one soočiti z njim. Uredno je.*

Aleš Maver

# Stebri nevere

*Tako kot poznamo stebre krščanske vere, svetnike, obstajajo tudi posamezniki, ki so postali stebri nevere. Peter Kreeft govori o šestih novodobnih mislecev, ki so imeli ogromen vpliv na vsakdanje življenje in so povzročili veliko škodo krščanski misli:*

*Machiavelli – izumitelj “nove morale”,*

*Kant – prenašalec Resnice v odvisnost od človekovega mišljenja,*

*Nietzsche – samooklicani “antikrist”,*

*Freud – utemeljitelj “spolne revolucije”,*

*Marx – lažni Mojzes množic in*

*Sartre – apostol absurda.*

Moramo se pogovarjati o “sovražnikih” vere, saj je življenje vere resnična vojna. Tako pravijo vsi preroki, apostoli, mučenci in naš Gospod sam. Kljub temu se izogibamo omeñjanja sovražnikov. Zakaj?

Delno zato, ker nas je strah, da bomo zamešali duhovne in snovne sovražnike; da ne bomo sovražili le greha, temveč tudi grešnika; da bomo pozabili, da “naš boj se ne bije proti krvi in mesu, ampak proti vladarstvu, proti oblastem, proti svetovnim gospodovalcem te mračnosti, proti zlohotnim duhovnim silam v nebeških področjih” (Ef 6,12). (Po SSP, op. prev.)

Vendar je danes ta strah neutemeljen bolj kot kadar koli prej. Pred našo dobo ni bilo nobene, ki bi se ji militarizem zdel bolj sumljiv in ki bi jo grozote fizične vojne bolj preplašile. Prav tako nobena doba ni bila bolj dovzetna za zamenjavo greha z grešnikom, in sicer ne s tem, da bi grešnika sovražila tako kot greh, marveč da greh ljubi tako kot grešnika. “Sočutje” pogosto uporabljamo kot enakovredno moralnemu relativizmu.

Smo tudi pomehkuženi. Ne maramo se bojevati, saj bojevanje pomeni trpljenje in žrtvovanje. Ni nujno, da je vojna ravno pekel, je pa presneto neugodna. Pravzaprav nismo prepričani, da sploh obstaja nekaj, za kar bi se bilo vredno boriti. Morda nam poguma zmanjka zato, ker nam manjka razlog za pogum.

Tako razmišljamo kot sodobni ljudje, vendar ne kot katoliki. Kot katoliki vemo, da je življenje duhovni boj in da duhovni sovražniki obstajajo. Ko to enkrat priznamo, neizogibno sledi naslednji korak. Za bojevanje je bistveno, da poznamo sovražnika, sicer se njegovi ovaduhi neopazno prikraejo mimo. Pričujoči prispevek je tako namenjen spoznavanju naših duhovnih sovražnikov v boju za sodobno srce. Govorili bomo o šestih novodobnih mislecih, ki so močno vplivali na naš vsakdanjik. Prav tako so krščanski misli zelo škodovali.

Njihova imena so: Machiavelli - izumitelj “nove morale”, Kant – prenašalec Resnice v odvisnost od človekovega mišljenja, Nietzsche – samooklicani “antikrist”, Freud – utemeljitelj “spolne revolucije”,

Marx – lažni Mojzes množic in Sartre – apostol absurda.

## **Machiavelli**

Niccolo Machiavelli (1469-1527) je osnoval sodobno politično in družbeno filozofijo; redkokdaj je v zgodovini miselnosti prišlo do bolj celostne revolucije. Machiavelli se je zavedal svoje skrajnosti. Svoje delo je kot odkritje novega sveta primerjal s Kolumbovim in se je kot vodja novega izvoljenega ljudstva, ki bo iz suženjstva moralne ideje našlo

pot v obljubljeno deželo moči in pragmatičnega, postavljaj ob bok Mojzesu.

Machiavellijevo revolucijo lahko povzamemo v šestih točkah.

Vsi predhodni družbeni misleci so za cilj političnega življenja postavili krepost. Dobro družbo so si zamislili kot táko, v kateri so ljudje dobri. Med posameznikovo in družbeno dobroto ni bilo "dvojnih meril" - vse do Machiavellija. Z njim politika ni več večšina dobrega, temveč postane večšina močočega. Njegov vpliv je na tej točki ogromen. Vsi pomembnejši družbeni in politični filozofi (Hobbes, Locke, Rousseau, Mill, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Dewey) so pozneje zavrnilo cilj kreposti, tako kot Machiavelli spustili standard in skoraj vsi pričeli pozdravljati "novo zastavo na drogu".

Machiavelli se je zagovarjal, da je tradicionalna morala podobna zvezdam - lepa, vendar preveč oddaljena, da bi koristno osvetljevala našo zemeljsko pot. Namesto te potrebujemo svetilke, ki jih je naredil človek - z drugimi besedami, potrebujemo dosegljive cilje. Orientirati se moramo po zemlji, ne nebesih; po tem, kar ljudje in družbe dejansko počnejo, ne po tem, kar bi morali početi.

Bistvo Machiavellijeve revolucije je v tem, da je treba idealu soditi po dejanskem, ne pa dejanskemu soditi po idealu. Ideal mu ustreza le, če je to praktično, s čimer Machiavellija poznamo kot očeta pragmatizma. Ne samo, da "cilj posvečuje sredstva" - katero koli sredstvo, ki je uporabno - temveč sredstva celo posvečujejo cilj v smislu, da je cilj vredno dosežati le, če imamo na voljo praktična sredstva, da ga dosežemo. Drugače povedano, novi summum bonum ali najvišje dobro je uspeh (Machiavelli se ne zdi le kot prvi pragmatik, temveč kot prvi ameriški pragmatik!).

Machiavelli ni le spustil moralnih standardov; ukinil jih je. Bolj kot pragmatik je bil antimoralist. Edina zveza, ki jo je po njegovem moralnost imela z uspehom, je bila

ta, da je bila moralnost uspehu v napoto. Učil je, da je za uspešnega vladarja pomembno, "da se nauči, kako ne biti dober" (Vladar, poglavje 15), oziroma, kako prelomiti besedo, kako lagati, goljufati in krasti (poglavje 18).

Zaradi takih brezsravnih stališč so nekateri Machiavellijevi sodobniki Vladarja videli kot delo, ki ga je navdihnili hudič. Novodobni učenjaki pa navadno menijo, da izhaja iz znanosti. Machiavellija zagovarjajo s trditvijo, da ni zanikal moralnosti, temveč je enostavno napisal knjigo o drugi témi, o tem, kar je, namesto o tem, kar bi moralo biti. Hvalili so ga celo, da ni dvoličen, s čimer so namignili, da je moralizem enak dvoličnosti.

To je obče sodobno nerazumevanje dvoličnosti - ne početi tistega, o čemer pridigaš (kar zagovarjaš, kar učiš, op. prev.). S tega stališča so vsi ljudje dvoličneži, razen če nehajo pridigati. Matthew Arnold je dvoličnost definiriral kot "poklon, ki ga sprijenost nameinja kreposti". Machiavelli je bil prvi, ki ni hotel nameniti niti tega poklona. Dvoličnosti ni presegel s tem, da bi delovanje dvignil na raven tistega, o čemer je pridigal, temveč je pridigo spustil na raven delovanja; ideal je prilagodil dejanskemu stanju, namesto da bi dejansko stanje prilagodil idealu.

Pravzaprav uči: "Oči, ne pridigaj!" - tako kot sodobna rock pesem. Si predstavljate Mojzesa, da bi na gori Sinaj Bogu dejal: "Oči, ne pridigaj!" Ali Marijo, ki bi to dejala angelu? Ali Kristusa v vrtu Getsemani, ki bi omenjene besede izrekel namesto: "Oče, ne moja, ampak tvoja volja naj se zgodi"?

Če si lahko, potem si predstavljate pekel, saj je naše upanje na nebesa odvisno od tega, da so ti ljudje Bogu dejali: "Oči, pridigaj!"

Pravzaprav smo dvoličnost definirali napačno. Dvoličnost ni neudejanjanje tistega, kar pridigamo, temveč pomanjkanje verovanja v to. Dvoličnost je propaganda.

Po tej definiciji je bil Machiavelli skoraj izumitelj dvoličnosti, saj je bil skoraj izumitelj

propagande. Bil je prvi filozof, ki je upal, da bo svet spreobrnil s propagando.

Svoje življenje je dojemal kot duhovni boj proti Cerkvi in njeni propagandi. Verjel je, da je vsaka religija propaganda, katere vpliv je trajal med 1666 in 3000 leti. Menil je, da

se bo krščanstvo končalo dolgo pred koncem sveta, verjetno okoli leta 1666, in da ga bodo uničili bodisi barbarski vdori z Vzhoda (kjer je danes Rusija) bodisi pomehkuženje in oslabitev krščanskega Zahoda od znotraj, ali oboje. Njegovi zavezniki so bili vsi mlačni



*“Očisti se, v svetišče stopaš!” (Romano Guardini)*  
Svetoletna vrata ptujskogorske bazilike, foto: Janez Oblonšek.

kristjani, ki so imeli svojo zemeljsko očetnjava rajši kot nebesa, cesarja bolj kot Kristusa, družbeni uspeh bolj kot krepost. Nanje je naslovil svojo propagando. Povsem iskren glede svojih namer ni mogel biti, saj bi bila izpoved ateizma zanj usodna, zato se je previdno izogibal nedvoumni hereziji. Vendar je on uničil "katoliško potegavščino" in za sredstvo je izrabljaj agresivno sekularistično propagando. (Morda bi kdo celo zlovoljno navrgel, da je bil Machiavelli oče sodobnega medijskega esteblišmenta.)

Odkril je, da je za nadzor nad človekovim obnašanjem in s tem za nadzor človeške zgodovine potrebno dvojje orodij: pero in meč, propaganda in orožje. S tem lahko obvladamo tako misli kot telesa in obvladovanje je bilo zanj cilj. Menil je, da človeško življenje in zgodovino določata dve sili: virtu (moč) in fortuna (usoda). Enostavna formula za uspeh je bila povečati moč in zmanjšati vpliv usode (naključja, op. prev.). Svojega Vladarja zaključil s pretresljivo podobo: "Usoda je ženska in če naj bo poslušna, jo je treba tepsti in v to prisiliti" (poglavje 25). Drugače povedano – skrivnost uspeha je neke vrste posilstvo.

Če nadzor opredelimo kot cilj, potem poleg propagande potrebujemo tudi orožje in Machiavelli je jastreb. Verjel je, da "brez dobrega orožja ne more biti dobrih zakonov in kjer je dobro orožje, so dobri zakoni neizogibni" (poglavje 12). Z drugimi besedami, pravica "izhaja iz puškine cevi", če priredimo Mao Zedongove besede. Machiavelli je verjel, da so "vsi oboroženi preroki osvajali, neoboroženi preroki pa pogoreli" (poglavje 6). Potemtakem je Mojzes uporabil orožje, ki ga Sveto pismo spregleda, vrhovni neoboroženi prerok Jezus pa je pogorel. Bil je križan in ne obujen od mrtvih. Vendar je Njegovo sporočilo osvojilo svet s propagando, z intelektualnim orožjem. To je bila vojna, v katero je krenil Machiavelli.

Iz Machiavellijeve filozofije izhaja tudi družbeni relativizem. Ni priznaval drugih za-

konov razen teh različnih družb in ker so ti zakoni in družbe izviral iz sile namesto iz moralnosti, moralnost posledično temelji na nemoralnosti. Argument je naslednji: moralnost lahko izvira le iz družbe, saj ni Boga in ni Božjega splošnega naravnega moralnega zakona. Vsaka družba pa je izšla iz neke revolucije ali nasilja. Rimska družba, se pravi izvor rimskega prava, je nastala s tem, ko je Romul umoril svojega brata Rema. Vsa človeška zgodovina se prične, ko Kajn ubije Abela. Iz tega sledi, da je brezzakonje temelj zakona. Temelj moralnosti je nemoralnost.

Ta argument je močan toliko kot njegova prva premisa, ki je – tako kot ves družbeni relativizem, vključno s tistim, kar vlada nad mislimi pisateljev in bralcev skoraj vseh današnjih socioloških učbenikov – pravzaprav nakazani ateizem.

Machiavelli je krščanstvo in klasične ideje dobroteljnosti kritiziral s podobnim argumentom. Vprašal je: Kako si pridobil dobrine, ki jih podarjaš? S sebično tekmovalnostjo. Vse dobrine so pridobljene na račun drugega: moj kos potice je toliko večji, kolikor je kos drugih manjši. Tako je nesebičnost odvisna od sebičnosti.

Ta argument predpostavlja materializem, saj se duhovne dobrine ne zmanjšujejo, ko jih delimo ali podarjamo, niti ne oškodujejo drugega, ko jih sprejmemo. Več denarja dobim jaz, manj ga imaš ti, in več ga podarim, manj ga imam. Vendar ljubezen, resnica, prijateljstvo in modrost prej naraščajo, ko jih delimo, kot pa se zmanjšujejo. Materialist tega preprosto ne vidi ali pa mu za to ni mar.

Machiavelli je verjel, da imamo sebičnost v krvi. Zanj prirojena vest ali moralni instinkt nista obstajala. Z njegovega stališča je edini način, da se človek obnaša moralno, le prisila. Pravzaprav totalitarna sila, ki človeka sili v to, da se obnaša v nasprotju s svojo naravo. Koreninam sodobnega totalitarizma prav tako sledimo do Machiavellija.

Če imamo sebičnost v krvi, potem na nas učinkovito vpliva strah in ne ljubezen. Machiavelli piše: "Veliko bolje je, če se te bojiš, kot pa če te ljubijo... saj se ljudje manj vznemirijo, če škodijo nekemu, ki je priljubljen, kot pa nekemu, ki se ga bojijo. Vez ljubezni je tista, ki jo ljudje – prezira vredni, kot so – pretrgajo, ko imajo od tega koristi. Pač pa je strah okrepljen z grozo pred kaznijo, kar je vedno učinkovito." (Poglavje 17.)

Najbolj presenetljiva reč glede te brezobzirne filozofije se kaže v tem, da je osvojila sodobno misel, čeprav le z razvodenitvijo ali prikrievanjem temnejših strani. Machiavellijevi nasledniki so ublažili njegov napad na moralnost in religijo, vendar se niso vrnili na idejo osebnega Boga ali objektivne in absolutne moralnosti kot družbenega temelja. Machiavellijevo zoževanje se zdi kot razširjanje. Enostavno odbil je zgornje nadstropje stavbe življenja – ni Boga, le človek; ni duše, le telo; ni duha, le snov; ni morati, le je. Vendar pa je ta pokvečena stavba (s pomočjo propagande) pridobila videz babilonskega stolpa, ta zapor se zdi kot osvoboditev izpod "omejitev" tradicionalne moralnosti. Kot bi pas zrahljali za eno luknjo.

Satan ni pravljica, je odličen strateg in psiholog ter povsem resničen. Machiavellijev način argumentiranja je do danes ena Satanovih najuspešnejših laži. Kadarkoli smo v skušnjavi, uporabi to laž, da se zlo zdi dobro in všečno; da se njegovo suženjstvo zdi kot svoboda in "slavna svoboda Božjih sinov" zdi suženjstvo. "Oče laži" ne uživa v malih lažeh, temveč v Veliki laži – resnico obrniti na glavo. Kar mu tudi uspeva, če Sovražnikovih vohunov ne razkrijemo.

### Kant

Zgodovina ne pozna veliko filozofov, ki bi bili tako težko berljivi in suhi kot Immanuel Kant. In malo jih je, ki bi na človeško miselnost imeli tako rušilen vpliv.

Kantov privrženi služabnik Lumppe je menda zvesto prebral vsako stvar, ki jo je njegov gospodar objavil. Ko je Kant objavil svoje najpomembnejše delo, "Kritiko čistega uma", ga je Lumppe sicer pričel brati, a z branjem ni končal, rekoč, da bi se, če naj bi knjigo prebral do konca, to moralo zgoditi v psihiatrični bolnišnici. Ti občutki so odzvanjali še med poznejšimi rodovi študentov.

Vendar je ta abstraktni profesor, ki je v abstraktnem slogu pisal o abstraktnih vprašanjih, po mojem mnenju prvotni izvor ideje, ki danes bolj kot druge ogroža vero (in s tem duše) – ideje, da je resnica subjektivna.

Preprosti meščani njegovega rodnega nemškega Königsberga, kjer je živel in pisal v drugi polovici 18. stoletja, so to razumeli bolje kot poklicni učenjaki, saj so Kantu nadelo vzdevek "Uničevalec" in po njem imenovali svoje pse.

Bil je dobro razpoložen, čudovit in pobožen mož ter tako točen, da so sosedje svoje ure uravnavali po njegovih sprehodih. Osnovna namera njegove filozofije je bila plemenita: obnoviti človekovo dostojanstvo v skeptičnem svetu, ki je častil znanost.

Ena anekdota je dovolj, da razjasni to namero. Kant se je bil udeležil predavanja nekega materialističnega astronoma na témo človekovega mesta v vesolju. Astronom je svoje predavanje zaključil z besedami: "S tem vidimo, da je s stališča astronomije človek popolnoma nepomemben." Kant je odvrnil: "Profesor, pozabili ste na najpomembnejše – človek je astronom."

Bolj kot kateri koli mislec je Kant spodbudil značilno sodoben obrat od objektivnega k subjektivnemu. To zveni čisto v redu, dokler ne spoznamo, da to zanj pomeni redefiniranje resnice same kot subjektivne. Posledice te ideje so bile katastrofalne.

Če smo z nevernimi kdaj pričeli pogovor o veri, iz izkušenj vemo, da danes za vero glav-



na ovira ni iskrena intelektualna težava, kot je problem zla ali dogma o Trojici, temveč predpostavka, da religija nikakor ne more zadevati dejstev in objektivne resnice. Predpostavka je, da je vsak poskus prepričevanja sogovornika o resničnosti lastne vere – objektivni resničnosti, resničnosti za vsakogar – neverjetna aroganca.

Glede na takšno stanje misli se religija ukvarja z delovanjem in ne s teorijo, z vrednotami in ne dejstvi, z nečim subjektivnim in zasebnim, ne objektivnim in javnim. Dogma je “nekaj dodatnega”, pravzaprav nekaj dodatno slabega, saj dogma vzgaja dogmatizem. Na kratko, religija je enaka etiki. Ker je krščanska etika zelo podobna etiki ostalih večjih religij, ni pomembno, ali je posameznik kristjan ali ne. Pomembno je, da je “dobra oseba”. (Ljudje, ki to verjamejo, pogosto verjamejo tudi, da je skoraj vsakdo – z izjemo Adolfa Hitlerja in Charlesa Mansona – “dobra oseba”.)

Za tak način razmišljanja je v veliki meri odgovoren Kant. Pomagal je pokopati srednjeveško sintezo vere in razuma. Svojo filozofijo je opisal kot “odstranjevanje ambicij razuma, da naredi prostor za vero”, kot da bi bila vera in razum sovražnika, ne pa zaveznika. V Kantu se dopolni Lutrova ločitev vere od razuma.

Kant je menil, da religija nikoli ne more biti stvar razuma, dokaza ali argumenta ali celo stvar znanja, temveč stvar občutka, motiva in odnosa. Ta predpostavka je globoko vplivala na misli številnih današnjih verskih vzgojiteljev (npr. piscev katekizmov in teoloških oddelkov), ki so svojo pozornost odvrnili od navadnih “golih kosti” vere, objektivnih dejstev, ki jih navaja Sveto pismo in povzema apostolska izpoved vere. Vero so ločili od razuma in jo poročili s pop-psihologijo, ker so zagrabili za Kantovo filozofijo.

Kant prizna: “Dve reči me napolnita z osuplim začudenjem: zvezdno nebo nad ma-

no in moralni zakon v meni.” To, čemur se človek čudi, mu izpolnjuje srce in usmerja misli. Zapomnite si, da se Kant čudi dvema rečema: ne Bogu, ne Kristusu, ne stvarstvu, utelešenju, vstajenju in sodbi, marveč “zvezdnemu nebu nad mano in moralnemu zakonu v meni”. “Zvezdno nebo nad mano” je fizično veselje, kot ga pozna sodobna znanost. Vse ostalo Kant napoti k subjektivnosti. Moralni zakon ni “zunaj mene”, temveč “znotraj mene”, ni objektivni, marveč subjektivni, ni naravni zakon objektivnih resnic in zablod, ki prihaja od Boga, temveč človeški zakon, s katerim se odločamo zvezati. (Vendar če se zvezemo, smo zares zvezani?) Moralnost je zgolj stvar subjektivne name-re. Poleg zlatega pravila (Kantov “kategorični imperativ”) nima druge vsebine.

Kant razpravlja, da človek ne bi bil svoboden v smislu, da je avtonomen, če naj bi moralni zakon prišel od Boga. To je res in Kant nadaljuje s trditvijo, da je človek vendar avtonomen, zato moralni zakon ne prihaja od Boga, temveč od človeka. Cerkev z enako premiso trdi, da moralni zakon dejansko prihaja od Boga, zato človek ni avtonomen. Človek je svoboden v izbiri, da moralni zakon spoštuje ali pa ne, vendar nima svobode, da zakon ustvarja sam.

Čeprav se je Kant imel za kristjana, je nedvoumno zanikal, da bi lahko vedeli, da resnično obstaja 1) Bog, 2) svobodna volja in 3) nemoralnost. Dejal je, da moramo živeti, kot da so te tri ideje resnične, saj če vanje verjamemo, potem bomo moralnost vzeli resno, in če ne, je ne bomo. Ravno ta zagovor vere iz povsem praktičnih razlogov je grozna napaka. Kant v Boga ne veruje zato, ker je resničen, temveč zato, ker je koristno. Zakaj potem ne verujemo v Božička? Če bi jaz bil Bog, bi mi bil iskreni ateist ljubši od neiskrenega teista. Kant je po mojem mnenju neiskreni teist, saj za verovanje v karkoli obstaja le en iskren razlog: ker je resnično.

Tistim, ki se trudijo krščansko vero prodati v kantovskem smislu (kot "sistem vrednot" namesto kot resnico), ne uspeva že več generacij. Na tržišču med seboj tekmujejo številni "sistemi vrednot"- zakaj bi kdo izbral krščansko različico namesto kakšne enostavnejše z manj teološke prtljage ali kakšne lažje z manj neugodnimi moralnimi zahtevami?

S tem, ko se je umaknil z bojišča dejstev, je Kant v bistvu predal boj. Verjel je velikemu mitu 18. stoletja – "razsvetljenstvu" (ironično ime!) – da bo newtonska znanost obstala in da si bo krščanstvo (če bo hotelo preživeti) moralo najti nov prostor v novi miselni pokrajini, ki jo je začrtala nova znanost. Edini prostor na voljo je bila subjektivnost.

To je pomenilo, da je bilo treba nadnaravne in čudežne trditve tradicionalnega krščanstva ignorirati ali interpretirati kot mit. Kantova strategija je pravzaprav enaka strategiji Rudolfa Bultmanna, očeta "demitologiziranja" in človeka, ki bi lahko bil odgovoren za to, da je vero izgubilo več katoliških študentov kot drugih ljudi. Številni profesorji teologije sledijo njegovim teorijam kritike, ki svetopisemske navedke pričevanj o čudežih reducira na zgolj mit, "vrednote" ali "pobožne interpretacije".

O domnevnem konfliktu med vero in znanostjo je Bultmann izjavil: "Znanstvena podoba sveta bo obstala in bo svoje pravice branila pred vsako teologijo, ki se ji bo zoperstavila, pa naj bo še tako mogočna." Ironično je, da so prav to "znanstveno podobo sveta" newtonske fizike, ki sta jo Kant in Bultmann sprejela kot absolutno in nesprenmenljivo, danes že skoraj povsod zavrnila znanstveniki sami!

Kantovo osnovno vprašanje se je glasilo: kako spoznamo resnico? Zgodaj v življenju je sprejel odgovor, ki ga je nudil racionalizem – resnico lahko spoznamo z razumom, ne s čuti; razum ima svoje "prirojene ideje". Nato je bral empirika Davida Huma, za ka-

terega je dejal, da "me je prebudil iz dogmatičnega dremeža". Kot ostali empiriki je tudi Hume verjel, da lahko resnico spoznamo zgolj s čuti in da nimamo "prirojenih idej". Vendar so ga Humove premise pripeljale do sklepa skepticizma, zanikanja, da lahko resnico sploh kdaj spoznamo z neko gotovostjo. Kant je tako "dogmatičnost" racionalizma kot tudi skepsa empirizma štel za nesprijemljivi ter je poiskal tretjo pot.

Od Aristotela naprej je takšna tretja pot na voljo. Gre za filozofijo zdrave pameti – realizem. Ta pravi, da lahko resnico spoznamo preko razuma in čutov, če le pravilno delujejo in so v tandemu, recimo kot rezili škarij. Namesto, da bi se vrnil k tradicionalnemu realizmu, je Kant iznašel povsem novo teorijo védenja, ki ji navadno rečemo idealizem. Imenoval ga je za svojo "kopernikansko revolucijo v filozofiji". Najenostavnejša oznaka zanjo je subjektivizem; gre za redefiniranje resnice same kot subjektivne, ne objektivne.

Vsi prejšnji filozofi so predpostavljali, da je resnica objektivna. To je tisto, kar z zdravo pametjo pojmuje kot "resnico" – védenje, kaj res je; prilagajanje uma objektivni resničnosti. Nekateri filozofi (racionalisti) so bili mnenja, da to lahko dosežemo zgolj z razumom. Zgodnji empiriki (kot Locke) so menili, da se do resnice dokoplujemo skozi čute. Kasnejši skeptični empirik Hume je mislil, da do resnice sploh ne moremo priti z neko gotovostjo. Kant je zanimal predpostavko, ki je skupna vsem trem filozofijam, ki so se kosale med sabo – namreč, da bi se do nje morali dokopati. Da resnica pomeni prilagoditev objektivni realnosti. Kantova "kopernikanska revolucija" resnico samo redefinira kot resničnost, ki se prilagaja idejam. "Do sedaj smo predpostavljali, da se naše védenje mora prilagoditi predmetom ... Večji napredek bomo dosegli, če predpostavimo nasprotno hipotezo – da se morajo predmeti misli prilagoditi našemu védenju."

Kant je trdil, da je vse naše védenje subjektivno. Je torej tudi to védenje subjektivno? Če je, potem je védenje o tem dejstvu prav tako subjektivno in tako naprej, in smo se omejili na neskončno dvorano z zrcali. Kantova filozofija je popolna za pekel. Morda prekleti kolektivno verjamejo, da niso v peklu; da je pekel zgolj v njihovih mislih. Morda tudi je. Morda je pekel prav to.

### Nietzsche

Friedrich Nietzsche se je oklical za "antikrista" in napisal knjigo z istim naslovom. Ateizem je zagovarjal z besedami: "Sedaj bom ovrgel obstoj vseh bogov. Če bi bogovi obstajali, kako bi prenesel, da nisem bog? Posledično torej bogov ni."

Razum je preziral, vero prav tako, ter si pogosto namenoma nasprotoval; dejal je, da "je porogljivost neskončno plemenitejša od logičnega sklepa", in se raje kot na razum obračal na strast, retoriko in celo namerno sovraštvo.

Ljubezen je dojemal kot "največjo nevarnost" in moralnost kot najslabšo šibkost človeštva. Umrl je zaradi sifilisa, duševno bolan v umobolnici, svoje zadnje pismo je podpisal "Križani". Nacisti so ga oboževali kot svojega napol uradnega filozofa.

Kljub temu ga mnogi izmed največjih umov našega stoletja občudujejo kot globokoumnega in modrega. Kako je do tega prišlo?

O Nietzscheju obstajajo tri šole misli. Med akademiki je najbolj priljubljena šola "uglajenih ničejancev", ki trdijo, da je bil Nietzsche pravzaprav ovca v volkovi preobleki; da njegovih napadov ne gre jemati dobesedno in da je bil dejansko zaveznik in ne sovražnik zahodnih inštitucij in vrednot, ki se jim je odpovedal.

Ti učenjaki so podobni teologom, ki Jezusove besede, kot so: "Nihče ne pride k Očetu drugače kot po meni" (po SSP, op. prev.), interpretirajo kot "vse religije imajo

enako veljavo", in "Kdor se z ločeno oženi, preuštjuje" (po SSP, op. prev.), kot "nabodo vaše ločitve kreativne in razumne".

Nato pridejo "grozni grozni" ničejanci. Ti Nietzscheju vsaj izkažejo spoštovanje s tem, da ga jemljejo resno. Označuje jih opomba v nekem starem katoliškem učbeniku o moderni filozofiji, ki navaja zgolj to, da je Nietzsche živel, bil ateist in umrl blazen – usoda, ki morda čaka vsakogar, ki predolgo gleda v njegove knjige.

Tretja šola misli dojema Nietzscheja kot dejanskega volka in ne ovco, vendar ga ima za zelo pomembnega misleca zaradi tega, ker je sodobni zahodni civilizaciji pokazal njegovo temno srce in prihodnost. Ni težko najti grešnega kozla in kazati na "črne ovce", kot sta bila Nietzsche in Hitler, vendar – a ni "Hitler v nas" (če navajam naslov Max Picarda)? Ni Nietzsche razkril trika? Demonskega trika, ki se je skrival v spoštljivem sekularnem humanizmu? Takoj, ko je "Bog mrtev", so mrtvi tudi človek, moralnost, ljubezen, svoboda, upanje, demokracija, duša in navsezadnje tudi zdrav duh. Nihče tega ni pokazal nazorneje kakor Nietzsche. Lahko, da je bil odgovoren (povsem nenamerno) za številne spreobrnitve.

Nietzschejeve glavne teme lahko povzamemo z naslovi njegovih pomembnejših knjig. Vsaka na svoj način napada vero. Središče Nietzschejeve filozofije je vedno enako: kot Avgustin je tudi on osredotočen na Kristusa, le da je Kristus zanj sovražnik.

Nietzschejeva prva knjiga, Rojstvo tragedije iz duha glasbe, je lastnoročno revolucionirala obstoječi pogled na antične Grke kot na povsem "čudovite in svetle", razum in red. Za Nietzscheja so bili pesniki tragedij véliki Grki; filozofi, začeni s Sokratom, so bili majhni, blede in brez strasti. Ves zahodni svet je sledil Sokratu in njegovemu racionalizmu ter moralizmu, zanikal pa je drugo, temno stran človeka, tragično stran.

Namesto tega je Nietzsche poveličeval tragedijo, kaos, nered in iracionalnost, kar je simboliziral bog Dioniz, bog rasti in pijanih orgij. Trdil je, da je Sokrat svet obrnil k čaščenju boga Apolona, boga sonca, svetlobe, reda in razuma. Vendar je usoda Nietzschejevega boga Dioniza kmalu dohitela Nietzscheja samega – kot so Dioniza dobesedno raztrgale roke Titanov, nadnaravnih podzemeljskih pošasti, se je Nietzschejev um skrhal pod njegovimi lastnimi notranjimi titani.

O koristi in škodi zgodovine za življenje nadaljuje témo Dioniza proti Apolonu. Po Nietzscheju je “škoda zgodovine” teorija, znanost, objektivna resnica. Pravilna uporaba zgodovine je namenjena povečanju “življenja”. Življenje in resnica, ogenj in svetloba, Dioniz in Apolon, volja in um so postavljeni v nasprotje. Tu vidimo raztrganega Nietzscheja, saj gre za dva dela jaza.

Ecce Homo je psevdobiografsko nesramno poveličevanje samega sebe. Čeprav je bil v vojni zgolj prenašalec nosil, se je Nietzsche označil za “bahavega starega topničarja”, ki so ga gospe oboževale. V resnici pa je bil osamljeni stari mož, ki ni prenesel pogleda na kri; čustveni palček, ki se je šopiril kot Napoleon. Najbolj grozno je to, da je hote sprejel svojo laž in izmišljotino. To je v skladu z njegovo filozofijo ali izbiro “tistega, kar večja življenje” pred resnico. “Zakaj pa ne bi živeli laži?” je vprašal.

H genealogiji morale je Nietzschejeva alternativna moralnost ali “nova moralnost”. “Moralnost gospodarja” je popolnoma drugačna od “moralnosti sužnja”, pravi. Karkoli gospodar ukaže, postane dobro že zaradi tega, ker je to ukazal gospodar. Šibke ovce imajo moralnost poslušnosti in prilagajanja. Gospodarji imajo naravno pravico, da počno, karkoli se jim zahoče, saj ker ni Boga, je dovoljeno vse.

Somrak malikov raziskuje posledice “smrti Boga” (seveda Bog ni nikoli zares živel, pač

vera vanj. Sedaj je ta vera mrtva, pravi Nietzsche.) Z Bogom je umrla vsa objektivna resnica (saj nad našim umom ni drugega) in objektivne vrednote, zakoni in moralnost (saj nad našo voljo ni druge). Duša, svobodna volja, nesmrtnost, razum, red, ljubezen – vse to so “maliki”, mali bogovi, ki umirajo, ker je umrl Veliki Bog.

Kaj bo nadomestilo Boga? Isto bitje, ki bo nadomestilo človeka: nadčlovek. Nietzschejeva mojstrovina, Tako je govoril Zaratustra, slavi tega novega boga.

Zaratustra je Nietzsche imenoval za novo Biblijo in svet pozval, naj “vrže stran vse ostale knjige; sedaj imate mojega Zaratustro”. Gre za opojno retoriko, očarala je mnogo generacij odraščajoče mladine. Knjigo je napisal v zgolj nekaj dneh, v blaznosti “avtomatskega pisanja”, ki so ga morda dobesedno navdihnili demoni. V nobeni knjigi ne najdemo večje zbirke jungovskih arhetipov, knjiga je kot ognjemet podzavednih podob.

Njeno glavno sporočilo je obsodba sedanjega človeka kot šibkega in napoved naslednje vrste, Nadčloveka, ki živi po “moralnosti gospodarjev” namesto po “moralnosti sužnjev”. Bog je mrtev, naj živi novi bog!

V Večni vrnitvi pa Nietzsche odkrije, da vsi bogovi umrejo, tudi Nadčlovek. Verjel je, da se vsa zgodovina nujno giblje krožno in nenehno ponavlja vse pretekle dogodke. “Pod Soncem nič novega”. Nietzsche je do tega izginjajočega sklepa prišel po dveh premisah 1) končne količine snovi in 2) neskončne količine časa (ker ni ne stvarnika ne stvarstva). Tako se v časovni neskončnosti vsaka možna kombinacija osnovnih delcev, vsak izmed možnih svetov, zgodi neskončnokrat. Vsi, tudi Nadčlovek, se vrnejo v prah in se razvijejo kot črvi, opice, ljudje in Nadčlovek znova in znova.

Namesto da nad brezupno novo zgodovino obupuje kot Kohelet, Nietzsche izkoristi priložnost in slavi iracionalnost zgodovine ter zma-

go "življenja" nad logiko. Vrhovna krepost je bil pogum volje, da potrdi to nepomembno življenje preko razuma in brez razloga.

Vendar v Nietzschejevem zadnjem delu, Volja do moči, dobi umanjkanje konca ali cilja videz demonskega in odseva demonski značaj sodobne misli. Brez Boga, nebes, resnice ali absolutne Dobrete, h kateri bi stremeli, postane smisel življenja preprosto "volja do moči". Moč postane sama svoj cilj, ne sredstvo. Življenje je kot mehurček, prazen znotraj in zunaj; njegov smisel pa je samopotrjevanje, povečevanje samega sebe, napihovanje svojega mehurčka, širjenje nepomembnega jaza v nepomembno praznino. "Samo volja", nam svetuje Nietzsche. Ni pomembno, kaj hočeš ali zakaj.

Sedaj lahko vidimo, zakaj je Nietzsche tako odločilno pomemben mislec; ne kljub svoji blaznosti, temveč zaradi nje. Z morebitno izjemo Markiza de Sade ni v zgodovini nikogar, ki bi s tako jasnostjo, odkritosrčnostjo in doslednostjo ubeseditil popolno alternativo krščanstvu.

Predkrščanske (poganske) družbe in filozofije so bile kot device. Postkrščanske (sodobne) družbe in filozofije so kot ločenke. Nietzsche ni nikakršen poganski predkristjan, temveč je pomemben sodobni postkristjan in antikristjan. Pravilno je Kristusa videl kot svojega glavnega sovražnika in tekmeča. Duh antikrista ni nikoli doživel tako popolne ubeseditve. Nietzsche ni bil le priljubljeni filozof nacistične Nemčije, je priljubljeni filozof pekla.

Hvaležni smemo biti za Satanovo lastno lahkomišelnost, da je "razkril svojo krinko" v tem človeku. Tako kot nacizem nas tudi Nietzsche lahko na smrt prestraši in nam pomaga rešiti našo civilizacijo ali celo naše duše, če se v grozi odvrnemo stran, preden bo prepozno.

### Freud

Bil je Kolumb psihe in ni živečega psihologa, ki bi ubežal njegovemu vplivu.

Kljub temu pa ob genialnih prebliskih v njegovem pisanju najdemo najbolj bizarne ideje, npr. da matere svoje dojenčke učkajo zgolj kot nadomestilo za svojo željo po spolnem odnosu z njimi.

Najvplivnejši nauk Sigmunda Freuda je njegov spolni redukcionizem. Freud kot ateist Boga zreducira na raven človekovih sanj. Kot materialist človeka zreducira na njegovo telo, človeško telo na živalsko poželenje, poželenje na spolno poželenje in spolno poželenje na genitalen spolni odnos. Gre za prevelike poenostavitve.

Freud je bil znanstvenik, v nekaterih pogledih velik znanstvenik. Je pa podlegel poklicnemu tveganju: želji, da zapleteno zreducira na obvladljivo. Psihologijo je želel napraviti za znanost, še več – za eksaktno znanost. Vendar do tega ne more nikoli priti, saj njen predmet, človek, ni samo predmet, temveč tudi subjekt, "jaz".

V osnovi "spolne revolucije" našega stoletja leži zahteva po zadovoljitvi in zmedena zamenjava med potrebo in željo. Vsa normalna človeška bitja imajo spolne želje ali poženja. Vendar Freudovo nenehno domnevanje enostavno ne drži: da gre za potrebe ali pravice, da od nikogar ne gre pričakovati življenja brez zadovoljitve poženj ali da je obvladovanje teh poženj psihološko nezdravo.

Ta zmedena zamenjava med potrebami in željami izvira iz zanikanja objektivnih vrednot in objektivnega naravnega moralnega zakona. Na to ključno področje ni nihče vnesel več zmešnjave kot Freud, še posebej, kar zadeva spolno moralnost. Sodobni napad na zakonsko zvezo in družino, ki mu je Freud tlakoval pot, je povzročil več škode kot katera koli vojna ali politična revolucija. Kje pa se sicer učimo najpomembnejše življenjske lekcije – nesebične ljubezni – če ne v trdni družini, ki jo uči s tem, ko jo izvaja?

Vendar pa je Freud z vsemi svojimi napakami še vedno nad psihologijami, ki so ga

zamenjale v popkulturi. Kljub svojemu materializmu raziskuje nekatere globljih skrivnosti duše. Ima pravi čut za tragedijo, trpljenje in nesrečo. Iskreni ateisti so navadno nesrečni, neiskreni ateisti pa srečni. Freud je bil iskren ateist.

Zaradi svoje iskrenosti je bil dober znansvenik. Verjel je, da bi nas že samo dejanje dviganja neke potlačitve ali nekega strahu iz skrite teme podzvesti v luč razuma osvobodilo izpod oblasti, ki jo ta potlačitev ali strah ima nad nami. To je bila vera v to, da je resnica močnejša od iluzije, svetloba od teme. Žal pa je Freud vso religijo označil za temeljno iluzijo človeštva in materialistični scientizem za njegovo edino luč.

Strogo moramo razlikovati med tremi različnimi dimenzijami v Freudu. Prvič, kot izumitelj praktične terapevtske tehnike psihoanalize je genij in je vsak psiholog njegov dolжник. Kot je za krščanskega filozofa, kot sta Avgustin ali Akvinski, mogoče uporabljati kategorije nekrščanskih filozofov, kot sta Platon in Aristotel, tako je za krščanskega psihiatra mogoče uporabljati Freudove tehnike, ne da bi bilo treba soglašati z njegovimi verskimi pogledi.

Drugič, kot teoretični psiholog je Freud podoben Kolumbu, ki izrisuje zemljevid nove celine, pri tem pa dela resne napake. Nekatere od teh lahko opravičimo z novostjo ozemlja, kot pri Kolumbu. Vendar druge vsebujejo predsodke, kot je omejevanje vse krivde na patološki občutek, in nezmožnost dojeti, da bi vera v Boga lahko imela kakršno koli povezavo z ljubeznijo.

Tretjič, Freud je kot filozof in verski mislec zgolj amater in le nekaj več od odraščajočega mladostnika. Pa raziščimo te točke po vrsti.

Freudovo najbolj znano delo je vsekakor "Interpretacija sanj". Danes se nam raziskovanje sanj kot odtis podzavednega zdi očitno, vendar je bilo za Freudove sodobnike nekaj

povsem novega. Njegova napaka ni v tem, da je preveč poudarjal podzavedne sile, ki delujejo na nas, temveč da je premalo poudaril njihovo globino in zapletenost. Podobno, kot da bi raziskovalec novega kontinenta le-tega imel zgolj za velik otok.

Freud je ugotovil, da je histeričnim pacientom, za čigar motnje ni našel racionalnega razloga, pomagalo "govoreče zdravilo", kot ga je sam poimenoval. Pri tem je uporabljal "proste asociacije" in bil pozoren na "freudovsko zarekanje", kar je imel za indice podzavednega. Z eno besedo, stvar je delovala, kljub temu, da je za njo stala pomanjkljiva teorija.

Na ravni psihološke teorije je Freud psiho razdelil na id, ego in superego. Na prvi pogled je ta razdelitev podobna tradicionalni in trezni delitvi na poželenje, voljo, um (in zavest), kar se je pričelo s Platonom. Vendar pa so tu ključne razlike.

Najprej, Freudov "superego" ni um ali zavest, temveč je nesvobodni pasivni odsev družbenih omejitev posameznikovih želja ("ne smeš") v posameznikovi psihi. Freud pravi, da je tisto, kar imamo za lasten uvid v resnično dobro ali zlo, zgolj zrcalo človeških družbenih zakonov.

Dalje Freud trdi, da je "id" ("ono") edini resnični jaz in da ga sestavljajo le živalska poželenja. Je neoseben, zato tudi oznaka "ono". Freud s tem zanika obstoj resnične osebnosti, individualnega jaza. Tako, kot je zanimal Boga ("Jaz sem"), zanika tudi Božjo podobo, človekov "jaz".

Freud je svoje filozofske ideje odkritosrčno izrazil v dveh najbolj znanih protiverbskih knjigah – Mojzes in monoteizem in Prihodnost iluzije. Podobno kot Marx je vso religijo odpravil kot infantilno, ne da bi resno raziskal njene trditve in argumente. Je pa našel temeljito pojasnilo o domnevnem izvoru te "iluzije". Ta izvor ima štiri dele: nevednost, strah, fantazijo in krivdo.



*Prostor obhajanja evharistije, ki s svojo arhitekturo rojeva slutnjo nebeškega Jeruzalema.  
Notranjost pruske bazilike, foto: Janez Oblonšek.*

Izhajajoč iz nevednosti je religija predznanstveno ugibanje o delovanju narave: če obstaja grmenje, potem mora obstajati Gromovnik, Zevs. Izhajajoč iz strahu smo religijo izumili kot nebeško nadomestilo za ze-

meljskega očeta, ko ta umre, se postara, odide ali svoje otroke iz varnega doma pošlje v strašljivi svet odgovornosti. Kot fantazija je Bog izpolnitev želje, da za strašljivo neosebni pojavnostmi življenja obstaja vsemo-

gočna Previdna sila. In kot krivda Bog zagotavlja moralno obnašanje.

Freudovo pojasnjevanje izvora krivde je eden najsibkejših delov njegove teorije. Sestavlja ga zgodba, da je nekoč, pred davnimi časi, sin ubil očeta, vodjo velikega plemena. Od takrat ta prvotni umor muči podzavestni spomin človeške rase. Vendar to sploh ni pojasnilo – zakaj je prvi morilec čutil krivdo?

Freudova najbolj filozofska knjiga je bila njegova zadnja, *Nelagodje v kulturi*. Po eni strani smo živali, ki iščejo ugodje, motivira nas samo “princip ugodja”. Po drugi strani pa potrebujemo civilizacijski red, da nas reši pred bolečino kaosa. Vendar pa civilizacijski pridržki omejujejo naše poželenje. Na ta način postaja stvar, ki smo jo izumili kot sredstvo na poti k sreči, za nas ovira.

Proti koncu življenja so Freudove misli postale še temnejše in skrivnostnejše – odkril je tanatos, željo po smrti. Princip ugodja nas vodi v dve nasprotni smeri: eros in tanatos. Eros nas vodi naprej, v življenje, v ljubezen, prihodnost in upanje. Tanatos nas vodi nazaj v maternico, saj le tam nismo čutili bolečine.

Do življenja gojimo zamero, prav tako do naših mater, da so nas rodile v bolečino. To sovrašтво do mater teče vzporedno z znanim “Ojdipovim kompleksom” ali z nezavedno željo, da bi umorili svojega očeta in se poročili z lastno materjo – kar je popolna razlaga Freudovega lastnega ateizma, zameriti Bogu Očetu in se poročiti z Materjo Zemljo.

Ko je Freud umiral, je Hitler prihajal na oblast. Freud je preroško videl moč želje po smrti v sodobnem svetu in ni bil gotov, katera od teh dveh “nebeških sil”, kot ju je imenoval, bo zmagala. Umrl je kot ateist, vendar skoraj kot mistik. V njem je bilo dovolj pogana, da je nudil nekaj poglobljenega vpogleda, navadno pomešanega s pretiranimi mrtvimi točkami. Spominja na opis poganske mitologije C. S. Lewisa: “lesk nebeške moči

in lepote, ki pada na džunglo umazanije in imbecilnosti”.

Freuda nad Marxa in sekularni humanizem dviguje njegov vpogled v demona v človeku, v tragično dimenzijo življenja in našo potrebo po odrešitvi. Žal je judovstvo, ki ga je zavrgel, in krščanstvo, ki ga je preziral, videl kot pravljico, ki je preveč lepa, da bi bila resnična. Njegov občutek za tragično ima korenine v njegovem ločevanju med resničnim in dobrim, med “principom resničnega” in srečo.

Na najvišji točki ju lahko združi le Bog.

### Marx

Med številnimi nasprotniki krščanske vere v zgodovini marksizem gotovo ni najpomembnejša, najmogočnejša ali najbolj prepričljiva filozofija.

Je bila pa do nedavnega prav gotovo najvplivnejša. Primerjava svetovnih zemljevidov iz let 1917, 1947 in 1987 kaže, kako neizprosno je ta miselni sistem tekkel, da je v zgolj dveh generacijah preplaval tretjino sveta – proces, ki se je v zgodovini zgodil le dvakrat: v času zgodnjega krščanstva in v času zgodnjega islama.

Pred desetimi leti se je vsak politični ali vojaški boj na svetu, od Srednje Amerike do Bližnjega vzhoda, vrtel okoli osi komunizem proti antikomunizmu.

Celo fašizem je bil v Evropi priljubljen, najbolj zaradi svojega nasprotovanja “pošasti komunizma”, kot jo imenuje Marx v prvem stavku Komunističnega manifesta.

Manifest je eden ključnih zgodovinskih momentov. Izšel je leta 1848, v “letu revolucij” po Evropi, in je v bistvu filozofija zgodovine, pretekle in prihodnje (tako kot Biblija). Vsa pretekla zgodovina je zreducirana na razredni boj med zatirancem in zatiranim, gospodarjem in sužnjem, pa naj gre za kralja proti ljudstvu, duhovnika proti župljanom, cehovskega mojstra proti vajencu ali celo moža proti ženi ali starša proti otroku.



Tak pogled na zgodovino po cinizmu prekaša še Machiavellijevega. Ljubezen je popolnoma zanikana ali spregledana; splošno pravilo sta tekmovalnost in izkoriščanje.

Sedaj pa se to lahko spremeni, trdi Marx, saj sedaj, prvič v zgodovini, nimamo številnih razredov, marveč samo dva – buržoazijo (“tisti, ki imajo”, lastniki produkcijskih sredstev) in proletariat (“tisti, ki nimajo”, ne-lastniki produkcijskih sredstev).

Slednji morajo lastnikom prodajati sebe in svoje delo, dokler ne pride do komunistične revolucije, ki bo “eliminirala” (evfemizem za “umor”) buržoazijo in s tem za zmeraj ukinila razrede in razredni boj ter vzpostavila tisočletje miru in enakosti. Po tem, ko se je o preteklosti izrazil povsem cinično, je postal Marx glede prihodnosti povsem naiven.

Kaj je Marxa naredilo takega, kot je bil? Iz česa izvira njegovo prepričanje?

Marx se je namenoma obrnil za 180 stopinj stran od 1) supernaturalizma in 2) značilnosti svoje judovske dediščine, da bi sprejel 1) ateizem in 2) komunizem. Kljub temu marksizem v sekularni obliki ohranja vse pomembnejše strukturne in čustvene dejavnike biblične religije. Marx je kot Mojzes, je prerok, ki novo izvoljeno ljudstvo (proletariat) vodi iz suženjstva kapitalizma v obljubljeno deželo komunizma, preko Rdečega morja krvave svetovne revolucije in skozi divjino začasnega predanega trpljenja partije, nove duhovščine.

Revolucija je novi “dan Gospodov”, sodni dan. Partijski govorniki so novi preroki in politične čistke znotraj partije, ki vzdržujejo ideološko čistost, so nove božje sodbe kljubovalnosti Izbranih in njihovih vodij. Zaradi mesijanskega tona je komunizem strukturno in čustveno podoben religiji bolj kot kateri koli drugi politični sistem z izjemo fašizma.

Kot je prevzel obliko in duh svoje verske dediščine, ne pa njene vsebine, je Marx po-

dobno ravnal s hegeljansko filozofsko dediščino – Heglovo filozofijo je iz “dialektičnega idealizma” pretvoril v “dialektični materializem”! Pravijo, da je Marx Hegla postavil na glavo. Marx je od Hegla podedoval sedem radikalnih idej:

Monizem: ideja, da je vse eno in da je trezno razločevanje med snovjo in duhom iluzija. Za Hegla je bila snov le oblika duha, za Marxa je bil duh le oblika snovi.

Panteizem: domneva, da je razlikovanje med stvarnikom in stvarstvom, značilno judovska ideja, napačna. Za Hegla je bil svet ustvarjen kot pojavnost Boga (Hegel je bil panteist), za Marxa je Bog zreduciran na svet (Marx je bil ateist).

Historicizem: ideja, da se vse spreminja, tudi resnica; da nad zgodovino ni ničesar, kar bi ji lahko sodilo, in zato nekaj, kar je v enem obdobju pravilno, v drugem postane napačno in obratno. Drugače povedano, čas je bog.

Dialektika: ideja, da zgodovino poganja le boj med nasprotujočima silama, “teza” proti “antitezi”, kar razvija “višjo sintezo”. To velja za razrede, narode, inštitucije in ideje. V plesni dvorani zgodovine igrajo dialektični valček vse do prihoda Božjega kraljestva. Tega je Hegel dejansko poistovetil s prusko državo, Marx pa ga je internacionaliziral v svetovno komunistično državo.

Determinizem ali fatalizem: ideja, da je dialektika s svojim izidom neizogibna in nujna, ne svobodna. Marksizem je neke vrste kalvinistična predestinacija brez božanskega vnaprejšnjega določevalca.

Etatizem: ideja, da je država vrhovna in nad kritiko, saj ne obstaja večna, nadzgodovinska resnica ali zakon. Marx je tu spet internacionaliziral Heglov nacionalizem.

Militarizem: ideja, po kateri je vojna neizogibna in nujna, vse dokler obstaja država, saj splošni naravni ali večni zakon, ki bi bil nad državami in razsojal ter reševal nesoglasja med njimi, ne obstaja.

Kot mnogi drugi protiverski misleci od francoske revolucije naprej je tudi Marx sprejel sekularizem, ateizem in humanizem "razsvetljenstva" 18. stoletja skupaj z racionalizmom in njegovo vero v znanost kot morebitno vsevedno in tehnologijo kot morebitno vsemogočno. Znova vidimo, kako so oblika, občutje in namen biblične religije preneseni k drugemu bogu in drugi veri. Saj je racionalizem vera, ne dokaz. Vere, da lahko človeški razum ve vse, kar je resnično, človeški razum ne more dokazati. Prepričanja, da vse, kar je resnično, lahko dokažemo z znanstveno metodo, ne moremo dokazati z znanstveno metodo.

Vplivu hegeljanstva in razsvetljenega racionalizma na Marxa se pridruži še tretji vpliv – ekonomski redukcionizem: redukcija vseh zadev na ekonomske odnose. Če bi Marx sedaj bral to analizo, bi izjavil, da pravi vzrok mojih idej ni moč mojega uma, da spozna resnico, temveč kapitalistično-ekonomske strukture družbe, ki me je "proizvedla". Marx je verjel, da znotraj človeka snov popolnoma oblikuje misel, da družba popolnoma oblikuje človeka in da ekonomija popolnoma oblikuje družbo. S tem postavi na glavo tradicionalni pogled, po katerem um vodi telo, človek vodi družbe in družbe vodijo ekonomijo.

Nazadnje je Marx od predhodnih "utopično socialističnih" mislecev sprejel idejo kolektivnega lastništva lastnine in sredstev, ki jo proizvajajo. Marx pravi: "Teorijo komunizma lahko povzamemo z enim stavkom: ukinitve zasebne lastnine." Pravzaprav so bile edine družbe, ki so v zgodovini uspešno prakticirale komunizem, samostani, kibuci, plemena in družine (ki jih je Marx prav tako želel ukiniti). Vse komunistične vlade (kot je bila ta v ZSSR) so lastništvo prenesle na državo, ne na ljudi. Marxovo prepričanje, da bo država "odmrla" sama po sebi takoj, ko bo eliminirala kapitalizem in

na njegovo mesto postavila komunizem, se je pokazalo kot osupljivo naivno. Le modrost in svetost se odrečeta oblasti, ko je ta enkrat v njunih rokah.

Najgloblja privlačnost komunizma, še posebej za države tretjega sveta, ni bila volja do komunalizma, marveč "volja do moči", kot jo je označil Nietzsche. Nietzsche je v srce komunizma videl globlje kot Marx sam.

Kako pa Marx opravi z očitnimi ugovori komunizmu: da ukinja zasebnost in zasebno lastnino, individualnost, svobodo, motivacijo za delo, izobraževanje, zakonski stan, družino, kulturo, narod, religijo in filozofijo? Ne zanika, da komunizem ukinja vse te stvari, pravi pa, da je vse to storil že kapitalizem. Trdi na primer, da "buržuj v svoji ženi vidi le orodje za proizvodnjo". Na najobčutljivejši in najpomembnejši točki, družina in religija, nam namesto logike ponudi retoriko – "buržoazno govoričenje o družini in izobrazbi, o posevenem odnosu med staršem in otrokom, postane še bolj gnusno..." In tu je njegov "odgovor" na verske in filozofske ugovore: "Te obtožbe komunizma, ki prihajajo z verskega, filozofskega in, na splošno, ideološkega stališča, si ne zaslužijo resnega pregleda."

Marksizem lahko preprosto ovržemo že s tem, da njegov materializem preprosto nasprotuje samemu sebi. Če ideje niso nič drugega kot produkt materialnih in ekonomskih sil, kot so avtomobili in čevlji, potem so zgolj to tudi komunistične ideje. Če naših idej ne določa vpogled v resnico, temveč nujno gibanje snovi, če ne moremo vplivati na to, kako mahajo naši jeziki – potem niso Marxove misli nič bolj resnične od Mojzesovih. Z napadanjem osnov misli napadamo svoj napad.

Vendar se Marx tega zaveda, to priznava. Besede interpretira kot orožje, ne kot resnico. Namen besed v Manifestu (navsezadnje tudi v veliko obsežnejšem in bolj psevdoznanstvenem Kapitalu) ni dokazovanje resnice, tem-

več spodbujanje revolucije. "Filozofi so samo interpretirali svet; treba pa ga je spremeniti." Marx je pravzaprav pragmatik.

Vendar tudi na pragmatični ravni opazimo samonasprotovanje. Manifest se konča z znanim pozivom: "Komunisti odkrito zavračajo, da bi skrivali svoje nazore in namere. Odkrito razglašajo, da je njihove cilje moč doseči samo z nasilnim prevratom vsega dosedanjega družbenega reda. Vladajoči razredi naj le trepetajo pred komunistično revolucijo. Proletarci v njej nimajo izgubiti ničesar razen svojih verig. Lahko pa pridobijo svet. Proletarci vseh dežel, združite se!" (Marx, Engels: Komunistični manifest, Založba Sanje, Ljubljana, 2009, prevod dr. Božidar Debenjak.) Ta poziv ruši samega sebe, saj Marx zanika svobodno voljo. Vse je usojeno, revolucija je "neizogibna", pa če se ji odločim pridružiti ali ne. Ne da se hkrati pozivati k svobodni odločitvi in jo istočasno zaničati.

Poleg teh dveh filozofskih ugovorov obstajajo tudi praktični ugovori komunizmu. Njegova predvidevanja se sploh niso uresničila. Revolucija se ni zgodila takrat in tam, kjer jo je predvidel Marx. Kapitalizem ni izginil, prav tako ne država, družina in religija. Komunizem pa nikjer, kjer je dobil oblast, ni pripeljal do zadovoljstva in enakosti.

Vse, kar je Marx lahko naredil, je bilo igranje Mojzesa in vodenje bedakov nazaj v egipčansko suženjstvo (posvetnost). Pravi Osvoboditelj čaka v ozadju, nedaleč proč, da dvorni norček, ki "razpreza svojo urico po odru" (po O. Župančiču), popelje svoje kolege "norce v trohljivo smrt" (po O. Župančiču), ki je edina téma, s katero se marksistični filozofi ne želijo soočiti.

### Sartre

Jean-Paul Sartre je prav lahko najbolj znani ateist 20. stoletja. Kot tak se kvalificira za uvrstitev na končni izbor vsakršnega seznama "stebrov nevere".

Vendar pa je prav tako lahko naredil več kot večina krščanskih apologetov za to, da je k veri prignjal oportuniste. Kajti Sartre je iz ateizma naredil tako zahtevno, skoraj nevdržno izkušnjo, da jo lahko prenesejo le redki.

Tistim, ki se v svojem ateizmu počutijo udobno, pri branju Sartra postane neudobno, taki so pa velikanski korak bliže Bogu. Z njegovimi lastnimi besedami: "Eksistencializem ni nič drugega kot poskus, da iz jasnega ateističnega položaja potegnemo vse sklepe." Za to bi mu morali biti hvaležni.

Svojo filozofijo je imenoval "eksistencializem" na podlagi teze, da "ima eksistenca prednost pred esenco" (obstoj prednost pred bistvom, op. prev.). Konkretni pomen te postavke se glasi, da "človek ni nič več od tega, kar naredi iz sebe". Ker ni Boga, ki bi človeka načrtoval, človek nima načrta, nima bistva. Človekovo bistvo ali narava ne izhaja od Boga Stvarnika, marveč iz človekove lastne svobodne odločitve.

V tem najdemo globok vpogled, čeprav je ta takoj omajan. S tem vpogledom mislimo na dejstvo, da človek s svojo svobodno odločitvijo določa, kdo bo. Bog zares ustvarja to, kar vsi ljudje so. Vendar je posameznik tisti, ki oblikuje svojo edinstveno individualnost. Bog naredi naš kaj, vendar mi delamo svoj kdo. Bog nam podeljuje dostojanstvo, da smo lahko prisotni ob svoji lastni stvaritvi ali so-stvaritvi; On nas povezuje s Sabo pri so-ustvarjanju nas samih. Preko dedovanja in okolja ustvarja le objektivno surovo gradivo. Jaz pa to gradivo skozi svoje svobodne odločitve oblikujem v končno obliko sebe samega.

Žal Sartre trdi, da to izpodbija obstoj Boga, saj če naj bi Bog obstajal, bi bil človek zreduciran na zgolj ročni izdelek Boga in bi tako ne bil svoboden. Nenehno trdi, da človekova svoboda in dostojanstvo potrebujeta ateizem. Njegov odnos spominja na kavboja v vesternu, ki se na Boga obrača kot

na sovražnega kavboja: "To mesto ni dovolj veliko za oba. Eden od naju mora oditi."

Tako Sartra njegovo legitimno ukvarjanje s človekovo svobodo in njegov vpogled v to, kako ta svoboda ljudi naredi bistveno drugačne od zgolj stvari, vodita v ateizem zaradi tega, ker 1) svobodo zamenjuje z neodvisnostjo in ker 2) bi edini bog, ki si ga lahko predstavlja, raje odvezel človekovo svobodo, kot pa jo ustvaril in ohranjal – neke vrste vesoljni fašist. Nadalje 3) Sartre napravi mladostniško napako, ko svobodo izenači z uporništvom. Pravi, da je svoboda samo "svoboda reči ne".

Vendar to ni edina svoboda. Obstaja tudi svoboda reči da. Sartre meni, da svojo svobodo ogrožamo s tem, ko rečemo da; ko se odločimo prilagoditi vrednotam, ki smo se jih naučili od svojih staršev, svoje družbe, svoje Cerkve. Kar Sartre šteje za svobodo, je zelo blizu tistemu, kar so beatniki v petdesetih letih in hipiji v šestdesetih imenovali "doing your own thing" (brigati se zase, op. prev.) in kar je "jaz generacija" v 70ih letih imenovala "looking out for No. 1" (skrbeti na lastne interese, op. prev.).

Obstaja še drug koncept, ki ga Sartre jemlje resno, a ga napačno uporablja – ideja odgovornosti. Meni, da bi vera v Boga nujno ogrozila človekovo odgovornost, saj bi potem za to, kar smo, prej okrivili Boga kot same sebe. Vendar temu enostavno ni tako. Moj nebeški Oče, tako kot moj zemeljski oče, ni odgovoren za moje odločitve ali za moj značaj, ki sem ga s temi odločitvami izoblikoval. Sam sem odgovoren. In dejstvo moje odgovornosti ne izpodbija obstoja mojega nebeškega Očeta nič bolj kot obstoja mojega zemeljskega očeta.

Sartre se močno zaveda zla in človeške pokvarjenosti. Pravi: "Naučili smo se zlo jemati resno ... Zlo ni pojava ... S poznavanjem povodov zanj ga ne bomo pregnali. Zlo ne more biti odkupljeno."

Po drugi strani pa pravi, da, ker ni Boga in zato sami ustvarjamo svoje vrednote in zakone, pravzaprav ni niti zla: "Izbira, da smo to ali ono, je istočasno tudi potrditev vrednosti tega, kar izberemo, saj zla ne moremo nikoli izbrati." S tem Sartre zlu pripisuje preveč resničnosti ("Zlo ne more biti odkupljeno") in hkrati premalo ("Zla ne moremo nikoli izbrati").

Sartrov ateizem ne trdi le, da Bog ne obstaja, temveč da je Bog nemogoč. Biblični predstavi o Bogu kot "Jaz sem" izkaže vsaj nekakšno čast s tem, ko jo imenuje za najbolj samo-nasprotujočo si idejo, ki si jo lahko predstavljamo, za "nemogočo sintezo" bitizase (subjektivna osebnost, "Jaz") z biti-posebi (objektivna večna popolnost, "sem").

Bog pomeni popolno osebo in za Sartra je to protislovno. Popolne stvari ali ideje, kot Pravica ali Resnica, so mogoče; prav tako nepopolne osebe, kot sta Zevs in Apolon. Popolna oseba pa je nemogoča. Zevs je mogoč, ni pa resničen. Bog je edinstven med bogovi: ne le neresničen, temveč nemogoč.

Ker je Bog nemogoč in ker je Bog ljubezen, je ljubezen nemogoča. Verjetno je najbolj presunljiva stvar pri Sartru prav njegovo zanikanje, da obstaja možnost resnične, altruistične ljubezni. Večina ateistov Boga nadomesti s človeško ljubeznijo kot predmetom verovanja. Vendar Sartre trdi, da je kaj takega nemogoče. Zakaj?

Če ni Boga, je vsak posameznik bog. Vendar lahko obstaja samo en Bog, en absolut. Zato so vsi medosebni odnosi v svojem bistvu odnosi med tekmovalci. Tu Sartre odseva Machiavellija. Vsak od nas neizogibno igra boga pred drugimi; kot avtor igre svojega življenja, vsak od nas ostale neizogibno zreducira na osebe (vloge) v svoji igri.

Obstaja majhna beseda, za katero navadni ljudje menijo, da pomeni nekaj resničnega, in za katero zaljubljeni menijo, da pomeni nekaj čarobnega. Sartre meni, da označuje

nekaj nemogočega in iluzornega. Gre za besedo "mi". Če vsak od nas venomer želi biti Bog, en posamezen edinstven jaz-subjekt, potem "mi-subjekt" ne more obstajati, prav tako ne skupnost ali nesebična ljubezen.

V Sartrovi najbolj znana igri, *Za zaprtimi vrati*, se v prostoru znajdejo tri umrle osebe. Opazujemo jih, kako drug drugemu povzročajo pekel že s tem, ko vsaka igra Boga pred drugima dvema – ne v smislu, da drug nad drugim izvajajo zunanjo moč, temveč enostavno s tem, da drug drugega poznajo kot subjekt. Strašni nauk igre je: "Pekel so ljudje okoli nas".

Le globokoumen človek lahko izreče nekaj tako globoko napačnega. V resnici je pekel prav odsotnost drugih oseb, človeških in božanskih. Pekel je popolna samota. Nebesa so ljudje okoli nas, saj so nebesa tam, kjer je Bog, in Bog je Trojica. Bog je ljubezen, je "osebe okoli nas".

Sartrova trdoglava iskrenost ga dela skoraj privlačnega, kljub njegovim odbijajočim sklepom, kot nesmiselnost življenja, arbitrarnost vrednot in nemožnost ljubezni. Čeprav je bila njegova iskrenost morda globoko zasidrana v njegovem značaju, jo je zanikanje Boga in s tem zanikanje objektivne resnice naredilo za trivialno in brez smisla. Če ni božanskega uma, potem ni resnice, razen tiste, ki si jo vsak ustvari. Če torej ni ničesar, glede česar bi bil iskren (razen glede sebe), kakšen pomen sploh ima iskrenost?

Vendar si ne moremo pomagati, da se ne bi o Sartru izrekli z mešanimi občutki in da

nas njegova zoprnost ne bi spravila v zadovoljstvo – to namreč izhaja iz njegove doslednosti. Pokaže nam pravi obraz ateizma: absurdnost (z abstraktno besedo) in gnus (to je konkretna podoba, ki jo uporablja; prav tako naslov njegovega prvega in največjega romana).

Gnus je zgodba o človeku, ki po napor-nem iskanju odkrije strahotno resnico – da je življenje brez pomena, da je enostavno samo gnusni presežek, kot je bruhanje ali blato. (Sartre se namenoma nagiba k obscenim podobam, saj čuti, da je življenje samo obsceno.)

Moramo se strinjati z Williamom Barrettom, ki je rekel, da "tiste, ki so ga (gnus) pripravljeni uporabiti kot izgovor, da odvržejo vso sartrovsko filozofijo, seznanimo s tem, da se je bolje s svojim obstojem spopasti z gnusom, kot se pa sploh ne".

Povedano drugače je Sartre enako pomemben kot Kohelet – pogumno in neomajno postavlja največje od vseh vprašanj, zaradi tega ga lahko občudujemo. Žal pa ponuja najslabši možni odgovor, kot je naredil tudi Kohelet: "Nečimrnost čez nečimrnost, vse je nečimrnost." (Po SSP, op. prev.)

Zaradi tega ga lahko samo pomilujemo in z njim mnoge druge ateiste, ki so dovolj treznih misli, da lahko vidijo kot on, namreč to, da so "brez Boga vse stvari dovoljene" – vendar nič nima smisla.

Prevedel: Roman Vučajnk

# Evzebij: delo, vloga in dediščina največjega krščanskega zgodovinopisca

*Evzebij iz Cezareje (265-340) velja za največjega krščanskega zgodovinopisca, spada med največje historiografe antične dobe in se ga opredeljuje kot glavnega ter osrednjega protagonista zgodovinopisja s prehoda iz antike v srednji vek. V razvoju zgodovinopisja sodi med največje akterje svoje stroke. Pogosto nastopa z oznako utemeljitelj cerkvene zgodovine.*

*Kot škof v Cezareji (Palestina) se je intenzivno ukvarjal ne le z zgodovino in pastirsko službo, temveč tudi s filozofijo in teologijo. Pomemben je tudi kot krščanski apologet in eden izmed (vzhodnih) cerkvenih očetov. Njegovo najbolj znano delo je znamenita Cerkevna zgodovina, oziroma Ekklesiastiké historía. Posebno vidno mesto zavzema v tradiciji vzhodnega krščanstva (pravoslavja).*

## Življenjska pot

Sveti Evzebij iz Cezareje ali sv. Evzebij Pamfilijev se je rodil okoli leta 265 v Palestini kot prebivalec grškega rodu rimskega Orienta. Svoj vzdevek Pamfilijev si je pridobil po svojem mentorju in duhovnem očetu sv. Pamfiliju Cezarejskem, ki je bil ugleden duhovnik (*presbyteros*) in preučevalec Biblije. Evzebij je bil ob Pamfilijevi mučeniški smrti zaprt, a se je iz rimske ječe kmalu rešil s svojimi pogajalskimi spretnostmi.<sup>1</sup> V zgodnjem obdobju je sodeloval s tedanjim cezarejskim škofom Agapijem in apologetom Origenom. Že leta 296 se je srečal z bodočim cesarjem Konstantinom, ki je v času svojega vladanja postal njegov zaščitnik, občudovalec in pri-

jatelj. Leta 313 je od Agapija prevzel mesto škofa in se v ugodnem zgodovinskem trenutku zasil kot pomemben člen cerkvene vodstvene strukture. 313 je bil namreč izdan odok cesarja Konstantina Velikega, ki je opredeljeval krščansko religijo kot dovoljeno in med vsemi enakopravno (krščanstvo postane t.i. *religio licita*, dovoljena religija). Na ekumenškem cerkvenem zboru v Niceji leta 325 je imel velik vpliv in ob tem užival podporo cesarja Konstantina. Veljal je za sposobnega in intelektualno pronicljivega cerkvenega hierarha.<sup>2</sup> Bil je eden izmed snovalcev nicejske veroizpovedi, ki je predvidevala jasno in teološko pretehtano izpovedovanje vere za ves krščanski svet, a svojega namena, da bi umirila svojstveno arijansko interpretacijo narave Jezusa Kristusa, ni v celoti dosegla. Po izročilu naj bi Evzebij zavzel dokaj medlo stališče v zvezi z arijanskim odpadništvom<sup>3</sup>, čeravno je bil deležen ostrega nasprotovanja škofov Evstazija in Atanzija Aleksandrijskega, ki nista z arijanskimi nauki hotela sklepati nikakršnih kompromisov. Ker je bil cesar Konstantin pokrovitelj in pobudnik koncila ter osebno naklonjen Evzebiju, je njegovo stališče ostalo več ali manj uveljavljeno. Leta 335 je cesar celo dal izgnati Atanzija Aleksandrijskega in Evzebijev položaj se je še dodatno okreplil. Ne le, da je uradno opravljal škofovsko funkcijo v Cezareji, postal je glavni krščanski "idejni vodja" in usmerjevalec cerkvenih izobražancev v cesarstvu. S svojimi filozofskimi, teološko-apologetskimi in pred-

vsem historiografskimi deli si je pridobil veliko moralno moč, k čemur je odločilno prispevala Konstantinova zaščitniška roka. Po Konstantinovi smrti 337 je njemu v spomin napisal monumentalno zgodovinsko delo O Konstantinovem življenju ali *Konstantinov življenjepis (Vita Constantini)*. Evzebij je umrl je leta 339.<sup>4</sup>

### Opzadje Evzebijevega opusa

Sveti Evzebij iz Cezareje je bil plodovit pisec tako na zgodovinskem kot na filozofskem in teološkem oz. apologetskem področju. Dela se je lotil sistematično, torej vsebinsko in metodološko kvalitetno, predvsem pa kvantitativno bogato.<sup>5</sup> Od njegovega velikanškega opusa se je ohranilo razmeroma veliko del. Kljub obtožbam o (tihi) podpori arianizmu se je ravno zaradi visoke vrednosti pristopa njegovo ime dvignilo v vrh svetovne kulturne/humanistične ustvarjalnosti.<sup>6</sup>

Njegova dela so v prvi vrsti odraz njegove lastne biografije, torej dogodkov in premikov, ki so se v določenem obdobju njegovega življenja kazali kot odločilni. Sprva se je v "mladostni" fazi ukvarjal s teologijo, bolje rečeno z biblično eksegezo. Tedaj je bil pod vplivom mentorja in duhovnega očeta Pamfilija in po vsej verjetnosti tudi krščanskega učenjaka Doroteja Tirskega, ki je vodil t. i. biblično antiohijsko šolo<sup>7</sup>. Tudi, kasneje, ko je že postal škof v Cezareji in se je še prej na to funkcijo pripravljaj, se je ubadal v glavnem z vprašanji razlage Biblije, še posebej njenih evangelijev, kar nam pove, da je svojo eksegetsko "službo" povezoval z mestom škofa-pastirja vernikov, ki mora v svoji *pastoralni* držji najprej osvetliti temeljne tekste religije in šele nato oblikovati nove tekste, ki več ali manj izhajajo ravno iz te biblične *osnove*. Zraven so bili pridani še apologetski spisi, ki naj bi pojasnjevali krščansko verovanje in "Božjo milost", ki je namenjena tudi (tedanjemu) poganskemu življu. V vmesnem času

(med "mladostno" in zgodnjo škofovsko fazo) se je posvetil življenjepisom mučencev, saj je prav čas preganjanja cesarjev Dioklecijana in Galerija (preganjanja okvirno od leta 300 do 310) že sam klical po zabeležbi tovrstnih (tragičnih) dogodkov<sup>81</sup>. Življenju mučencev se je pridružilo raziskovanje in popisovanje bližnje preteklosti krščanskih skupnosti, ki se je razvilo v zgodovino celotne *Cerkve*, nato pa prešlo v zadnjo in odločilno razsežnost zgodovine sveta oziroma *vesoljstva* (lat. ecclesia = cerkev, kot vesoljna Cerkve). Po uveljavitvi krščanstva v času vladanja cesarja Konstantina (306-337; od 324 kot samostojni vladar celotnega rimskega imperija) je sledilo obdobje razprav dogmatične in metafizično-teološke narave, saj so se pokazale resne težave v zvezi z naukom arijancev (poimenovan po škofu Ariju), ki ga je večina krščanskih dostojanstvenikov in učenjakov označila za krivoverskega. Cesar Konstantin je v duhu določbe o enkaopravnosti krščanstva z drugimi religijami in kulti (t. i. Milanski edikt iz 313) želel doseči cerkveno enotnost, kajti novouveljavljena Cerkve mu je nudila oporo pri vladanju, sam pa ni želel nove zmede in sporov v zvezi z religijskimi vprašanji. Poziv cesarja Konstantina je naletel na močno odobravanje (uradne) Cerkve in leta 325 je bil lahko na cesarjevo pobudo sklican nicejski koncil, kjer so škofje in ostali izobraženi kristjani sestavili enotno nicejsko veroizpoved, ki je vsaj na videz razrešila arijansko herezijo o podrejenosti Jezusa Kristusa Bogu Očetu (Kristus kot Božji posinovljeneec in ne "pravi Bog in pravi človek", oziroma kot eno z Očetom)<sup>9</sup>. Dokončno je bilo arijansko kriviverstvo zavrženo šele leta 381 na koncilu v Carigradu. Obenem so se v tem času razširila nova apologetska dela, ki so po uradnem priznanju krščanstva še intenzivneje kakor prej posredovala vsebino in razlago "nove" religije vsem preostalim, a še vedno številčnim poganom. Nastala so številna pi-

sma, ki jih je Evzebij naslavljal na razne cerkvene in posvetne naslovnike, pač v skladu s svojo škofovsko avtoriteto in celo politično funkcijo. Ponovno se je posvetil biblični eksegezi in svoje življenjsko ustvarjanje končal z elogiji (antična literarna vrsta) cesarju Konstantinu ter znamenitim zgodovinsko-biografskim delom o njem (*Vita Constantini*; o tem več kasneje).

### Evzebij kot filozof in apologet-teolog

Evzebij je ustvarjal pod močnim vplivom neoplatonističnega (in hkrati krščanskega) filozofa Origena iz Aleksandrije, ki je prišel v zgodovino predvsem s svojimi mnogoštevilnimi deli (domnevno okrog šest tisoč). Pri njem se je zgledoval tako v kvantiteti svojega opusa kakor v vsebini, kamor sodijo eksegetski spisi in apologetska dela. Žal se velika množina Evzebijevih teološko-filozofskih del ni ohranila, a je kljub temu mogoče vsaj približno rekonstruirati vsebino in naslove tovrstnih besedil. Pri eksegezi je dokončal in dopolnil Origenovo delo s svojimi komentarji pri obravnavi grškega prevoda Stare zaveze, Septuaginte. Pri tem mu je pomagal njegov mentor Pamfilij, a je po njegovi smrti delo moral dokončati sam. Evzebij nastopa kot prvi sestavljalec pregledov sinoptičnih evangelijev, z namenom da bi olajšal primerjanje in razmišljanje pri med seboj zelo sorodnih bibličnih novozaveznih odlomkih.<sup>10</sup> Tovrstni pregledi so se kasneje v visokem srednjem veku izoblikovali v t.i. *evzebijske* ali *kanonske tablice*, ki so bile v uporabi kot del iluminiranih rokopisov in tako postale eden izmed temeljnih orodij srednjeveške pismenosti ter z njo prepletene teologije. Navodila za uporabo in pojasnilo o sestavi teh pregledov – tablic je Evzebij zapisal v *Pismu Karpijaninu* (*Epistula ad Carpianum*)<sup>11</sup>. Velika Evzebijeva zasluga so še komentarji Psalmov in biblične knjige preroka Izaija. Znan je tudi

po rekonstrukciji načrta Salomonovega templja v Jeruzalemu. Med pomembnejše sodi spis *Vprašanja in odgovori v evangelijih*. V njem so popisana biblična zemljepisna imena z razlago prostorske umeščenosti bibličnih dogodkov. Med apologetskimi deli je vredno omeniti *Apologijo*, pri kateri je pet knjig sestavil Origen, šesto pa je spisal Evzebij. Naslednja zbirka tekstov nosi naslov *Evangeljska priprava* (*Preparatio Evangelica*) v 15 knjigah, z njo pa je vsebinsko neposredno povezana *Priprava na evangelij* v 20 knjigah. V obeh sklopih apologij je vročekrvno razpravljal o razlikah in podobnostih med krščanskim razmišljanjem in helenistično filozofijo. V delu *Evangeljska priprava* Evzebij dokazuje podrejenost grškega modroslovnega izročila hebrejskemu in ujemanje nekaterih dognanj v grški filozofiji z biblično Resnico.<sup>12</sup> Za filologe in zgodovinarje je omenjeno delo dokaz o veliki Evzebijevi razgledanosti na področju poznavanja antične kulturne dediščine, za filozofe dokaz o njegovem spretnem dokazovanju in dognanjih, za teologe pa znak delovanja Svetega Duha, ki je v na videz "manjvredno" pogansko filozofijo vnesel nespremenljivo Božjo modrost.<sup>13</sup>

Evzebijeva glavna teza v tem delu je, da je krščanska religija privzdignjena nad vsako drugo (pogansko) verovanje ali filozofijo. V *Evangeljskih pripravah* je Evzebij predvsem želel osvestiti pogane o intelektualni moči krščanstva, ne le o njegovi kulturni podlagi in nauku. Danes vsem zgodovinarjem in preučevalcem antike služi kot odličen vir citatov in predstavitev različnih starogrških (manj starorimskih) in staroorientalskih mislecev, kronistov ter zgodovinarjev, ki to obdobje osvetljuje skozi oči intelektualno močnega krščanskega pisca, polega tega pa takšnih zgodovinsko-filoloških odlomkov ne najdemo v nobenem drugem delu iz obdobja visoke ali pozne antike.<sup>14</sup> V tem delu je denimo predstavljen feničanski svečenik Sanhuniaton



kot glasnik svoje feničanske religije, čigar stališča (in s tem tudi Evzebijeva usreznost opredelitve) so bila potrjena leta 1928 z najdbo skupine francoskih arheologov, ki je v Siriji naletela na t. i. ugaritske tablice, ki potrjujejo Evzebijeve navedbe, in sicer pojasnjujejo hebrejski (biblični) odnos do feničanskih bogov, predvsem do kulta tedaj priljubljenega boga Baala.<sup>15</sup> Ohranjen (vsaj delno) je tudi opus neoplatonističnega filozofa Atika, v *Pripravah* najdemo celo razne zgodbe iz grške mitologije, ki bi bile sicer izgubljene (npr. izbor mitov pisca Evhemera).

*Priprave na evangelij* so bolj teološke narave in govorijo o osebi Jezusa Kristusa ter njegovem odnosu do Boga Očeta in stvarstva kot takega. Podobne naravnosti je tudi delo *Preroški odlomki (Eklogai Prophetikai)*, ki obravnavajo mesijanske prerokbe in njihove predstave v Bibliji, ki so bili nekoč del danes izgubljenega verskega "priročnika" *Splošni osnovni uvod v vero*.<sup>16</sup> Naslednje teološko delo predstavlja zbirka spisov *O Božjem razodevanju (Peri theophaneias)*. Besedilo je le delno ohranjeno, več ga je v sirskega prevodu, manj pa v grškem izvorniku. Tu Evzebij razglablja o utelešenju nevidnega in metafizičnega Logosa-Besede v vidno in meseno obliko Jezusa Kristusa, ki pa je ravno tako eden in identičen Bog z Logosom. V tem delu

je viden Evzebijev prehod od zgodnjih apologij, namenjenih pogosto do krščanstva sovražno razpoloženim poganskim filozofom in oblastnikom, k novi vrsti apologije, ki se osredotoča na videz manj pomembna in na podrobnosti naravnana vprašanja, a služi lastnemu (krščanskemu) razjasnjevanju Božjih pojavnosti in Njegovega delovanja, "brani" določena teološka stališča pred ostalimi razlagami ter jih tako vsidra kot ustrezne, premišljene in biblijsko skladne (varovalni ukrep pred širjenjem novih herezij; v tistem času je še kako aktualen arijanski nauk). Omenjena zbirka je uradni doktrinalni odmev, ki služi kot potrditev sklepov nicejskega koncila iz leta 325.<sup>17</sup>

Evzebijeva filozofsko-teološka doktrina izhaja iz Origenovega dojemanja Boga kot vrhovnega vladarja stvarstva, ki nad svojo stvaritvijo bedi in jo vodi, človeka pa "ocenjuje" za potrebe poslednje sodbe. Evzebijeva doktrina Božje podobe je še danes osrednja v pravoslavnem krščanstvu, kjer Jezus Kristus-Bog nastopa kot *Pantokrator*, Tvorec (Stvarnik) in Vladar-Kralj-"Bog nebesnih čet" hkrati. Osrednja je torej podoba Boga kot najvišjega gospodarja in vrhovnega usmerjevalca kljub (samoumevno!) Njegovi neskončni usmiljenosti in dobroti, ki pa je že sama po sebi vključena v "nebeško gospos-



*Poljub oltarja - izraz spoštovanja Kristusu, ki ga oltar predstavlja. Začetno in končno dejanje pri bogoslužju - počastitev oltarja, foto: Janez Oblonšek.*

tvo” *Pantokratorja*.<sup>18</sup> Tovrstna usmeritev je označena kot *Božja monarhija*; ne v smislu zemeljskega gospostva, kjer vlada (krščanska) teokracija, temveč sámo vladanje *Pantokratorja*. Bog je nadalje vzrok vseh stvari in v njem počiva vse dobro. Zanimiv in hkrati sporen je Evzebijev odnos do Jezusa Kristusa, ki zanj ni Bog ali enak in istoveten z Očetom (červno v delu *O Božjem razodevanju* piše o tem pritrnilno), marveč je le odsvit “večne Božje luči”, ki je bila po Očetu poslana na zemljo in pokazala ter (delno) razložila “Božjo Skrivnost”. Sin se od Očeta po njegovem razlikuje tako kot žarek od Sonca: izhaja iz Njega in priča o Njem, a On sam ni. Evzebij tudi v nobenem spisu Kristusa ni imenoval *Theos*-Bog. Jezus Kristus je zanj zgolj “orodje” Logosa. Sin je torej podrejen Logosu, ravno tako pa mu je podrejen Sveti Duh. Ravno to stališče je pripeljalo do tega, da Evzebija njegovi sodobniki in nasledniki niso jemali kot “veroizpovedno čistega” škofa-zgodovinarja-filozofa ter mu očitali (tiho) podpiranje arijanske doktrine in spogledovanje z njo. Tudi na cerkvenem zboru v Niceji naj bi bilo njegovo stališče v zvezi z arijanci medlo (červno je vsezkozi nastopal kot zelo ugleden škof in ni bil nikoli izobčen).<sup>19</sup> Evzebij je strogi nauk (ki je postal splošno sprejeta *dogma*) o Sveti Trojici zavračal zaradi nevarnosti “troboštva” (podobnost s poganstvom) in *sabelijanizma* (*sabelijanizem* ali *modalizem* je v religiji le različen način poimenovanja ene in iste “razsežnosti”, v našem primeru Boga). Svoja stališča je preklical na nicejskem ekumenskem koncilu, červno je (kot že rečeno) v zvezi s tem mlačno nastopal. Njegovo pojmovanje Boga kot “netrinitar-nega” izhaja od Origena (in ne Arija!), kar pa v njegovem času še ni bilo tako aktulano kot v Evzebijevi dobi, saj je bilo v ospredje postavljeno ukvarjanje s preganjenjem krščanskih skupnosti in tudi Origen se temu vprašanju ni veliko posvečal (za razliko od

škofa Arija, ki je svoj nauk gradil ravno na ločitvi med Očetom in Sinom).

### **Evzebij kot zgodovinar s svojim vplivom na razvoj historiografije**

Evzebija se pogosto naslavlja z različnimi pridevki in nazivi, ki so odraz njegovega velikega pomena tako za cerkveno zgodovino in njeno zgodovinopisje ter apologetiko kot tudi za občo svetovno historiografijo in njen razvoj. Najpogostejši naziv, ki ga nosi Evzebij, je *oče cerkvene zgodovine*. Nadalje opazimo razširjeno opredelitev *največjega krščanskega zgodovinopisca* ali tudi kot začetnika srednjeveške historiografije ter v luči celostnega kulturno-verskega delovanja kot (*vzhodnega*) *cerkvenega očeta*. Ne glede na vse nazive, naslove in podobne označitve pa Evzebij brez dvoma spada v sam vrh zgodovinarske vede. Ravno tako je nesporen njegov odločilen neposredni vpliv na zgodovinske pisce pozne antike in srednjega veka.<sup>20</sup>

Kot njegovo prvo pomembnejše delo je vredno omeniti *Kronološke preglednice* (gr. *Khronikoi kanones*) v dveh knjigah. V tem delu je avtor po splošnem, a izčrpnem uvodu v prvi knjigi, v kateri je opozoril na uporabo kakovostnih (červno pogosto mlajših) virov, v drugi pa je sestavil celo vrsto kronoloških tabel, v kateri je navajal sezname vladarjev in zgodovinske podatke iz različnih obdobjev od Abrahamovega rojstva (postavil ga je v leto 2016 pr. Kr.) do leta 328 po Kr. S tem je ustvaril celovit in dokaj natančen pregled zgodovine različnih ljudstev, kot denimo Grkov, Hebrejcev, Rimljanov, Egipčanov. Delo je v grškem izvorniku ohranjeno le deloma, v celoti pa še vedno obstaja prevod v armenski jezik ter latinski prevod sv. Hieronima, ki je Evzebijeve kronološke preglednice dopolnil do leta 378. To Evzebijevo delo je postalo temelj za poznejšo (srednjeveško) grško in latinsko historiografijo ter je še danes neprecenljive vrednosti, saj so po-

datki v njem izjemno natančni in še vedno služijo kot dober zgodovinski vir.<sup>21</sup>

Precejšen del Evzebijevga opusa predstavljajo dela, posvečena cesarju Konstantinu, s katerim je bil, kot že večkrat omenjeno, v zelo dobrih odnosih. Konstantin je Evzebiju nudil politično zaščito, ki jo je Evzebij poplačal z vrsto spisov o cesarju. Ti spisi imajo resda zgodovinsko ozadje in vsaj zasilno strokovno zanesljivost, vendar jih prežema vzneseni ton slavljenja monarha, zaradi česar je vprašljiva njihova zgodovinska vrednost. Po legalni uveljavitvi krščanstva leta 313 z znamenitim Konstantinovim Milanskim ediktom, ki je krščanstvo opredelil kot dovoljeno religijo in kot enakopravno skupaj z ostalimi poganškimi kulturi, se je povezava med uradnim vrhom Cerkve (višjo duhovščino) in cesarjevim dvorom vedno bolj krepila. Krščanstvo je tako v Konstantinovi dobi dejansko postalo glavna religija v državi, čeprav še zdaleč ni bila povsod razširjena ali utrjena. Najpomembnejši člen "prijateljstva" in tesnega sodelovanja med tedanjimi državnimi strukturami ter Cerkvijo je bil ravno Evzebij. Dejanski poglavar cerkve ni bil rimski škof-patriarh (pozneje naslovljen kot papež) ali kateri izmed (poleg rimskega) petih patriarhov najvažnejših poznoantičnih krščanskih središč (Jeruzalem, Antiohija, Aleksandrija, Konstantinopel, Rim), temveč sam cesar Konstantin Veliki. Da bi to svojo namero potrdil in še posebej poudaril svojo moč, je leta 330 ustanovil novo prestolnico cesarstva na zahodni obali morskega preliva Bospor, ki se je po vasi, ki je stala na kraju (poznejšega) glavnega mesta, imenovala Bizanc (gr. *Byzantion*), a je že kmalu dobila ime Konstantinopel, torej Konstantinovo mesto. Nova prestolnica je bila idejno zasnovana kot čisto krščansko mesto in je dobila vlogo nove metropole krščanskega značaja, ki ni bil le stvar ozke religijsko-cerkvene sfere, temveč del nove državne in družbene stvarnosti, saj je poleg miselne

predrugaitve državnega sistema postal nova državna ideologija. Krščanstvo je cesarju Konstantinu dalo še dodatno legitimiteto, ki se je odražala ravno v tej velikanski simbolni točki novega krščanskega središča ter v (morda zgolj mitični?) zgodbi o Božjem znamenju, ki se mu je prikazalo leta 312 pred prelomno *bitko pri Milvijskem mostu*, kjer je Konstantin dokončno prevzel oblast v svoje roke in se prav zaradi čudežnega znamenja (lesketajoči se križ z napisom: "In hoc signo vinces – V tem znamenju boš zmagal") odločil za "legalizacijo" krščanske religije. Tudi sama ustanovitev novega glavnega mesta je imela sakralno razlago, saj naj bi mu angeli v spanju razodeli točno lokacijo postavitve tega mesta ter mu naročili, naj bo to kraj postavljen v Božjo slavo in gospostvo nad vsemi ljudstvi kot "Novi Jeruzalem" in posledično kot središče Kristusove vere. Mesto je v slogu te zgodbe (ne moremo je ne zavreči ne sprejeti; v pravoslavnem izročilu še danes velja za nesporno) zares postalo "srce krščanstva" kot opozicija poganskemu Rimu. V Konstantinoplu je bila prepovedana gradnja kakršnihkoli poganških verskih stavb ali izobraževalnih ustanov. Mesto je moralo biti odraz veličastva "Božje moči", kar se je kazalo v številnih in razkošnih cerkvah ter samostanih in impozantnih reprezentativnih stavbah. Tudi sam cesar se je preselil v ta "Novi Jeruzalem". Njegove poteze pa so zaradi hvaležnosti in zavoljo stabilnosti v cesarstvu pri cerkvenem vrhu naletele na podporo.<sup>22</sup> Tesno povezavo med (danes pojmovanim) posvetnim in cerkvenim odražajo sledeče besede cesarja Konstantina Velikega, zapisane v Evzebijevem delu *Konstantinov življenjepis (Vita Constantini)*: "Vi bodite čuvaji ljudi v Cerkvi, jaz pa bom njihov od Boga postavljeni čuvaj zunaj Cerkve."<sup>23</sup> Sam si je hkrati nadel naziv *episkopos*, kar pomeni škof-čuvaj in s tem povezal rimsko poganško prepričanje (izvorno perzijsko!) o božan-

ski podobi monarhije, ki pa v tem trenutku krščanske uveljavitve ni bilo več sporno. Država se je s tem dejanjem združila s Cerkvijo, vendar je velik delež poganskega prebivalstva še vedno sobival s sedaj "privilegirano" krščansko večino. Vprašanja v zvezi z delitvijo oblasti na cerkveno in posvetno v tem trenutku sploh niso bila umestna.<sup>24</sup>

Najbolj znano Evzebijev historično-biografsko delo je *Konstantinov življenjepis (Vita Constantini)* v štirih knjigah, ki kaže naknadne popravke in dokumentarne vrivke, k delu pa je avtor priložil še primerek Konstantinovega nabožnega govorništva (postno pridigo iz leta 323), ki je verjetno pristen, vendar naj bi ga Evzebij predelal. Poznoantični vzhodnorimski zgodovinar Sokrat Sholastik, ki je sicer izhajal iz Evzebijeve zgodovinopisne tradicije, je svojemu "vzorniku" pri snovanju tega dela očital, da je kot pri razumevanju Arijevega nauka nekatere zadeve narobe povezal in bil predvsem pozoren na retorične figure ter veličastni konec dela, manj pa na samo vsebino oz. zanesljivost.<sup>25</sup> Zgodovinska vrednost del o Konstantinu je, kot že rečeno, tendenciozna, vendar je razumljivo, da je Evzebij cesarja, ki ga je vseskozi štutil, videl v izključno pozitivni luči.<sup>26</sup>

Evzebijev temeljno zgodovinsko delo je *Cerkvena zgodovina (Ekklesiastike historia)* in spada med najpomembnejša dela svetovnega zgodovinopisja. Sestavljena je iz desetih knjig, v katerih je natančno, skrbno in slogovno izpiljeno obdelana zgodovina Cerkve od Kristusovega vnebovхода do leta 324 (Konstantinova zmaga nad Licinijem, sovladarjem v vzhodnem delu rimskega imperija). Delo je zagotovo velike vrednosti, še pomembnejše pa je zaradi svojega vpliva na avtorjeve naslednike, ki so se nanj obračali kot k zgledu in celo vzoru dobrega pisanja zgodovine. Vseeno pa je snov obravnavana precej epizodično in razdrobljeno, kar avtor tudi posredno prizna v uvodu (1,5): "Tu in tam sem

torej zbral vse tisto, kar se mi je zdelo pomembno za pričujoče delo; kakor cvetov na livadi sem si nabral ustreznih odlomkov iz del starodavnih piscev, in zdaj se lotim zgodovinske pripovedi..." *Cerkvena zgodovina* je že takoj po objavi doživela velik uspeh; kmalu po izidu ga je začel prevajati v latinščino Rufin, ki je zgodovinsko snov nadaljeval do leta 395. Kljub apologetskemu značaju, ki *Cerkveno zgodovino* kot zgodovinopisni izdelek nekoliko premakne iz strogo zgodovinskega polja, pa je le-ta kljub temu neprecenljiva, zlasti zaradi bogate zbirke različnih pisnih virov in dokumentov, poleg tega pa gre za prvi tovrstni pregled zgodovine krščanstva, ki je domiselno vključen v neki občji zgodovinski okvir. Sam Evzebij je to delo zastavil kot zgodovino "vesoljstva", saj je Cerkev "vesoljna" skupnost. Poleg tega je z njim želel s podrobno predstavitevijo uokviriti neko dobo, ki se je ravno v njegovem času končala (uveljavitev krščanstva in cesarja Konstantina) in jo tako osvetliti na najboljši možen način. S tem delom si je Evzebij prislужil laskavi vzdevek *oče cerkvene zgodovine*.<sup>27</sup>

V svoji *Cerkveni zgodovini* avtor temeljno strukturo zgodovinske pripovedi poveže z življenjepisi svetnikov, predvsem mučencev, vpletanjem besedil raznih cerkvenih dokumentov in opisovanjem cerkvenih stavb (v kolikor so zaradi preganjanja sploh obstajale) ter dodajanjem pisem različnih škofov ali ostalih pomembnih krščanskih mož. Vsi ti elementi nam s svojimi navedenimi viri dajejo odličen vpogled v zgodnjekrščansko delovanje. Pomembnost besedila se ne kaže v samo strogo zgodovinskem vidiku, temveč tudi v literarnem, socialnem in teološkem.<sup>28</sup>

S svojim zgodovinarskim pristopom je Evzebij odločilno vplival na idejno zasnovo, ki je vodila vse srednjeveške pisce zgodovin in kronik. Prvič, srednjeveški zgodovinar o sebi ni razmišljal kot o piscu-avtorju-osebi, temveč kot o kronistu-orodju. Avtorji so bili le ti-

sti ugledni antični, poznoantični in le redki srednjeveški pisci, katerih besedila si je "zgodovinar" izposojal. Med tovrstne avtorje je kot največji izmed njih sodil prav Evzebij. Drugič, Grki in Rimljani so z zgodovino nasprotovali času. Z njo so človeška dejanja skušali rešiti pred pozabo. Čas je bil zanje ciklični, v naravi utelešen red, ki mu ljudje podrejajo tek svojih življenj. Premagati čas je zanje pomenilo vstopiti v neskončnost, prestaviti smrtnika v nesmrtnost. Za kristjane, na drugi strani, je čas postal linearen, ki se začne s stvarjenjem sveta, konča se pa z drugim prihodom Kristusa in dnem poslednje sodbe. Nekje vmes je odločilno utelešenje Boga oziroma Kristusov prihod, ki ta čas razdeli na dva dela: na čas pred Kristusom in po njem. Razvoj dogodkov pa je vseskozi voden (enkrat več, drugič manj) po t. i. Božji previdnosti. Iz tega se je že z Evzebijem rodilo posploševanje zgodovine, saj če Bog namreč podarja odrešenje vsemu človeštvu, potem ni razloga, da ne bi vsi delili skupne zgodovine (ponoven razmah takega pristopa, sicer na drugih svetovnonazorskih temeljih, se je pojavil v času razsvetljenstva!). Dokaz za "univerzalizacijo" zgodovine so Evzebijeve časovne tabele in njegova slavna *Cerkvena zgodovina*. V tem delu je poskrbel za zlitje med starorimsko historiografsko tradicijo in krščanskim razlaganjem sveta ter časa. Kristusovo rojstvo je postavil za osrednjo nanašalno točko zgodovine, Konstantinovo spreobrnitev pa za odločilno mejo, ki je upravičila dejstvo, da v "novem" zgodovinopisju največjo pozornost prevzamejo ravno dogodki, povezani s krščansko religijo in Cerkvijo.<sup>29</sup>

Nedvomno največji kritik Evzebijevega opusa je britanski razsvetljenski zgodovinar iz 18. stoletja Edward Gibbon, ki še danes velja za izvrstnega poznavalca rimske antike. Prvi očitok, ki je po njegovem najbolj vpadljive narave, se nanaša na samo obravnavo krščanske/cerkvene zgodovine. Evzebij se je

namreč najbolj osredotočil na razvoj in značilnosti krščanskih skupnosti na vzhodu rimskega imperija, torej je po Gibbonovem pričanju *Cerkvena zgodovina* kvečjemu zgodovina "oblikovanja ortodoksije". Nadalje meni, da so njegova pričevanja v zvezi z množičnimi preganjanji kristjanov v času cesarja Dioklecijana (284-305) neresnična in skrajno tendenciozna, saj že v *Cerkveni zgodovini* avtor sam omeni, da pisanje v tem sklopu ni namenjeno zgodovinski snovi za zanamce, marveč za poduk kristjanov Evzebijeve dobe, ki bodo spoznali "pokvarjenost in zlohoto" rimske države na čelu z Dioklecijanom.<sup>30</sup> Nadalje se Gibbon posveti čisto izmišljeni kategoriji, ki se kaže v Evzebijevem "dokazu" iz nekega sirskega teksta, ki naj bi pričal, da si je Jezus Kristus dopisoval s sirskega kraljem Abgarjem. Sam ugotavlja, da je takih nedoslednih potez ali ponarejevanj pri Evzebiju precej, zato ga označi za zgodovinarja šibke verodostojnosti. Bolj kot zgodovinski resnici naj bi se posvečal pragmatičnim učinkom propagandnega značaja svojih del.<sup>31</sup> Podobno tudi znani kulturni zgodovinar 19. stoletja Jacob Burckhard Evzebija označi za "prvega v celoti neiskrenega zgodovinarja antičnega obdobja".<sup>32</sup>

Ameriški zgodovinar, strokovnjak za pozno antiko in takratno krščanstvo, Michael J. Hollerich, ki je napisal spremno besedo k zadnjemu angleškemu prevodu *Cerkvene zgodovine* leta 1990, pa zastopa stališče, da je bil Evzebij tarča napadov zdaj ene, zdaj druge ideološko-politične usmeritve, saj je bilo njegovo široko zasnovano pisanje o za vse čase razburljivi temi (razvoj in uveljavitev krščanstva) odlična "kost za glodanje" in izlive takšnih ali drugačnih (neupravičenih) kritik. Poleg očitkov o nenatančnosti in neiskrenosti, ki po njegovem pričanju večinoma izvirajo iz nepozornega branja njegovih del ter neupoštevanja stanja/stopnje izpiljenosti zgodovinske vede tedanjega časa, je bil Ev-



*Slava - starodavna hvalnica prvih kristjanov*  
Detajl iz Misala, foto: Janez Oblonšek.

zebij pogosto označen kot “glasnik ideje bizantinizma”, kar pa po njegovem priča o že vnaprejšnji nenaklonjenosti zahodnokrščanskih avtoritet (kar se paradoksalno preslika v čas razsvetljenstva, le da z navidez drugačnimi družbenopolitičnimi prizadevanji) do “Vzhodnega Rima”, ki se je kazala tudi na način diskreditacije vzhodnokrščanskih učenjakov.<sup>33</sup>

Vsi, kritiki in zagovorniki Evzebijja, pa priznavajo njegov ogromni prispevek k zgodovinski vedi, njegov mogočni vpliv na nadaljnji razvoj historiografije in izjemno koristen ter dragocen izbor virov navedenih v njegovih delih, ki so danes večinoma izgubljeni.

## **Razmišljanje in komentar**

Prvo vprašanje, ki se poraja pri preučevanju Evzebijjevega opusa, je odziv na različne kritike o nedoslednosti, nenatančnosti, nabuhlosti in celo neverodostojnosti Evzebijja kot zgodovinarja na čelu z Burckhardovo oceno o “prvem neiskrenem zgodovinarju antične dobe”. Ali so take ocene res pravične

in veljavne ali pa gre pri njih morda za eno in isto tendencioznost in pragmatistično propagando, kakršno taisti kritiki pripisujejo Evzebijju? Razloge je iskati najprej v poznavanju razvitosti stroke poznoantične dobe. Navidezne “napake” in nelogičnosti so v prvi vrsti plod tedanjega sloga pisanja zgodovine in njegovega namena. Antično zgodovino pisje starorimske tradicije in kasnejšega krščanskega tolmačenja je bilo predvsem didaktično. Prvič, v smislu “poučiti se” o preteklih dogodkih, in drugič, dajati zgled, kako se določenih potez ne sme ponavljati v bodoče ali kako in kje se je potrebno zgledovati po dobrih dejanjih iz preteklosti. V tem okviru pa niso bili bistveni neposredno navedeni “dokazi” ali različni dvomi, porajajoči se pri obravnavi določenih tem. Na videz znanstveno-suhoparen diskurz sploh ni imel tolike teže, kakor denimo danes ali pa v 19. stoletju, pač pa bi v poznoantičnem kontekstu dobil poteze dlakocepstva, neprimerne zapletenosti in nesamozavesti pisca. Drugi razlog nekaterih nedoslednosti in neustreznosti (ki se pri Evzebijju mestoma nedvomno

pojavnjajo!) pa je praktični človeški element, ki je vedno podvržen zmotljivosti ne glede na še tako močan intelekt ali izobrazbo. Ta naravnost se še toliko bolj pokaže pri tako obsežnih in drzno zasnovanih delih, kot je npr. *Cerkvena zgodovina*. Tretji razlog mnogih kritik pa je politično-ideološki oziroma svetovnonazorski. Razsvetljenstvo je za zgodovinsko vedo zagotovo storilo največ in jo povzdignilo v zanesljivo, kritično, dokazljivo in resnici zavezano dejavnost. Zgodovinopisje je pretvorilo v zgodovino in zgodovinopisca dvignilo na stopnjo zgodovinarja. Ne glede na ogromen prispevek k zgodovini – “luči resnice” pa je razsvetljenstvo v svojem idejnem izhodišču postavilo apriorno nezaupanje in avtomatsko kritiko do tistega, kar se ni skladalo z njegovim svetovnonazorskim ustrojem. Največja “ovira” za tovrstne mislece in znanstvenike je bilo krščanstvo, predvsem v institucionalizirani obliki (konkretno kot Rimskokatoliška cerkev). Kot zagovornik hierarhije, glasnik povezave med t.i. posvetnim, in cerkvenim je med drugimi bil tarča ravno Evzebij, ki so ga pod vplivom “nove misli” razsvetljenstva obtožili tega, kar je bilo že prej navedeno. Zgodovina je postala predmet “maščevanja” novih duhovnih tokov. Kar je bilo pri Evzebiju zares neustrezno, je bilo še dodatno poudarjeno in pretirano. Te vrste obravnava zgodovine je sicer brez izrazitih svetovnonazorskih preprek obveljala in se krepila v 19. stoletju ter se v 20. stoletju oblikovala v skepticizem, naposled pa v relativizem, ki ni prizanesel niti zgodovinski vedi. Danes se dokaj pogosto govori o zgodovini kot interpretaciji preteklosti in ne kot o njenem prikazu. V ospredje je stopilo to, kako neka družbenopolitična skupina ali neko okolje dojema svojo preteklost in ne, kakšna je preteklost dejansko bila. Resnica je potemtakem zastarela in absolutno pretirano smela postavka, ki se je ni moč držati. Vsak zgodovinar ima v sebi neke družbene, politične, kulturne,

religiozne in ostale “zavore”, ki mu preprečujejo t. i. objektivnost. Tudi t. i. virov pogosto ni dovolj in so že ti sami “obteženi” zaradi tega ali onega razloga. S takim pristopom se seveda zanika človekov razum in človeka samega z njegovimi zmožnostmi. Na ta način se zataji kritičnost, ki je danes v tem sklopu tako opevana in postulatorno “vsiljena”, a ravno s takšnimi idejnimi izhodišči se jo enostavno ruši in tako zapade v protislovje. Zgodovina brez t. i. resnice sploh ni zgodovina! Današnje priljubljene relativistične mantre odpravijo vsakršno iskanje in aktivno raziskovanje, razgibano razpravo in željo po spoznavanju preteklega sveta. Človeku odvzamejo razum in njegovo vedoželjno iskanje, zgodovini pa njeno civilizacijsko vlogo ter utemeljenost na razumu (kar je razsvetljenstvo izjemno pozitivno poudarilo). Po drugi strani pa se za zrelativiziranost vsega pojavijo nekatere kategorije, ki se za relativnost samo sploh ne zdijo relativne. Ena izmed teh kategorij, ki je tarča največjih zanikanj in kritik, je zagotovo religija, predvsem krščanska. Začuda krščanstvo za relativiste ni relativno (!?), da ga tako radi “tlačijo”. Od tod pa prispemo do trditve, ki nam da misliti: Ravno relativizem odpira vrata neobjektivnosti, parcialnosti, poljubnosti in površnosti ter predvsem INTELEKTUALNI LENOBI; ravno tisto, česar naj bi relativizem človeka “osvo-bajal”, se skriva v njem samem in “zasušnjuje” človeka. Če se podvržemo danes moderni ideologiji relativizma, se nam odpro vrata večni skepsi in večni parcialnosti. Ali mora biti v zgodovini res vse “kot na pladnju dokazano”? Ali mora vse vsebovati “vsezveličavno” kritiko, ki je pravzaprav kritizerstvo? Ali ni morda včasih treba zaupati preteklim piscem? Če so si v preteklosti prizadevali pisati zgodovino, da bi zadostili resnici, je v njihovih delih zagotovo najti precej dejanske “resnice” in pri tem danes ni umestno venomer izpostavljati ponižujoče kritike ali celo posmeh-

ljivosti. Tak pristop je dober kvečjemu za relativizem sam, ko pisec ali avtor res ni zavezan resnici, in ki že sam po sebi kliče k "pretresanju" vsebine. Tu pa lahko rečemo tudi to, da je Evzebij danes še kako aktualen, najsi mu zaupamo z zdravo in upravičeno kritiko ali pa ga zanikamo na skeptično-relativističen način.

Drugo vprašanje, ki se nam zastavlja v tem tematskem sklopu, je razmerje med t. i. posvetnim in cerkvenim, oziroma med Cerkvijo in državo. Evzebij je namreč s svojim z rimskim cesarstvom tesno povezanim delovanjem postal predmet številnih kritik in precejšnjega zavračanja. Sam velja za utemeljitelja cezaropapizma, to je družbenega sistema, kjer je vrhovni (posvetni) vladar države (v Evzebijevem primeru cesar Konstantin) hkrati tudi najvišji cerkveni dostojanstvenik, torej verski vodja. Tovrstni družbeno-politični ustroj je prerasel v tipološko značilnost in celo v simbol bizantinskega imperija ter nekaterih ostalih vzhodnokrščanskih (pravoslavnih) dežel. Gre za enega izmed najvidnejših elementov bizantinizma, to je ideologije bizantinskega cesarstva. Najbolj znani "cezarpapist" je nedvomno bizantinski cesar Justinijan. V okviru cezaropapizma še vedno obstaja cerkveno-posvečeni voditelj, a na področju cerkvenih zadev "vlada" skupaj s posvetnim vladarjem, ki ji tudi postavlja posvečenega vodjo, (v pravoslavnem svetu) patriarha. Patriarh ima realno pregled in nadzor nad cerkveno hierarhijo ter tako dejansko "cerkveno oblast", čeravno je na uradni in simbolni ravni vrhovni poglavar cesar. Cezarpapizem se je v nekaterih pravoslavnih deželah utrdil v bolj neposredni obliki (absolutna in vsestranska vloga cesarja), v drugih pa nekoliko manj izrazito (patriarh je samostojen). Vselej pa je v pravoslavnem svetu obstajala in do neke mere še obstaja harmonija med t. i. cerkvenim in posvetnim, njuna tesna povezava, njuna soodvisnost in prepletenost. V njem tako

nikakor ne moremo govoriti o procesu sekularizacije, še manj pa o boju za investituro, ki je je poleg fevdalizma poglavitna značilnost Zahodne in Srednje Evrope v srednjem veku. "Odmik" cerkvene sfere od posvetne se je v evropskih pravoslavnih deželah zgodil (še!) z nastopom komunistične vladavine, kjer pa ne gre za običajen "demokratski" proces sekularizacije in laicizacije, temveč za bolj ali manj nasilno izpeljano samovoljo določenega režima. Ločitev Cerkve od države pozna le zahodni svet in na podlagi omenjenega spoznanja je potrebno obravnavati Evzebijja, ki spada v vzhodnokrščanski tabor. Ali je ločitev t. i. posvetnega in cerkvenega res tako nujna in hvalevredna? In kaj sploh taka ločitev sama po sebi pomeni? Zakaj je cezaropapizem ali pa splošni pravoslavni ustroj povezave med cerkvenim in necerkvenim že sam po sebi označen kot negativen? Menim, da se v razpravo o ločitvi Cerkve in države ni vredno in niti ni potrebno spuščati, saj gre za obilno obdelano tematiko z visoko občutljivostjo. Vendar lahko omenimo in obenem poudarimo dvoje. Prvič, vernik-kristjan je vernik na vseh področjih svojega življenja, na vsakem kraju in ob vsakem času. Krščanstvo je že samo po sebi družbena religija, religija občestvenosti, ki nujno potrebuje javni izraz in javno delovanje. Kristjan ni in ne more biti vernik le za štirimi stenami družinskega kroga ali cerkvene stavbe pri sveti maši ali morda v krogu svojih prijateljev, temveč v svoji celostnosti na vseh področjih družbenega, kulturnega in vsega ostalega življenja. Ločitev med (krščansko) religijo in državnimi strukturami tako sploh ni mogoča in niti ni primerna! Ker pa je Cerkev (ali morda tudi Cerkve) organizirana skupnost verujočih, potemtakem ne sme in ne more biti izrinjena iz "javne sfere". Drugič, krščanska religija nima funkcije "zrušiti" ali zanikati ali kakorkoli škodovati posvetni oblasti. Bog Jezus Kristus, ki je v človeški podobi prišel delovat na



svet med ljudi za njihovo odrešenje, ni prispel z namenom, da "konkurira" cesarjem, kraljem, knezom, upravnikom provinc ali katerimkoli drugim oblastnikom. Še manj si je prizadeval za kakšen družbeni prevrat. "Prevzem oblasti" niti pod razno ni prišel v poštev. Zakaj? Ker je bil Kristus Bog, "ne od tega sveta", ter se tako iz čisto logičnih razlogov ni potegoval za zemeljsko slavo ali oblast. Bog je že sam po sebi vladar "neba in zemlje", je tvorec in načelnik vsega, kar obstaja, je že kot tak "kralj kraljev". Krščanska religija torej ni tista, ki ogroža posvetno oblast, temveč želi le sporočiti nadvse veselo in resnično ter ljubeče sporočilo o človekovem dostojanstvu, njegovem odrešenju in Kristusovem prihodu ter vstajenju, ki se je zgodilo za "vse", tudi za oblastnike. Kristus ne želi vladarjev vreči s prestola, marveč jih želi poučiti o svoji resničnosti in neskončni dobrotljivosti. Vladar si s priznanjem Kristusa in njegovega nauka ne zmanjša svoje oblasti, ampak jo celo okrepi, ker začne vladati "v dobrobit ljudi in v slavo Boga".

Tretje vprašanje pa se nam porodi v zvezi z razmerjem med krščansko religijo in med zgodovino, oziroma med Kristusom in posvetnim časovnim razvojem. Znameniti zgodovinar prve polovice 20. stoletja Marc Bloch je zagovarjal stališče, da je "krščanstvo religija zgodovinarjev in že samo po sebi zgodovinska religija". Ob tem je treba dodati, da ne gre za izrazito krščanskega zgodovinarja, še manj za cerkvenega, pač pa za trdno posvetnega, ki se je večinoma ukvarjal z gospodarsko in socialno zgodovino ter francoskim srednjim vekom in se mestoma zgledoval tudi pri marksistični filozofiji, sam pa je bil judovskega porekla. Krščanstvo je izrazito historično naravnana religija, saj je pri njegovem nauku osrednjega pomena zgodba. Ta pa je vedno bila in še vedno je osnova zgodovine. Celotna Biblija je skupek takšnih in drugačnih besedil, ki jih povezuje zgodba: tako no-

tranja, ki je zelo pogosto že primarno historična, npr. v Stari zavezi, kot tudi zunanja, kar se kaže v večkratnem Božjem posredovanju pri "izbranem ljudstvu" Hebrejcev. Nova zaveza še močnejše okrepi historičnost nauka in zgodbe kot take, saj Bog v podobi Kristusa na živ in neposreden način vstopi v človeško zemeljsko realnost in se spoji z določenim zgodovinskim časom ter prostorom in s svojim oznanjevanjem, trpljenjem ter vstajenjem človeku pokaže njegovo odrešitev in poudari Božjo vsemogočnost z vstajenjem, vnebovzohodom, naročilom o širjenju Božje besede in pričakovanjem drugega Odrešenikovega prihoda ob t. i. koncu časov ter s poslednjo sodbo. Tudi apostolska pisma so zvest pokazatelj določenega časa in glasnik Božjega posredovanja, Njegove pravičnosti in ljubezni skozi historično perspektivo. Podobno historičen in na razvoj naravnana tekst (čeravno v nasprotni logiki naravnega časovnega zaporedja) je Apokalipsa sv. Janeza kot sklepni del Biblije. Krščanska religija kot taka v svoji strukturi vsebuje zgodovinskost in celotno vez človeka z Bogom, odnos med "zemeljskim in nebeškim", predstavi na način razvoja, zgodbe, novih spoznanj, različnih faz itd. V tem kontekstu se popolnoma upravičeno krščansko religijo povezuje in celo opredeljuje kot ZGODOVINO ODREŠENJA. In ravno v tej nadsvetni, nadumski in pogosto nedojemljivi ter nepredstavljeni zgodovini se kaže nujnost preučevanja, prikazovanja in učenja zgodovine tako v njeni konkretni "zemeljski" kot tudi "nebeški" komponenti. Ta nujnost je v prvi vrsti zahteva za vsakega kristjana, saj s tem početjem sledi tradiciji ustroja svoje religije, v drugi pa za vsakega posameznika, saj mu zgodovina odpira vrata od "nerazumljivega k razumljivemu" in tako ne ostane zgolj ena izmed humanistično-družboslovnih ved, temveč se dvigne na raven filozofije in preraste v stopnjo spoznavoslovja. Zaradi

teh dveh miselno-logičnih postavk se je namreč Evzebij lotil svojega zgodovinskega podviga: da bi Kristusovo resničnost in posvečenost Cerkve vpeljal v konkretno človeško realnost z njenim razvojem in posebnostmi ter tako "nabral in povečal" znanje o celostnosti tako nadsvetne kot tusetne zgodovine. Ker pa je zgodovina kategorija spoznavanja, je z njo najtesneje povezana modrost in posledično neki proces oziroma metoda, ki je že od Platona naprej najbolj slavljena, (domnevno) najbolj dovršena in obenem najbolj naravno preprosta: to je DIALEKTIKA. Brez velikih zadržkov ali dvomov lahko *zgodovino odrešenja* zamenjamo z *dialektiko odrešenja*. Dialektika je v svoji zasnovi ravno tako in še bolj historično utemeljena kot krščanstvo. Gre za "logični proces argumentacije in razlaganja", ki si za najvišji cilj postavi modrost. Modrost pa je po Platonu (in tudi mnogo kasneje) "najbolj lastna resnici". Modrost si torej skupaj z dialektiko prizadeva za iskanje in spoznavanje resnice. To pa je (bila) glavna značilnost vse filozofije do konca

19. stoletja in je ponekod še do danes. V primerljivem, čeprav na videz strogo ločenem kontekstu lahko ravno tako, kot krščanstvo imenujemo *dialektiko-zgodovino odrešenja*, po pravici tudi razsvetljenstvo imenujemo *zgodovino-dialektiko razuma* in marksizem *dialektiko-zgodovino razrednega boja*, platonizem pa *zgodovino-dialektiko dobrega in modrosti*. Resnica ni le gonilo filozofije, pač pa njena zapoved. In ne le filozofije, temveč vseh duhoslovnih (humanističnih in družboslovnih) ved in disciplin. In sploh ne le v okviru te intelektualne vzvišenosti ved (!), marveč kot gonilo človekovega življenja! Tudi sv. Avguštin poudarja, da je človekovo življenje iskanje resnice, njegovo gonilo pa spoznavanje le-te. Podobno sočasno trdi največji ruski literat L. N. Tolstoj, saj je (po njegovem) življenje "pot k resnici". Podobnih rekov, misli in razlag v tej smeri je še nešteto. Iz tega lahko nadaljujemo, da je krščanstvo s svojo historičnostjo in absolutnostno zavezanostjo resnici tudi dialektično. Dialektika pa poleg že omenjenih zgodbe/zgodovine/razlage in



*Vero v bogoslužju izpovemo pred pričetkom evharističnega dela bogoslužja, kjer bodo le oči vere zrle Kristusa pod podobo kruha in vina.*

Detalj iz Misala, foto: Janez Oblonšek.

približevanja resnici v sebi vključuje še logiko oziroma argumente oziroma RAZUM. Tu pa pridemo do tretjega "vrhovnega pojma" (poleg zgodovine in resnice), ki je ravno razum. Razum je vključen tako v krščansko religijo kot v spoznavanje resnice in nedvomno tudi v zgodovino. Je namreč tisti porok človekovega spoznavanja sveta okrog sebe in tudi podlaga ("vhodna vrata") za njegovo presežanje v okviru nadsvetnih duhovnih sfer. Razum sam po sebi kliče in priča (!) o resnici (čeprav do nje v celoti in do konca ne more priti, se ji pa lahko močno približa) ter govori o zgodovini. Razum se hkrati približuje religiji in se povezuje z njo, ki je "nad" njim (ali pa vsaj drugačna), ter tako izraža (krščansko stališče) svojo podarjenost in utemeljenost od Boga, da s to največjo in najvrednejšo človeško kategorijo spoznava in hvale ter časti Njega, po katerem je vse (tudi razum) sploh mogoče. Za konec si ob tem razmišljanju dovolimo vzpostaviti nekakšno duhoslovno "sveto triado" (podobno, kot je na presežnostni ravni Sveta Trojica), ki bi tako v svoji trojnosti kot tudi enosti določala najvišji smoter človekovega navdiha in prizadevanja na njegovi zemeljski ravni: ZGODOVINA-DIALEKTIKA, RESNICA in RAZUM. Da, in tudi to pisanje je bilo osnovano z neko dialektiko, z željo po resnici in z upoštevanjem razuma.

## Viri (bibliografija):

- Oto Luthar s sodelavci, Zgodovina historične misli, Od Homerja do začetka 21. stoletja; Ljubljana, ZRC SAZU, Založba ZRC, 2006: 310-315, 335-343.
- Oto Luthar, Mojstri in muze, Kaj in zakaj zgodovina; Ljubljana, Modrijan 1997: 28.
- 2.12.2009, Liberty University Online, New Advent Catholic Encyclopedia, editor Kevin Wright: <http://www.newadvent.org/cathen/05617b.htm>.
- Jonathon Armstrong, "Eusebius's Quest for the Historical Jesus: Historicity and Kerygma in the First Book of the Ecclesiastical History," *Themelios* 32.1 (October 2006): 44-56.

- J. B. Lightfoot, *Eusebius of Caesarea*, (članek na str. 308-348), Dictionary of Christian Biography: Literature, Sects and Doctrines, ed. by William Smith and Henry Wace, Volume II (EABA-HERMOCRATES).
- Bruce L. Shelley, *Church History in Plain Language*, 2nd ed. Dallas, TX: Word Publishing, 1995, 10-16, 102.
- Ващева И. Ю., Евсевий Кесарийский и проблема христианской историографии // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия История. Выпуск 1. Н. Новгород, 2002: 5-12.
- Атанасије, Патрологија, друга свеска, Београд 1984, str. 5-15.

1. J.B. Lightfoot, Eusebius of Caesarea, (geslo na str. 308-348), Dictionary of Christian Biography: Literature, Sects and Doctrines, ed. by William Smith and Henry Wace, Volume II (EABA-HERMOCRATES), 308.
2. Oto Luthar s sodelavci, Zgodovina historične misli, Od Homerja do začetka 21. stoletja; Ljubljana, ZRC SAZU, Založba ZRC, 2006: 310-311.
3. Oto Luthar s sodelavci, Zgodovina historične misli, Od Homerja do začetka 21. stoletja; Ljubljana, ZRC SAZU, Založba ZRC, 2006: 311.
4. Prav tam.
5. Oto Luthar, Mojstri in muze, Kaj in zakaj zgodovina; Ljubljana, Modrijan 1997: 28.
6. Oto Luthar s sodelavci, Zgodovina historične misli, Od Homerja do začetka 21. stoletja; Ljubljana, ZRC SAZU, Založba ZRC, 2006: 312, 335.
7. Атанасије, Патрологија, друга свеска, Београд 1984, str. 6.
8. 2.12.2009, Liberty University Online, New Advent Catholic Encyclopedia, editor Kevin Wright: <http://www.newadvent.org/cathen/05617b.htm>.
9. J.B. Lightfoot, *Eusebius of Caesarea*, (nav. članek), Dictionary of Christian Biography: Literature, Sects and Doctrines, ed. by William Smith and Henry Wace, Volume II (EABA-HERMOCRATES).
10. Атанасије, Патрологија, друга свеска, Београд 1984, str.7.
11. Bruce L. Shelley, *Church History in Plain Language*, 2nd ed. Dallas, TX: Word Publishing, 1995, str. 12.
12. Oto Luthar s sodelavci, Zgodovina historične misli, Od Homerja do začetka 21. stoletja; Ljubljana, ZRC SAZU, Založba ZRC, 2006: 311-312.
13. Ващева И. Ю., Евсевий Кесарийский и проблема христианской историографии //

- Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия История. Выпуск 1. Н. Новгород, 2002: 5-12. In tudi: 2.12.2009, Liberty University Online, New Advent Catholic Encyclopedia, editor Kevin Wright: <http://www.newadvent.org/cathen/05617b.htm>.
14. Bruce L. Shelley, *Church History in Plain Language*, 2nd ed. Dallas, TX: Word Publishing, 1995, 15.
  15. 2.12.2009, Liberty University Online, New Advent Catholic Encyclopedia, editor Kevin Wright: <http://www.newadvent.org/cathen/05617b.htm>.
  16. Jonathon Armstrong, "Eusebius's Quest for the Historical Jesus: Historicity and Kerygma in the First Book of the Ecclesiastical History," *Themelios* 32.1 (October 2006): 48.
  17. Jonathon Armstrong, "Eusebius's Quest for the Historical Jesus: Historicity and Kerygma in the First Book of the Ecclesiastical History," *Themelios* 32.1 (October 2006): 54.
  18. 2.12.2009, Liberty University Online, New Advent Catholic Encyclopedia, editor Kevin Wright: <http://www.newadvent.org/cathen/05617b.htm>
  19. Jonathan Armstrong, "Eusebius's Quest for the Historical Jesus: Historicity and Kerygma in the First Book of the Ecclesiastical History," *Themelios* 32.1 (October 2006): 55. In tudi: J. B. Lightfoot, *Eusebius of Caesarea*, Dictionary of Christian Biography: Literature, Sects and Doctrines, ed. by William Smith and Henry Wace, Volume II (EABA-HERMOCRATES), 345.
  20. Oto Luthar s sodelavci, Zgodovina historične misli, Od Homerja do začetka 21. stoletja; Ljubljana, ZRC SAZU, Založba ZRC, 2006: 310.
  21. Oto Luthar s sodelavci, Zgodovina historične misli, Od Homerja do začetka 21. stoletja; Ljubljana, ZRC SAZU, Založba ZRC, 2006: 312.
  22. Ващева И. Ю., Евсевий Кесарийский и проблема христианской историографии // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия История. Выпуск 1. Н. Новгород, 2002: 6-8.
  23. Oto Luthar, Mojstri in muze, Kaj in zakaj zgodovina; Ljubljana, Modrijan 1997: 28.
  24. Ващева И. Ю., Евсевий Кесарийский и проблема христианской историографии // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия История. Выпуск 1. Н. Новгород, 2002: 6-8.
  25. Ващева И. Ю., Евсевий Кесарийский и проблема христианской историографии // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия История. Выпуск 1. Н. Новгород, 2002: 9.
  26. Oto Luthar s sodelavci, Zgodovina historične misli, Od Homerja do začetka 21. stoletja; Ljubljana, ZRC SAZU, Založba ZRC, 2006: 312.
  27. Oto Luthar s sodelavci, Zgodovina historične misli, Od Homerja do začetka 21. stoletja; Ljubljana, ZRC SAZU, Založba ZRC, 2006: 313.
  28. Jonathon Armstrong, "Eusebius's Quest for the Historical Jesus: Historicity and Kerygma in the First Book of the Ecclesiastical History," *Themelios* 32.1 (October 2006): 50.
  29. Oto Luthar s sodelavci, Zgodovina historične misli, Od Homerja do začetka 21. stoletja; Ljubljana, ZRC SAZU, Založba ZRC, 2006: 335-343.
  30. 2.12.2009, Liberty University Online, New Advent Catholic Encyclopedia, editor Kevin Wright: <http://www.newadvent.org/cathen/05617b.htm>.
  31. Ващева И. Ю., Евсевий Кесарийский и проблема христианской историографии // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия История. Выпуск 1. Н. Новгород, 2002: 5.
  32. Prav tam.
  33. 2.12.2009, Liberty University Online, New Advent Catholic Encyclopedia, editor Kevin Wright: <http://www.newadvent.org/cathen/05617b.htm>.

# Demokracija in filozofija<sup>1</sup>

Filozofija je leste, po kateri se je povzpelo zahodno politično mišljenje in jo nato postavilo na stran. Od sedemnajstega stoletja naprej je namreč filozofija imela pomembno vlogo, saj je pripravljala pot za vzpostavitev demokratičnih institucij na Zahodu. To je storila s sekularizacijo političnega mišljenja - tako, da je vprašanja o tem, kako bi lahko izpolnili Božjo voljo, zamenjala za vprašanja o tem, kako bi človeška bitja lahko živela srečnejše življenje. Filozofi so trdili, da bi morali ljudje postaviti religiozno razodetje, vsaj ko gre za politiko, na stran in delovati, kot da so človeška bitja samostojna - da smejo po svoje oblikovati zakone in institucije, da bodo ustrezale njihovim potrebam, da smejo začeti na novo.

V osemnajstem stoletju, v času evropskega razsvetljenstva, so razlike med političnimi institucijami in političnimi gibanji odražale različne filozofske poglede. Za tiste, ki so bili naklonjeni staremu režimu, je bilo manj verjetno, da so materialistični ateisti, kot pa za tiste, ki so hoteli revolucionarne družbene spremembe. Danes, ko so razsvetljske vrednote bolj ali manj splošno sprejete po vsem Zahodu, temu ni več tako. Dandanes je politika na čelu, filozofija pa stopiclja v ozadju. Človek se najprej odloči na temelju političnega prepričanja in nato, če ima posebno nagnjenje do te vrste reči, poišče filozofsko utemeljitev. Vendar je tako nagnjenje neobvezno in precej neobičajno. Večina zahodnih mislecev bolj malo pozna filozofijo in jim je še manj mar zanjo. V njihovih očeh je prepričanje, da politični načrti odsevajo filozofska prepričanja, podobno, kot če bi trdili, da rep vodi psa.

V svojem prispevku bom razvil temo o nepomembnosti filozofije za demokracijo. Večina povedanega se bo na nanašala na to, kakšna je situacija v moji domovini, vendar menim, da to v glavnem velja tudi za evropske demokracije. V teh državah je tako kot v ZDA beseda "demokracija" postopoma dobila dva pomena. V ožjem, minimalističnem pomenu se nanaša na sistem vladanja, v katerem je oblast v rokah svobodno izvoljenih uradnikov. Demokracijo v tem pomenu bom imenoval "konstitucionalizem". V širšem pomenu pa se nanaša na družbeni ideal, na enakost možnosti. V tem, drugem pomenu je demokracija družba, v kateri imajo vsi otroci enake možnosti v življenju in v kateri nihče ne trpi, ker se je rodil reven, ker je potomec suznjev, ker je ženska ali ker je istospolno usmerjen. Demokracijo v tem pomenu bom imenoval "egalitarizem".

Zamislite si, da bi v času predsedniških volitev v ZDA leta 2004 vprašali volivce, ki so z vsem srcem podpirali ponovno izvolitev predsednika Busha, ali verjamejo v demokracijo. Bili bi osupli nad vprašanjem in odgovorili bi, da seveda verjamejo. Vendar bi s tem mislili, da verjamejo v ustavno vladavino. Zaradi tega prepričanja so bili pripravljeni sprejeti izid volitev ne glede na to, kakšen bi bil. Če bi zmagal John Kerry, bi bili jezni in nejevoljni. A niti pomislili ne bi na to, da bi preprečili njegov prevzem oblasti tako, da bi šli na ulice. In bili bi do skrajnosti prestrašeni, če bi jim kdo namignil, da generali v Pentagonu načrtujejo državni udar, s katerim bodo ohranili Busha v Beli hiši.

Volivci, ki so leta 2004 imeli Busha za najslabšega ameriškega predsednika sodob-

nega časa in ki so si obupno želeli Kerryevega uspeha, so bili prav tako konstitucionalisti. Ker je Kerry izgubil, so bili izjemno razočarani. Vendar niso razmišljali o tem, da bi zanetili revolucijo. Levi demokrati so enako zavzeti za ohranjanje ustave ZDA kot desni republikanci.

A če bi namesto tega, ali verjamejo v demokracijo, omenjene ljudi spraševal, kaj s pojmom "demokracija" mislijo, bi dobil različne odgovore. Bushevi volivci bi se verjetno strinjali z enostavno definicijo, da je demokracija vladavina svobodno izvoljenih uradnikov. Mnogi Kerryjevi volivci - še posebej intelektualci - pa bi rekli, da Amerika - kljub stoletjem svobodnih volitev in postopni širitvi volilne pravice na vse odrasle državljane - še ni zrela demokracija. S tem hočejo povedati, da kljub dejstvu, da očitno je demokracija v ustavnem smislu, še ni demokracija v egalitarnem smislu. Kajti enakost možnosti še ni bila dosežena. Prepad med bogatimi in revnimi se širi, namesto da bi se ožil, in moč postaja vedno bolj združena v rokah maloštevilnih.

Ti levi demokrati vas bodo spomnili na verjetno usodo otrok slabo izobraženih Američanov, tako temnopoltih kot svetlopoltih, ki odraščajo v domovih, kjer polna zaposlitev tako matere kot očeta pomeni zaslužek samo 40 000 USD na leto. To se zdi veliko denarja, vendar so v Ameriki otroci staršev, ki imajo takšne prihodke, prikrajšani za mnoge ugodnosti; verjetno ne bodo imeli možnosti, da bi šli na kolidž, in bodo težko dobili dobro službo. Za Američane, ki se postavljajo na politično levico, so te neenakosti nezasižane. S tem dokazujejo, da Amerika kljub temu, da ima demokratično izvoljeno oblast, še vedno nima demokratične družbe.

Odkar je v sredini devetnajstega stoletja Walt Whitman napisal esej "Demokratični pogledi", pomemben del izobražencev v javnem mnenju v ZDA s pojmom "demokra-

cija" označuje "družbeni egalitarizem" namesto enostavne "reprezentativne oblasti". Taka raba izraza je postala običajna v Naprednem obdobju [Progressive Era, op. prev.], še bolj običajna pa med Novo delitvijo [New Deal, op. prev.]. Omogočila je, da so gibanje za človekove pravice, ki ga je vodil Martin Luther King, feministično gibanje in gibanje za pravice gejev in lezbijk sami sebe predstavili kot neprekinjen poskus, da bi "uresničili obljubo ameriške demokracije".

Do sedaj nisem rekel še ničesar o odnosu religije do ameriške demokracije. Vendar se je za razumevanje trenutne sovisnosti med konstitucionalističnim in egalitarnim razumevanjem demokracije potrebno zavedati, da so Američani na politični levici manj zavezani religiji in manj religiozno dejavni kot ljudje na politični desnici. Levičarji, ki so religiozno verni, si ne prizadevajo preveč, da bi spojili religiozno prepričanje in politično usmeritev. Religijo imajo za zasebno zadevo, odobravajo jeffersonovsko tradicijo religiozne strpnosti in podpirajo strogo ločitev cerkve in države.

Na politični desnici pa so religiozna in politična prepričanja pogosto prepletana. Zvesti Bushevi volivci ne samo, da so precej bolj pogosti obiskovalci cerkve kot pa zvesti Kerryjevi volivci, ampak tudi precej močnejše podpirajo Bushevo prepričanje, da je potrebno izvoliti funkcionarje, ki Boga jemljejo resno. Združene države Amerike pogosto opisujejo kot narod, ki ga je krščanski Bog posebej blagoslovil. Radi rečejo, da je njihova država "krščanska država", ob tem pa se ne zavedajo, da je ta izjava žaljiva do njihovih judovskih in muslimanskih sodržavljanov. Nagnjeni so k temu, da dejstva, da je Amerika edina velesila, ki je še ostala, nimajo za zgodovinsko naključje, ampak za dokaz Božje naklonjenosti.

Zaradi tako različnega odnosa do religioznega prepričanja bi morda kdo pomislil, da

nasprotje med politično desnico in politično levico odseva razliko med tistimi, ki so prepričani, da je demokracija zgrajena na religioznih temeljih, in tistimi, ki so prepričani, da je demokracija zgrajena na filozofskih temeljih. Vendar bi bilo, kot sem že nakažal, omenjeno narobe. Razen nekaterih redkih profesorjev teologije in filozofije niti desni niti levi ameriški intelektualci ne mislijo, da bi demokracija v smislu konstitucionalizma imela *kakršenkoli* temelj.

Če jih kdo prosi, naj utemeljijo svojo odločitev za ustavno vladavino, bi se obe strani bolj verjetno naslonili na zgodovinske izkušnje kot pa na religiozna ali filozofska načela. Oboji bi pritrdili velikokrat navedeni izjavi Winstona Churchilla, da je "demokracija najslabša oblika vladavine, kar si jih lahko zamislimo, razen vseh ostalih, ki smo jih do zdaj preizkusili". Oboji se strinjajo, da so svoboda tiska, svoboda sodstva in svobodne volitve najboljše varovalo proti zlorabi oblasti, ki je bila značilna za stare evropske monarhije ter za fašistične in komunistične režime.

Prepiri med levičarji in desničarji o potrebi egalitarne socialne zakonodaje niso posledica nasprotujočih si religioznih prepričanj niti nasprotujočih si filozofskih načel. Nestrinjanje med tistimi, ki zavezanost k demokraciji razumejo kot zavezanost k egalitarni družbi, in tistimi, ki nimajo nobenega smisla za socialno državo in za vladne uredbe, ki bi zagotavljale enake možnosti, ne temelji na filozofskih ali religioznih predpostavkah. Celó najbolj fanatični fundamentalisti si ne drznejo trditi, da Sveto pismo navaja razloge, zakaj ameriška vlada ne bi smela prerazporejati bogastva tako, da bi z davkoplačevalskim denarjem poslala otroke revnih na kolidž. In njihovi levičarski nasprotniki ne trdijo, da potrebo po uporabi davkoplačevalskega denarja za ta namen nekako zapoveduje Kantovo "so-dišče čistega uma".

Tipični argumenti med tema dvema taboroma so veliko bolj pragmatični. Desni trdijo, da uvajanje visokih davkov, s katerimi bi pomagali revnim, vodi v "veliko vlado", v vladavino birokratov in mrtvo ekonomijo. Levi se strinjajo, da obstaja nevarnost prekomerne birokratizacije in preveč centralizirane oblasti. Vendar trdijo, da te nevarnosti odtehta potreba po popravni krivic, ki so posledica kapitalistične ekonomije - sistema, ki lahko čez noč spravi na cesto na tisoče ljudi in jih tako onesposobi, da bi nahranili, kaj šele izobrazili svoje otroke. Desnica trdi, da je levica preveč nagnjena k temu, da bi celotno družbo uredila po svojem okusu. Levica odgovarja, da je to, kar je za desnico "stvar okusa", v resnici stvar pravičnosti.

Tovrstni argumenti niso podprti z zahtevami po univerzalno veljavnih moralnih predpisih, ampak z zgodovinskimi izkušnjami - z izkušnjo prekomerne regulacije in prekomerne obdavčitve na eni strani in z izkušnjo revščine in ponižanja na drugi. Desničarji obtožujejo levičarje, da so čustveni zmedenci - razneženi liberalci - ki ne razumejo, da mora vlada ostati majhna, da se lahko razcveti svoboda posameznika. Levičarji pa desničarje obtožujejo brezsrčnosti - da so ne zmorejo ali da si nočejo predstavljati situacije, v kateri bi bili oni starši, ki ne morejo zbrati dovolj denarja, da bi oblekli svojo hčer enako, kot so oblečene njene sošolke. Take polemične izmenjave se razvijajo na pragmatični ravni in nobena teološka ali filozofska znanost ni potrebna, da bi se jih lahko udeležili. Taka znanost niti ne bi okrepila nobene strani.

Do sedaj sem govoril o tem, kakšno obliko imajo sodobna ameriška politična nesoglasja, in poudarjal nepomembnost filozofije za take razprave. Zagovarjal sem tezo, da niti strinjanje med levico in desnico o tem, da je dobro ohraniti ustavno vladavino, niti nestrinjanje med njimi o tem, kateri zakoni naj bodo sprejeti, nima veliko oprave.

viti z religioznim prepričanjem ali s filozofskimi načeli. Lahko ste zelo inteligentni in uspešni udeleženci v politični razpravi v sodobnih demokratičnih skupnostih, kakršna je ZDA, čeprav vas ne zanima niti religija niti filozofija.

Kljub temu se med filozofi občasno še vedno razvijejo debate o tem, ali ima demokracija "filozofske temelje" in kakšni so ti temelji. Te debate se mi ne zdijo preveč uporabne. Če pa želimo razumeti, zakaj do teh debat pride, si lahko pomagamo s tem, da se spomnimo na trditev, ki sem jo izpostavil na začetku: ko so v osemnajstem stoletju izbruhnile demokratične revolucije, je spor med religijo in filozofijo imel pomen, ki ga zdaj nima več. Te revolucije se namreč niso mogle naslanjati na preteklost. Niso mogle pokazati na uspehe, ki so jih dosegle demokratične in sekularne ureditve. Takrat so namreč obstajale samo redke ureditve te vrste, pa še tistim se ni vedno dobro godilo. Tako je bila njihova edina možnost, da so se zagovarjali z naslanjanjem na načela, na filozofska načela. Razum, so rekli, je pokazal na obstoj občnih človekovih pravic, zato je potrebna revolucija, ki bo postavila družbo na razumski temelj.

"Razum" v osemnajstem stoletju naj bi bil tisto, s čemer so antiklerikalci hoteli nadomestiti pomanjkanje tega, kar so klerikalci imenovali "vera". Revolucionarji tistih časov so bili namreč nujno antiklerikalni. Ena izmed njihovih glavnih obtožb je bila, da kleriki nudijo pomoč fevdalnim in monarhičnim institucijam. Diderot, na primer, je imel znamenito vizijo zadnjega kralja, ki bo zadržan s črevesi zadnjega duhovnika. V tej dobi je bilo takó delo sekularnih filozofov, kot sta Spinoza in Kant, zelo pomembno za ustvarjanje intelektualnega ozračja, ugodnega za revolucionarno politično delovanje. Kant je trdil, da je celo Kristusove besede potrebno ovrednotiti s pomočjo zapovedi obče veljav-

nega človekovega razuma. Za razsvetljenske mislece, kot je bil Jefferson, pa je bilo pomembno utemeljiti, da je razum zadosten temelj za moralno in politično razmišljanje in da je razodetje nepotrebno.

Jefferson, avtor tako Statuta o verski svobodi kot Deklaracije o neodvisnosti, je bil tipičen levičarski intelektualec svojega časa. Veliko je bral filozofijo in jo jemal zelo resno. V Deklaraciji je zapisal, da "vztrajamo, da so naslednje resnice očitne same po sebi: da so vsi ljudje ustvarjeni enaki, da jim je njihov stvarnik dal nekatere neodtujljive pravice in da so med temi življenje, svoboda in iskanje sreče". Kot dober razsvetljenski racionalist se je strinjal s Kantom, da je vir teh resnic razum in da je ta dovolj dober, da lahko predstavlja moralno in politično vodstvo.

Mnogi sodobni zahodni intelektualci (med njimi Jürgen Habermas, najvplivnejši in najbolj cenjeni še živeči filozof) mislijo, da je imel razsvetljenski racionalizem v nečem zelo prav. Habermas je prepričan, da filozofski razmislek res lahko predstavlja moralno in politično vodstvo, saj lahko razkrije načela, za katera pravi, da imajo "občo veljavo". Fundacionalistični filozofi, kot je Habermas, trdijo, da ima v kulturi filozofija isto vlogo, kot sta ji jo pripisovala Kant in Jefferson. Če to premislimo, bomo kmalu odkrili to, kar Habermas imenuje "predpostavke razumske komunikacije", in dobili kriterije, ki lahko vodijo moralne in politične izbire.

Mnogi levičarski intelektualci v Ameriki in na Zahodu bi se v glavnem strinjali, da demokracija ima nekakšen temelj. Prav tako pa so prepričani, da so določene osrednje moralne in politične resnice, če ne izrecno očitne same po sebi, vsaj nadkulturne in nezgodovinske - da so proizvod človekovega razuma kot takega, ne pa samo posledica določenega zaporedja zgodovinskih dogodkov. Vznemirja in moti jih pisanje protifundacionalističnih





*Vloga glasbe pri bogoslužju je "narediti besedilo bolj učinkujoče, ki naj vernike lepše pripravi na prejem sadov milosti." (papež Pij X.)  
Detajl prospektnih piščali v orglah, foto: Janez Oblonšek.*

filozofov, kot sem sam, ki trdimo, da ni ničesar takega, kot je "človekov razum".

Mi, proti-fundacionalisti, namreč jemljemo razsvetljenski racionalizem kot nesrečen poskus, da bi religijo premagali v igri, ki ji je najbolj domača - v igri pretvarjanja, da obstaja nekaj nad in onkraj človeške zgodovine, kar lahko izreče sodbo o zgodovini. Trdimo, da čeprav so nekatere kulture boljše od drugih, ni nikakršnih nadkulturnih kriterijev "boljšosti", na katere se lahko sklicujemo, ko pravimo, da so moderne demokratične družbe boljše od fevdalnih družb ali da so egalitarne družbe boljše kot rasistične ali seksistične. Prepričani smo, da je oblast uradnikov, ki so jih izvolili pismeni in izobraženi volivci, boljša od oblasti duhovnikov ali kraljev, vendar pa ne nameravamo dokazovati resničnosti te trditve zagovornikom teokracije ali monarhije. Prepričani smo, da teh ljudi, če jih študij zgodovine ne more prepričati, da so njihovi pogledi napačni, ne more prepričati niti nič drugega.

Protifundacionalistični profesorji filozofije, kot sem jaz, ne mislimo, da je filozo-

fija tako pomembna, kot sta mislila Platon in Kant. To pa zato, ker ne mislimo, da ima moralni svet strukturo, ki bi jo lahko spoznali s filozofskim razmislekom. Smo historicisti, saj se strinjamo s Heglovo tezo, da je "filozofija čas, ujet v misel". To Heglovo misel razumem tako, da so človeške družbene ureditve na splošno in politične institucije posamič proizvod konkretnih zgodovinskih okoliščin in da jih je treba presojati glede na potrebe, ki so jih te okoliščine ustvarile. Nikakor namreč ni mogoče izstopiti iz človeške zgodovine in na stvari pogledati z vidika večnosti.

V tem smislu je filozofija pomožna veda zgodovinopisju. Zgodovino filozofije bi bilo potrebno preučevati v kontekstu družbenih razmer, ki so ustvarile filozofske nauke in sisteme, tako kot preučujemo zgodovino umetnosti in književnosti. Filozofija ni in nikoli ne bo znanost - v smislu zbiranja vedno več trajnih resnic.

Večina filozofov na Zahodu pred Heglovim časom je bila univerzalistov in fundacionalistov. Kot je pokazal Isaiah Berlin, so pred

koncem osemnajstega stoletja zahodni misleci človekovo življenje imeli za poskus, da bi rešili sestavljanje. Berlin na naslednji način opiše, kar sem jaz označil kot njihovo upanje na obče filozofske temelje kulture:

“Obstajati mora način, kako spraviti koščke skupaj. Najmodrejše bitje, vsevedno bitje, Bog ali vsevedna zemeljska stvaritev - kakorkoli si ga hočete predstavljati - je v bistvu sposoben sestaviti vse te koščke v skladen vzorec. Vsak, ki bo to storil, bo vedel, kakšen je svet: kakšne so stvari, kaj so bile, kaj bodo, kakšni so zakoni, ki jih vodijo, kaj je človek, kakšen je odnos človeka do stvari in nena zadnje, kaj človek potrebuje, kaj si želi in kako bo to dobil.”<sup>2</sup>

Ideja, da je razumski svet, vključno z moralnim, kot sestavljanje, in da so filozofi tisti, ki so zadolženi za to, da spravijo vse koščke skupaj, predpostavlja, da zgodovina sploh ni pomembna: da pod soncem ni bilo nikoli nič novega. To predpostavko pa so zamajali trije dogodki. Prvi dogodek je bila poplava demokratičnih revolucij na koncu osemnajstega stoletja, posebej revoluciji v Ameriki in Franciji. Drugi dogodek je bilo romantično gibanje v književnosti in umetnosti - gibanje, ki je nakazovalo, da je pesnik, ne pa filozof, tisti, ki je največ prispeval k družbenemu napredku. Tretji dogodek, ki se je pojavil malo kasneje, pa je bilo splošno sprejetje Darwinove evolucijske teorije o izvoru človeka.

Ena izmed posledic teh treh dogodkov je bil pojav protifundacionalistične filozofije - pojav filozofov, ki so oporekali temu, da bi na stvari gledali kot na sestavljanje. Zahodna filozofska tradicija, pravijo ti filozofi, se je motila, ko je trdila, da ima trajno in trdno prednost pred novim in prigradnim. Še posebej se je motil Platon, ki je imel matematiko za model znanja.

V tem smislu ni ničesar takega, kot je človekova narava, saj si človeška bitja sproti izmišljujejo sama sebe. Sama sebe ustvarjajo

tako, kot pesniki pišejo pesmi. Ničesar takega ni, kot je narava države ali narava družbe, ki bi ju morali razumeti - obstaja samo zgodovinsko zaporedje relativno uspešnih in relativno neuspešnih poskusov, da bi dosegli neko kombinacijo reda in pravičnosti.

Da bi bolje pokazal razliko med fundacionalisti in nefundacionalisti, naj se vrnem na Jeffersonovo izjavo, da so pravica do življenja, do svobode in do iskanja sreče same po sebi očitne. Fundacionalisti trdijo, da je obstoj teh pravic obča resnica, ki nima nič več opraviti z Evropo kot pa z Azijo in Afriko in nič več z moderno zgodovino kot pa z antično. Obstoj teh pravic, pravijo, je kakor obstoj iracionalnih števil, kot je kvadratni koren iz dva - nekaj, kar lahko vsak, ki dobro razmisli o tem, tudi razume. Ti filozofi se strinjajo s Kantovo trditvijo, da “skupna moralna zavest” ni zgodovinski produkt, ampak del strukture človekove razumnosti. Kantov kategorični imperativ, ki zapoveduje, da drugih človeških bitij ne smemo uporabljati kot sredstvo - da jih ne smemo imeti za stvari - so v konkretne politične določbe pretvorili Jefferson in avtorji Helsinške deklaracije o človekovih pravicah. Taki prenosijo enostavno na nov način opredelijo moralna prepričanja, ki bi morala biti enako samoumevno resnična v času Platona in Aleksandra, kot so zdaj. Naloga filozofije je torej, da nas spomni na tisto, za kar smo v svojih srcih nekako že od nekdaj vedeli, da je resnično. V tem smislu je imel Platon prav, ko je rekel, da je moralno spoznanje stvar spominjanja - nekaj apriornega in ne rezultat empiričnih poskusov.

Na drugi strani se protifundacionalisti, kot sem jaz, strinjamo s Heglom, da je Kantov kategorični imperativ prazna abstrakcija, dokler ni napolnjena z vrsto konkretnih podrobnosti, ki jih lahko zagotovi samo zgodovinska izkušnja. Isto pravimo tudi za Jeffersonovo trditev, da so človekove pravice

očitne same po sebi. Z našega stališča niso moralna načela nič drugega kot način, kako povzeti določen nabor izkušenj. Če bi jih imenovali "apriorna" ali "očitna sama po sebi", bi vztrajali pri uporabi Platonove skrajno zavajajoče primerjave moralne in matematične gotovosti. Nobene izjave ne morejo obenem imeti revolucionarnih političnih posledic in biti resnične same po sebi.

Mi protifundacionalisti smo prepričani, da je reči, da je izjava očitna sama po sebi, bolj ali manj prazna retorična figura. Obstoj pravic, ki so jih revolucionarji osemnajstega stoletja zahtevali za vse ljudi, večini evropskih mislecev v tisočletju pred njimi ni bil očitno. Da se njihov obstoj zdi sam po sebi umeven Američanom in Evropejcem več kot dvesto let po tem, ko so bile prvič zapisane, lahko razložimo s tem, da nam jih je vcepila posebna kultura, ne pa z neke vrste sorodnostjo med človekovim umom in moralno resnico.

Da bi zagovarjali svojo tezo, mi protifundacionalisti kažemo na neprijetna zgodovinska dejstva, kot je naslednje: besede deklaracije je domnevno demokratična oblast ZDA upoštevala samo za ljudi evropskega porekla. Očetje Amerike so jih upoštevali samo za priseljence, ki so prišli preko Atlantika, da bi pobegnili pred monarhičnimi vladavinami v Evropi. Idejo, da imajo ameriški domorodci - indijanska plemena, ki so bili prvotni naseljenci - take pravice, so le redko jemali resno. Uporne Indijance so množično pobijali.

In je minilo še sto let od Deklaracije o neodvisnosti, da je meščanstvo ZDA začelo jemati resno pravice žensk - spraševati so se začeli, ali imajo ameriške ženske enake možnosti za iskanje sreče kot ameriški moški. In minilo je še skoraj sto let in vmes je bila še krvava in kruta državljanska vojna, preden so temnopolti Američani dobili pravico do tega, da jih niso obravnavali kot sužnje.

In trajalo je še sto let, preden so temnopolti Američani postali popolnoma enakovredni državljeni z enakimi pravicami kot belopolti.

S temi dejstvi iz zgodovine moje dežele, ki jih občasno navajajo, hočejo pokazati, da je Amerika do skrajnosti hinavski narod in da ni nikoli resno jemala svojega lastnega zagotavljanja človekovih pravic. Ampak mislim, da bi bilo nepošteno in zavajajoče, če bi tako opravili z ZDA. Eden od razlogov, zakaj je v dvestotih letih postala veliko boljša, bolj poštena, bolj spodobna in bolj prijazna država, je ta, da so demokratične svoboščine - posebej svoboda tiska in svoboda govora - omogočile javnemu mnenju, da je prisililo belopolte moške evropskega porekla k premisleku o tem, kaj so delali in kaj delajo z Indijanci, ženskami in temnopoltimi.

Vloga javnega mnenja pri postopnem širjenju obsega človekovih pravic v zahodnih demokracijah je po mojem mnenju najpomembnejši razlog, zakaj je demokracija boljši sistem vladanja od vseh ostalih, ki bi jih lahko razvili. Zgodovina ZDA ponazarja, kako se lahko družba, ki se je ukvarjala v glavnem s srečo bogatih belopoltnih moških, postopno in na miren način spremeni v družbo, v kateri so siromašne temnopolte ženske postale senatorke, ministrice in sodnice na višjih sodiščih. Jefferson in Kant bi bila osupla nad spremembami, ki so se zgodile v zahodnih demokracijah v zadnjih dvajsetih letih. Nista si namreč predstavljala, da je iz filozofskih načel, ki sta jih razvila, možno izpeljati enak odnos do črncev in belcev ali volilno pravico žensk. Njuno morebitno začudenje ponazarja protifundacionalistično stališče, da moralni uvid ni, tako kot matematika, stvar razumskega razmisleka. Je namreč stvar tega, da si zamislimo boljšo prihodnost in da opazujemo rezultate poskusov ter tako pripeljemo prihodnost v življenje. Moralno spoznanje je tako kot znanstveno spoznanje v veliki meri rezultat poskusov in opazovanja, kako se

bodo ti poskusi iztekli. Volilna pravica žensk, na primer, dobro deluje, centralizirani nadzor državnega gospodarstva na drugi strani pa ne.

Zgodovina moralnega napredka od razsvetljenstva naprej ponazarja dejstvo, da je tisto, kar je pomembno za demokracijo, enako stvar svobode govora in tiska kot sposobnosti jeznih državljanov, da zamenjajo slabe izvoljene uradnike z dobrimi. Država ima lahko demokratične volitve, vendar ne naredi moralnega napredka, če zlorabljeni nimajo možnosti, da bi svoje trpljenje predstavili javnosti. Teoretično lahko država ostane ustavna demokracija tudi, če njena oblast nikoli ni sprejela nobenih uredb, s katerimi bi povečala enakost možnosti. V praksi pa bo svoboda razpravljanja o političnih temah in svoboda do predlaganja političnih kandidatov zagotovila, da bo demokracija v egalitarnem smislu naravna posledica demokracije kot ustavne vladavine.

Nauk protifundacionalistične pridige, ki vam jo govorim, je ta, da za države, v katerih ni prišlo do sekularizacije, ki je bila najpomembnejša posledica evropskega razsvetljenstva, ali v katerih se šele sedaj poraja ustavna vladavina, zgodovina zahodne filozofije ni pretirano koristno študijsko področje.

Zgodovina uspehov in napak različnih družbenih poskusov v raznih državah je veliko bolj koristna. Če imamo protifundacionalisti prav, je potrebno poskus, da bi vzpostavili družbo na filozofskih temeljih, zamenjati s poskusom, da bi se učili iz zgodovinskega spomina.

Prevedel: Leon Jagodic

- 
1. Ta članek je besedilo predavanja, ki ga je imel Richard Rorty aprila 2004 v Centru za kulturne študije v Teheranu. Predavanje je bilo del serije predavanj zahodnih intelektualcev Teheranu, ki jo je organiziral Ramin Jahanbegloo. Poleg Rortya so med drugim govorili še Jürgen Habermas, Noam Chomsky, Ágnes Heller, Timothy Garton Ash, Michael Ignatieff, Adam Mihnik in Paul Ricoeur. Ramina Jahanbeglooja je 20. marca 2006 aretirala iranska policija in ga zaprla kljub mednarodnemu posredovanju. Po petih mesecih preiskav je bil izpuščen v avgustu 2006. To se je zgodilo potem, ko je pod prisilo priznal, da je sodeloval z zahodnimi diplomati pri načrtovanju "žametne revolucije" v Iranu, ki bi strmoglavila trenutni režim in ga nadomestila z demokracijo zahodnega tipa.  
Richard Rorty. "Democracy and Philosophy." *Kritika & Kontex* 33 (2/2006): 9-25. Dostopno na: [http://www.kritika.sk/pdf/2\\_2006/2.pdf](http://www.kritika.sk/pdf/2_2006/2.pdf) (pridobljeno: 18. 1. 2010).
  2. Berlin, Isaiah. *Roots of Romanticism*. 23.

# Kruh življenja

*Večnost. Tišina. Neskončnost.  
V veri verjamem tvojemu hrepenenju  
in se hranim z njim.  
Tvoje hrepenenje je tudi moje.  
Hrepenenje, ki polni in blagruje.  
Amen.*

*Dragi Jezus!*

*Danes zjutraj. Potrkali so na vrata in me opozorili, naj takoj vstanem. Kako si me ti ta trenutek objel, Jezus! In pomagal, da sem ostala pomirjena. Potem se je začel napor. Težko sem prišla na voziček. A ko sem na njem sedela, sem bila, če lahko tako rečem, odrešena. Utrujena, pa vendar odrešena. Zato ker v naporu nisem dajala v ospredje same sebe, ampak sem čutila, da ti želiš, naj se premagujem. Jezus, že dolgo ni bilo tako s temi mojimi napori. Danes me je napor izročil milosti. Naj bo odmev moje hvaležnosti do tebe pa tudi do življenja v moji mirni duši.*

\*\*\*

*Večer. Jezus, moj ljubi Jezus! Te dni je tako, da se le v duhu lahko dotikam Tvoje bele hostije. V njej te vidim, v njej te iščem, v njej verujem, da me boš enkrat za vselej nekoč objel in očetovsko stisnil k sebi. Zato ostajam srečna, zato pozabljam nase, zato verujem, močno in srčno verujem. Amen.*

\*\*\*

*Če že ne morem spremeniti, o neskončna Sila, pomagaj mi ljubiti.  
Če že ne morem pomagati, nevidna Moč, daj mi blagoslov za odpuščanje.  
Če že ne morem ničesar storiti, o Jezus, pusti in pomagaj, da ne bom nehala iskati.*

\*\*\*

*Dragi Jezus!*

*Še dan, dva pa se bova spet lahko srečevala hrepeneče, srečevala po sveti daritvi v beli hostiji, mehkem in "sočnem" kruhu, ki bo moji vsakdanjosti dajal ljubeznivost, umirjenost, zaželenost. Jezus, dobro se zavedam, da si vedno z menoj, pa verjetno ravno zato tako željno čakam na "živo" obiskanje med nama, da se bom cela lahko prenavljala, da bom občutila radost duhovnega joka in toplino, resnično toplino Tvoje bližine. Ueš, moram se Ti izpovedati, ker mi to daje gotovost vase, ker me to potrjuje zate in mi omogoča odmikati se mrzlemu in večkrat hladnemu času.*

*Čakam nate, čakam na Tvoj poljub, čakam, da me objame slutnja Tvoje svetosti.*

\*\*\*

*Dotik je tih,  
a zelo zaznaven.  
Molk je nečuten,  
vendar potreben.  
☉ da bi prav molčala  
in prav dajala.  
☉ da bi prav zaupala  
in enkrat dočakala,  
kar tako zelo želim.*

\*\*\*

*Dragi Jezus!*

*Podarjaš se mi in ostajava povezana v tihi medsebojni navzočnosti.*

*Ko sem sama tu, v zdravilišču, vdihavam vonj tišine in prisluškujem Tvoji duhovni sporočilnosti. Tako sva skupaj. U vsej navidezni vsakdanjosti, v mojem potrpljenju.*

*Gradim s Teboj, o Jezus, razumevam v Tebi in se učim. Koliko je zgledov s križa, zgledov premagovanja in poguma. Sprejmi naša življenja. To je molitev, to je hrepenenje po sveti maši, katere smo deležni vsak na svoj način. Jezus, veliko nas je, ki tvojo hrano Ljubezni uživamo s srcem, s križem boleznin in z globokim notranjim upanjem.*

*Glej na nas, poslušaj nas in prihajaj k nam na obisk kot gost, ki si ga zelo želimo.*

\*\*\*

*Sveto obhajilo ... Danes, na nedeljo, si moje srčno poživilo, Kruh, ki ga sprejemam v srce in čakam, čakam ...*

\*\*\*

## *Molitev*

*Sveta bela hostija,  
dotakneš se me,  
poljubiš mojo bolečino,  
v meni si  
in že me vso hraniš z veseljem.*

*Sveta bela hostija,  
ostani moj skrivnostni gost,  
ozdravljaj mojo dušo  
in osrečuj moje bivanje.  
Amen.*



*“Kadar Cerkev prosi in poje, je navzoč tisti, ki je obljubil: ‘Kjer sta dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi’ [Mt 18,20]” (B 7).*

Verno ljudstvo - ena od oblik Kristusove navzočnosti v bogoslužju, foto: Janez Oblonšek.

*Dragi Jezus!*

*Ni trenutka tu v zdravilišču, ko bi bila brez Tebe. Ali so ali niso okrog mene ljudje, ali se dogaja to ali ono - Ti si tu, v moji raznoliki sedanjosti, že zjutraj, ko se na trenutke težko zbudim, čakam pomoči ... Tako je bilo včeraj: trpka, nezaželena praznina je zaobjela jutro.*

*Na srečo za kratek hip. Ko sem se v sebi "vzravnala", si me poklical v svojo bližino; začela sem moliti: Zdrava Marija, milosti polna ... po Njegovem prebridkem trpljenju ... Ne-pojmljiva sladkost vere me je utolažila, v zavest sem dobila spoznanje: zdaj je moje delo tu, tudi molitev. Nenarejena, naravna, moja in Tvoja molitev, Gospod.*

*Ne pomnim, da bi kdaj prej tako radostno došla molitev kot "delo", delo za moje vsakdanje življenje, za moje veselje, pa tudi za prihodnost, ki je pred menoj.*

*Pravzaprav to moje delo ni kar tako, saj ga opravljam s Teboj, v močni zavesti, da vsak trenutek postaja in ostaja pomemben, ker je trenutek vere, potešitve in zahvale Tebi.*

*Na ta način, vsaj tako upam (in želim), se srečujem s Teboj tudi kot s kruhom življenja. Tukaj dobivam vsakdanji kruh. Če ne bi hrepenela po tvojem Kruhu, mi nobena vsakdanja hrana ne bi teknila.*

*Hvala ti, o Jezus, ker s svojo močjo varuješ mojo notranjost; dovoliš samo toliko čutenja, kolikor čutenje zdaj hrani mojo dušo.*

*To čutenje je Tvoja milost, je Tvoja nenehno podarjajoča skrb zame, zato da v moji duši ni bolečin. Če pa kakšna bolečina kdaj malo zaskeli, jo sprejemem in z najino skupno tišino živim naprej.*

*Jezus, kadar globoko zabrepenim po Tvoji beli hostiji, mi Sveti Duh podari bližino tvojega spodbudnega in očetovskega pogleda. To je tako nedojemljivo, vendar zelo resnično. Tvoj očetovski pogled odpre pot tudi do Tvojega srca in na ta način sva oba resnično skupaj. Jezus, Ti veš, kako zelo potrebujem pogovor s Teboj, saj se bo navsezadnje vsaka moja pot ob času združila s Tvojo. Zato Te prosim, prihajaj k meni, ne obidi mojega življenja. Prisluhni resnici v moji duši, da bova obsorej za vedno eno, Ti in jaz.*

\*\*\*

*Dotik je tih,  
a zelo zaznaven.  
Molk je nečuten,  
vendar potreben.  
☉ da bi prav molčala  
in prav dajala.  
☉ da bi prav zaupala  
in enkrat dočakala,  
kar tako zelo želim.*



\*\*\*

*Dragi Jezus!*

*To pismo Ti pišem z bližino srca, ki si zelo želi svete maše. Ta želja je za zdaj nedosegljiva, ni pa nedosegljivo Tvoje Srce. Je zelo z menoj. Tako kot pri vsaki sveti daritvi.*

*Jezus, vem, da Tebi ni nič neznanega, kar zadeva mojo vero in kar je Tvojega in mojega. Pa vendar bi Ti rada zdajle povedala, da je meni vedno nekako drugače kot morda komu drugemu ob doživljanju svete daritve. Že trenutek, ko duhovnik reče: "V imenu Očeta in Sina in Svetega Duha," me potegne iz prostora, kjer se dogaja sveta daritev. Zmenoj so in niso ljudje. Zakaj? Morda zato, ker me večkrat tesni, da ljudje premalo sprejemajo toliko Tvojih skrivnosti, da se bojijo Tvoje globine ...*

*Meni pa je ravno Tvoja globina tako zelo potrebna, saj prav v njej lahko prosim za ljudi, ki jih Ti neprestano iščeš in se jim daješ ravno s svojo globino.*

*Jezus, Ti si nam vsem podaril toliko vrednot in blagoslova s svojo sveto daritvijo. Ti za vsakega izmed nas veš, kdaj je prav, da se kaj odzame, kdaj se kaj doda. Pri meni o tem ni dvoma, saj sem že nekajkrat doživela prav ob prejemu obhajila, da si se mi razodel in dal prav v trenutku moje nevidne bolečine in nemoči.*

*Vedno, ko mi je duhovnik izročil Tebe v sveti hostiji, sem vsa zaživela notranjo sproščenost in veselje. Usa sem se, da tako rečem, "stopila" v Tvojem ozdravljenju. In vsa sem vedela, da lahko samo zaradi Tvojega ozdravljenja upam in zaupam, da bom, ko bo za to čas, spet in spet ljubila vse ljudi, tudi ljudi, ki jih danes še ne zmorem dovolj in prav ljubiti. Jezus, še mi dovoli in mi pomagaj, da se ti bom izročala v pristnosti in nenarejenosti. Še me objemaj po svojem svetem Srcu, da bom lahko iskala in resnično hrepenela po Tvoji volji.*

\*\*\*

*Dragi Jezus!*

*Sprejeti na obisk gosta, ki predrami dušo in zbudi srce - tak obisk je možen samo s Teboj, vsemogočni in usmiljeni Gospod!*

*Oba sva se začutila. Ti si me blagoslovil v Duhu s hostijo in duhovnim spremljanjem svete daritve. Prisostvovala sem sveti daritvi in topel občutek, da sva v bistvu neločljiva in med seboj vedno povezana, je blagoslovil nedeljo.*

*Posebno veselje me spodbuja ob zavedanju, da se me tako bolečina kot veselje dotakne preko solza. To niso solze, ki jih človek joka mimogrede. To so solze duhovnega zadovoljstva, prepričanja, da sem s Teboj, Gospod, lahko vedno prisotna s Skrivnostjo nedotakljivega, večnega bogastva. To je pravzaprav temelj vse moje biti, ki je bolj, ko se je zavedam, neobičajna. Pa vendar, to je moja bit, to je milost, ki se gradi na milosti darovanja, milost, brez katere bi umrl moj duhovni svet. Naj se mi ljudje čudijo ali ne - zame je predvsem pomembno truditi se in negovati duhovno resničnost in hrepenenje v njej.*

\*\*\*

*Živa voda*

*Živa voda,  
neusahljiv studenec,  
v Tebe se vsa pretakam,  
se osrečujem  
v zaupanju v Tvojo modrost.  
Živa voda,  
dotikaj se me,  
osvežuj me,  
ogrevaj me,  
da bom v Tvoji zvestobi  
še dolgo pila Tvoj napoj.*

\*\*\*

*Dragi Jezus!*

*Kar zdajle ti moram povedati, da te čakam. Tvoje bele hostije se ne bom dotaknila, ampak te bom v dušo sprejela tiho, v hrepeneči spokojnosti. Naj ti povem tudi to, da tak sprejem večkrat potrebujem. Zakaj tedaj sva res samo midva skupaj. Midva in najina resničnost. Ti razumeš mene, jaz pa se s hrepenenjem po tebi čistim in učim poslušati tvojo dušo in tvoje srce. Lepo mi je, moj Jezus, ker me vedno sprejemaš, ko pridem na obisk k tebi, saj se tako zavem, da smem upati in zaupati, da bom v večnost prišla s tvojo ljubeznijo, varna v tvojem srcu. Jezus, poskerbi tudi za vse tiste, ki čakajo nate, pa morda večkrat nimajo nikogar od ljudi, da bi jih pripeljali k tebi. Podarjaj svoj pogled in svojo srčno bližino tistim, ki jih nihče ne razume. Pomiri svet, ki je danes tako grenak. Jezus, hvala ti za tvojo srčnost in zvestobo.*

\*\*\*

*Tiha in razbolela sem te čakala, Jezus. U molku svoje duše sem klicala tvoje ime. Zdaj si spet v meni. Ista bela hostija je pregnala grenkobo. Tvoja hrana je življenje za mojo notranjost.*

*Kako pusto je življenje, če ni polno v duši. Kako prazen je trenutek, ko so ljudje ob tebi, pa vendar jih ni, ker smo si notranje premalo blizu.*

*Vendar je tu dokaz Večne bližine. U tej bližini se vsak človek lahko dvigne. Zato naj bo blagoslovljeno vse, kar mi podarjaš in s čimer mi poveš, da si vesel mojega življenja.*

*Tvoja bela hostija je moja sedanjost in moja prihodnost!*

\*\*\*

*Dragi Jezus!*

*Danes imam veliko željo, da te sprejmem v svoj objem z dušo. Belo hostijo tipljem v nevidnem hrepenenju. Zanimivo, da me to osvobaja. Veš, svet se mi te dni zdi tako name-tan in hladen. In morda se zato v svojem srcu toliko bolj zavedam, da bo tudi moj odnos do tebe bolj iskren z mojo odkritostjo, kakor pa s kakršno koli "navlako". U nametanem svetu se človek pravzaprav lahko zanese samo na svobodo s teboj. To je velika milost. U tej svobodi - tako slutim - bom lahko ohranila in krepila svojo osebno vero. Drugače ... Jezus, tako si zanesljiv in stvaren. Ohrani vse svoje zveste duše (tudi mojo) v svoji svobodi in pusti, da še naprej zaupamo v srečo s teboj.*

\*\*\*

*Učeraaj sem končno spet prejela Tvoj kruh, Gospod! Sprejela sem ga v umirjeno dušo brez tesnobe, v hvaležnosti, ki jo premorem. Moram Ti pa tudi povedati, da mirno čakam na zakrament sprave, pravzaprav vem, da moram tokrat zanj dozoreti in izbrati pravi trenu-tek. Žakaj v sebi sem napolnjena z Božjim in to je zaenkrat dovolj. Žakaj Božje me varuje pred hudim in me v vesti opozarja, kaj smem in česa ne smem. Ne da bi si želela zakramen-ta sprave. Enostavno imam občutek, da je moja duša nekako duhovno v tem zakramentu, zato mirno čakam, da zakrament sprejmem po duhovniku, ko bo res čas za to. Gospod, tvoja spokojnost je zdaj najbolj potrebna moji duši in mojemu srcu. Nič si pravzaprav ne želim, samo vem, da sem cela v Tebi. Prosim te, preobrazi me in pazi name!*



*"Po tvoji dobroti smo prejeli ta kruh, tebi ga prinašamo ..."* (iz Misala)

Priprava kruha, ki bo pri posvetitvi spremenjen v Kristusovo telo, foto: Janez Oblonšek.

## Gost

*Predstavljajte si, da bi kristjana iz 2. stoletja postavili v današnji čas in v Cerkev, ki je zakorakala v 3. tisočletje. Ugotovil bi, da se je podoba Cerkve v teh dveh tisočletjih krepko spremenila. Morda bi ta prišlek pričel iskati stične točke s Cerkvijo svojega časa. Odkril bi, da se kristjani še vedno zbiramo prvi dan v tednu, vendar ne na domovih kristjanov, ampak v cerkvah, ki stojijo na glavnih mestnih trgih. Če bi v cerkev vstopil v času maše, bi lahko zaslišal iste svetopisemske besede, kot jih je poslušal v svojem času. Tudi v 21. stoletju bi nato prisostvoval lomljenju kruha. Udeležil bi se lahko obhajila in s svojim "Amen" bi lahko tudi danes potrdil vero v Kristusovo resnično navzočnost pod podobama kruha in vina. Ko bi ta kristjan pogledal po cerkvi, bi videl, da je v njej še kar nekaj prostora. Če bi pogledal v statistiko in tam videl, koliko je v neki župniji krščenih in koliko se jih je udeležilo maše, bi se verjetno vprašal, kje so vsi ostali kristjani. Lahko bi nam povedal, kako je bilo v njegovem času. Pripovedoval bi lahko o nedeljskem srečanju, ki so se ga kristjani udeležili že zelo zgodaj zjutraj, zato da so lahko potem delali (v njegovem času namreč nedelja ni bila dela prost dan). Lahko bi nam povedal, da so bila obdobja, ko so z udeležbo pri evharističnem bogoslužju tvegali svoje življenje. Mogoče nam ob pogledu po cerkvi ne bi verjel, da je nedelja načeloma dela prost dan in da zaradi udeležbe pri maši ne izgubiš niti (telesnega) življenja niti službe.*

*Kaj se je v teh stoletjih zgodilo, da današnji kristjan ne čuti potrebe, da bi zjutraj poleg jutranje poti v bar, kjer spiže kavo, vstopil še v bližnjo cerkev pred Najsvetejše? Zakaj najdemo čas za razna praznovanja in slovesna kosila, vedno znova pa nam zmanjka za nedeljsko gostijo ob Gospodovem oltarju? Kje je zaupanje naših prednikov, ki so Najsvetejše z zaupanjem ponesli tudi po ulicah svojih mest in po poljskih poteh ter prosili za Božji blagoslov? Ali morda šepa naše poznavanje in razumevanje verskih resnic? Ali pa morda pozabljamo, da duhovnik pri vsaki maši izgovori tudi besede: "Skrivnost vere"?*

*Od takrat, ko je Jezus Kristus hodil po tleh obljubljenе dežele ter z besedo in s svojim življenjem oznanjal evangelij o Božji ljubezni, pa do danes se je marsikaj spremenilo. Kristjani smo skozi zgodovino veliko razmišljali o njegovih besedah in dejanjih, kar se odraža v razvoju teološke misli. Delček tega razmišljanja je navzoč tudi na naslednjih straneh pričujoče številke Tretjega dne, ki so posvečene zakramentu Kristusove navzočnosti med nami, evharistiji. Prebiranje teh razmišljanj nam lahko pomaga doumeti, s kako veliko skrivnostjo se srečujemo, ko se udeležimo evharistične daritve ali ko molimo pred Najsvetejšim. V teh trenutkih na zakramentalni način pred nas stopa Jezus Kristus in želi biti naš gost. Če nekoliko bolje pomislimo, pa hitro ugotovimo, da prejšnja misel ne zdrži, saj dejansko mi postajamo gostje na njegovi gostiji. V evharistični daritvi se namreč prepletajo preteklost (ponavzočuje se Kristusova*

## Evharistija

velikonočna skrivnost), sedanost (naše konkretno življenje, ki ga vtekemo v mašno daritev) in nebeška gostija, na katero nas vabi sam Kristus.

Gost, ki nas je obiskal na začetku tega razmišljanja, kristjan iz 2. stoletja, se je v času svojega življenja zavedal, da njegova vera raste prav zaradi tega, ker se hrani ob evharistični mizi. Evharistija ga je povezovala tako z Bogom kot z ostalimi verniki. Nedeljsko srečanje mu je dalo moč, da je vztrajal tako v zunanjih kot notranjih preizkušnjah. To, kar je doživel pri maši (Kristusovo ljubezen), si je prizadeval uresničiti v svojem življenju in v življenju skupnosti, ki ji je pripadal.

Draga bralka, dragi bralec, naj te gostovanje na teh straneh spodbuja k gostovanju na Jagnjetovi gostiji.

Gregor Lavrinec



*"Po tvoji dobroti smo prejeli to vino, tebi ga prinašamo ..."* (iz Misala)  
Priprava vina, ki bo pri posvetitvi spremenjen v Kristusovo kri, foto: Janez Oblonšek.

# “Kako nam more ta dati svoje meso jesti?”

Mnoge metafore, ki jih je moč srečevati ob prebiranju Božje besede, se zdijo, ker so že mnogokrat slišane, precej domače. Kljub pogosto le navidezni domačnosti pa skrivajo v sebi izzive, ki so jih v zvezi z Božjo besedo v vsej zgodovini doživljali Izraelci, posebej pa še Judje, Jezusovi sodobniki. Njihova “domačnost” z Božjo besedo, postavo in preroki je bila tako globoka, da niso mogli sprejeti novosti, ki jim jo je oznanjal Jezus. Njegova beseda je bila tako daleč od njihove ustaljenosti, da je njihovo življenje zmotil do te mere, da mu ves čas javnega delovanja grozijo s smrtjo, ki jo končno udejanjijo s pomočjo rimske oblasti. Od tod izhaja tudi nevarnost, ob kateri bi se današnji vernik, poslušalec Božje besede, počutil preveč domače, v smislu “že večkrat slišano” ali “nič novega”. Kot Judje bi utišal Razlagalca, ki vsakega posebej nagovarja po svoji besedi. Zaklad Božje besede je neizčrpen, ne morejo ga izčrpati pretekli niti sodobni komentatorji, zaradi govornice Svetega Duha, ki po Božji besedi spodbuja vsakega vernika k spoznavanju Boga - k sprejemanju večnega življenja (Jn 17,3).

Evharistija, kakor jo obravnava Janez v šestim poglavju, je tema, ob kateri je mogoče na prvi pogled zlahka spregledati besedne nesmisle, o katerih govori četrti evangelij. “Domačnost” besednih zvez o kruhu, o Jezusovem mesu in krvi ter o večnem življenju poslušalcu ne odpira vprašanj o tem, kako je lahko Jezus, ki je Bog in človek, kruh (6,48.51a.58), kako je njegov kruh meso in v njem poroštvo večnega življenja sveta (6,51c),

kako nam daje svoje meso jesti in kri piti, kako more še nekdo prebivati v meni, ipd. Na ta vprašanja, kot je že zgoraj omenjeno, ni mogoče dati dokončnih odgovorov, tudi ni to namen tega sestavka; pomembno pa se je ob teh vprašanjih ustaviti in v njih prepoznati Božje povabilo k premišljevanju, poslušanju in udejanjanju Njegove besede.

## Nekatere posebnosti o evharistiji v Janezovem evangeliju v primerjavi s sinoptiki

Janezov evangelij predstavlja na področju postavitve evharistije glede na sinoptike posebnost, ki je v tem, da v opisu Jezusove zadnje večerje z dvanajsterimi ne omenja postavitve evharistije. Tako se vprašanje o mestu, kjer Janez poroča o tem dogodku, zaključuje v smeri, da je, kot ugotavlja Brown (1966, 284-285), eksplicitno imenovan v Jn 6,51c-58. Dejstvo je, da ob poudarjanju uživanja Jezusove krvi in mesa ni mogoče najti nobene metafore, ki bi dopuščala temo razodevanja (kakor v 6,35-50). Jest nekoga meso in piti kri je sovražno dejanje, hudo kršenje Božje postave. Tako se Jezus tu ne more navezovati na nič drugega razen na evharistijo. Druga zaznava evharistije je formula v 6,51: “Kruh pa, ki ga bom dal jaz, je moje meso za življenje sveta.” Glede na to, da Jn ne poroča o besedah postavitve evharistije v kontekstu zadnje večerje, je lahko to Janezovo poročilo o postavitvi evharistije (prim. Lk 22,19: “To je moje telo, ki se daje za vas. To delajte v moj spomin.”). Razlika med Jn in sinoptiki je tudi v tem, da Jn poroča o mesu, sinoptiki pa o

telesu, ki se daje. Zelo verjetno je, da je Jezus ob zadnji večerji uporabil aramejski ekvivalent za "to je moje meso". Ignacij Antiohijski uporablja meso v mnogih sklicih na evharistijo, prav tako Justin v Apologiji. Tako je Jn verjetno najbližje Jezusovemu izvirnemu evharističnemu jeziku.

Glede avtentičnosti omenjenega odlomka je mogoče iskati kriterije na zgodovinski in literarni ravni. Brown (1966, 285-287) povzema specialiste za Jn evangelij (Ruckstuhl, J. Jeremias, E. Schweizer, Bultmann) in na podlagi omenjenih sklence, da sta oba dela (6,35-50 in 6,51-58) dve različni obliki diskurza o kruhu življenja, oba pa izvirata iz Janezove pridigarske tradicije. Odlomek 6,35-50 ima bolj modrostno obliko, evharistične prvine pa izvirajo iz krščanskega reflektiranja snovi. Oblika odlomka 6,51-58 pa predstavlja radikalnejši premislek diskurza, v katerem je evharistija izključna tema (Brown 1996, 287). Verjetno je bil ta del vstavljen v kasnejši stopnji redakcije Janezovega evangelija. Dejanjsko tudi lingvistična analiza pokaže, da se besedilo ne razlikuje od ostalega, torej ga je mogoče interpretirati v janezovskem kontekstu (Cosgrove, 1989, 524). Za vsebino odlomka 6,51-58 lahko torej postavimo trditev, da ta prvotno izhaja iz pripovedi o zadnji večerji in je bila naknadno preoblikovana tako, da je ustrezala mestu v Jn 6. Ker gre v osnovi za Jn tekst in še dodatno predelavo, ni ne navadno, da povsem ustreza mestu v 6. poglavju. Za tako trditev obstajajo razlogi: a) odsotnost postavitve evharistije v Jn 13, b) podobnosti 6,51c s postavitvijo evharistije, posebej z Lk (glej zgoraj), c) jasna referenca na evharistijo v omenjenem odlomku (razumljeno kot zadnja večerja).

Evharistična konotacija je ob prebiranju 6,53 kristjanu zelo blizu. Če je za večno življenje potrebno jesti in piti Kristusovo telo in kri, bralec to razume v povezavi z udeležbo pri evharističnem daru življenja. Takšna in-

terpretacija pomeni, da gre v tem primeru v Jn evangeliju za premik od tistih poslušalcev, ki so Jezusa zgodovinsko dejansko poslušali. Poslušalstvo v tem primeru ni več množica ob Jezusu, temveč bralci, ki so živeli v Janezovem času,<sup>1</sup> torej tisti, ki se niso osebno srečali z Jezusom v času njegovega zemeljskega bivanja. V ta krog bralcev, učencev, je danes postavljen sodobni kristjan. Vprašanja, ki se mu lahko zastavljajo v izbranem odlomku (Jn 6,51c-58), so v izziv tudi zanj, kakor je bila v Jezusovem času trditev, da je njegov kruh njegovo *meso za življenje sveta* (6,51c), *trda beseda* za njegove judovske sodobnike.

### **Vprašanje je torej, kako more Jezus darovati svoje meso v hrano in kako more iz te daritve živeti svet?**

Izraelcem ni bila tuja zamisel, da je Božja beseda hrana, ki daje življenje. Obljuba o hrani, ki bo dala življenje, se ujema z izraelskim verovanjem, da postava priskrbi življenje tem, ki živijo po njej (Sir 17,11; 2Mz 15,26; 5Mz 8,3). Tako so se mučili izpolnjevati jo, Jezus pa ponudi temu alternativo - prihodnji dar Sina človekovega. Jezusovi poslušalci, Judje, niso imeli težav z razumevanjem metafore kruha (6,34), za katero so iskali ozadje v izkušnji naroda z Jahvejem, temveč s tem, da se Jezus identificira s tem kruhom (6,35.48.51) in še zastruje dialog, da ta kruh označi kot svoje meso. Učencem se je beseda zdela trda (6,60) in so zaradi nevere odšli ter niso več hodili za Jezusom (6,66). Kljub namenu, da ga želijo po pomnožitvi kruha postaviti za kralja (6,14-15), so nad njim godrnjali in jim je bila njegova beseda v spotiko. Mesija so spoznali nepopolno, njihovo spoznanje se je ustavilo ob polnih želodcih jedi, ki mine. V pomnoženem kruhu niso spoznali več kot minljive mane, ki so jo uživali njihovi očetje v puščavi na poti v obljubljeni deželo. Ta hrana jim ni zagotovila večnega življenja

(6,49), Jezus pa je med njimi zato, da jim podari to novost s svojo besedo in darom samega sebe. To je novost glede na preroka Mojzesa, po čigar obliki so želeli Jezusovi učenci ukalupiti Njegovo razodevanje.

V kontekstu Janezovega inkarnacijskega principa lahko o tem, kako Kristus daruje svoje meso v hrano, rečemo naslednje: če je v prvem delu diskurza o kruhu življenja (6,35-51) kruh metafora za besedo Jezusovega razodevanja v poslušnosti modrosti Božje besede, ki nasiti in odžeja (6,35), je ta beseda v 6,51c za človeka otipljiva, postala je meso. Njegova beseda ni le navodilo, tudi ni le povelje, ki se ob izrečeni besedi uresniči, temveč postane darovano meso, ki daje Njegovemu verniku večno življenje. Jesti njegov kruh tako pomeni uživanje njegovega mesa in krvi (6,51c.53.56). Sprejeti njegovo meso in kri pomeni sprejeti tudi njegovo besedo, ki je zapoved večnega življenja (6,63b, 12,50).

Darovanje mesa v Jezusovih zgodovinskih okoliščinah daje jasen namig na nasilje, prelivanje krvi. Janez to potrjuje z namero Judov na več mestih (2,18-20 in jasen namen o umoru v 5,18).

Ko Jezus odgovarja Judom na vprašanje "Kako nam more ta dati svoje meso jesti?", se ne ustavi ob judovskem nerazumevanju o prehranjevanju z njegovim mesom, temveč dodaja še pitje svoje krvi. V tem se Jn ne izogiba le poduhovljenju Jezusove človeške narave, temveč tudi poduhovljenju evharističnega mesa in krvi. Da bo njegov dar dan šele v prihodnosti (uporaba prihodnjika v 6,51c), spet potrjuje njegovo prihodnje darovanje lastnega mesa (gledano z Jezusove zgodovinske perspektive), v kolikor se bo to zgodilo po povzdignjenju Sina človekovega (3,14-15). Uporaba glagolskega načina v 6,53.56 se nanaša na sedanost, za kar obstaja več razlogov: a) besedilo je kasnejši redaktorski dodatek, ki je vsebinsko domač janezovski skupnosti, medtem ko je bilo pred-

hodno besedilo spisano prej (zato v 6,27 Sin človekov *bo* dal jed – prihodnjik); b) besedilo je nastalo iz prakse evharistije Janezove cerkve, zato je pisano v sedanjiku; c) naslovniki verjetno niso množica, ki je Jezusa zgodovinsko poslušala, temveč bralci, ki so živeli v Janezovem času. Z uvodom Resnično, resnično ... je z 6,53 napovedana nova razlaga. Ne uživati ali uživati njegovo meso in kri<sup>2</sup> se dotika vprašanja večnega življenja in obujenja poslednji dan (6,53-54). S poudaritvijo samega sebe Jezus izpolnjuje obljubo, napovedano v 6,27. Njegovo meso in kri sta hrana in pijača, ki ostane za večno življenje, nasiti in odžeja (6,35; prim. 4,14).

Omemba Sina človekovega v 6,53 bi lahko usmerjala v evharistijo v smislu uživanja poveljčanega Kristusa, kajti Sin človekov je eshatološki izraz za Jezusa (Turnšek 2000, 73-75), ki je sicer pričakovan ob poslednjem dnevu. Za človekovo posedovanje večnega življenja sta potrebna Njegova kri in meso, smrt pa bo premagana z njegovim dejanjem obuditve poslednji dan (prim. Jn 11,25: "Jaz sem vstajenje ..."). Od tod ni mogoče razumeti kakršnegakoli kanibalizma, zaradi katerega so se verjetno Judje zgražali, ko jim Jezus ponuja svojo kri in meso. Uživati namreč kri, je bila huda kršitev postave, ki pa je Kristus ni prišel razveljaviti, temveč dopolniti (Mt 5,17). Jezusov dar za življenje sveta je slednjemu dosegljiv le po Jezusovem križu (Moloney 1998, 220). Uživanje mesa in krvi poudarja inkarnacijo življenja in Jezusovo resnično smrt, ki postane vir življenja svetu. Izraelci so se hranili z darom postave, Jezus pa hrani ves svet z darom samega sebe. Z različnimi glagoli, uporabljenimi za "jesti", ἔσθι, ω (jesti) in τρώ, γω (gristi z zobmi) – posebej s slednjim – poudarja, da se Jezusovo meso nanaša na resnično izkušnjo prehranjevanja. Posebnost odlomka 6,51c-58 je, da v njem uporablja glagol τρώ, γω, ki ga najdemo le še v dvorani zadnje večerje v 13,18. Uživanje



Kristusovega mesa in krvi je torej resnična jed in resnična pijača (6,55), dosegljiva po Jezusovi smrti in vstajenju. Jezusovo darovanje življenja se tako ne zaključi z dogodkom križa, temveč se razteza do vstajenja ob naslednjem dnevu (5,28-29; 6,39.40.44.54; 7,37; 11,24; 12,48).

V 6,56 podaja Jn posebnost evharistične teologije in odgovarja na vprašanje, kaj pomeni imeti večno življenje. Udeležba pri evharistiji - Njegovem daru - pomeni njegovo prebivanje ( $\mu\epsilon, \nu\omega$ ) v verniku, v združenju z Jezusom in ostajanju v njem. Isti glagol je uporabljen tudi v 6,27, ko je govora o hrani, ki ostaja za večno življenje in ne propade. V 6,56 se glagol ne nanaša na hrano, temveč na življenje, ki ga ustvarja in hrani.

### **Vloga Očeta pri Sinovem darovanju mesa za življenje sveta**

Jezusov dar življenja ni neodvisen, temveč v tesni povezanosti z Očetom. V 6,57 Jezus pove, kaj je vzorec in posledica prebivanja Sina v Očetu: "...tako bo tudi tisti, ki mene je, živel po meni". Imeti delež pri Božjem življenju je za kristjana bistvena vsebina evharistije, ki ima pomen zaveze (*moja kri zaveze* - Mr 14,24). Medsebojno prebivanje kristjana in Boga odseva temo zaveze, ki jo napoveduje Jer 24,7; 31,33 (*Svojo postavo bom dal v njihovo notranjost in v njih srce jo bom zapisal. Jaz bom njihov Bog in oni bodo moje ljudstvo.*). Očetova vloga pri Sinovem darovanju je najprej v Očetovem darovanju življenja Sinu. Že samo poimenovanje "Oče, ki me je poslal" (5,37; 6,44; 8,18; 12,49) kaže na to, da je Oče začetnik vsake Sinove dejavnosti. To dejstvo potrjuje Jezusova trditev, da "*Sin ne more delati ničesar sam od sebe, ampak le to, kar vidi, da dela Oče; kar namreč dela on, dela enako tudi Sin.*" (5,19.) Oče iz ljubezni do svojega Sina slednjemu daruje življenje na način, kakor ga ima on (5,26), in ga daje, komur hoče, kakor Oče obuja mrtve in jim daje

življenje (5,21). Darovanje življenja je tako Očetov temeljni dar, zaradi katerega more Sin darovati življenje tistemu, ki ga Oče privede k njemu (6,44-45.65). Dar življenja je tako po Sinu dosegljiv verniku, ki veruje njegovi besedi (5,24, 6,68) in se udeležuje obeda Njegove evharistične mize (6,53-56). Jezusovo razodevanje Očetovega obraza in njegove vloge pri Sinovem darovanju nam v zgoraj omenjenih mestih govori o tem, da je Oče tisti, ki prvi ljubi z ljubeznijo, ki je pripravljena iti na križ. Ne samo, da je pripravljena le v namenu, temveč je Sin moral takšno ljubezen videti, se je naučiti od Očeta, da jo zaradi zgleda pri Očetu zmore darovati človeku. V tem se zrcali trditev, da Sin dela le to, kar dela Oče. Kje bi sicer Sin mogel videti tako popolno darovanjsko ljubezen, če ne pri Očetu v nebesih, od koder je prišel in kamor odhaja (6,51.58.62)? Mar na svetu, ki zaradi greha ne zna več resnično ljubiti, ker ne razpozna več resničnega Očetovega obraza? Jezusovo darovanje življenja na križu za življenje sveta je v osvoboditvi človeka njegove sužnosti od prevar laži o tem, kdo je Oče in kdo ni. Janez zato že v prologu napove temo o razodevanju Očetovega obraza (1,18), ki ga je mogoče na novo odkriti preko besed in del Sina.

Beseda prebivati ( $\mu\epsilon, \nu\omega$ ) torej pomeni notranji odnos Jezusa in vernika in je vir vernikovega življenja (6,58). Odnos Jezusa z vernikom je razširitev odnosa med Bogom in Jezusom (prim 5,21-22.26-27), tako je uživanje Jezusovega mesa in krvi ter verovanje Njegovi besedi deleženje na odnosu Sina in Očeta, ki daje življenje (NIB 1995, 609).

Metafora o kruhu življenja, o katerem Janez govori v 6. poglavju, ponuja odgovor na vprašanje o večnem življenju. Večno življenje je dosegljivo po Jezusovi besedi in uživanju njegovega mesa in krvi - ne zaradi človekovega truda in napora, temveč zaradi Očetovega povabila k veri vanj, ki ga je poslal (6,28-

29). Kruh v prvem delu diskurza (6,35-51b) razodeva Jezusovo besedo z oblastjo, ki more dati življenje (5,26-27), ki je učinkovita, ker je Božja (prim. 6,27). Verovati tej besedi verniku poteši lakoto po duhovni hrani in pijači (6,35). V drugem delu (6,51c-59) diskurza je meso in kri Sina človekovega hrana za večno življenje. Meso in kri bosta dana po povzdignjenju Sina človekovega (3,15), po njegovi smrti na križu. Dobesedni pomen uživanja mesa in krvi Sina človekovega vsebuje nezgrešljiv namig na evharistijo v krščanskem kontekstu. V njem evharistija obsega dobesedno hranjenje in pitje. Čeprav je malo verjetno, da so v prvi Cerkvi konec prvega stoletja razumeli evharistijo, kot je razumljena danes, je večina kristjanov krst in evharistijo razumela najmanj kot članstvo v krščanski skupnosti. Kot pravi Cosgrove (1989, 529), je cilj uživanja in pitja v Jn 6,53sl v dejstvu, da udeležba pri evharističnem obedu predstavlja javno identifikacijo z janezovsko skupnostjo kot nujen pogoj prebivanja v Jezusu in prejemanje življenja. Vstali Jezus je navzoč v skupnosti, je eno s skupnostjo (Jn 15; 17). Uživanje Jezusovega telesa in krvi ima za posledico deleženje pri Jezusovem odrešilnem

trpljenju in smrti, hkrati pa pri Njegovem življenju, prebivanju v Njem. Sprejetje večnega življenja za vernika tako ni le prihodnji dogodek, temveč je zaradi zakramenta evharistije, prisotnosti Njega samega, vstop v ta božji način bivanja mogoč že tu in sedaj.

### Seznam referenc:

- Brown, Raymond E. 1966. *The Gospel according to John (1-12)*. New York: The Anchor Bible.
- Cosgrove, Charles H. 1989. The place where Jesus is: Allusions to baptism and the eucharist in the fourth gospel, *New Test. Stud.* 35: 522-539.
- Moloney, Francis J. 1998. *The Gospel of John*. Sacra Pagina, ur. Daniel J. Harrington, 4. Minnesota: The Liturgical Press.
- O'Day, Gail R. 1995. The Gospel of John. V: Leander E. Keck, ur. *The new interpreter's Bible*, 591-614. Nashville: Abingdon Press.
- Turnšek, Marjan. 1999/2000. *Jezus je Kristus*. Maribor: Univerza v Ljubljani.

- 
1. Takšna strategija je običajna pri Jn pisanju in jo srečamo tudi na drugih mestih (3,31-36; 6,60-71; 9,18-23). Janezovo pripovedništvo združuje dogodke Jezusovega življenja in Janezove skupnosti (NIB, 1995, 608).
  2. Hebrejska miselnost z označbo mesa in krvi označuje telesno celovitost, s čimer je poudarjena inkarnacija Božjega Sina.

# Evharistija – Zdravilo nesmrtnosti

## 1. Podobi kruha in vina

“Človek je to, s čimer se hrani”. Tega izreka, ki nam je dandanes znan zaradi materialističnih filozofov, so se ljudje vedno zavedali na nejasen način. Od samega začetka hrani niso pripisovali le religiozne vrednosti, ki izhaja iz radodarnosti božanstva, ampak so se udeleževali tudi svetih banketov v veri, da lahko prek njih človek na neki način stopi v kontakt z bogovi.

Tudi za Hebrejce in sosednje narode je imela hrana sakralen značaj. Beduini, ki so potovali po puščavi, so stalno živeli v nevarnosti lakote. Ta nevarnost pa ni obšla niti poljedelcev, ki so bili vezani na zemljo. Obdobja suše, še bolj pa vpadi sovražnikov, so ljudstvo oropali hrane. Deliti lastno hrano z drugimi je bilo očitno znamenje Božjega blagoslova, ki ni bil dan vsem. Kanaanci, staro palestinsko ljudstvo, so se zahvaljevali materi zemlji. Hebrejci so se zahvaljevali Gospodu. Trenutki srečanja z Bogom so bili obenem tudi trenutki obrednega obeda. Kdor hrano sprejema kot Božji dar, se združi z Darovalcem. Tako se rodi odnos med Tistim, ki daje, in tistim, ki prejema. Pri Hebrejcih se je to izražalo v nekrvavih daritvah, pri katerih so Bogu darovali prvine zemlje. Z daritvijo nekaterih jedi Bogu je človek priznal, da je hrana njegov dar, da vse, kar ima, prihaja od Boga.

Kadar so Bogu darovali kruh, je bil simbolizem še jasneje viden. Kruh je vsakdanja hrana. Da kruh prihaja od Boga, pomeni: brez Boga ne bi mogel živeti. Prav tako je z vinom, ki je v mediteranskih deželah vsakdanja pijača.

Tudi evharistija, ki je bila ustanovljena med jedjo, je obredni obed. Normalno je, da

je Jezus v tem kontekstu izbral kruh in vino kot Božji dar življenja, čeprav v njegovem primeru gre za večno življenje. Drugi narodi so vedeli, da živijo zato, ker se hranijo s kruhom in vinom. Jezus pa temu doda nekaj novega: v kruhu in vinu, ki ga on daje, je večno življenje, je on sam. “Jaz sem kruh življenja. Kdor pride k meni, gotovo ne bo lačen, in kdor vame veruje, gotovo nikoli ne bo žejen.” (Jn 6,35.)

V Izraelu pa nista imela simbolnega pomena samo kruh in vino. Preroška tradicija primerja izraelsko ljudstvo rodovitni trti (prim. Oz 10,1). Boga predstavlja kot vinogradnika, ki je trto presadil iz Egipta v obljubljeni deželi, jo skrbno negoval in od nje pričakuje grozdja. Lepa Izaijeva “pesem o vinogradu” (5,1-7) je morda priredba ljudske pesmi, ki so jo peli med trgatvijo. S podobo trte prerok izraža dinamizem odnosa med Gospodom in izvoljenim ljudstvom. Sad trte je podoba tega, kar mora izhajati iz sodelovanja Boga z ljudmi. Psalm 104,15 pravi, da vino prinaša veselje. Vino je znamenje, da je Bog blagoslovil obdelano zemljo. V Visoki pesmi je vino simbol ljubezni med ženinom in nevesto. Če to prenesemo v religiozni simbolizem, nam predstavlja ljubezen Boga do njegovega ljudstva. Celotno pretiravanje pri pitju vina, pijanost, postane duhovna podoba. Pri pitju se po krvi razliva življenjska moč.

Med svatbo v Kani je Marija vzkliknila: “Vina nimajo” (Jn 2,3). To so simbolično interpretirali, češ da Stara zaveza nima več vitalnosti. Prvi Jezusov čudež je torej v tem, da ponudi novo, močno vino, ki razpoči stare mehove (prim. Mr 2,22). Vendar pa svoje najboljše vino ponudi šele na koncu, pri zad-



*“Polna so nebesa in zemlja tvoje slave!” – zemeljska in nebeška Cerkev, združeni v čiščenju Kristusa, ki prihaja na oltar.*  
Detajl s ptujskogorske bazilike, foto: Janez Oblonšek.

nji večerji. Jezusov zadnji čudež je zato povezan s prvim: “Povem vam: Odslej ne bom več pil od tega sadu vinske trte do tistega dne, ko bom z vami pil novega v kraljestvu svojega Očeta.” (Mt 26,29.) Če torej pri pitju vina vzkipi kri in se prikaže življenjska moč, to velja v simbolnem smislu tudi za evharistično vino. Ko pri mašni daritvi pijemo vino, v nas “vzkipi” Kristusova kri sama. “Pijte iz njega vsi. To je namreč moja kri zaveze, ki se preliva za mnoge v odpuščanje grehov.” (Mt 26,27-28.)

Še eno Jezusovo dejanje vidimo pri zadnji večerji: razlomi kruh in ponudi kelih. Ničesar ne naredi zgolj slučajno. Judje so ohranili stare nomadske običaje. Kruh, ki so ga lomili med večerjo, so lahko jedli člani družine, služabniki, prijatelji, pa tudi gostje, ki so prihajali. Lomiti kruh z njimi je pomenilo z njimi skleniti prijateljstvo (prim. Ps 41,10; Jn 13,18).

Pri skupnem obedu se je družina povečala, vzniknili so novi odnosi. Obed je bil torej pravi trenutek za spravo in krepitev pri-

jateljstva. Hišni gospodar, ki je želel koga na poseben način počastiti, je vstal od mize in mu stregel. Tako na primer beremo, da je Abraham pri Mamrejevih hrastih pogostil tri skrivnostne goste (prim. 1 Mz 18,1-15). Ob tisti priložnosti je sprejel novico, da naj bi dobil sina ter postal oče velikega naroda.

Med zadnjo večerjo Jezus to stori kot pre-roško znamenje. Jezusova “družina” je v Božjem življenju, v življenju presvete Trojice. Ko torej lomi kruh in svojim učencem da piti iz keliha, naredi iz njih člane svoje družine, svoje krvne sorodnike.

Evharistija je torej obredni obed, poln aluzij, ki jih moramo razumeti na obzorju zgodovine odrešenja. Od podob, ki so - kakor mana in prepelice pri eksodusu - napovedovale (*prefiguravano*) Jezusovo dejanje, pa vse do gostije v nebeškem kraljestvu, h kateri je poklicano vse človeštvo.

### Zahvala za dar

Ko turist prvič pride v Grčijo, se čudi, ko ob vsaki priložnosti sliši besedo *evcharistó*.

Pomislite, da obstaja neka povezava z bogoslužjem. Dejansko pa gre za povsem vsakdanji izraz zahvale. To nam da misliti. Bogoslužje, ki ga obhajamo v cerkvah, je predvsem obred zahvale. Že molitve po judovskih sinagogah so se začele na ta način: v spomin so priklicali velika Božja dela v blagor ljudstva, vse od Abrahamove poklicanosti prek naštevavanja velikih znamenj Božjega varstva ob izhodu iz Egipta ter številnih posredovanj Previdnosti v teku zgodovine. To spominjanje, v grščini *anámnesis*, je bilo lahko precej dolgo. Primer tega je v Apostolskih delih (7,1 sl.), v Štefanovem govoru pred svojimi sodniki. Ta je začel je pri Abrahamovem poklicu in naštel vsa Božja dela v prid njegovemu ljudstvu, vse dokler ni oznanil Kristusa. Kristjani so pri svojih nedeljskih srečanjih spontano krajšali dolgo vrsto dogodkov in se osredotočali na tista dejanja, ki so v "poslednjih časih" v njih zbuja občudovanje ter so jih videli kot odločilna za celotno zgodovino človeštva: rojstvo, smrt, vstajenje in vnebohod našega Gospoda Jezusa Kristusa, pa tudi njegov prihod v slavi. To delamo tudi mi v prvi molitvi po spremenjenju, ki se zato imenuje *anámnesis*.

### To delajte v moj spomin

*Anámnesis* torej pomeni spomin, spominjanje. Veliki pravoslavni liturgist Schmemmann imenuje zato evharistijo "zakrament spominjanja". Obhajanje evharistije kot spominjevanje Gospodovega naročila "to delajte v moj spomin" je namreč opredeljeno kot "memorial". V nedavnih polemikah so protestanti na naivno preprost način razlagali razliko med katoliško mašo in "Gospodovo večerjo", kakršno obhajajo po protestantskih cerkvah. Rekli so namreč: "Vi pri svoji maši pravite, da je tam realno navzoč Kristus in njegova skrivnost; mi pa trdimo, da se pri Gospodovi večerji samo spominjamo tega, kar je on pred dva tisoč leti storil za naše

odrešenje." Če to trditev vzamemo dobesedno, bi pomenila, da takšno bogoslužje ni nič drugega kot preprost "spomin". To pa pomeni, da je njegova vrednost majhna, če jo sploh ima.

V čem je torej razlika med psihološkim spominom, s katerim se spominjamo preteklosti, ki je ni več, ter spominom kot *anámnesis*, zakramentalnim spominom?

Spomini imajo pomembno vlogo v življenju. Že stari so menili, da je spomin najpomembnejša človekova sposobnost. Spomini nas psihološko vračajo v preteklost in tvorijo identiteto osebe. Zato tudi izguba spomina uniči identiteto, naj si bo posameznikov, narodov ali kultur. Vsak spomin želi iz prehodnega narediti trajno, na neki način "večno". Kdor hrani v svoji sobi sliko svoje pokojne mame, pravi, da ima mamo ob sebi, da živi v njegovih spominih, še posebej v trenutkih, ko se ustavi in jo gleda. Spomin je torej neke vrste boj proti času, v katerem "vse mine in nič ne ostane", kakor je tožil Heraklit.

Tudi pri maši obhajamo spomin na Gospoda. Vendar je ta spomin mnogo močnejši od tistega, ki ga v nas zbuja fotografija. Ne gre le za psihološki, ampak za zakramentalni spomin, kar pomeni, da neka stvarnost, ki je zgodovinsko gledano že prešla, postane popolnoma realna in prisotna pod podobo simbola. Spominja se preteklosti, obenem pa se preteklost preseže: to, česar se Bog "spominja", je sedanjost.

Kako je to mogoče? Življenje v času in večnost se v Kristusu ne izključujeta, ampak se neločljivo povezujeta. Jezus je bil rojen pod cesarjem Avgustom in je umrl pod Poncijem Pilatom. Živel je človeško življenje, umeščeno v prostor, ki se je razvijalo v času. To življenje, ki je bilo neločljivo združeno z Božjo Besedo, je z vso svojo osebnostjo in z vsemi svojimi dejanji sodelovalo pri večnosti Boga. Njegovo meso je Božje, zato so taki tudi njegovo rojs-

tvo, smrt, skrivnosti zemeljskega življenja. V njegovi osebi je večnost vstopila v čas in čas v večnost. V Cerkev je skrivnost prisotnosti utelešenega, rojenega, umrlega, a vedno živega Kristusa univerzalna. A na poseben način se izraža v bogoslužju.

### Prisotnost skrivnosti

Pri obhajanju evharistije se prostori in časi občestva razširijo in mi postanemo sodobniki z Gospodovo daritvijo. V pobožnosti latinske Cerkve je osrednje mesto namenjeno realni navzočnosti Kristusove daritve. Poudarja se, da smo prisotni na Kalvariji. Vzhodni teologi pa nas spominjajo na prisotnost celotnega Kristusa, z vsem njegovim življenjem, a tudi s celotno skrivnostno stvarnostjo Cerkve. Spomin na Jezusovo dejanje pri zadnji večerji se razprostira in asimilira polnost velikonočnih dogodkov in hkrati to, kar Nova zaveza imenuje "skrivnost": večni Božji načrt občestva in edinosti, ki človeka iztrga iz greha. Ta skrivnost se je uresničila enkrat za vselej s Kristusovo smrtjo in vstajenjem, z njegovim povzdignjenjem v nebo ter darom Svetega Duha. V Jezusovem križu in vstajenju je ljudem dana ta nova možnost bivanja, ki vsakega posameznika odpre Bogu in drugim ljudem ter tako uresničuje Očetov občestveni načrt.

### Skrivnost Cerkve

Pri maši smo z Gospodovim telesom in krvjo deležni vsega, kar je Jezus za nas storil z učlovečenjem, vsega njegovega odrešilnega dela, ki se nadaljuje v zgodovini. To izražajo besede, da je Cerkev Kristusovo telo. Pri evharističnem bogoslužju se namreč vedno prosi Boga, naj pošlje Svetega Duha, ki naj posveti darove kruha in vina, da postanejo Kristusovo telo in kri, da bi tisti, ki se s tem hranijo, postali "eno telo in en duh".

Pri obhajanju evharistije torej obhajamo skrivnost Cerkve. Zato se med mašo spomi-

njamo mučencev, svetnikov, velikih dogodkov Cerkve, končno pa tudi vseh živih in pokojnih vernikov. Kjer se namreč obhaja evharistija, tam je na skrivnosten način navzoča celotna Cerkev.

Sveta zgodovina, Kristusova skrivnost in skrivnost Cerkve so ena sama stvarnost. Cerkev namreč v bogoslužju čuti, kako se ta skrivnost v njej uresničuje in se tke kot Gospodovo eklezialno telo.

Po evharistiji tudi mi vstopamo v večnost po milosti Duha z vsem našim življenjem in dobrimi deli, ki so bogočloveška. Obhajanje evharistije se nam kaže kot predujem nebeške liturgije, pri kateri se bo Kristus kot večni duhovnik spominjal našega zemeljskega življenja ob nebeškem oltarju, kjer bo obhajan večni memorial celotne zgodovine odrešenja.

### Učinki evharistije Združitev

Tradicija poudarja predvsem tri učinke evharistije: združitev (*unificazione*), preobrazba (*trasformazione*) in očiščenje (*purificazione*).

Prvi učinek obhajila je, da med Kristusom in nami ter nami in Kristusom ustvari skrivnostno, zakramentalno vez. "V zakramentu" - piše Janez iz Kronštadta - "si ti povsem z nami, tvoje meso se združi z našim, medtem ko se tvoj Duh združi z našo dušo; in mi čutimo učinke tega poživljajočega, tako pomirjujočega in sladkega združenja. Čutimo, da ob združitvi v sveti evharistiji s teboj postajamo en sam duh." Edinost Cerkve v evharistiji je tradicionalna, a še vedno pogosta tema v moderni pravoslavni teologiji. Nicola Cabasilas pravi, da v evharistiji odkrivamo "enotnost Stare zaveze z Novo; pa tudi, da so angeli in ljudje postali ena sama Cerkev, eno samo srce."

### Preobrazba

Evharistija združuje srca in dogodke skozi prostor in čas. Ni le memorial preteklosti,

pač pa tudi prihodnosti, ko bo Kristus prišel v svoji slavi. Molitve, ki so sprejele naziv anamneze, povzemajo v skladu s sirskim terminom *mdabronoûto* (ekonomija), ki jih določa, celotno Kristusovo ekonomijo: pogosteje izvirajo iz njegove smrti in vstajenja, včasih pa - kot v anafori svetega Marka ali še posebno v anafori *Charar* - izvirajo iz oznanjenja (spočetja, rojstva, krsta, oznanjevanja, trpljenja, smrti, pokopa, vstajenja, vnebohoda), vse do memoriala Gospodovega drugega prihoda.

Cilj tega združenja je nebeško kraljestvo, spremenjenje, posvečenje. Nicola Cabasilas pravi: "Verniki so imenovani 'sveti' zaradi 'svetega', pri katerem imajo delež, ter zaradi Njega, s čigar telesom in krvjo se obhajajo. Deli tega telesa - meso iz njegovega mesa in kost iz njegovih kosti - bomo lahko, vse dokler bomo združeni z njim in ohranjali odnos, ki ga z njim imamo, živeli sveto življenje, ki bo po svetih skrivnostih sposobno sprejeti svetost, ki izhaja iz te Glave in tega Srca." Janez iz Kronštada navaja številne primere, ki jih je vzel iz svojih lastnih izkušenj z župljani, da bi tako pokazal, kako ta preobrazba zbuja čudovite učinke tudi na telesu: "Gospod, slavim čudeže, ki so jih tvoje svete Skrivnosti storile v vernikih, ki sem jim jih podelil; slavim ozdravljenja brez števila, ki sem jim priča; slavim njihov odrešilni učinek name samega." Že Teofan Zatvornik je pričeval podobno.

### Očiščenje

"... v odpuščanje grehov in večno življenje", pravi duhovnik pri obhajanju po bizantinskem obredu. Zaradi pridobljenega odpuščanja in daru večnega življenja se maronitska maša zaključí z zahvalo: "Naj moja poželjivost po zaužitju tvojega Telesa izgine in se moje strasti po pitju iz tvojega Keliha pogasijo ... in naj po tebi zaslužim odpuščanje grehov v tem in v prihodnjem veku."

Kljub vsemu je tridentinski koncil zavrnil misel, da bi bilo odpuščanje grehov glavni in edini sad evharistije. To bi nas namreč pripeljalo do trditve, da je spoved nepotrebna. Da bi se izognil nesporazumom, koncil dodaja, da "nas obhajilo osvobaja malih grehov in nas obvaruje pred velikimi". To ponovi tudi Tridentinski katekizem: "Nihče naj ne dvomi, da evharistija odpušča in uničuje lažje grehe, ki se običajno imenujejo mali (*veniali*)."

Te definicije so bile podane z ozirom na praktično vedenje. Za dogmatični temelj jim lahko služi izrek sv. Bonaventura: "Evharistija naredi ljubezen bolj gorečo, in goreča ljubezen pomaga čistiti rjo greha." Ljubezen varuje tudi pred prihodnjimi grehi. V tem smislu je po Tomažu Akvinskem treba duhovno razumeti obljubo, da "ne bo umrl", kdor bo jedel od tega kruha (Jn 6,50): ne bo torej trpel duhovne smrti. Manjše grehe pa storimo iz šibkosti ali lenobe. Ljubezen, ki se hrani z evharistijo, pomaga premagati "mlačnost" in zla nagnjenja, skušnjave.

Glede na to, da Očetje skušnjave pripisujejo zlu, hudiču, sv. Janez Zlatousti piše: "Kristusova kri požene v beg demone in privabi angele. Ko v nas vidijo Kristusovo kri, demoni pobegnejo in angeli prihitijo. Ko stopimo od Gospodove večerje, je, kot če bi iz nas izhajali plameni in odganjali demone." Okrepljena ljubezen se zoperstavi temu, kar naj bi jo oslabilo.

Egiptovski puščavniki so evharistijo dojemali kot očiščenje. Pojmen je govoril, da kakor se jeleni hranijo z insekti in kačami (tako so si predstavljali), nato pa v pekočih bolečinah hitijo k studencu (prim. Ps 42,2) zaradi strupa, ki so ga pri tem zaužili, tako tudi puščavniki. Ranjeni po hudičevem ugrizu, zastrupljeni z zlobnimi poželenji in sanjarjenji, ki jim jih hudič ponuja, goreče hrepenijo po soboti in nedelji, da bi našli svežino in veselje pri studencu, ki je Kristus, v stiku z njegovim telesom in njegovo krvjo.

Če nas ta spokorni vidik evharistije preseneča, moramo spomniti, da na Vzhodu prenovno življenje v Bogu razumejo kot očiščenje.

### Očiščenje od skušnjav

Skušnjave, zla nagnjenja in hudobne misli same po sebi niso greh, če vanje svobodno ne privolimo. Predstavljajo pa motnjo mirnega razpoloženja duše. Ne moremo se jih povsem znebiti, a z Božjo milostjo njihovi napadi oslabijo. Sv. Tomaž Akvinski se opira

na lastno izkušnjo, ko zagotavlja, da se taka milost pogosto izrazi kot učinek evharistije: "Ker je znamenje Kristusovega trpljenja, s katerim so premagani demoni, odganja silo hudičevih napadov." V kolikšni meri? Sv. Tomaž priznava, da se to zgodi samo deloma, indirektno. Enakega mnenja je sv. Avguštin: proti poželenju mesa se moramo boriti vse življenje. Najboljše orožje je Božja ljubezen, ta pa se hrani in krepi z evharistijo. Zla poželenja mesa so kot telesne bolezni. Do-



*"Prosimo torej, dobri Oče, naj Sveti Duh posveti te darove ..., naj postanejo telo in kri našega Gospoda Jezusa Kristusa."*  
Četrta evharistična molitev, foto: Janez Oblonšek.



tik s svetim Kristusovim telesom služi kot pomoč na poti ozdravljenja.

S psihološkega vidika so meniški avtorji čutili, da nižjo ljubezen premaga višja, močnejša. Neka vrsta nižje ljubezni so egoistične želje, ki so sicer videti močne, a so površne, nestanovitne. Kristusova ljubezen, ki se hrani z evharistijo, pa je po svoji naravi konstantna, goreča. Zato mistiki evharistijo imenujejo "kruh močnih". Z njim nahranjeni se ne bojijo težav in gotovi hodijo odrešenju naproti.

V tem kontekstu naj navedemo lepo duhovniško molitev iz bizantinske liturgije, ki sledi Pesmi kerubov: "Noben suženj mesečnih poželenj ali strasti ni vreden, da bi se prikazal, da bi pristopil in ti služil, kralj slave, kajti velika in strašna reč je služiti tebi, celo za nebeške moči. Vendar pa si po neizrekljivem in neizmernem usmiljenju, od trenutka, ko si brez kakršne koli spremembe postal človek, postal naš Duhovnik in nam prinesel, o Gospod vesoljstva, službo te nekrvave in liturgične daritve. Ti edini, Gospod, gospoduješ nad vsemi nebeškimi in zemeljskimi stvarmi, povzdignjen nad prestole kerubov, ti Gospod nad serafi in Izraelov kralj, ti si edini sveti in v svetih počivaš. Tebe torej, ki si edini dober in pripravljen poslušati, prosim: ozri se name, ki sem grešnik in tvoj nekoristni služabnik, očisti mojo dušo in moje telo."

### Učinki na telesu

Evharistija je duhovna hrana, a tudi telo ima korist od nje. Naštejmo te koristi:

1. Naše telo postane tabernakelj in tako spominja na Božjo Mater v skrivnosti inkarnacije.
2. Evharistija ima pomirjujoče učinke na nagibe mesa: pred veliko ljubeznijo Kristusa, ki se nam daje, izginejo želje po majhnih zadovoljitvah.
3. Bogoslužna besedila se obračajo na evharistijo kot varstvo ne le za dušo, ampak

tudi proti telesnim nevarnostim, proti nesrečam, ki niso le moralne narave.

4. Same Kristusove besede zagotavljajo vstajenje in nesmrtnost njim, ki bodo jedli njegovo meso (prim. Jn 6,38).

V tem kontekstu se spomnimo še na to, kar je zapisal sv. Ignacij Antiohijski, ki evharistijo imenuje "zdravilo nesmrtnosti". V starih časih je bila Antiohija znana po svojih zdravnikih, ki so jih vabili na vse konce sveta. V domovini so nabirali zdravilna zelišča proti različnim vrstam bolezni. Nanje so se obračali tudi z drznim vprašanjem, podobnim tistemu, ki so si ga postavljali srednjeveški alkimisti; kot so od alkimistov pričakovali, da bodo iz preprostih kovin naredili zlato, tako so te starodavne zdravnike spraševali, ali so zmožni najti kakšno zdravilo proti smrti kot taki. S kančkom ironije Ignacij odgovarja: mi, kristjani, ga imamo v evharistiji. Opozoriti je treba, da to piše v posebni situaciji: ko ga vojaki peljejo v Rim, da bi tam umrl kot mučenec, on prosi kristjane v Rimu, naj ne posredujejo zanj, saj si je goreče želel za vedno živeti s Kristusom.

### Duhovni navdih

Že cerkveni očetje so opazili, da obstaja odnos med evharističnim obhajilom in globoko duhovno intuicijo, podarjeno privilegiranim dušam. V tem smislu so alegorično razlagali Psalm 22: "Gospod je moj pastir". Peli so ga med velikonočno vigilijo in katehumeni, ki so bili tedaj krščeni, so ga znali na pamet, saj so v tem besedilu vidna znamenja skrivnosti, ki so jih postopoma doživljali v Cerkvi. David se kot avtor tega psalma spominja, kako je v mladosti pasel ovce svojega očeta. Povesti jih je moral na travnike ter najti studenec, da jih je mogel napojiti. V duhovnem smislu je Bog storil z njim enako: "Nič mi ne manjka. Na zelenih pašnikih mi daje ležišča, k vodam počitka me vodi." (1-2.) In kako to apliciramo na kristjane? Ti so Božji izvoljenci, ki jih vodi

ki vodam krsta. Krstna milost odpira pot odrešenemu življenju. Lahko torej pojemo: "Mojo dušo poživlja, vodi me po pravih stezah zaradi svojega imena. Tudi če bi hodil po globeli smrtne sence, se ne bojim hudega, ker si ti z menoj, tvoja palica in tvoja opora, ti me tolažita." (3-4.)

Tu pa se začne nov odsek besedila: "Pred mano pogrinjaš mizo vpricho mojih nasprotnikov, z oljem mi maziliš glavo" (5). Ko je David postal izraelski kralj, je prinesel veliko blagostanje, ki se je izražalo tudi v javnih gostijah. Pravkar krščeni katehumeni so po drugi strani povabljeni, da pristopijo k evharističnemu oltarju, da najprej sprejmejo birmo kot dopolnitev krsta, takoj nato pa obhajilo. Psalm na to namiguje z besedami: "Moja čaša je prepolna" (*ibid.*). O tem besedilu najdemo pri mističnih avtorjih obilje prefinjenih razlag. V posvetnem življenju nas prepolna čaša vodi v pijanost, v nepričakovano veselje. Mistiki pa nasproti temu doživljajo neko mistično pijanost, ki jo imenujejo "trezna" in človeku ne odvzame razuma in nadzora nad seboj, kljub temu pa ga dvigne do tolažb, ki presegajo žalosti življenja. Te tolažbe so sad evharistije. Tisti, ki so mistično potolaženi, se znova naslonijo na sklepne besede psalma: "Le dobrota in milina me bosta spremljali vse dni mojega življenja; prebival bom v hiši Gospodovi vse dni življenja" (6).

### Lepota, ki preobraža

Pozabiti pa ne smemo niti na lepoto in dostojanstvo bogoslužnega slavja. Pri vseh narodih je bila umetnost globoko povezana z religijo. V molitvi se obračamo na Boga, ideal dobrote in lepote. Vzhodni narodi so imeli poseben čut za lepoto. Pomenljiva je pripoved iz *Nestorjeve kronike* iz Kijeva, ki poroča o spreobrnjenju sv. Vladimirja, čigar po-

slanci so bili v iskanju prave vere poslani v konstantinopelsko stolnico in so tam ugovarjali: "Nismo vedeli, smo mar še na zemlji ali že v nebesih, zakaj na zemlji ni mogoče videti takega sijaja in lepote, ki ga niti opisati ne znamo. Vemo samo, da tam prebiva Bog med ljudmi ... Vsakdo, ki je okusil sladkost, si ne želi več tega, kar je grenko."

Podobe, sveče, luči, zvonovi, kadilo in sveta oblačila so samo zunanja pomoč. Prava pobožnost preživi tudi brez njih. Toda pripadajo izrazni polnosti in moči. Z njihovo pomočjo liturgija prodira v življenje, v navade, v lokalno folkloro ter v dušo ljudstva.

Še bolj se narodni in človeški značaj kaže v pesmih, v liturgični glasbi: "Kdor poje, dvakrat moli", pravijo. Prispevek Cerkve v glasbeni umetnosti je ogromen: ne smemo se odreči tej poklicanosti. Skupna pesem združuje misli in čustva in je torej učinkovito sredstvo za doseganje edinosti vseh vernih, ki skupaj obhajajo liturgijo.

Prevedel Rok Pisk

1. V petek, 16. aprila 2010, se je dopolnila zemeljska pot kardinala p. Tomáša Špidlíka DJ. Rojen je bil na Moravskem l. 1919. Od l. 1951 dalje pa do smrti je živel v Rimu. V Centru Aletti je živel od leta 1991 in bil ekipi globok duhovni učitelj. Za kardinala ga je imenoval papež Janez Pavel II. leta 2003.

Od pokojnega kardinala se je 20. aprila pri maši v baziliki sv. Petra v Rimu poslovil tudi papež Benedikt XVI., ki je v homiliji povzel Špidlíkovo veličino. Ta se je izkazala tako v njegovi duhovni globini kot človeški toplini. Sveti oče pa je v homiliji razmišljal o vstajenju, po katerem je pokojni kardinal tako hrepenel. O tem pričajo tudi njegove zadnje besede: "Vse življenje sem iskal Jezusovo obličje, in zdaj sem srečen in miren, saj grem, da ga vidim."

V tej številki Tretjega dne objavljamo dva odlomka iz njegove knjige "Evharistija - Zdravilo nesmrtnosti" (*L'Eucarestia - Farmaco dell'immortalità*).

## O zakramentih

4,4,17 Spoznaj torej, kako je Kristusova beseda vse ustvarjeno spreminjala včasih in še spreminja, kadarkoli hoče, tudi zakone narave. Kako, vprašuješ. Spoznaj. Najprej vzemimo za zgled vsega že njegovo rojstvo. Po navadi se človek ne rodi drugače kot iz moža in žene ter zakonske zveze. A ker je Gospod hotel in ker je izbral ta zakrament, je bil od Svetega Duha iz Device rojen Kristus, ki je posrednik med Bogom in ljudmi, človek Jezus Kristus. Vidiš torej, da je bil proti zakonom in urejenosti narave rojen človek, in to iz device.

4,4,18 Spoznaj drugo. Egipčani so stiskali judovsko ljudstvo in znašli so se ujeti pred morjem. Po božjem naročilu se je Mojzes s palico dotaknil vodá in vodovje se je razdelilo, gotovo ne v skladu s svojo naravo, ampak po milosti nebeškega naročila. Spoznaj naslednje. Ljudstvo je bilo žejno in je prišlo k izviru. Voda pa je bila grenka; sveti Mojzes se je s palico dotaknil vode in grenka voda je postala sladka, torej je spremenil njeno naravo, dobila je sladkost milosti. Spoznaj tudi

četrti zgled. Železno rezilo je padlo v vodo in potonilo, kakor železo potone v skladu s svojo naravo; Elizej je vrgel palico in takoj se je železo dvignilo ter priplavalo na površje, prav tako proti naravi železa; železo je namreč težja snov kot pa element vodá.

4,4,19 Iz vsega tega še vedno ne razumeš, kako deluje nebeška beseda? Če je nebeška beseda delovala pri zemeljskem izviru, če je delovala v drugih rečeh, kako potem ne bi delovala v nebeških zakramentih? Torej si spoznal, da iz kruha nastane Kristusovo telo. Kaj pa vino in voda? Mešata se v kelihu, a kri nastane šele po nebeškem posvečenju.

4,4,20 Lahko pa porečeš: 'Ne vidim krvi.' Toda ima podobnost. Kakor si namreč prevzel podobo smrti, tako tudi piješ podobo predragocene krvi, da ne bi bilo nobenega strahu pred krvjo in bi kljub temu delovala kot dar odkupljenja. Spoznal si torej, da je to, kar prejemaš, telo Kristusa.

Prevedel Lovro Freljih

# Kristusova beseda spreminja kruh in vino

## Ambrozij in evharistija

Evharistija spremlja Cerkev od samih začetkov. Kristjani se od nekdaj zbirajo ob oltarni mizi, kjer prebirajo Božjo besedo in lomijo kruh. V prvih stoletjih ni bilo večjih odklonov pri obhajanju evharistije. Edina večja zmotna, ki so jo očetje obsodili kot krivoversko, je bila obhajanje evharistije samo s kruhom in z vodo, torej brez vina.<sup>1</sup> Posledica tega, da ni bilo zmot, je odsotnost poglobljenih razprav o tem zakramentu. Celovitejša razmišljanja o evharistiji tako najdemo predvsem v katehezah. V pričujočem prispevku bomo pogledali, kako je evharistijo doživljal sv. Ambrozij, ki je vodil milansko Cerkev v 4. stoletju. V pomoč nam bo kratek odlomek iz njegovega dela O zakramentih, ki je v slovenskem prevodu objavljen v tej številki Tretjega dne.

### O zakramentih

Ambrozijevo delo O zakramentih (*De sacramentis*) se razlikuje od ostalih njegovih del, zato so se občasno porajali dvomi o avtorstvu tega besedila. Danes pa je večina strokovnjakov mnenja, da to delo pripada milanskemu škofu.<sup>2</sup> Razloge za Ambrozijevo avtorstvo vidijo v uporabi istega Svetega pisma tako v delu O zakramentih kot v ostalih njegovih delih ter tudi v podobnosti med tem in drugimi Ambrozijevimi besedili, predvsem s spisom O skrivnostih (*De mysteriis*). Razlog za drugačen stil pisanja v zbirki govorov O zakramentih pa najdejo v tem, da gre pri omenjenem besedilu za neke vrste stenografski

zapis govorov, ki jih je Ambrozij imel in so bili namenjeni novokrščencem v času velikonočne osmine.<sup>3</sup> Pri tem delu nimamo opraviti s pisnim delom, ampak z zbirko oziroma zapisom mistagoških katehez.

### Mistagoška kateheza

Da bi bolje razumeli vsebino katehez, je potrebno poznati nekatere značilnosti Ambrozijevega poučevanja o zakramentih, posebej še o krstu in evharistiji. Kateheze, s katerimi so uvajali v krščanstvo, so bile v Milanu in v Jeruzalemu po krstu. V Afriki in v Antiohiji pa so bile te kateheze pred prejemom omenjenih zakramentov. V Milanu so novokrščenci kateheze poslušali med velikonočno osmino. Iz dela O zakramentih, v katerem je le šest pridig, je razvidno, da Ambrozij novih kristjanov ni poučeval vsak dan, ampak le teden dni. Kateheze so si sledile šest zaporednih dni, verjetno od torka do nedelje.<sup>4</sup> To, da so bili milanski katehumeni o zakramentih poučeni šele v velikonočni osmini, torej nekaj dni po krstu, seveda ne pomeni, da pred krstom niso prejeli nobene verske izobrazbe. Pred prejemom zakramentov uvajanja so se namreč udeležili priprav, kjer so spoznali temelje krščanske vere in morale.<sup>5</sup>

Novokrščenci so pripadali različnim socialnim in ekonomskim skupinam družbe. Bili so različno izobraženi in niso imeli enotnega odnosa do duhovnosti.<sup>6</sup> Ta različnost poslušalcev je od Ambrozija zahtevala jezik,

s katerim bi lahko nagovoril vse udeležence teh katehez. Škof je v govorih uporabljal svetopisemske prisposodbe. To bomo podrobneje videli na primerih v odlomku, ki ga bomo natančneje pogledali. Dogodki tako iz Stare kot iz Nove zaveze so *typus et figura* zakramentov. S temi prisposodobami avtor pridig razlaga zakramentalne obrede. Vendar milanski škof hkrati uporablja obratno metodo. Ko razlaga Sveto pismo, omenjeno dela tudi s tem, da se sklicuje na zakramente Cerkve.<sup>7</sup> Cilj mistagoških katehez je bilo uvanje novokrščencev v skrivnosti, ki jih obhaja Cerkev. Pri tem je Sveto pismo služilo kot pripomoček za razlago zakramentov, ki so jih prejeli. Škof jim je s tem poukom želel približati duhovni pomen obredov, da bi tako lahko okušali in doživljali nevidno stvarnost, ki se skriva pod tančico zakramentalnih znamenj. Želel je, da bi verniki spoznali, da v zakramentih na skrivnosten način deluje in živi Kristus.<sup>8</sup>

### Analiza odlomka

Prevod odlomka iz 4. govora O zakramentih<sup>9</sup>, ki si ga bomo podrobneje pogledali, je, kot smo že rekli, objavljen v tej številki Tretjega dne. Izbrani odlomek govori o evharistiji. Njegov ožji kontekst govori o Jezusu Kristusu kot tistem, ki dela zakramente,<sup>10</sup> o spremenjenju kruha in vina po posvetitvi in tudi o Božji besedi, ki ustvarja iz nič.<sup>11</sup> Besedilo, ki sledi našemu odlomku, pa govori o besedah, ki jih izgovarja duhovnik. Po Ambrozijevem mnenju preko škofa oz. duhovnika te besede izgovarja Kristus sam.<sup>12</sup>

V delu O zakramentih 4,4,17 Ambrozij nadaljuje govor o učinkovitosti Kristusove besede (*sermo Christi*). Pred našim odlomkom je govoril o Kristusovih stvariteljskih besedah, zdaj pa gre korak naprej in predstavi Kristusovo besedo kot tisto, ki lahko spreminja (*mutare*) vsako stvar in ki lahko deluje tudi proti zakonom narave (*instituta natu-*

*rae*). Da bi novokrščencem približal moč Kristusovih besed, jim predstavi štiri primere iz svetopisemske zgodovine odrešenja. To je zgodovina, ki teži proti Jezusu Kristusu in ki naj bi jo v njegovi luči tudi razlagali.<sup>13</sup> Prvi od teh štirih bibličnih primerov je vzet iz Nove zaveze,<sup>14</sup> ostali trije pa izvirajo iz Stare zaveze.<sup>15</sup> V zadnjem delu našega odlomka milanski škof nagovarja novokrščence v obliki dialoga. Ta dialog, ki je predstavljen v obliki vprašanj in odgovorov,<sup>16</sup> je povzet v zaključnem nauku.<sup>17</sup>

Prvi primer je Ambrozij vzel iz pripovedi o Kristusovem spočetju in rojstvu. Jezus Kristus se namreč ni rodil iz odnosa med moškim in žensko, ampak je spočet od Svetega Duha in rojen iz Device Marije. To se je zgodilo, ker je Gospod tako hotel, ker je on izbral ta zakrament. Beseda zakrament lahko po Francesconijevem mnenju v tem kontekstu predstavlja Kristusovo človeško-božansko stvarnost. Zakrament se torej nanaša na dejstvo skrivnostne Božje navzočnosti po Kristusu v človeški zgodovini.<sup>18</sup> Ta navzočnost pa je skrivnostna in človeku nedoumljiva.

Ambrozij nato predstavi človeka Jezusa Kristusa kot srednika med Bogom in ljudmi, pri tem pa se sklicuje na besede: "Samo eden je tudi srednik med Bogom in ljudmi, človek Kristus Jezus," ki so zapisane v 1 Tim 2,5. Milanski škof se v svojih delih desetkrat<sup>19</sup> sklicuje na to svetopisemsko vrstico, od tega pa kar dvakrat v spisu O zakramentih. V obeh primerih je naš katehet to vrstico uporabil v kontekstu učlovečenja Božjega Sina, ki je naš Odrešenik.<sup>20</sup> Ob zaključku 17. odstavka Ambrozij ugotovi, da je do tega rojstva prišlo v nasprotju z naravnim redom.

Novozaveznemu primeru sledijo v 18. odstavku trije starozavezni primeri o moči Božje besede. Vsi trije primeri so povezani z vodo. Zanimivo je, da se ti trije primeri običajno uporabljajo pri pojasnjevanju krsta in ne evharistije, še več, so starozavezne predpodo-

be (*typos*) krsta. Kako si lahko razlagamo njihovo navzočnost pri razlagi evharistije? Ti govori so bili izrečeni v kontekstu mistagoških katehez. Gre torej za razlago zakramentov kristjanom, ki so bili krščeni pred nekaj dnevi. Pred njihovimi očmi je še živo navzoč obred krsta. Avtor pa morda želi tudi pokazati na povezanost krsta z evharistijo.

Prvi starozavezni primer je vzet iz 2 Mz 14,21-22. Ko je Mojzes stegnil roko čez morje, se je le-to razdelilo na dva dela, da so Izraelci lahko prečkali morje in se rešili suženjstva. To, da se je morje razdelilo na dva dela, po Ambrozijevem prepričanju ni Mojzesovo delo, ampak se je zgodilo zaradi ukaza iz nebes (*caelestis imperiū*), torej zaradi Božjega ukaza. Milanski škof uporabi v svojih spisih omenjeni vrstici iz Druge Mojzesove knjige več kot tridesetkrat.<sup>21</sup> Prehod skozi Trstično oz. Rdeče morje je običajno predstavljen kot znamenje prehoda iz smrti v življenje, ki ga pri krstu naredi katehumen. V tem smislu sta za razlago krsta vrstici uporabljeni v prvem govoru v knjigi O zakramentih.<sup>22</sup>

Drugi primer iz Stare zaveze se nahaja v 2 Mz 15,23-25 in govori o reki Mari, ki je imela grenko in zato nepitno vodo. Ko je Mojzes vrgel v vodo kos lesa, je voda postala sladka. Voda je tako spremenila svojo naravno stanje. Ta sprememba poslušalca lahko spomni na kruh in vino, ki spremenita svojo naravo in postaneta Kristusovo telo in kri. Toda tudi ta primer, ki ga Ambrozij uporabi več kot desetkrat,<sup>23</sup> je v drugih primerih uporabljen pri razlagi krsta. Naj omenimo le odlomek iz dela O skrivnostih 3,14, kjer milanski katehet pove, da je kos lesa, ki ga je Mojzes vrgel v vodo, podoba Kristusovega križa in križa, s katerim je zaznamovana krstna voda.

Zadnji starozavezni primer iz našega odlomka je vzet iz 2 Kr 6,5-7. Ambrozij je svojim poslušalcem predstavil čudež, ki ga je storil prerok Elizej. Ko so člani Elizejeve pre-

roške skupnosti večali svoje bivalne prostore, je enemu od njih v reko Jordan padlo železno rezilo in potonilo. Elizej je vprašal svoje učenca, kam je rezilo padlo, in na tisto mesto vrgel leseno palico, nato pa je železno rezilo priplavalo na vrh. Tudi ta odlomek je v prvi knjigi O zakramentih uporabljen za razlago krsta. Železo predstavlja človeka pred krstom, ki je obtežen in se potopi kot železo. Po krstu pa se človek ne obnaša več kot železo, ampak postane lahek.<sup>24</sup>

Vsi ti štirje primeri, ki jih Ambrozij uporabi v našem odlomku, so uporabljeni tudi v spisu O skrivnostih 9,51.53, in to z namenom, da bi škof pokazal Kristusove oziroma nebeške besede (*sermo caelestis* ali *sermo Christi*). V moči te besede je, da deluje proti zakonom narave, ali bolje tako, da spremeni naravo. Če lahko Kristusova beseda spremeni naravne zakonitosti, lahko po mnenju milanskega škofa zagotovo spremeni tudi kruh in vino v Kristusovo telo in kri.

V 19. odstavku Ambrozij nekoliko spremeni slog pripovedovanja, saj želi s poslušalci s pomočjo vprašanj in odgovorov vzpostaviti nekak dialoški odnos. Ta vprašanja Ambrozij polaga v usta novokrščencev. Ponovno potrди to, da je nebeška beseda dejavna in učinkovita, kar je razvidno v prej omenjenih primerih čudežev. Vendar ni učinkovita samo v zemeljskih stvareh, ampak tudi v nebeških zakramentih. Tako Ambrozij svoje občinstvo počasi pripelje do temeljnega nauka, ki mu ga želi posredovati. To je dejstvo, da kruh postane Kristusovo telo in vino, pomešano z vodo, postane Kristusova kri. Kruh in vino, pomešano z vodo, torej postaneta nova stvar. Lahko bi rekli, da glagol *fio* (postati) nakazuje vero v to, da Kristusovo telo in kri prevzmeta mesto kruha in vina. Pri vsaki evharistični daritvi tako pride do resnične spremembe narave kruha in vina. Kako se to zgodi? Ambrozij je prepričan, da do te spremembe pride zaradi nebeškega posveče-



*Mašnik moli z razprostrtimi rokami: »V vseh časih zbiram svoje ljudstvo, da od sončnega vzhoda do zahoda tvojemu imenu daruje čisto daritev.«*

Tretja evharistična molitev, foto: Janez Oblonšek.

nja (*consecratione caelesti*). Vzrok za spremembo narave so torej besede, ki jih med mašo izgovarja duhovnik oziroma škof. Tudi tukaj lahko poiščemo neko podobnost med delovanjem starozaveznih prerokov in duhovnikov oz. škofov. Kot smo rekli, da je po Mojzesu in prerokih deloval Bog, tudi tukaj lahko rečemo, da po duhovniku, ki izgovarja besede, ki jih je Jezus izrekel pri zadnji večerji, govori sam Kristus. Preroška dejanja so tako predpodobe nebeških zakramentov.

Ambrozij je torej verjel v Kristusovo resnično navzočnost pod podobo kruha in vina,<sup>25</sup> čeprav bi lahko na začetku 20. odstavka dobili vtis, da temu ni tako, saj govori o podobnosti (*similitudinem*) oziroma podobi predragocene krvi. Toda na koncu istega odstavka reče, da je to, kar prejmemo, Kristusovo telo (*quod accipis, corpus est Christi*). Da bomo lažje razumeli, zakaj Ambrozij govori o podobnosti (*similitudo*), je potrebno najprej pogledati pomen besede *species*, ki se nahaja

v začetku 20. odstavka,<sup>26</sup> a je ni v slovenskem prevodu, ki je objavljen v tej številki Tretjega dne. *Species* je beseda, ki v Ambrozijevem jeziku sprejme različne pomeni. Največkrat je mišljena zunanja podoba oziroma zunanost. Pojavljajo pa se tudi pomeni, ki so sorodni s tem pomenom, in sicer: videz (ki nas lahko prevara), lepota (ki nas privlači), subjektivni pogled, objektivni pogled, specifični pogled (skupek značilnosti, ki označujejo določeno stvar), narava, primer ali model (ki naj bi ga posnemali), alegorična figura, predpoda in logična delitev neke vrste oz. zvrsti.<sup>27</sup> Po Francesconijevem mnenju v našem primeru *species* pomeni naravo, ki predstavlja bistvo nekega bitja oziroma neke stvari, kot je vidna od zunaj.<sup>28</sup>

“Ne vidim narave (podobe) krvi,” torej pomeni, da to, kar gledamo s telesnimi očmi, ni videti kot kri. *Sed habet similitudinem*,<sup>29</sup> ki sledi, torej ne pomeni zanikanja vere v resničnost spremenjenja kruha in vina, pome-

šanega z vodo, v Kristusovo telo in kri, ampak kaže na človekovo telesno zaznavo tega, kar je na pateni in v kelihu<sup>30</sup> po izgovorjavi posvetilnih besed. Podoba oziroma podobnost (*similitudo*) je torej koncept, s katerim Ambrozij izraža vero v Kristusovo resnično navzočnost, ki pa je istočasno zakrita človeškim očem. "Prejeti oz. piti *similitudinem* (podoba) Kristusovega telesa oz. krvi izraža simbolično oz. zakramentalno perspektivo, v kateri Ambrozij vidi Kristusovo navzočnost. *Similitudo* (podoba) predstavlja poseben način, s katerim ju lahko vernik zazna. Torej ne gre za neko fizično, ampak za zakramentalno resničnost ... Resnična je namreč njegova (Kristusova) navzočnost in dejavnost."<sup>31</sup>

Ambrozij želi svojim novokrščencem pojasniti, zakaj se po posvečenju ne spremeni zunanja podoba kruha in vina. Če bi namreč prišlo tudi do fizične spremenitve, bi to v vernikih povzročilo strah pred krvjo (*horror cruoris*). V tem primeru se verniki morda ne bi želeli obhajati in bi tako ostali brez odrešujočih milosti.

### Evharistija odpušča grehe

Evharistija torej vernika spreminja, saj mu posreduje odrešujoče milosti. Eden izmed učinkov, ki ga ima evharistija za vernika, ki prejme Kristusovo telo in kri, je po Ambrozijevem mnenju ta, da evharistija odpušča grehe. Ta zakrament namreč naredi navzoče Kristusovo trpljenje, smrt, vstajenje in vnebohod, skupaj z odrešenjskimi učinki teh dogodkov. Zaradi tega učinka milanski škof pravi, da je evharistija nebeško zdravilo.

Da bi vernik živel čim bolj sveto, mu Ambrozij priporoča ne samo pogosto, ampak vsakodnevno udeležbo pri evharistični mizi. "Če jo prejemaš vsakodnevno,<sup>32</sup> bo zate vsak dan danes. Če je Kristus danes tvoj, potem zate vstane vsak dan."<sup>33</sup> V četrti knjigi O zakramentih pa pravi: "Če je torej kri, vsakič ko je prelita, prelita v odpuščanje grehov, jo

moram prejeti vedno, da mi bo vedno izmila grehe. Jaz, ki vedno grešim, moram vedno razpolagati z zdravilom."<sup>34</sup>

Seveda pa ne smemo misliti, da je milanskemu škofu vseeno, v kakšnem stanju kristjan prejme Kristusovo telo in kri. Če vernik želi, da bo obhajilo rodovitno, mora biti na to primerno pripravljen. Eno od zunanjih znamenj te pripravljenosti je post, potrebna pa sta tudi ponižna vera in pripravljenost sprejeti tako velik dar. Kdor ima večje grehe, se mora najprej pozdraviti po zakramentu pokore, nato pa se lahko udeleži evharistične gostije.<sup>35</sup>

Pri Ambroziju torej lahko na eni strani opazimo poudarek, da evharistija odpušča grehe, na drugi pa kljub vsemu opozarja na prejem zakramenta pokore. Seveda pa se moramo zavedati, da je bila v četrtem stoletju v veljavi javna pokora za težke grehe, za lažje grehe pa je očitno zadoščala udeležba pri evharistiji, ki so jo v Milanu obhajali vsak dan. Ambrozij se torej zaveda, da je prejem evharistije vedno dar, ki ga nismo nikoli popolnoma vredni.

### Zaključek

Odlomek iz Ambrozijevih krstnih katehez, ki smo ga pogledali od bližje, nam odkriva tesno povezanost krsta in evharistije, saj za razlago resnične Kristusove navzočnosti pod podobama kruha in vina uporabi kar tri starozavezne predpodobe krsta. V obeh primerih je človek deležen spremembe, ki je posledica delovanja nebeških besed. Tisti, ki izvrši dejansko spremembo kruha in vina, je Jezus Kristus, ki je tudi avtor sprememb v človeku, ki prejme krst. Povezanost teh dveh zakramentov verjetno odraža tudi prepričanje, da evharistija dovrši uvajanje v krščanstvo, saj vernika, ki prejme obhajilo, na poseben način vključi v Kristusa, v njegovo skrivnostno telo.

Vera v Kristusovo resnično navzočnost v evharistiji je tesno povezana še z vero v re-



sničnost učlovečenja Božjega Sina. Kristusovo telo je resnično navzoče tako pri rojstvu iz Device kot po posvetitvi kruha in vina. V obeh primerih se seveda zgodi nekaj, kar je proti zakonom narave. Lahko bi šli še naprej in skupaj s Satterleejem ugotovili, da je Kristusovo telo, ki ga prejme kristjan, skrivnostno rojeno iz Device.<sup>36</sup>

Kristusova beseda v trenutku posvetitve postane delujoča in učinkovita beseda, ki v današnjem trenutku povzorči to, kar označja. Postane beseda, ki je zmožna spremeniti kruh v Kristusovo telo in vino v Kristusovo kri, ki nas je odrešila. Pri evharistiji "je tako milost učinkovitejša od narave".<sup>37</sup> Temeljno sporočilo, ki ga želi Ambrozij v tem odlomku posredovati novokrščencem, je ne samo vera v moč Kristusove besede, ampak vera Cerkev v Kristusovo resnično navzočnost. Kristjan, ki v tej veri prejme Kristusovo telo in kri, prejme nebeško zdravilo, ki ga vključuje v Cerkev, mu odpušča grehe, mu daje milosti odrešenja in ga torej pripravlja na večnost.

1. Prim. CIPRIJAN, *Pismo 63*. F. COCCHINI, *Aquariani, v: Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane. A-E*, uredil A. DI BERARDINO, Institutum patristicum Augustinianum Roma, Marietti, 2006, 452-453.
2. Prim. CH. JACOB, "Arkandisyiplin", *Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand*, Theophaneia Band 32, Verlag Anton Hain, Frankfurt am Main, 1990, 129.
3. Prim. O. FALLER, *Ambrosius, der Verfasser von De sacramentis. Die inneren Echtheitsgründe*, Sonderabdruck aus der Zeitschrift für kath. Theologie 64 (1940) 1-14; 81-101, Verlag Felizian Rauch, Innsbruck/Leipzig 1940. C. A. SATTERLEE, *Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching*, A Pueblo Book, The Liturgical Press Collegeville, Minnesota 2002, 12.
4. Prim. J. SCHMITZ, "Einleitung", in: AMBROSIVS, *De Sacramentis. De mysteriis*, Fontes Christiani 3, 64 - 66.
5. Prim. J. SCHMITZ, "Einleitung", 15 - 63.
6. Prim. C.A. SATTERLEE, *Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching*, 123.

7. Prim. CH. JACOB, "Arkandisyiplin", *Allegorese, Mystagogi*, 132.
8. Prim. V. MONACHINO, *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV. Centinario di S. Ambrogio 374 - 1974*, Centro Ambrosiano di documentazione e sturi religiosi, Milano 1973, 83.
9. Prim. AMBROZIJ, *O zakramentih* 4,4,17-20.
10. Prim. AMBROZIJ, *O zakramentih* 4,4,13.
11. Prim. AMBROZIJ, *O zakramentih* 4,4,14-16.
12. Prim. AMBROZIJ, *O zakramentih* 4,5,21-23.
13. Prim. G. FRANCESCOVI, *Storia e simbolo. "Mysterium in figura": la simbolica storico-sacramentale nel linguaggio e nella teologia di Ambrogio di Milano*, Morcelliana, Brixiae 1981, 72, cf. 33-72-73.
14. Prim. AMBROZIJ, *O zakramentih* 4,4,17.
15. Prim. AMBROZIJ, *O zakramentih* 4,4,18.
16. Prim. AMBROZIJ, *O zakramentih* 4,4,19.
17. Prim. AMBROZIJ, *O zakramentih* 4,4,20.
18. Prim. G. FRANCESCOVI, *Storia e simbolo*, 76.
19. Prim. *Biblia Patristica. Index des Citations et Allusions Bibliques dans la Littérature Patristique 6. Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan, Ambrosiaster*, a cura di J. ALLENBACH e collaboratori, Centre d'Analyse et Documentation Patristique, CNRS Editions, Paris 1995, 354-355.
20. Prim. AMBROZIJ, *O zakramentih* 2,2,7.
21. Prim. *Biblia Patristica* 6, 52-53.
22. Prim. AMBROZIJ, *O zakramentih* 1,6,20-22. AMBROZIJ, *O skrivnostih* 3,12-13. C. A. SATTERLEE, *Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching*, 224.
23. Prim. *Biblia Patristica* 6, 53.
24. AMBROZIJ, *O zakramentih* 1,4,11.
25. Ambrozij seveda ne uporablja tega izrazoslovja, ki se je uveljavilo šele nekaj stoletij kasneje.
26. "Speciem sanguinis non video," kar je v slovenščino prevedeno z: "Ne vidim (narave oz. podobe) krvi."
27. Prim. G. FRANCESCOVI, *Storia e simbolo*, 169-181.
28. Prim. G. FRANCESCOVI, *Storia e simbolo*, 176.
29. "Toda ima podobnost" (AMBROZIJ, *O zakramentih* 4,4,20).
30. Prim. R. JOHANNY, *L'eucharistie centre de l'histoire du salut chez saint Ambroise de Milan*, Beauchesne, Paris, 1968, 110.
31. G. FRANCESCOVI, *Storia e simbolo*, 158.
32. To kaže na to, da so kristjani v Milanu v drugi polovici 4. stoletja evharistijo obhajali vsak dan.
33. AMBROZIJ, *O zakramentih* 5,4,26.
34. AMBROZIJ, *O zakramentih* 4,6,28.
35. Prim. AMBROZIJ, *O Eliju in o postu*, 22,82.
36. Prim. C. A. SATTERLEE, *Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching*, 184.
37. AMBROZIJ, *O skrivnostih* 9,50.

# **Kristusova navzočnost v evharistiji**

## **Resnična, stvarna in substancialna**

*Kardinal Dulles (Laurence J. McGinley) predava predmet Religija in družba na Univerzi v Fordhamu. Ta članek je zasnovan na predavanju, ki ga je imel jezuitski teolog Spring McGinley 15. februarja 2005 na Univerzi v Fordhamu, nato pa še naslednjega dne na seminarju pri Svetem Jožefu v Yonkersu (v državi New York). Članek je tu ponatisnjen s kardinalovim dovoljenjem.*

Medtem ko letošnje leto evharistije poziva k pobožnosti, hkrati spodbuja tudi novo teološko razmišljanje o različnih vidikih evharistije v smislu daritve, stvarne (realne) Kristusove navzočnosti in svetega obhajila. Stvarna Kristusova navzočnost, o kateri so zelo diskretno razpravljali v srednjem veku, že vse od obdobja reformacije dalje predstavlja središče ekumenske polemike. Medtem ko je Luter dvomil o transsubstanciaciji (spremenjenju bistva), je odločno zagovarjal stvarno in substancialno (bistveno) Kristusovo navzočnost, vendar pa večina drugih protestantov vsaj v svojih kritikah ni soglašala z njim. V zadnjih desetletjih je tudi v katoliških krogih zaslediti nekaj neenotnosti glede Kristusove stvarne (evharistične) navzočnosti. Ameriška škofovska konferenca se je na pastoralno potrebo po razjasnitvi le-tega odzvala tako, da je leta 2001 objavila spis z naslovom *The Real Presence of Jesus Christ in the Sacrament of the Eucharist: Basic Questions and Answers* (slov. *Resnična Kristusova navzočnost v zakramentu evharistije: Osnovna vprašanja in odgovori*). V tem članku

bom pojasnil teološke osnove (ki se nanašajo na zgoraj omenjeno področje, op. prev.) uradnega katoliškega nauka.

Duhovnik pri vsaki maši po obredu posvetitve poudari, da je evharistija *mysterium fidei* (skrivnost vere, op. prev.) Kristusova resnična navzočnost presega zmožnosti človekovega uma. Na koncu moramo namreč priznati, da je skrivnost evharistije neizrekljiva in da jo je potrebno sprejeti s čudenjem oz. začudenjem. To je resnica, ki jo lahko popolnoma razume le Božji um, a jo moramo kljub temu poskušati pojasniti, saj se Bog ni razodel zgolj zato, da bi nas zbegal. Želi namreč, da posnemamo Blaženo Devico, ki je v svojem srcu premišljevala o besedah, ki so ji bile izrečene.

Naj že na samem začetku poudarim, da Cerkev Kristusovo resnično navzočnost sprejema kot versko resnico, saj je le-ta zapisana v Božji besedi, ki jo izpričujeta Sveto pismo in tradicija. Jezus je namreč jasno dejal: "To je moje telo ...to je moja kri," ter je, v nasprotju z judovskim pojmovanjem, poudaril, da v tem primeru ne govori v prilikah. "Kajti moje meso je resnična jed in moja kri resnična pijača. Kdor je moje meso in pije mojo kri, ostaja v meni in jaz v njem." (Jn 6, 55-56.) Mnogim izmed njegovih učencev se je ta beseda zdela trda, zato so ga zapustili, vendar pa Jezus zato, da bi jih ponovno pridobil, svojih besed ni omilil.

Kljub vsem nasprotovanjem in zmotnim prepričanjem pa so cerkveni očetje stoletje

za stoletjem prepričljivo poudarjali, da je Kristus resnično navzoč v evharistiji. Tako je leta 1551 tridentinski koncil pripravil obširen in izčrpen katoliški nauk o evharistiji, ki še posebej poudarja Kristusovo stvarno navzočnost v evharistiji. Ta nauk še danes ostaja normativ, saj so ga od omenjenega cerkvenega zbora dalje poudarjali mnogi papeži in uradni dokumenti. Tudi Katekizem katoliške Cerkve ta nauk navaja z enakimi besedami, kot jih je uporabil omenjeni koncil (prim. *Katekizem Katoliške Cerkve* 1374, 1376-77).

Tridentinski koncil je Kristusovo (evharistično) navzočnost opisal s tremi prislovi. Poudaril je namreč, da je Kristus v evharistiji navzoč "resnično, stvarno in substancialno" (prim. DS (Doctrina et canones de ss. Missae sacrificio) 1651)). Omenjeni prislovi so ključ, ki odpira vrata katoliškemu nauku in izključuje nasprotno poglede, ki jih moramo ovreči.<sup>1</sup>

S tem, ko je poudaril, da je Kristus (v evharistiji) resnično navzoč pod podobo kruha in vina, je tridentinski koncil ovrigel stališče, da je zakrament evharistije zgolj simbol oziroma podoba, ki pozornosti ne usmerja nase, ampak na telo, ki ni navzoče in ki morada biva nekje v nebesih. To je bilo v nasprotju s prepričanjem Berengarija iz 11. stoletja ter nekaterih njegovih somišljenikov iz 16. stoletja.

Tridentinski koncil je potrdil, da je Kristusova navzočnost *stvarna (realna)*, tj. ontološka in objektivna. Ontološka zato, ker se dogaja v povezavi z bivajočim, objektivna pa zato, ker ni odvisna od misli ali čustev duhovnika oz. tistih, ki prejmejo obhajilo. Kristusovo telo in kri sta v zakramentu evharistije navzoča zaradi Kristusove obljube in moči Svetega Duha, ki sodelujeta pri obredu evharistije, ki jo obhaja posvečen duhovnik. Cerkev zavrača stališče, da je vera sredstvo, ki omogoči Kristusovo navzočnost v evharistiji. Katoliški nauk uči, da Kristus v ev-

haristiji ne postane resnično navzoč zaradi vere, ampak ta hvaležno potrjuje to navzočnost in tako priznava, da sveto obhajilo obrodi sad v svetosti. Če namreč omenjeni zakrament prejemamo brez vere, nam to ne koristi, ampak je celo grešno, vendar pa pomanjkanje vere ne more onemogočiti Kristusove stvarne navzočnosti.

Tridentinski koncil je tudi poudaril, da je Kristusova navzočnost v evharistiji *substancialna*. Beseda "substancia" v tem primeru ni filozofski termin, ki ga bi lahko zasledili v Aristotelovi filozofiji. Omenjeni termin so namreč uporabljali že v zgodnjem srednjem veku, tj. že dolgo, preden so Aristotelova dela postala bolj aktualna. S terminom "substancia" namreč v splošni rabi poimenujemo osnovno realnost določene stvari, tj. tisto, kar je nekaj samo v sebi. Omenjeni termin, ki izvira iz latinskega korena "*sub-stare*", namreč označuje tisto, kar se nahaja pod zunanostjo in kar se lahko iz trenutka v trenutek spreminja, medtem ko sam subjekt ostane nespremenjen. Vendar pa lahko videz vara. Tako me morda ne bi prepoznali, če bi si nadel preobleko ali če bi resno zbolel, vendar pa bi še vedno ostal tak, kot sem bil prej; moja substancia se namreč ne bi spremenila. Potemtakem tudi pomen, ki ga ima termin "substancia" v zgoraj omenjenem kontekstu, ni popolnoma nič nenavaden.

Termin "substancia", ki označuje tisto, kar je neka stvar sama v sebi, lahko primerjamo s terminom "funkcija", s katerim poimenujemo neko akcijo. Kristus je sicer v vseh zakramentih navzoč s svojo dinamično močjo in akcijo, vendar pa je v evharistiji njegova navzočnost poleg tega še substancialna. Prav zato moramo častimo evharistijo, saj je največja izmed vseh zakramentov. Po posvetitvi se namreč kruh in vino na skrivnosten način spremenita v Kristusa samega. Drugi vatikanski koncil navaja svetega Tomaža Akvinskega, ki poudarja, da se v zakramentu ev-

haristije skriva bogastvo Cerkev, saj Cerkev nima nobenega drugega duhovnega bogastva razen Kristusa in tistega, kar ji On naroča.<sup>2</sup>

Tridentinski koncil je razpravljal tudi o procesu, po katerem se zgodi Kristusova navzočnost v evharistiji. Omenjeni koncil je namreč poudaril, da se kruh in vino spreminita; prenehata namreč biti isto, kar sta bila prej, in postaneta tisto, kar prej nista bila. Izvrši se namreč spremenjenje vsega bistva kruha in vina v bistvo Kristusovega telesa in krvi in, ker Kristusa ni mogoče razdeliti, telo in kri tako postaneta tudi Njegova duša in Njegovo božanstvo (DS, 1640, 1642). Tako se celotni Kristus ponavzočuje pod obema podobama.

Sprememba, ki se pri maši zgodi med posvetitvijo, se imenuje *sui generis*. Le-ta namreč ne sodi v nobeno izmed Aristotelovih kategorij. Aristotel je bil prepričan, da se pri vsaki substancialni spremembi zgodi tudi sprememba zunanjega videza oziroma "naključja". Ko namreč zaužijem jabolko, le-to izgubi svoje zaznavne (opazne) lastnosti in tudi substanco, ki jo ima kot jabolko. Postane namreč del mene. Pri posvetitvi kruha in vina pri mašni daritvi pa zunanji videz ostane nespremenjen. Da bi Cerkev lahko poimenovala proces, s katerim se celotno (in zgolj) bistvo kruha in vina spremeni v bistvo Kristusovega telesa in krvi, je skovala termin "substancialnost", saj lahko tako edinstven in neprimerljiv proces poimenujemo le s posebnim izrazom.

S tem, ko uči, da se kruh in vino ne spreminita, Cerkev poudarja, da omenjeni podobi ne spremenita svojih fizičnih in kemijskih lastnosti. Kruh in vino namreč ne ohranita le svojega prvotnega videza in teže, ampak tudi hranilno vrednost, ki sta jo imela pred posvetitvijo.<sup>3</sup> Kristusovo stvarno navzočnost bi bilo namreč nesmiselno poskušati dokazati ali ovreči z različnimi fizikalnimi

poskusi, saj je Kristusova navzočnost duhovna ali zakramentalna, ne pa fizična v smislu nečesa, kar je mogoče izmeriti.

Da bi lahko pojasnil cerkveni nauk o Kristusovi stvarni navzočnosti, ga bom primerjal z nekaterimi zmotnimi prepričanji, ki Kristusovo navzočnost pojmujejo kot preveč meseno (telesno) ali pa preveč skrivnostno, zelo neprepričljivo, preveč naivno oziroma preveč metaforično.

Primer naivne, realne zmote je reakcija Judov v Kafarnaumu, ki so jih osupnile Jezusove besede, saj so menili, da Jezus zagovarja kanibalizem, ki so ga imeli za velik greh. Nekateri kristjani namreč Kristusovo navzočnost v evharistiji pojmujejo kot preveč materialno, pri čemer pa ne razločujejo dovolj natančno med Kristusovo naravno in zakramentalno navzočnostjo. Včasih si predstavljajo, da bi Kristus trpel, če bi bila hostija kakorkoli oskrunjena, ali pa da je v tabernaklju lahko zelo osamljen. Nekje sem prebral o mladi šolarki, ki se je bala, da bi Kristus trpel zaradi mraza, če bi po prejemu svetega obhajila zaužila sladoleđ.

V zgodnjem srednjem veku so mnogi teologi po vzoru Pashazija Radberta trdili, da Jezus v evharistiji privzame podobi kruha in vina kot svoj lasten zunanji videz. To se jim ni zdelo nič nemogočega, saj se je po vstajenju prikazal kot romar in vrtnar, ki ga njegovi učenci niso prepoznali. Po mnenju omenjenih teologov sta tisto, kar vidimo, ko pogledamo hostijo, in tisto, kar použijemo pri svetem obhajilu, "prikrita" Kristusovo telo in kri. Nekateri izmed njih so celo trdili, da kruh in vino med posvetitvijo izgubita svojo prvotno, naravno hranilno vrednost.<sup>4</sup>

Da bi se izognili prepričanju, da lahko poveljani Kristus trpi ponižanje, so nekateri misleci iz zgodnjega srednjega veka trdili, da Kristusovo telo na oltarju ni enako kot Kristusovo telo v nebesih. Omenjeni misleci so pravzaprav omenjali tri pojavnne oblike

Kristusovega telesa: njegovo naravno (zemeljsko) telo, ki sedaj biva v nebesih; njegovo zakramentalno telo, ki sedaj biva v evharistiji; in njegovo ekleziastično telo, ki je Cerkev.<sup>5</sup> Cerkev omenjenega stališča ni nikoli obsojala, vendar pa le-to že dolgo ni več splošno razširjeno, morda zato, ker se zdi, da v nasprotju z mnenjem njegovih zagovornikov Kristusovo evharistično telo ni tisto, ki se je rodilo iz Device Marije. Če bi namreč res bilo tako, tega telesa ne bi mogli opevati z besedami: *“Ave verum corpus, natum de Maria Virgine”* (*“Pozdravljeno, resnično telo, rojeno iz Device Marije”*).

Sveti Tomaž Akvinski je izoblikoval nekaj, kar lahko poimenujemo posredno stališče. Po eni strani evharistije noče opredeljevati kot posebno telo (zakramentalno oz. skrivnostno), po drugi strani pa trdi, da ima vstalo in poveličano Kristusovo telo drugačno podobo v nebesih kot v omenjenem zakramentu. Kristusovo navzočnost v samem sebi in Njegovo navzočnost v zakramentu evharistije pojmuje kot dve različni stanji oz. obliki bivanja. Kristusova naravna (zemeljska) oblika biva v nebesih, Njegova evharistična oblika pa biva v zakramentu evharistije.<sup>6</sup> Kristusovo telo je resnično navzoče v evharistiji, a ne na način, kot bivajo telesa. Njegovih sestavnih

delov in razsežnosti namreč ne moremo primerjati z drugimi telesi. Njegov obseg ni tak kot obseg hostije.

V nasprotju z lahkovernimi realisti torej sveti Tomaž Akvinski trdi, da, ko pogledamo hostijo, vidimo njene oblike in barve, ne pa tistih, ki jih ima resnično Kristusovo telo. Nismo namreč v enakem položaju kot apostoli, ki se jim je Kristus pred vstajenjem prikazal v svojem lastnem telesu. Ko namreč pogledamo hostijo ali pa kelih na oltarju, še vedno zaznavamo vidne aspekte oz. fizično pojavnost kruha in vina.

Tomaž Akvinski pa v nasprotju s tem, kar je trdil zgoraj, pove, da so nekateri poročali o tem, da so v posvečeni hostiji videli dečka Jezusa ali Njegovo predragoceno kri. Trdi namreč, da Bog sicer lahko čudežno spremeni hostijo, tako da le-ta privzame podobo dečka ali človeške krvi, vendar tisto, kar se pojavi v takem primeru, ne morejo biti lastnosti Kristusa samega.<sup>7</sup>

Če opazujemo hostijo oziroma Predragoceno kri, ne moremo natančno določiti, kje se nahajajo glava oz. stopali. Kristusovo navzočnost v zakramentu evharistije lahko primerjamo z navzočnostjo duše v telesu. Moja duša namreč ne biva deloma v moji glavi, deloma v mojem srcu, deloma v mojih rokah,



*»To je moje telo, ki se daje za vas ... To je kelih moje krvi nove in večne zaveze, ki se za vas in za vse preliva v odpuščanje grehov ...«*  
Najsvetejši trenutek bogoslužja, foto: Janez Oblonšek.

ampak je vsa navzoča tako v celotnem telesu kot tudi v vsakem izmed njegovih posameznih delov. Enako je tudi s Kristusom v evharistiji. Ko duhovnik razlomi hostijo, je v vsakem izmed njenih delov navzoč ves Kristus, kot je bil navzoč v nerazlomljeni hostiji. Prav tako je tudi v vsaki posamezni kapljici krvi navzoč ves Kristus, kot je navzoč v samem kelihu. Sveti Tomaž to domiselno primerja s podobo v ogledalu. Ko se namreč ogledalo razbije, lahko v vsakem izmed razbitih koščkov vidimo odsev celotnega predmeta, kot smo ga videli v nerazbitem ogledalu.<sup>8</sup>

V primeru pa, če se Kristus ne nahaja v hostiji, se nam zastavlja vprašanje: Ali potem lahko sploh še trdimo, da v procesiji prenašamo Kristusa oziroma da le-ta res biva v tabernaklju? Ali mar ne uživamo Njegovega telesa in ne pijemo Njegove krvi? Sveti Tomaž na vse to odgovarja pritrdilno, saj pravi, da Kristusa res prenašamo v procesiji, da res uživamo Njegovo telo in pijemo Njegovo kri, vendar ne v Njegovih lastnih razsežnostih, ampak v njegovi evharistični bivanjski obliki, saj se njegova navzočnost spoji z otipljivimi lastnostmi oziroma "naključem" kruha in vina. Če je zakrament evharistije kakorkoli oskrunjen, Kristus ne utрпи nobene fizične škode, saj lastnosti in razsežnosti, ki jih ima omenjeni zakrament, niso Njegove prave, tj. Kristusove.

Kristusovo navzočnost v Presvetem zakramentu torej lahko dojamemo le z umom, ki v veri sprejema Božjo besedo.<sup>9</sup> To vrsto navzočnosti lahko imenujemo zakramentalna navzočnost, saj podobi kruha in vina pričata o tem, kje se ponavzočuje Kristusovo telo in kri. Omenjeni podobi sta namreč simbola oz. zakramentalna realnosti, ki se ponavzočuje v njima.

Čeprav je Kristusova evharistična navzočnost še tako resnična, ne izniči odsotnosti, o kateri je Jezus govoril, ko se je pri zadnji večerji poslovil od svojih apostolov. Evharistija je namreč spomin na to, da je Jezus res

bival na zemlji, in na Njegovo obljubo, da se bo vrnil v slavi, ko ga bomo lahko gledali, kakršen je.

Iz mojega dosedanjšega razmišljanja lahko vidite, da se Kristus v zakramentu evharistije ponavzočuje na edinstven in skrivnosten način. Duhovni voditelji nas opozarjajo, naj ne skušamo tega pojava razumeti do konca, saj se človekov um lahko zlahka zmede, ko govori o tako vzvišeni skrivnosti. Bolje je namreč, da preprosto sprejmemo Kristusove besede, besede Svetega pisma, besede tradicije in besede uradnega nauka Katoliške cerkve, ki nam povedo vse, kar moramo vedeti. Kristus je resnično, a nevidno navzoč v zakramentu evharistije. Njegova navzočnost je taka, da se kruh in vino po posvetitvi resnično, stvarno in bistveno spremenita v bistvo Njegovega telesa in krvi, vendar pa se to zgodi v drugačni bivanjski obliki, kot je tista, v kateri je Kristus navzoč v nebesih.

Sedaj pa se spet vrnimo k zmotam, ki nekaterim (Kristusovim) bivanjskim oblikam pripisujejo premajhen pomen. Nekateri avtorji namreč tridentinski koncil občasno kritizirajo, da se je preveč osredotočil na eno izmed bivanjskih oblik, v katerih je Kristus navzoč pri bogoslužju. Papež Pavel VI. in drugi vatikanski koncil trdita, da nas ti avtorji opominjajo, da je Kristus v bogoslužju navzoč v nič manj kot petih bivanjskih oblikah: v vernikih, ki so zbrani v molitvi; v Božji besedi, ki se bere pri mašni daritvi; v duhovnikih, ki vodijo bogoslužje; v zakramentih, ki jih prejemajo verniki; ter tudi v hostiji in kelihu, ki se darujeta pri maši.

Omenjeni avtorji trdijo, da je Kristusova navzočnost v posvečenima kruhu in vinu samo ena izmed petih bivanjskih oblik, ki je ne smemo pojmovati kot edine stvarne oblike. Po njihovem mnenju moramo tovrstno Kristusovo navzočnost pojmovati kot tisto, ki je podrejena Njegovi navzočnosti v Cerкви, katere zakramentalno znamenje

je. Ali nista že Sveti Avguštin in Tomaž Akvinski učila, da evharistija združuje Cerkev v Kristusovo skrivnostno telo? Prav zato so nekateri teologi začeli trditi, da je Kristus v prvi vrsti navzoč v vernikih, zbranih pri evharistiji.<sup>10</sup>

Cerkev torej uči, da je Kristusova mnogoterna navzočnost stvarna in pomembna, vendar pa njegova navzočnost v evharistiji presega vse Njegove ostale bivanjske oblike. Približno petnajst let pred drugim vatičanskim koncilom je papež Pij XII. sicer opozoril na štiri bivanjske oblike, v katerih je Kristus navzoč pri bogoslužju, vendar je pri tem poudaril, da le-te niso enako pomembne. Zapisal je namreč, da je božanski ustanovitelj Cerkve "navzoč ... predvsem pod podobo kruha in vina v evharistiji".<sup>11</sup>

Papež Pavel VI. je sicer leta 1965 v svoji okrožnici navedel podobne bivanjske oblike kot papež Pij XII., vendar pa jim je dodal še peto vrsto navzočnosti, tj. Kristusovo navzočnost v Božji besedi.<sup>12</sup> Kljub temu je jasno poudaril, katera izmed bivanjskih oblik je najpomembnejša. Potem ko je navedel raznovrstne bivanjske oblike, je poudaril, da "obstaja še ena bivanjska oblika, resnično najbolj izjemna, po kateri je Kristus navzoč v svoji Cerkvi, tj. zakrament evharistije, ki v primerjavi z ostalimi zakramenti 'daje še več notranjega veselja pri čaščenju, je še bolj veličasten, žlahten, in še bolj svet v tistem, kar se v njem ponavzočuje', ker se v njej ponavzočuje sam Kristus, zato se zanj zdi, 'kot da bi bil izpopolnitev duhovnega življenja in cilj vseh zakramentov.'" (Prim. okrožnico *Mysterium Fidei* 38.) Papež omenjeno bivanjsko obliko poimenuje z izrazom stvarna navzočnost, pa ne zato, ker preostale bivanjske oblike niso stvarne, ampak zato, ker je le-ta stvarna *par excellence* (prim. okrožnico *Mysterium Fidei* 39).

Evharistija, v kateri je substancialno navzoč ves in celoviti Kristus, presega Njegovo

prehodno in virtualno navzočnost v krstni vodi, v drugih zakramentih, v branju Božje besede in v duhovniku, ki v vsem tem ponavzočuje Kristusa.

Vse do sedaj povedano je potrdil tudi drugi vatičanski koncil v delu *Konstitucija o bogoslužju*, ki poudarja, da je Kristus navzoč "predvsem (*maxime*) pod podobo kruha in vina v evharistiji" (prim. *Sacrosanctum Concilium* 7). Tudi papež Janez Pavel II. je leta 2003 v okrožnici o evharistiji zapisal, da moramo "Kristusa prepoznati v Njegovih raznovrstnih bivanjskih oblikah, še posebno pa v živem zakramentu Njegovega telesa in krvi".<sup>13</sup>

Obstaja namreč velika razlika med Kristusovo navzočnostjo v evharistiji in tisto v vernikih, navzočih pri bogoslužju. Če so častilci odprti za Boga, se po milosti skrivnostno združijo z Njim. Čeprav v njih biva Sveti Duh, ohranijo svojo osebno identiteto. Niso namreč transsubstancialni; še vedno ostanejo oni sami in se ne spremenijo v Kristusa Gospoda. Cerkev, ki je Kristusovo skrivnostno telo, nikoli ne more doseči dostojanstva Kristusa v Njegovem lastnem telesu, ki se je rodilo iz Device Marije, ki je umrlo na križu in ki zmagoslavno kraljuje v nebesih. To telo je substancialno navzoče v evharistiji, ne pa tudi v skupnosti kristjanov, ki so zbrani pri bogoslužju. Način, na katerega častimo Kristusa v evharistiji, se namreč zelo razlikuje od čaščenja, ki ga namenjamo svetnikom.

Nekateri izmed teologov, ki so premajhen pomen posvečali Kristusovi navzočnosti v evharistiji, so trdili, da je Kristusova navzočnost v Cerkvi močnejša in pomembnejša od Njegove navzočnosti v posvečenih podobah, saj iz evharistije raste Cerkev kot Kristusovo telo.<sup>14</sup> Da je ta logika zmotna, pa lahko vidimo, če pomislimo na Kristusovo utelešenje. Jezus je sicer res postal človek, ki je zaradi našega odrešenja umrl na križu, vendar to še ne pomeni, da je Bog zato

močnejše navzoč v skupnosti odrešenih kot v svojem utelešenem Sinu ali da moramo zato bolj častiti svoje brate v Kristusu kot Kristusa Gospoda.

Drugi argument, s katerim nekateri včasih Kristusovi navzočnosti v Cerkvi pripisujejo večji pomen kot Njegovi navzočnosti v evharistiji, je ta, da iz Cerkve kot splošnega "zakramenta" izhaja sedem posebnih zakramentov, med katerimi je tudi evharistija. Trdijo namreč, da Cerkev ne more dati tistega, česar sama ne premore. Vendar pa pravkar omenjeni argument ne upošteva dejstva, da Cerkev zakramentov ne podeljuje s svojo lastno močjo. Evharistija je namreč, tako kot preostali zakramenti, Božji dar. S tem, ko jo podeljuje, je Cerkev podrejena Kristusu, velikemu duhovniku. Poleg tega Cerkev temelji na evharistiji. "Verniki so namreč eno telo, saj uživajo en kruh, ki je Kristus Gospod." (1 Kor 10,17.) Tako lahko kot papež Janez Pavel II. v svoji okrožnici resnično trdimo, da če Cerkev "ustvarja" evharistijo, je prav tako resnično to, da tudi evharistija gradi Cerkev. (prim. okrožnico *Ecclesia de Eucharistia* 26).

Tretji argument, s katerim nekateri velikokrat poskušajo zmanjšati pomen Kristusove navzočnosti v evharistiji, izhaja iz personalistične fenomenologije, ki se je pojavila v obdobju drugega vatikanskega koncila. S tem, ko se omenjena filozofska šola osredotoča na medosebne odnose, osebni obstoj izenačuje z medčloveškimi odnosi. Teologi, ki so zagovarjali to smer, so zavračali idejo substance, še posebej v povezavi z evharistijo, ki so jo imeli za obed skupnosti. Dejali so, da je že na zemlji pojedina s prijatelji veliko več kot zgolj hrana in pijača; to je družabna priložnost, pri kateri se izražajo in utrjujejo medčloveški odnosi. Po njihovem mnenju se enako dogaja tudi pri evharistiji. S tem, ko nas Gospod povabi na svojo večerjo, kruhu in vinu daje nov pomen in nov namen, saj postaneta učinkovita simbola Njegove

odrešilne ljubezni. Prav zato bi po mnenju omenjenih teologov termin "transsubstanciacija" morali nadomestiti z izrazoma "transfiguracija" in "transfinalizacija".<sup>15</sup>

Pravkar omenjena nova termina sta "neestetska" in okorna, zato nista primerni izboljšavi termina "transsubstanciacija". Sta pa s tem, kar pozitivno izražata, "neškodljiva". Pri evharistiji se namreč dejansko spremenita pomen in namen kruha in vina; pomenita namreč duhovno hrano in radostno združitev s Kristusom in z brati v Kristusu. Prej omenjena alternativna termina pa sta pomanjkljiva, saj nam ničesar ne pove o tem, kaj se zgodi s posvečenima podobama samima v sebi.

Papež Pavel VI. je v svoji okrožnici *Mysterium Fidei* poudaril, da kruh in vino zmoreta privzeti popolnoma nov pomen in finalnost, saj se v njima ponavzočuje neka nova realnost. Sprememba pomena in namena je odvisna od predhodne ontološke spremembe (prim. okrožnico *Mysterium Fidei* 46). V evharistiji se namreč lahko osebno povežemo s Kristusom in on z nami, saj je v njej resnično navzoč. Njegova navzočnost v tem zakramentu je stvarna in osebna, ne glede na to, ali v to verujemo oziroma zaznamo. Evharistija pa ni le simbol, ampak gre za Osebo, ki biva sama po sebi.

Piet Schoonenberg, nizozemski teolog iz šestdesetih letih prejšnjega stoletja, si je zastavil vprašanje, ali bi Kristus v primeru, da bi neka izjemna katastrofa nenadoma pomorila vse ljudi na svetu, še vedno ostal stvarno navzoč v posvečenih hostijah. Na vprašanje je odgovoril negativno, saj je menil, da je Kristus osebno navzoč v evharistiji le, če se medsebojno srečajo svobodni in zavestni subjekti.<sup>16</sup>

Zdi se, da pravkar omenjeni teolog ne razlikuje med dvema pomena termina "navzočnost". Navzočnost lahko namreč pomeni katerokoli izmed sledečih pojavnosti: pomeni



lahko "navzočnost v" nečem, kot je duša "navzoča v" telesu, oziroma Kristusovo navzočnost v evharističnih podobah. Lahko pa pomeni tudi "prisotnost", npr. ob nekom. Izmed obeh je "navzočnost v" temeljna. Če stvarno navzočnost omejimo le na prisotnost, je to redukcionistično pojmovanje. To se namreč ne ujema z vero Katoliške cerkve, ki trdi, da je Kristusova stvarna navzočnost v evharistiji objektivna in neodvisna od našega, človeškega pojmovanja.

Še vedno pa se pojavljajo vprašanja v zvezi s terminom "substancia", saj klasično pojmovanje substance, ki je veljalo za realistično misel, danes ni več splošno razširjeno. Od obdobja Descartesa in Locka dalje so z omenjenim terminom začeli poimenovati nekaj, kar je pasivno oziroma nedejavno in zaprto samo vase, medtem ko so s tem terminom pred tem poimenovali aktivno središče, ki gradi odnose in ki preko svojega naključja vstopa v dinamične odnose z drugimi bitji. Razumljivo je torej, da se v današnjem času mnogim ljudem zdi nenavadno osebo poimenovati z izrazom "substancia". Če torej ovržemo klasično pojmovanje omenjenega termina, to pomeni, da moramo tisto, kar je stvar v svoji fundamentalni realnosti, poimenovati z nekim drugim izrazom. S tem, ko Cerkev Kristusovo navzočnost v evharistiji poimenuje s terminom "substancialna", poudarja, da evharistija v svoji lastni realnosti ni nič drugega kot Kristus sam.

Kot sem prej pojasnil, je transsubstanciacija proces, s pomočjo katerega se bistvo kruha in vina spremenita v neko drugo bistvo, tj. v Kristusovo telo in kri, vendar pa se pri tem ne spremenijo njune fizikalno-kemijske lastnosti. Tridentinski koncil je učil, da je omenjeni termin zelo primeren (DS 1652). Papež Pavel VI. je v svoji okrožnici poudaril, da je omenjeni termin še vedno "ustrezen in točen" in je, kot sem že prej omenil, bistveno primernejši kot vsi preostali, alternativni ter-

mini (prim. okrožnico *Mysterium Fidei* 46). Vendar se Cerkev nedvomno ne omejuje na določene termine.

Sprememba terminologije pa je teoretično še vseeno mogoča.

Zaradi novih vej "evharistične" teologije, ki so jih predlagali med drugim vatikanskim koncilom in kmalu po njem, se je začasno pojavila izguba zanimanja za zakrament evharistije. Vsa pozornost je bila namreč usmerjena na dejansko obhajanje mašne daritve. V mnogih župnijah in redovnih hišah so nenadoma opustili čaščenje Najsvetejšega zakramenta. V nekaterih cerkvah so Najsvetejši zakrament hranili na nekem neopaznem kraju, ki je bil bolj podoben omari kot pa kapeli. Prav tako so radikalni verski učitelji vernikom nenehno dopovedovali, da je omenjeni zakrament namenjen prejetanju v svetem obhajilu, ne pa čaščenju, kar napeljuje na to, da se obhajilo in čaščenje izključujeta.

Uradni nauk Rimskokatoliške cerkve je ves čas nasprotoval in se upiral omenjenemu negativnem trendu. Tridentinski koncil se je sicer strinjal, da je evharistija v prvi vrsti namenjena temu, da se v njej ponavzočuje daritev na križu in da daje duhovno hrano vernikom, vendar je vztrajal, da je po končani mašni daritvi Najsvetejši zakrament potrebno počastiti in slaviti (DS 1643, 1656). Če namreč tega ne priznamo, potem zanihamo tudi substancialno navzočnost Kristusa v zakramentu evharistije.

Leta 1965 je papež Pavel VI. prepričljivo in javno poudaril, da mora biti Najsvetejši zakrament shranjen na častnem mestu v cerkvi. Dušne pastirje je pozival, naj Presveti zakrament izpostavijo za slovesno čaščenje in naj ob ustreznih priložnostih pripravijo tudi evharistične procesije; vernikom pa je priporočal, naj Presveti zakrament pogosto počastijo (prim. okrožnico *Mysterium Fidei* 55, 66-68).

Papež Janez Pavel II., ki je v času svoje papeške službe napisal mnogo okrožnic, si je

prizadeval, da bi se obhajanje in čaščenje evharistije odvijalo tudi takrat, kadar ni mašne daritve. Tako je leta 2003 v svoji okrožnici (*Cerkev iz evharistije*, op. prev.) izrazil zadovoljstvo, da na mnogih krajih verniki tako goreče častijo Presveti zakrament, je pa tudi izrazil obžalovanje, da se na nekaterih krajih tovrstno čaščenje skoraj popolnoma opušča (prim. okrožnico *Ecclesia de Eucharistia* 10). Omenjeni papež tako v svoji okrožnici poudarja, da je čaščenje Presvetega zakramenta, ki se odvija takrat, kadar ni mašne daritve: “/.../ neprecenljivo za življenje Cerkve. To čaščenje pa tesno povezano z obhajanjem evharistične daritve /.../ Naloga pastirjev je tudi z osebnim pričevanjem opogumljati ljudi k temu, da bi gojili evharistično čiščenje, zlasti izpostavljanje Najsvetejšega zakramenta, pa tudi k temu, da bi se radi mudili v čiščenju pred Kristusom, navzočim pod evharističnima podobama (prim. okrožnico *Ecclesia de Eucharistia*: 25).

Tudi sam papež Janez Pavel II. je namreč veliko časa preživel v molitvi pred Presvetim zakramentom in med temi molitvami prejel veliko milostnih uvidov. Tako kot sveti Alfonz Ligvorij, ki ga sam navaja v omenjeni okrožnici, je namreč tudi on prepričan, da ima čaščenje Jezusa v Presvetem zakramentu veliko religiozno vrednost. Omenjeni papež namreč poudarja, da nam molitev pred Najsvetejšim takrat, ko ni mašne daritve, omogoči, da se povežemo z neusahljivim izvirom milosti (prim. okrožnico *Ecclesia de Eucharistia* 25).

Papež Janez Pavel II. je v veliki meri zaslužen za to, da se zaradi njegove spodbude ponovno oživljajo izpostavljanje Najsvetejšega in molitvene ure pred njim. Tako so leta 2000 poročali, da je več kot 1000 župnij v Združenih državah Amerike pripravljalo stalno čaščenje Najsvetejšega zakramenta, medtem ko je drugih 1000 župnij vernikom omogočalo, da so Najsvetejši zakrament lahko častili večino dneva.<sup>17</sup> Tovrst-

no čaščenje namreč ne zmanjšuje želje po prejetanju svetega obhajila, ampak jo celo krepi. Poleg tega tudi povečuje in dlje časa ohranja sadove aktivne udeležbe pri daritvi svete maše ter izraža in utrjuje vero katoličanov v Kristusovo resnično navzočnost v evharistiji. S tem, ko Kristus biva med nami v tem zakramentu, uresničuje svojo obljubo, da bo s Cerkvijo ostal “/.../ vse dni do konca sveta” (Mt 28,20).

Čeprav skrivnost Kristusove resnične navzočnosti zagotovo povsem presega naše dožemanje, pa to preprosto ni neka uganka, ampak je tolažilno znamenje ljubezni, moči in domiselnosti našega božanskega Odrešenika. Le-ta se je namreč želel osebno povezati z verniki vseh generacij, in to na način, ki ustreza naši naravi, ki je utelešenje duha. Podobi hrane in pijače, ki sta globoko prežeti s spomini iz zgodovine starodavnega Izraela, sta pomenljivi celo za neuke v kateremkoli obdobju zgodovine. Omenjeni podobi izvirno simbolizirata duhovno hrano in pijačo, ki ju daje ta zakrament. Prav tako pa, na nekem drugem nivoju, spomnita na Kristusa na križu, ki je pretil svojo kri za naše odrešenje. Nenazadnje tudi naznanjata večno gostijo blagoslovljenih v nebeškem Jeruzalemu. Seveda pa večplastna simbolika evharistije in Kristusova resnična navzočnost nista dve ločeni stvari. Simbolika namreč s svojo edinstveno močjo obuja preteklost, preoblikuje sedanost in predpostavlja prihodnost, saj se v njej dejansko, resnično in substancialno ponavzočuje Gospod zgodovine.

Prevod: Brigita Retar

1. Podrobnejšo razlago omenjenih treh terminov lahko najdete v delu Maxa Thuriana z naslovom *The Mystery of the Eucharist: An Ecumenical Approach* (objavljeno v publikaciji Grand Rapids (država Missisipi), založba: Eerdmans, l. 1984), str. 55-58.

2. Drugi vatikanski koncil: *Presbyterorum Ordinis* 5, povzeto po Tomažu Akvinskem v: *Summa theologiae*, III, q. 65, a. 3, ad 1; q. 79, a. 1c and ad 1.
3. Prim. *Summa theologiae*, III, q. 77, št. 6 z naslovom "Ali lahko evharistična kruh in vina nasičujeta? Tomaž Akvinski navaja 1 Kor 11, 21 in komentarje Svetega pisma, da bi tako dokazal, da lahko evharistična kruh in vino potešita lakoto in žejo, če ju zaužijemo v zadostnih količinah.
4. Omenjeno stališče, ki je zasnovano na pogledu Pashazija Radberta, zagovarjata Lanfrank in Guitmund iz Averse. Za primerjavo si lahko preberete tudi članek z naslovom "Guitmund of Aversa and the Eucharistic Theology of St. Thomas", ki ga je napisal Mark G. Vaillancourt in ki je bil oktobra 2005 objavljen v publikaciji *The Thomist* 69.
5. Prim. delo Jeana Borella z naslovom *The Sense of the Supernatural* (objavljeno v Edinburghu, založba T & T Clark, l. 1998), str. 71-77. Po Borellovem mnenju nauk o "treh pojavnih oblikah Kristusovega telesa" zagovarjajo Ambrož, Pashazij Radbert in Honorij iz Autuna. Po mnenju Henrija de Lubaca omenjeni srednjeveški nauk zastopata Amalarij iz Metzja in Gottschalk iz Orbaisa. Za primerjavo si lahko preberete tudi njegovo delo *Corpus mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Âge*, 2 ponatis (objavljeno v Parizu, založba Aubier, l. 1949), str. 37. Slednja teologa nista zanikala dejstva, da imata Kristusovo naravno (zemeljsko) in evharistično telo svojo lastno identiteto.
6. Prim. *Summa theologiae* III, q. 76, a. 6. Podrobnejšo razlago si lahko preberete v delu opata Anscarja Vonierja z naslovom *A Key to the Doctrine of the Eucharist* (objavljeno l. 1923; ponatisnil: Bethesda, MD, založba: Zaccheus Press, l. 2003), str. 132-33.
7. Ibid., art. 8, ad 2 and ad 3.
8. Prim. *Summa theologiae*, III, q. 76, a. 3.
9. Ibid., q. 76, art. 7.
10. Po mnenju Judith Marie Kubicki so Karl Rahner, Edward Schillebeeckx in Piet Schoonenberg zagovarjali stališče, da je Cerkev kot zakrament "središče Kristusove navzočnosti v svetu". Za primerjavo si lahko preberete tudi njen članek z naslovom "Recognizing the Presence of Christ in the Liturgical Assembly", publikacija: *Theological Studies* 65 (l. 2004), str. 817-37, št. 821.
11. Prim. Papež Pij XII.: Okrožnica *Mediator Dei*, str. 20.
12. Prim. Papež Pavel VI.: Okrožnica *Mysterium Fidei*, str. 36.
13. Prim. Papež Janez Pavel II.: Okrožnica: *Ecclesia de Eucharistia*, str. 6.
14. Omenjeno stališče je zelo dobro predstavljeno v kratkem članku z naslovom "Changing Elements or People?", ki ga je objavil F. Gerald Martin v publikaciji *America* 182 (članek je bil objavljen 4. marca 2000), str. 22. Martin je po eni strani ovrgel stališče, da se stvarna navzočnost in sveto obhajilo izključujeta, po drugi strani pa je zagrešil tudi napako, saj je premajhen pomen pripisal češčenju Presvetega zakramenta, kot da le-to izključuje pogosto prejemanje svetega obhajila.
15. Termin "transfincalizacija" je skoval francoski marist Jean de Baciocchi, uporabljali pa so ga tudi mnogi drugi posamezniki. Termin "transignifikacija" pa je še posebej uporabljal nizozemski jezuit Piet Schoonenberg. Omenjeni termini so dobro predstavljeni v delu Josepha M. Powersa z naslovom *Eucharistic Theology* (objavljeno v New Yorku, založba: Seabury, l. 1967), str. 111-79, ter v delu Colmana O'Neilla z naslovom *New Approaches to the Eucharist* (objavljeno v: Staten Island, New York, založba: Alba House, l. 1967), str. 103-26.
16. Prim. članek Piet Schoonenberga z naslovom "The Real Presence in Contemporary Discussion", objavljeno v publikaciji *Theology Digest* 15 (spomladi l. 1967), str. 3-11, št. 10.
17. Omenjene podatke sem povzel po članku Amy L. Floriane z naslovom "Adoro Te Devote", *America* 182 (objavljeno 4. marca, 2000), str. 18-21, št. 18.

# Navzočnost preteklosti in evharistija

Ena največjih skrivnosti filozofije je čas. Kaj so preteklost, sedanost in prihodnost? Ena največjih skrivnosti krščanstva je "realna navzočnost" v evharistiji. Kako je lahko Jezus Kristus navzoč danes? Obe skrivnosti sta povezani, saj je v evharistiji dogodek oddaljene preteklosti re-prezentiran ali posedanjen.<sup>1</sup>

## 1. Whiteheadova vizija

A. N. Whitehead<sup>2</sup> svoje filozofije ni razvil z namenom, da bi razložila omenjeno skrivnost krščanstva, vsebuje pa svežo refleksijo filozofske skrivnosti časa. V središču njegove vizije je načelo ustvarjalnosti /creativity/, ki ga opisuje kot "mnoštvo, ki postane eno in se z enim pomnoži". Vsaka "nova entiteta /entity/<sup>3</sup> je hkrati skupek 'mnoštva', ki jo postavlja, in eno iz 'mnoštva', ki ga zapuša.<sup>4</sup> Mnoštvo je preteklost postajajoče entitete, ta pa je združitev svoje razločene preteklosti. Vsaka sedanja dejanska entiteta je povezanost celotnega svojega preteklega sveta. Vsaka dejanska entiteta v njeni preteklosti je udeležena na sedanji povezavi vseh entitet v novo, sedanjo entiteto. Whiteheadova najosnovnejša metafizična vizija tako v vsaki rastoči entiteti zagotavlja učinkovito navzočnost vseh entitet njene preteklosti, tako bližnje kot oddaljene. Ustvarjalnost je mnoštvo, ki postaja novo eno.

To, da mnogo dejanskih entitet postaja nova dejanska entiteta, Whitehead včasih raje opisuje kot zraščanje /concrecence/ občutij /feelings/ ali dojemanj /prehensions/.<sup>5</sup> Vendar se pomen procesa s tem ne spremeni. Fizično občutje ali dojetje je način, kako pre-

tekla dejanska entiteta deluje pri zraščanju sedanje; je njena vzročna učinkovitost /causal efficacy/, ki jo dosega z dejansko imanenco v sedanji entiteti. Iz perspektive sedanje prihodnosti /occasion/<sup>6</sup> je dojemanje proces prilastitve "že vzpostavljenih dejanskih entitet".<sup>7</sup> Filozofija organizma<sup>8</sup> nam tako kaže, kako so pretekle dejanske entitete učinkovito imanentne v svojih naslednicah.

Whitehead precej nadrobno razlaga, kako dojemanje uvaja pretekle dejanske entitete v novo. Analizira ga pod dvema vidikoma, objektivno danostjo in subjektivno formo. Oba enakovredno pripadata dojemaju in torej tudi dojemajoči dejanski entiteti. Izbrana občutja preteklih entitet skupno oblikujejo objektivno danost za novo entiteto. Nova subjektivna forma je v veliki meri ponovno udejanjenje /reenactment/ subjektivnih form v objektivni danosti, tako da gre za tok občutja z objektivne strani na subjektivno stran vsake entitete. Tako vsaka entiteta objektivno vključuje občutja iz preteklosti in mnoga od njih na novo udejanja.

Na tej točki se podrobno ustavljam, ker so jo najboljši sistematizatorji Whiteheadove misli zakrili ali celo zanikali. Ivor Leclerc, brez dvoma eden njegovih najboljših interpretov, je dopustil, da njegovo interpretacijo vodi vprašljiva klasifikacija fizičnih dojemanj kot načina zaznavanja. Leclerc domneva (drugače kot sam Whitehead), da zaznavanje pomeni "imeti v umu ideje kot podobe tega, kar je zunaj".<sup>9</sup> Pri zaznavanju v tem smislu je zaznavo pasivno in zunanje. Whiteheada torej interpretira tako, da je pri fizičnem občut-

ju občuten zgolj pogoj in danost za občutje. Tako nadomesti njegov dinamični dejanski svet, ki je ustvarjalnost v nenehni samokonstytuciji v novih entitetah, z mrtvo preteklostjo, nezmožno zagotavljati realno vzročno učinkovitost. Ironično je, da Leclerc, ko se sam obrača k filozofiji narave, vidi, da vzročnost zahteva dejavnost vzroka, kar je s svojo temeljno vizijo ustvarjalnosti in imanence osvetlil prav Whitehead. Toda potem, ko je izključil to stran njegove misli iz svojih prejšnjih interpretacij, ga Leclerc zdaj kritizira, ker ni uspel priskrbeti ustreznega nauka.

Kljub slepoti njegovih interpretov Whiteheadova vizija vzročne imanence vseeno ostaja privlačna na veliko načinov in izziva naše običajne predpostavke, da ena dejanska entiteta ne more biti dobesedno, ontološko, sestavni del druge. Vsako prigradnost zanj vzpostavlja dobesedna, ontološka (a delna in objektivna) notranja prisotnost vsake entitete iz njene preteklosti.

Govor o "realni navzočnosti" v tem eseju navdihuje Whiteheadova vizija, a ga ne bom pretresal z besedili iz njegovih del. Namesto tega bom pod njegovim vplivom analiziral, kaj je vpleteno v naše izkustvo preteklosti in sedanjosti, da bi pokazal, kako preteklost resnično občutimo kot učinkujoče prisotno.

### 2. Kako preteklost ni navzoča

Jezusovo življenje, smrt in vstajenje so danes prisotni s tem, da se jih spominjamo. Evharistija je posebej oblikovana na način, da kliče te dogodke v spomin. Za nekatere kristjane je to zadostna razlaga za realno navzočnost Jezusa Kristusa v zakramentu; toda za druge je pomanjkljiva, ker ne razlikuje evharistije od golega memoriala. Implikacija je, da je v golem memorialu navzoča samo podoba tega, kar naj bi se zgodilo v preteklosti, in da takšna podoba morda ni dejansko izpeljana iz preteklih dogodkov. Ljudi pogosto nagovarjajo varljive ali celo čisto iz-

mišljene podobe. Če je navzoča samo podoba, potem povezava podobe in dogodkov, ki so morda se ali se niso zgodili, ni relevantna. S tega vidika bi dogodki ne bili resnično navzoči, tudi če bi bila podoba točna.

Toda če memorial vsebuje pravi spomin in ne le produkt podobe ali ideje, potem je navzoče to, česar se spominjamo, pretekli dogodek. Evharistija kot memorial je ponavzočenje Jezusa Kristusa, je obred, v katerem se Jezus posedanji. Jezusova realna navzočnost v posledičnem krščanskem izkustvu je vsaj delno tovrstna.<sup>10</sup> Vendar imamo pri razumevanju, kako lahko deluje spomin, da preteklost napravi za učinkovito navzočo, velike ovire. Za zdravo pamet se zdi razvidno, da je to, kar je navzoče/sedanje, prav to, kar ni preteklo, tako da govorjenje o navzočnosti preteklosti zaznavamo kot nesmiselno; ni dvoma, da v nekaterih pomenih "navzočnosti" noben pretekli dogodek ne more biti sedanji/navzoč.

Od mnogih pomenov "navzočnosti" pridejo v poštev predvsem trije, ko jo po pravi odrekamo preteklim dogodkom. Na prvega kaže izraz "moja sedanja subjektiviteta /my present subjectivity/". Tu imam v mislih svojo lastno subjektivno vpričnost /immediacy/. Po definiciji ne more biti nič razen te neposrednosti same in njenih formalnih vsebin navzoče v tem smislu in seveda noben pretekli dogodek ni istoveten s to subjektiviteto. Torej moramo navzočnost te vrste odreči preteklim dogodkom.

Drugi in tretji pomen, ki ju ne moremo aplicirati na zgodovinske dogodke v preteklosti, sta povezana z načini navzočnosti, ko je nekaj drugega od lastne subjektivitete tej subjektiviteti sedanje. Drugi pomen tako istoveti navzoče z vsem, kar se pojavlja simultano s subjektiviteto. V svetu nekoga so v tem smislu navzoči dogodki, ki se trenutno dogajajo. Astronom lahko izračuna, kje je zvezda zdaj, za razliko od položaja, kjer je vid-

na na nočnem nebu. Ob tem predpostavlja, da sta se od časa, ko je zvezda oddala svetlobo, ki nas zdaj dosega, relativna položaja zvezde in Zemlje spremenila. Zvezda ni navzoča tam, kjer se zdi.

Ker vsa čutna izkustva potrebujejo čas, do neke minimalne stopnje povsod velja razlika, ki je v primeru zvezde povečana. Dogodki, ki v tem trenutku potekajo na hribu onkraj doline, niso istovetni s tistimi, ki so privedli do zvoka puškinega strela, ki se ga zdaj sliši iz tiste smeri. Pri vizualnem izkustvu dogodkov na razdalji enega metra je časovni preskok neznaten. Vseeno ostaja princip, da navzočega v tem pomenu, da se trenutno dogaja nekje v vesolju, blizu ali daleč, subjekt ne občuti. V Whiteheadovem jeziku: sočasnosti se dogajajo neodvisno ena od druge.

Tretji pomen navzočnosti je odvisen od čutnega izkustva. Karkoli že reče astronom o sedanjem položaju zvezde v prejšnjem pomenu, se v izkustvu nahaja tam, kjer jo vidimo. Tam se prikaže kot navzoča /it presents itself/. Fenomenološko je zvezda sedaj tam. Tudi če imamo razloge za domnevo, da je v milijonih let, odkar je svetloba, ki je zdaj dosegla Zemljo, zvezda eksplodirala ali ugasnila, je še vedno navzoča človeškemu izkustvu tukaj in zdaj.

V splošnejšem smislu "navzoče" pogosto opisuje vse tisto, česar se kdo zaveda preko tipa, sluha ali vida. Navzoče je to, kar čuti predstavljajo /present/ kot tukaj-zdaj. Pri majhnih razdaljah to navadno istovetimo z navzočim v drugem pomenu, vendar je filozofsko gledano to istovetenje odgovorno za precejšnjo zmedo. Strogo rečeno, navzoče v smislu sočasnega ni nikoli navzoče v smislu predstavljenega /presented/ in predstavljeno ni nikoli sočasno.

### 3. Realnost preteklosti

Te tri pomene navzočnosti imamo pogosto za edine dobesedne. S tem ne potrebu-

jemo več nobenega argumenta proti realni navzočnosti preteklega lika /figure/, ker ta po definiciji ni sedanja subjektiviteta, ni sočasen in je prav to, kar ni več podvrženo predstavi skozi čute." Navzočnost preteklega lika lahko razumemo in upravičimo le s precej drugačnim pojmom navzočnosti, posebej primernim za razmerje preteklega do sedanjega.

Toda oblikovanje takega pojma navzočnosti preteklosti je odvisno od prekoračenja druge ovire - težnje po zanikanju realnosti preteklosti. Po tem pogledu je bilo to, kar je zdaj preteklo, nekoč realno, namreč ko je bilo sedanje; toda zdaj je realna samo sedanjost. Spominjani preteklosti priznavamo realnost v tem, da se je spominjamo, vendar je prostor te realnosti ekskluzivno znotraj sedanjosti. Spominjana preteklost posledično nima bistveno drugačnega statusa od napačno zamišljene preteklosti.

Postavlja se vprašanje, ali imajo pretekli dogodki realnost samo v sedanjih dogodkih ali imajo svojo lastno integriteto za sedanje dogodke kot danosti. Primer nam bo pomagal usmeriti pozornost na jedro problema. V tem trenutku se spominjam pogovora, ki je potekal včeraj. Jasno je, da pogovor ne poteka zdaj. Zdaj poteka spominjanje. Kakšen je potem status tega, česar se spominjamo? Ima svojo realnost samo v tem, da se ga spominjamo, to je, ali mu sedanji akt spominjanja podeljuje realnost? Ali sedanja dejavnost trči ob pretekli dogodek kot ob nekaj danega s svojo lastno neodvisno integriteto, ki se mu spominjanje skuša prilagoditi?

Fenomenološka analiza nakazuje, da spominjanje povezuje sedanjost z nečim do nje objektivnim, nečim z določeno vsebino, nečim, kar lahko bolj ali manj polno in točno zapopade. Ko se spominjam, kaj se je zgodilo, delam napake. To bi bilo nemogoče, če bi spominjanje vzpostavljalo preteklost, ki se je spominja.

Primere lahko pomnožimo. Lahko bi se skliceval na prevladujočo podmeno zgodovinarjev, da se kljub nasprotnim konstruktivističnim teorijam<sup>12</sup> prej ukvarjajo z odkrivanjem in rekonstrukcijo vidikov preteklih dogajanj kot s konstrukcijo ali ustvarjanjem preteklosti. Zgodovinski spisi se razlikujejo od leposlovja - vsaj po svoji nameri in po normah, po katerih se jih ocenjuje.

Utemeljenost objektivne danosti preteklosti je tako močna, da se postavi vprašanje, zakaj je njeno zanikanje tako vztrajno. Problem predstavlja mesto /locus/. Kje je preteklost zdaj? Predpostavka je, da je dano samo to, kar je nekje zdaj; to pomeni, da je realno samo to, kar je navzoče v treh pomenih, ki smo jih upoštevali zgoraj. Tako se izriše tesen krog. Samo sedanje/navzoče je realno, ker je realno nujno sedanje/navzoče.

Zanikanje realnosti preteklosti je bilo pogubno za filozofsko razpravo o učinkoviti vzročnosti. Široko razširjen sporazum je, da je vzrok pred učinkom kar pomeni, da je vzrok v preteklosti, ko je učinek navzoč. Toda če je preteklost realna samo toliko, kolikor ji sedanje daje realnost, potem večine pomenov "vzroka" ne moremo aplicirati nanjo. Realnost "vzroka" tako postane učinek njegovega učinka! Po tem pogledu postane navzoča realnost edini vzrok in povzročitelj sebe.

Mnogi filozofi so enostavno opustili idejo "vzroka", toda nemogoče se je odreči vsem pojmovanjem učinka preteklih dogodkov na sedanje. Večina tranzitivnih glagolov implicira takšen učinek. Občutek, da izkustvo izvira iz naših teles, bi morali brez vzročnosti imeti za iluzornega. Nasploh bi razlaganje dogodkov postalo brez pomena.

Ker ima zanikanje realnosti preteklosti tako veliko posledic, ki so v nasprotju z zdravom pametjo in splošnim izkustvom, bi morala biti intuicija, ki ga podpira, podvržena kritičnemu pregledu. Ta intuicija pravi, da mora realno biti nekje zdaj in da preteklo-

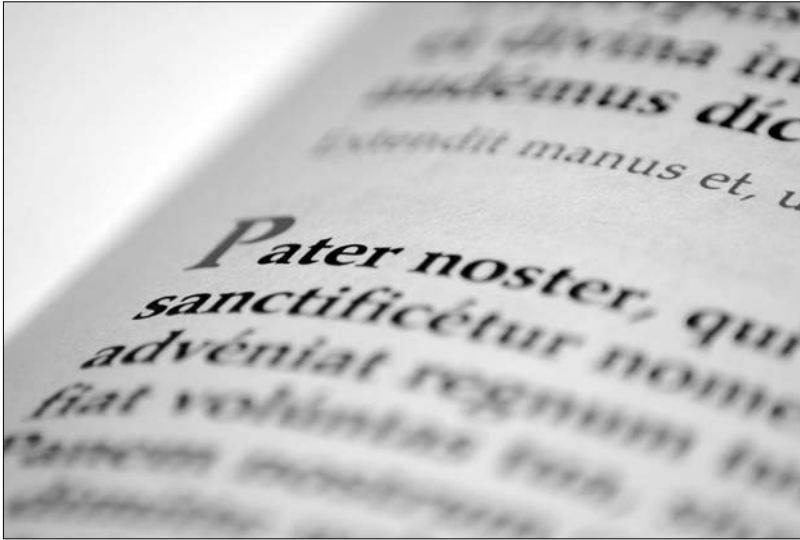
sti ni nikjer. Preprost odgovor na to je, da je preteklost v preteklosti. Težava je v tem, da je ideja o "nekje" navezana na pojmovanja navzočnosti, o katerih smo razpravljali zgoraj, tako da je preteklost po definiciji izključena kot možno mesto.

Sporna točka je v tem, da je pojmovanje o "nekje" zmedeno in da lahko, ko zmedo presežemo, razpršimo navidezno samorazvidnost, da se nanaša samo na navzoče. Samorazvidnost odseva zdravo pamet, po kateri se mesto nanaša na tridimenzionalen prostor, medtem ko sodobna fizika in filozofija obe zahtevata, da se definira v štirih dimenzijah, vključno s časom. V Whiteheadovem jeziku: razsežni kontinuum kot potencialno mesto za vse položaje leži pod preteklostjo in prihodnostjo tako kot pod sedanostjo.<sup>13</sup> Če ta način mišljenja resnično ponotranjimo, bi moralo biti možno prepoznati štiridimenzionalno preteklost kot mesto realnosti preteklih dogodkov.

Če preteklost ne bi bila realna, ne bi bilo nikakršnega izhoda iz solipsizma sedanjega trenutka. Če individualna prigodnost v trenutku svojega nastanka ne more imeti nobenega realnega razmerja do strogo sočasnih dogodkov in če fenomenološko dana navzočnost nima vzroka v preteklih dogodkih, potem mora biti čista projekcija. Samo s prepoznanjem preteklosti kot tiste dane realnosti, s katero ima opravka vsaka navzočnost, se lahko izognemo tem absurdnim posledicam.

#### 4. Vzročna in realna navzočnost

Preteklost ni navzoča v nobenem od treh zgoraj omenjenih pomenov, a je navzoča v četrtem, enako pomembnem smislu. Je vzročno navzoča. Sedanjo vzročno učinkovitost pretekle realnosti lahko gledamo tudi s strani sedanjega novega udejanjanja, ki upošteva pretekle realnosti oz. jih (z Whiteheadovimi besedami) dojemamo /prehends/. Whitehead uči, da je svet tako prepleteno povezan sku-



*Molitev občestva s Kristusovimi besedami v trenutkih priprave na prejem njegovega telesa. Detajl iz Misala, foto: Janez Oblonšek.*

paj, da je vsaka pretekla aktualnost do neke, četudi neznatne mere povzeta. Novi dogodek selektivno uteleša in udejanja elemente preteklosti. Selektivnost delno izhaja iz dejstva, da noben dogodek ne more udejanjiti vsega bogastva občutja, ki mu je na voljo. Izhaja tudi iz dejstva, da je selektivnost preteklih realnosti že dolgo nazaj zakrila večino vidikov daljne preteklosti. Obstoj take preteklosti čutimo s svojo lastno popolno določenostjo, toda večina njenih določenih občutij ni dostopna sedanjemu izkustvu. Zgodovinarji, ki verjamejo, da obstaja določena in ustaljena preteklost, iščejo informacije o njej. Pripravljajo dobro utemeljene podmene o preteklih likih, s katerimi se strinjamo. Toda tega ne smemo pomešati s prvotnim občutjem realnosti preteklih dogodkov.

V razmerju do ogromne večine preteklih dogodkov je to prvotno občutje vzročno navzoče za vsako novo prigodnost. Vzročna navzočnost preteklosti je ontološko bolj temeljna kot katerakoli druga oblika navzočnosti. Vsak dogodek je vzročno navzoč v vsej sledeči zgodovini.<sup>14</sup>

Vzročna navzočnost je vsekakor realna. A ker je vsa preteklost navzoča v tem smislu, je v primeru večine zgodovinskih dogodkov neznatna. Če je ideja navzočnosti določenega zgodovinskega lika na neki način pomembna, je to zaradi raznolikosti načinov, kako različni pretekli dogodki prizadevajo sedanje. Tu nam ni v pomoč, če govorimo o realni navzočnosti kot istovetni z vzročno navzočnostjo nasploh.

Pri tem imamo nekaj koristnih razlikovanj. Najprej imamo razliko med zveznimi /contiguous/ in nezveznimi /noncontiguous/ preteklimi prigodnostmi. Zvezna prigodnost je neposredno pred to in ob tej, ki dojema. Polno bogastvo njenih občutij je na voljo za udejanjanje. Celo tu se izvede selekcija, ker se mora integrirati z občutji, izpeljanimi iz drugih zveznih prigodnosti, a tega ne omejuje nobeno predhodno dejanje selekcije. Pri tem obstaja možnost zelo široke kontinuitete občutja. V enem trenutku bom, na primer, izkustvo verjetno doživljal zelo podobno (a nikoli natanko) tako kot v predhodnem trenutku. Na drugi strani nezvezne prigodnosti ču-



timo skozi selektivno posredovanje zveznih. Navadno ta selekcija vedno bolj omejuje njihov potencialni prispevek.

Vendar ni neposredne povezave med bližino in pomembnostjo prispevka. V nekaterih primerih zvezne prigradnosti nimajo veliko večjega učinka kot to, da posredujejo nova občutja relativno oddaljene prigradnosti. Izkustvo dotika ponuja dober primer. Živčni končiči na koncih mojih prstov čutijo grobo površino. Njihova občutja so posredovana skozi živčevje v roki do možganov. Rezultat je občutek tipa v mojih prstih. Lahko bi tudi rekli, da je to, kar neposredno čutim, občutje zvezne prigradnosti v možganih, ki v zamejno čuti svoje bližnje in tako dalje. V tem je nekaj resnice, saj dejansko vemo, da lahko kirurški rez ali anestetik ustavita komunikacijo občutij v mojih prstih z mano. Toda to nas tudi zavaja. Kakorkoli že je to, kar čutim, odvisno od posredujočih dogodkov, je v navadnem pomenu besede vseeno občutek v mojih prstih. Obe točki lahko natančno združimo, če rečemo, da čutim občutek v prstih, kot so to občutile povezane živčne celice, kot so te čutile druge in tako dalje.

Občutek v prstih je poseben primer vzročne navzočnosti. Kljub temu, da je prostorsko-časovno nekoliko oddaljen, je meni subjektivno navzoč z vpričnostjo in učinkovitostjo, ki manjka celo navzočnosti zveznih prigradnosti v možganih. Oboje je vzročno navzoče, toda za razlikovanje to obliko vzročne navzočnosti imenujem "realna navzočnost". Vzročna navzočnost pretekle nezvezne prigradnosti je realna, ko jo po pravici čutimo kot izvirni element občutja, ki je pomemben za postajajočo prigradnost, in ko vmesne prigradnosti delujejo prvotno za posredovanje teh elementov, kot izvirajo iz pretekle entitete.

V primeru čutov struktura centralnega živčnega sistema v zdravo delujočem človeškem telesu olajša neprestano realno navzoč-

nost v osebnem izkustvu živčnih končičev. Drugi deli telesa so redko realno navzoči, razen ko gre kaj narobe. Toda realna navzočnost ni omejena na fiziološko osnovo. Najdemo jo lahko tudi na področju spomina. Določena pretekla izkustva, posebej če so bila čustveno intenzivna, še dolgo časa vplivajo na čustveni ton naslednjih prigradnosti. Po takem izkustvu rečemo, da nikoli ne bomo isti, in skoraj dobesedno tako tudi je.

Film *Mož iz zastavljalnice*<sup>15</sup> ponuja živ in verjeten prikaz tovrstne realne navzočnosti. Zastavljalčevo izkustvo v nacističnem koncentracijskem taborišču je oblikovalo čustveno razpoloženje vseh njegovih kasnejših odnosov. Film razlaga to preko retrospekcij, ki namigujejo, da se je na odločilnih točkah svojega kasnejšega življenja živo spominjal akutno bolečih izkustev, preživetih v taborišču. Ta izkustva so bila zanj realno navzoča.

Tretji primer realne navzočnosti lahko vzamemo iz kolektivnega ameriškega izkustva umora predsednika Kennedyja. Kolektivnega izkustva ni ustrezno pojmovati kot vsoto individualnih izkustev, kot bi se ta dogajala v relativni avtonomiji. Reakcije vsakega so medsebojno vplivale na reakcije drugih, nanje so še posebej vplivala sredstva obveščanja, tako da je vzniknilo narodno razpoloženje, ki je oblikovalo občutja zelo raznolikih posameznikov. Do neke mere je to razpoloženje trajno zaznamovalo kolektivno (in torej individualno) ameriško občutje o svoji identiteti. Od časa do časa (kot v primeru umora njegovega brata Roberta Kennedyja) je ta dogodek zopet postal kolektivno realno navzoč. Pogosteje je realno navzoč za posameznike.

Realna navzočnost ponavadi vključuje navzočnost relevantnih idej, ki se skozi potek časa spreminjajo. Zgodovina povezanih idej globoko pliva na izkustva, kjer so pretekli dogodki realno navzoči. Toda realna navzočnost preteklega dogodka je različna od preproste navzočnosti teh spreminjajočih se idej.

To je način vzročne navzočnosti določenih elementov preteklosti, ki so imeli čustveno intenziteto in izvirnost vsebine. Dvignjeni so iz nejasnosti in neznatnosti, ko jih postajajoča prigradnost osvetli in se nanje osredotoča. Posredujoča izkustva, ki so jih zasenčila, se na ta način preobrazijo v gole prenašalce izvornih dogodkov. Občasna obnovitev realne navzočnosti Kennedyjevega umora, na primer, prinaša v ospredje spreminjajoče se ideje. Toda to, kar je zares navzoče, je vzročno učinkovit dogodek.

### 5. Navzočnost oddaljene preteklosti

Razprava je do sedaj pustila odprto možnost, da realno navzoči dogodki učinkujejo samo preko posredovanja časovno vmesnih dogodkov. To je lahko res in 'zdrava pamet' tako domneva. A živost in intenzivnost realne navzočnosti, ki ju občasno pokažejo nekateri pretekli dogodki, nakazujeta na neposrednejše razmerje in nekatere spekulativne filozofije implicirajo to možnost.

William James je imel predstavo, "da obstaja skupen rezervoar zavesti, ta banka, iz katere vsi črpamo in v kateri mora biti na neki način shranjenih tako veliko zemeljskih spominov". James govori tudi o "kozmičnem okolju drugih zavesti".<sup>16</sup> To teorijo uporablja v svojih spekulativnih interpretacijah sposobnosti medijev, ki naj bi imeli stik z duhovi umrlih.

Henri Bergson, ki so ga prav tako zanimali parapsihološki fenomeni, je učil, da "je vsa naša preteklost ohranjena".<sup>17</sup> "Zavest implicira tako prostorski obstoj tega, kar je onkraj naše sedanje zaznave, kot obstoj preteklosti v spominu, ki se je dejansko ne zavedamo."<sup>18</sup> Zanj razlage ne potrebuje spominjanje, ampak pozabljanje.<sup>19</sup> Tako kot James tudi Bergson ni predpostavljal, da je preteklost shranjena v možganih. Nasprotno, "naloga možganov je zakriti nekoristne sestavine".<sup>20</sup> "Možgani ne morejo biti skladišča

spominov, lahko pa vsebujejo mehanizme, s katerimi se spomin prevede v akcijo."<sup>21</sup> Za organizem je v trenutku pomembno, kaj se dogaja v trenutnem okolju, in ne kumulativna preteklost. "Naš odpor, da bi priznali integralno preživetje preteklosti, ima torej svoj izvor v samem srcu našega psihičnega življenja - razgrinjanju stanj, pri čemer nas naš interes spodbuja gledati to, kar se razvija, in ne tistega, kar je v celoti razvito."<sup>22</sup>

Whitehead je delil to Jamesovo in Bergsonovo vizijo preteklosti, ki je v sedanosti učinkovita ter dana za navzoče izkustvo in v njem. Ideje ni razvijal za razlago neobičajnih izkustev v taki meri kot James ali Bergson, a njegova misel enako kot njuna, le z večjo natančnostjo, odpira pot za podobne razširitve in aplikacije.

V Whiteheadovem jeziku se vprašanje glasi, ali lahko izkustvo vključuje neposredovana dojetja nezveznih dogodkov. Verjel je, da njegov splošni nauk, da vsako izkustvo upošteva celotno preteklost, daje prednost stališču, da obstajajo direktna ali neposredovana dojetja dogodkov, ki niso povezani. Toda priznal je, da trenutna fizikalna teorija ne vključuje delovanja na daljavo. Zato je kot kontingentno dejstvo o našem svetu sprejel, da fizikalno povzročanje v naši kozmični epohi bržkone zahteva prostorsko-časovno stičnost /contiguity/. Vendar je videl dokaze, da mentalna izkustva lahko vplivajo na nas tudi iz določene prostorske razdalje. Njegova glavna ilustracija je telepatija.<sup>23</sup>

Tudi če bi imeli zadostne empirične dokaze za telepatijo, ki bi zagotavljali njeno sprejetje za realno, to samo po sebi ne bi zahtevalo misli o delovanju na razdaljo. Telepatska komunikacija bi lahko bila analogna govorjenju. Pri govoru se v zraku ustvarjajo valovanja, ki posredujejo zvok poslušalcu. Danes vemo, da misel spremljajo valovi različnih vrst. Možno je, da ti valovi dosežejo sprejemnika, ki jih lahko poveže s po-

meni na podoben način, kakor slišimo pomen v zvokih besed. Nekdo, ki sprejema telepatijo, a zavrača delovanje na razdaljo, se lahko sklicuje na takšno teorijo.

To ni nemogoče, a če nimamo apriornega ugovora proti delovanju na razdaljo, potem je najpreprostejša razlaga telepatije ta, da gojenje misli ene osebe lahko neposredno vpliva na izkustvo drugega; oziroma, z drugega gledišča, da lahko ena oseba neposredno dojema podobe izkustva drugega. Očitna irelevantnost razdalje in pomen posebnih osebnih afinitet v presenetljivejših poročilih o telepatiji govorita v prid tej interpretaciji.

Whitehead ne razpravlja o spominu v istih izrazih kot Bergson, toda njegova teorija dožemanja nezveznih dogodkov osvetljuje tudi spomin. Vzemimo primer živega spominjanja preteklega izkustva. Pomislimo na redek primer, ko se veliko podrobnosti ponovno pojavi z isto natančnostjo. Kako to preteklo izkustvo doseže sedanost?

Obstajata dva načina, kako je lahko to izkustvo posredovano. Prvi je preko možganskih celic. Možgani so izredno čudovit in kompleksen organ in nevarno bi bilo začrtati meje, kaj lahko storijo. Toda težko si je predstavljati, kako se lahko preko njih posreduje kompleksna enotnost in integracija delov preteklega izkustva. Vsekakor ne bi mogla vsebovati takega izkustva nobena posamezna celica in težko je misliti, da bi ga posebno omrežje, ki ga je v delovanje spravil pretekli dogodek, v vmesnem času ohranilo tako malo prizadetega od kasnejših dogodkov. Predstava, da ima vsako človeško izkustvo učinek na mnogo omrežij v možganih in da imajo ti v zameno kompleksen učinek na kasnejša človeška izkustva, je verjetna. Ni pa verjetno, da bi takšno izkustvo bilo permanentno 'shranjeno' v možganih.

Druga možnost posredovanja je preko zaporednih človeških izkustev. Stičnost bi se pri tem stališču vzdrževala le, če bi obstajala

takšna zaporedna izkustva v spancu brez sanj, tako da veriga ne bi bila nikoli prekinjena. Ker se lahko izkustva, ki ga obravnavamo, v zavesti ne spomnimo mnogo let, moramo predpostaviti, da smo ga nezavedno čutili. To nezavedno občutje bi moralo ohranjati izkustvo v vsem njegovem bogastvu in individualnosti, kakor se ga zdaj spominjamo. Tako bi moralo biti iz preteklosti vse, kar na primer lahko kasneje načeloma priključimo pod hipnozo, polno navzoče v vsakem trenutku v nezavednem izkustvu. Nezavednemu bi s tem pripisali velikansko nalogo!

Če obstajajo apriorni razlogi za domnevo, da neposredno dojetje nezveznih prigradnosti ni mogoče, moramo sprejeti eno od teh dveh teorij z vsemi njenimi težavami. Če ni apriornega razloga za zanikanje, da poleg vpliva možganov in vmesnih izkustev obstaja tudi element neposrednega spominjanja preteklega izkustva, potem je mogoča mnogo preprostejša teorija, ki je bolj v skladu z introspektivno evidenco.

Tudi če obstaja neposredno spominjanje izkustev iz nezvezne preteklosti, so nam ta pretekla izkustva obenem posredovana preko vmesnih dogodkov tako v možganih kot v nezavednem osebnem izkustvu; vsako izkustvo se namreč do neke mere obrača na celotno preteklost. Zato ni mogoče, da bi katerokoli izkustvo preprosto ponovno udejanjilo bližnje ali oddaljeno preteklo izkustvo. Pričakovali bi tudi, da bo neposredno dojetje preteklega dogodka imelo kak pomen le ob za ta nenavadni pojav posebej ugodnih pogojih. Obstajati bi morale, na primer, korelacije med neposrednimi dožemanji nezveznega dogodka in aktivnostjo posameznega možganskega omrežja, povezanega s tem dogodkom.

Parapsihološka literatura govori o še enem nizu izkustev, ki jih večina ljudi ne deli. Dvom je tu razumljiv, a če nimamo apriornih razlogov za zanikanje neposrednih dojetij mi-

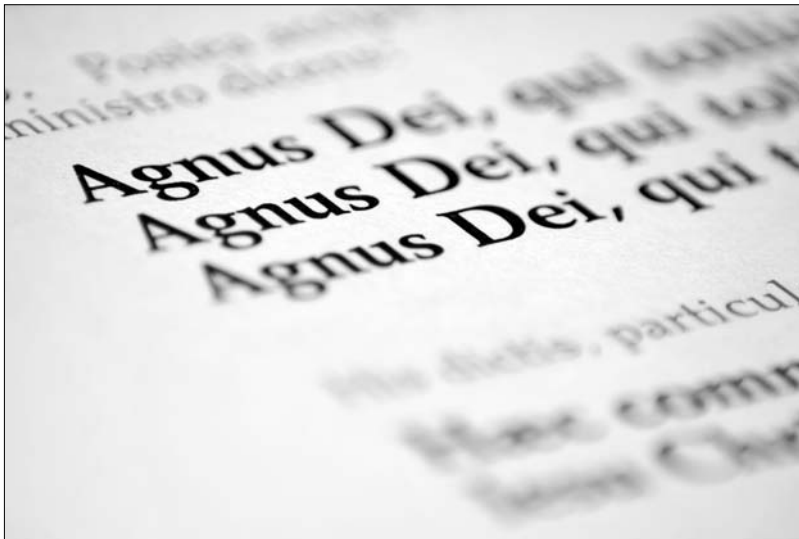
sli in občutkov iz preteklosti, bi dokaze morali preiskati. Nekateri parapsihologi so, kot se zdi, sposobni dojeti podobe preteklih izkustev drugih oseb, po navadi s pomočjo stika s predmeti, ki so jih nosili. Nekateri se 'spominjajo' dogodkov v življenju preteklih ljudi, kar je vodilo k teorijam o reinkarnaciji. Dvom, ki ga prebujajo te trditve, je povezan s tem, da jih ne moremo razložiti v okvirih posredujočih polj ali dogodkov. Če se dogajajo, so lahko le neposredna dojetja prigradnosti iz življenja drugih ljudi. Takšne indikacije obstoja kolektivnega nezavednega so razložljive v okvirih nezavednih dojetij skupne preteklosti. Sir Alister Hardy verjame, da analogni fenomeni delujejo v živalskem svetu in so odigrali vlogo v evoluciji.<sup>24</sup>

Nujno je opozoriti na takšne nenavadne primere, da bi razložili splošno hipotezo, da obstajajo dojetja nezveznih prigradnosti. A če je hipoteza resnična, jo moramo ponazoriti tudi na nespektakularen način v navadnem izkustvu.

Zgornji primeri nakazujejo, da subjekt dojema preteklo izkustvo tako v okvirih vsebine

ali objektivnih danosti kot tudi čustva ali subjektivne forme. Toda pri večini dojetanj naših (tudi zveznih) preteklih izkustev v prvi vrsti čutimo njihovo subjektivno formo. Čustva se prenašajo od trenutka do trenutka izkustva, pogosto brez jasne indikacije njihovega izvornega objektivnega korelata ali izvora. Psihologi so nam vsadili v zavest, da naši emocionalni odzivi na nove situacije v mnogih primerih niso primerni zanje. To lahko razložimo s preteklimi izkustvi, katerih vsebino smo pozabili, a so njihova čustva še učinkovita.

Imamo tudi dokaze, da na subjektivno formo ali čustveno razpoloženje navzočega izkustva vpliva čustveno razpoloženje drugih ljudi. Whitehead se v zvezi s tem navezuje na "instinktivno aprehezijo tona občutja v navadnem socialnem občevanju".<sup>25</sup> Danes govorimo o vibracijah. Včasih kdo čuti empatijo druge osebe na način, ki nakazuje odziv na občutja, ki je bolj neposreden, kot ga lahko obrazložimo z ortodoksno interpretacijo fizično posredovane stimulacije možganov.



*"Jagnje Božje, ki odjemlješ grehe sveta. Usmili se nas."*  
Detajl iz Misala, foto: Janez Oblonšek.

### 6. Jezusova navzočnost v evharistiji

Dolga razprava o načinu, kako so pretekli dogodki učinkovito in izkustveno navzoči, nam daje kontekst za obravnavo realne Jezusove navzočnosti. Ta je poseben primer splošnih principov. Če dopustimo možnost neposredovnega dojetja nezveznih dogodkov, lahko to kategorijo apliciramo na Jezusovo navzočnost in poglobimo razumevanje njenega izkustva. Če to možnost zanikamo, Jezusove realne navzočnosti še vedno ne moremo razumeti.

Jezusova navzočnost v tem smislu je za razliko od navzočnosti Vstalega Gospoda ali Večnega Sina v tradicionalni teologiji redko jasno opredeljena. Morda se je trditev o navzočnosti preteklosti zdela preveč paradoksalna. Toda retorika pobožnosti jo vseskozi nakazuje v molitvah in himnah, v branju Božje besede ter še posebej v liturgiji evharistije. Najbolj eksplicitno so v evharistiji ponavzočeni dogodki Jezusove zadnje večerje z učenci in pasijona.

Interpretacija evharistije je bila točka grenkih sporov znotraj krščanstva. Rimokatoliki so vztrajali na transformaciji substance kruha in vina v substanco Jezusovega telesa in krvi. Luterani so se strinjali, da je navzočnost v substanci, a so zanikali, da to pomeni zamenjavo naravne substance kruha in vina. Kalvinisti so razmišljali bolj v okvirih duhovne navzočnosti za vernika, ki jo učinkovito označujeta kruh in vino.

V luči te dolge zgodovine nasprotovanja je presenetljivo, da danes teologi, ki predstavljajo te tradicije, ne vztrajajo pri svojih zgodovinskih formulacijah na način, ki bi razdvajal, ampak vidijo možnost širokega spoznanja. Veliko se jih strinja, da je Jezus Kristus realno navzoč, da sta kruh in vino učinkoviti znamenji njegovega telesa in krvi in da navzočnost ni odvisna od subjektivne vere udeležencev.<sup>26</sup>

Predhodna razprava o navzočnosti preteklosti kaže, da so ta skupna naziranja razum-

ljiva in verodostojna, če gledamo na zgodovinskega Jezusa ali na odločilne in klimaktične dogodke njegovega življenja. Doživetja ob križu, ki mu je sledilo vstajenje, so bili vsekakor dogodki take intenzivnosti in pomembnosti, da so neizogibno vzpostavili realno navzočnost v kasnejšem izkustvu učencev in vsake skupnosti, ki je zrasla okoli njih. Toda le-ta bi že davno oslabela v trivialno vzročno navzočnost, če se skupnost ne bi zavezala ponavljajočim se obnavljanjem dogodkov. Obnavljanje realne navzočnosti je potekalo na mnogo načinov, osredotočalo pa se je na evharistijo, kjer je šlo za specifično ponovitev v spominu in simbolično ponovno udejanjenje dogodka. Praviloma je prav v evharistiji drugače razpršena in nedoločna Jezusova vzročna navzočnost postala živa, zavestno učinkovita in s tem realna. Vsak obred evharistije je posredoval njegovo realno navzočnost kasnejšim obredom.

V odnosu do sodobnih tendenc, da bi zakrament psihologizirali, to razumevanje realnosti preteklosti in njene vzročno učinkovite navzočnosti podpira teološki konsenz o navzočnosti, ki ni odvisna od subjektivnega statusa vernikov. Verniki prepoznavajo obstoječo vzročno navzočnost. Preko simbolizacije preteklega dogodka se ta vzročna navzočnost stopnjuje do pomenljive učinkovitosti. Simbolizacija je pri tem delno objektivna glede na subjektivni položaj posameznega vernika. Na subjektivne elemente tako učinkuje Jezusova objektivna navzočnost.

Vzročna navzočnost je objektivno pred ponovnim udejanjenjem dogodka, to udejanjenje pa stopnjuje navzočnost v realno na način, ki je delno objektivni za posameznega vernika. A subjektivni faktorji so enako pomembni. Brez ustrezne intencije ni realne navzočnosti in mera učinkovitosti navzočnosti v posameznih vernikih je odvisna od njihove receptivnosti. Čeprav splošna vzročna navzočnost ni odvisna od subjektivnih fak-

torjev, je realna navzočnost rezultat polarne interakcije objektivnega in subjektivnega. Subjektivna intencija in receptivnost predpostavljata objektivno navzočnost in učinkovitost objektivne navzočnosti je odvisna od intencije in receptivnosti. Stopnjevana objektivna učinkovitost, ki je rezultat subjektivnih faktorjev, v zameno pogloblja in očiščuje intencijo ter povečuje receptivnost.

Medtem ko zavrača psihologiziranje, ta pogled na realno navzočnost nasprotuje tudi magičnim težnjam nekaterih tradicionalnih nauk. Prvič, realna navzočnost ni omejena na evharistijo ali na seznam zakramentov. Jezusova vzročna navzočnost je povsod in ta vpliv lahko postane realna navzočnost tudi ob drugih priložnostih, ne le pri evharistiji.

Drugič, realna navzočnost je v celotnem dogodku evharistije in je osredotočena na udeležence. Ni v kruhu in vinu kot takem. Jezusova vzročna učinkovitost za elemente, če jih gledamo v abstrakciji od udeležencev, je nepomembna. To ne pomeni, da so elementi odvečni, saj je udejanjenje simbolične ponovitve Jezusove večerje z učenci primeren in ustrezen način, da postane Jezusova navzočnost realna. Toda kruh in vino sta prigodnost in ne utelešenje njegove navzočnosti.

Tretjič, evharistija ima tudi drugo vrednost, ki ni le v izvrševanju Jezusove realne navzočnosti. Občestvo /communion/ udeležencev med seboj in z Bogom je lahko pomembnejše kot njihov stik z Jezusom. Oživljanje idej, povezanih z evharistijo, lahko življenja udeležencev spremeni bolj kot Jezusovo realno ponavzočenje.

Četrto, čeprav so bili zakramenti za večino krščanstva v središču kot glavni dejavnik posredovanja in uresničenja Jezusove vzročne navzočnosti, niso bistveni za krščansko existenco - tako zaradi tega, ker lahko Jezusovo navzočnost uresničujemo na druge načine, kot zaradi tega, ker se krščanska eksis-

tenca lahko pojavi, kjer Jezusova navzočnost ni realna. "Društvo prijateljev"<sup>27</sup> ima enako pravico označiti se za krščansko kot kakšna druga skupina, kljub svojemu zavračanju tradicionalnih zakramentov.

Vendar dejstva, da Jezusova realna navzočnost ni omejena na evharistijo in da vse oblike krščanstva niso vezane na uresničenje te navzočnosti, ne odstranjujejo pomena ideje. Za mnogo kristjanov je ta učinkovita navzočnost pomembna, celo osrednja za krščansko življenje. Jasnejše razumevanje, kako ta navzočnost deluje, lahko pomaga zmanjšati tako tendence, da jo razumemo magično, kot popolno zavračanje, ki je nastalo kot odziv na njeno zlorabo. Pomaga lahko dati prenovljeno realnost obhajanju maše tistim, za katere je postala prazen obred. Potem se bomo morda bolj polno zavedli potencialnega prispevka evharistije za krščansko življenje in enotnost.

Prevedel: Rok Blažič

\* John B. Cobb (1925-) je filozof, teolog in pastor združene metodistične Cerkve (prenovljene veje anglikanske Cerkve, ki je bližje reformiranim Cerkvam). Je brzkone najvidnejši predstavnik procesne teologije, ki poskuša aplicirati procesno misel o razvojni naravi realnosti (postajanje, kreativnost pred statično bitjo) na teološka vprašanja. V pričujočem prispevku se na ta način dotika vprašanja evharistije, pri čemer podaja filozofsko razlago Jezusove realne navzočnosti, ki izstopa iz tradicionalnega jezika substance. Drug pomemben vidik tega teksta je ekumensko zблиževanje evharistične pobožnosti različnih Cerkev s tem, da daje skupna izhodišča za razumevanje te skrivnosti. Seveda pa ga je potrebno razumeti iz teološkega ozadja, ki mu avtor pripada. Op. prev.

1. Angleška beseda *present* in druge sorodne izpeljanke (*presence, to (re)present*; iz lat. *praesens*, partic. prez. glagola *praeesse* - biti tu, prisostvovati) ima tako krajevni ("prisoten, navzoč") kot časovni ("sedanji") pomen. V slovenščini imamo utečeno rabo izraza *navzočnost* za evharistično priostnost Jezusa Kristusa. Zato se pri prevodu držim predvsem izraza *navzoč* in

- negovih izpeljank, oz. *sedanji*, ko je v ospredju časovni vidik. Op. prev.
2. Alfred North Whitehead (1861-1947), angleški matematik in filozof, utemeljitelj procesne filozofije. V slovenščini imamo zadnje poglavje njegovega osrednjega dela *Process and Reality* v prevodu M. Uršiča: Alfred N. Whitehead, Bog in svet. V: *Poligrafi* 3, št. 9-10 (1998), 265-278. Op. prev.
  3. *Entity* (iz poznolat. *entitas*) pomeni v tem kontekstu neko bivajočo enoto ali celoto, tako materialne kot duhovne narave. Op. prev.
  4. Alfred N. Whitehead, *Process and Reality: an Essay in Cosmology*, New York: The Free Press; London: Collier Macmillan Publishers, 1978, 32.
  5. *Prehension*, dejanje zapopadenja ali dojetja, moramo tu razumeti v širokem, ne le intelektualnem smislu. Op. prev.
  6. *Occasion* (iz lat. *occasio*, priložnost) pomeni skupek okoliščin ali dogodkov, kar se pripeti, dogodi, oz. nastopa kot neka priložnost (tu se naslanjamo na zgoraj omenjeni prevod M. Uršiča). Op. prev.
  7. Alfred N. Whitehead, n. d., 335.
  8. Filozofija organizma ali organski realizem je Whiteheadov izraz za njegovo metafiziko, ki je kasneje postala znana kot procesna filozofija. Op. prev.
  9. Ivor Leclerc, *The Nature of Physical Existence*, London: George Allen and Unwin; New York: Humanities Press, 1972, 273.
  10. Nočem izključiti drugih možnosti, na primer, da Bog posreduje Jezusovo navzočnost ali da je navzoč vstali Jezus, ki posreduje nova izkustva iz nebes, a se ta esej ukvarja le s po-navzočenjem preteklih dogodkov.
  11. Zabavno, a ne ravno rodovitno, je pomisliti, da so dogodki v naši preteklosti v sedanosti opazovalcev iz drugih sončnih sistemov tako v drugem kot v tretjem pomenu navzočnosti. Tak opazovalec bi lahko zdaj opazoval, kako Janez Krstnik krščuje Jezusa. Drugi, za katerega smo izračunali, da je v naši sedanosti v drugem pomenu, lahko sam izračuna, da je zanj v tem trenutku v istem pomenu sedanost Jezusov krst.
  12. Konstruktivizem odločno brani John W. Meiland, *Skepticism and Historical Knowledge*, Random House, Inc., 1965.
  13. Alfred N. Whitehead, n. d., 103.
  14. Prim. Alfred N. Whitehead, n. d., 350sl.
  15. *The Pawnbroker* v režiji Sidneya Lumeta (1964) je eden prvih filmov, ki se je ukvarjal z življenjem preživelih iz nacističnih koncentracijskih taborišč po drugi svetovni vojni.
  16. John J. McDermott, ur., *The Writings of William James*, Modern Library, Inc., 1967, 789-799.
  17. Darcy B. Kitchin, *Bergson for Beginners*, C. Allen & Co., 1914, 246.
  18. A. D. Lindsay, *The Philosophy of Bergson*, Kennikat Press, Inc., 1968, 167.
  19. Henri Bergson, *The Creative Mind*, Ottawa, New Jersey: Littlefield Adams and Co., 1965, 153.
  20. Darcy B. Kitchin, n.d., 246.
  21. A. D. Lindsay, n.d., 176.
  22. Harold A. Larrabee, ur., *Selections from Bergson*, Appleton-Century-Crofts, 55.
  23. Prim. Alfred N. Whitehead, n. d., 468-70.
  24. Sir Alister Hardy, *The Living Stream: A Restatement of Evolution Theory and its Relation to the Spirit of Man*, William Collins Sons & Co., Ltd., 1965, 253.
  25. Alfred N. Whitehead, n. d., 469.
  26. Prim. povzetek rezultatov dvostranskih pogovorov med svetovnimi konfesionalnimi družinami v Nils Ehrenstrom and Günther Gassmann, *Confessions in Dialogue*, World Council of Churches, 1972, 117-23. Zgodovina presejanja prevlade kategorije substance v rimskokatoliških krogih je povzeta v Joseph M. Powers, *Eucharistic Theology*, Herder and Herder, 1967.
  27. *Society of Friends* je krščansko protestantsko gibanje, bolj znano pod imenom "kvekerji". Op. prev.

# Med spremembo in spremenjenjem

Pastoralno leto evharistije kot priprava na slovenski evharistični kongres, ki je naš pogled spet osredotočilo v evharistično dogajanje, lahko odpira nova in nova obzorja, kot jih odstira prav Kristusova resnična, stvarna in podstatna (tridentinski koncil: *vere, realiter, substantialiter*) navzočnost pod podobama kruha in vina. V nekem razmišljanju me je močno pritegnilo teološko sporočilo "prebistvenja" oziroma "spremembe substance" (*transsubstantiatio*), ki predpostavlja vero v "popolno spremembo", ki se v obhajanju svete evharistije zgodi s kruhom in vinom. Podstati kruha in vina prepustita svoje mesto podstati Jezusa Kristusa kot Boga in človeka. Ker je s tem izražena "skrivnost vere" (vzklik iz obhajanja svete maše po spremenjenju), me omenjeno ni pritegnilo v smislu želje po razumeti, kako se to zgodi, ampak me je prevzelo dejstvo, da je "sprememba" kot takšna pravzaprav temeljna kategorija krščanske antropologije in sploh vsega stvarjenjskega in odrešenjskega dogajanja, s tem pa seveda tudi ena izmed osnovnih teoloških kategorij. Ko poskušamo izpeljati bolj celovit pogled na življenje in človeka iz njenega zornega kota, jo zasledimo na dveh nivojih: enkrat kot spremenjenje, drugič kot spremembo. Prva označuje dosego dokončnega in trajnega stanja, ki je predvsem v domeni Boga, druga pa stanje, ki ga je mogoče spet izgubiti in ga tudi pridobiti nazaj.

Človekovo življenje se dogaja na način spreminjanja. Kot sedaj doživljamo in razumevamo življenje, lahko rečemo, da tam, kjer ni sprememb, ni več življenja, ampak se naseli

smrt. Kakor je tudi filozofsko pojmovani čas pravzaprav zaporedje sprememb, ki jih lahko ujamemo v merske enote. Če ne bi bilo spreminjanja "odnosov" v naravi, med nebesnimi telesi na primer, bi časa ne doživljali.

## Teološka tema

Poskušajmo dojeti spremenjenje (kot temeljni dogodek pri obhajanju evharistije) in spreminjanje (kot dogajanje na drugih nivojih bivanja) kot temeljni teološki kategoriji. Pravzaprav katoliške teologije brez njiju ni mogoče v polnosti izpeljati.

Vzemimo za primerjavo tri osnovne teološke nivoje dogajanja, stvarjenje, odrešenje, eshatologijo, in jih pretresimo pod vidikom te teološke tematike. Vse zgodovinsko-odrešenjsko dogajanje se dogaja v koordinatah tudi teh dveh razsežnosti.

*Stvarjenje.* Biblično opisano in pojmovano stvarjenje nosi v sebi pomen "spremenjenja": iz "nič" v "nekaj"; iz nebivanja v bivanje. Ob Božjem "bodi!" se nekaj globinsko spremeni, nepovratno spremeni. Nato pa se v stvarstvu dogajajo "spremembe", ko se ustvarjenine iz ene oblike spreminjajo v drugo, iz enega stanja v drugega: nekatere po naravnih zakonitostih brez vpliva svobode bitij, ki so tega sposobna, druge pa kot posledica človekovih odločitev v smislu uresničevanja naročila, naj si človek podvrže zemljo in ji gospoduje. Seveda se to dogaja tudi v negativni smeri.

*Odrešenje.* V teološki perspektivi odrešenja se spet pojavljata obe obliki. Spremenjenje, ki nosi v sebi neko absolutno novost Božjega posega, se pojavi že pri Marijinem brezma-





*“... da bi te z vedno večjo ljubeznijo častili pod podobo kruha kot svojega Odrešenika.”  
(Molitev ob pripravi na SEK)*

Del obhajilnega obreda: “Glejte, Jagnje Božje ...”, foto: Janez Oblonšek.

dežnem spočetju, nato pri deviškem spočetju Jezusa ali inkarnaciji ob angelovem oznanjenju Mariji. To spremenjenje nosi v sebi temeljni značaj prehoda iz greha v milost ali svetost. Na osebni ravni smo omenjenega temeljnega spremenjenja deležni pri zakramentu svetega krsta in zakramentu sprave in pokore, saj se v našem temelju (duhu) zgodi sprememba, ki je človek v svoji moči ni sposoben uresničiti. Temu Božjemu posegu pa naj bi sledile spremembe, ki so v marsičem odvisne od človekovega sodelovanja in naj bi Božji poseg nadaljevale v konkretnih živ-

ljenjskih okoliščinah; oblikovale človekovo eksistenco. Gre za izbiro moralno utemeljenih človekovih izbir in drž. To bi lahko imenovali tudi napredovanje na poti svetosti, kjer mora nujno hkrati sodelovati svobodna človekova odločitev, ki spreminja konkretne odnose in človekovo delovanje na vseh področjih udejstvovanja. Seveda se tudi to dogaja v moči milosti, a vendar ne brez človekovega sodelovanja – konkretno je to zajeto v vsakodnevno uresničevanje zapovedi ljubezni. V krščanski duhovnosti je zadeva opredeljena kot “posnemanje Kristusa”, torej oblikovanje

svojega življenja po Kristusu: upodabljati svoje misli in hrepenenja po Kristusovih, svoje besede in svoja dejanja po njegovih.

*Vstajenje.* Na eshatološkem nivoju lahko vzamemo za izhodišče razmišljanja velikonočno oznanilo vstajenja. Svetopisemsko oznanilo poudarja, zlasti pri Luku, telesnost vstajenja, ki se zrcali po dotikanju njegovih poveljanih ran in uživanju hrane. In prav preko oznanila o Jezusovem poveljanem telesu lahko spet zaznamo neko "spremenjenje", ki ga je bila njegova človeška narava deležna. Sholastični teologi so to novost, ki nosi v sebi eshatološko spremembo, izrazili z nekaterimi lastnostmi poveljanih teles: nesmrtnost (immortalitas), netrpljivost (impassibilitas), tenkočutnost (subtilitas) - izpopolnjena sposobnost komunikacije, gibkost (agilitas) - "neujetost" v kategorije prostora in časa, jasnost - prepojenost z Božjo slavo (claritas). In temu istemu spreminjenju smo pogojno zavezani tudi ljudje kot telesno-duhovna bitja. Naše vstajenje in poveljanje bo pravzaprav vrhunec našega spreminjanja v tem življenju, ki se bo "izteklo" v večnost našega spreminjanja.

### Področje zakramentalnosti

Vse, kar je bilo v Kristusovem zemeljskem življenju vidnega, je prešlo v zakramente, je izhodiščni aksiom teologije o zakramentih. Zato je tudi v zakramentih mogoče zasledovati zgoraj opisano dvojnost spreminjanja in spreminjanja. V zakramentalnem hermenevitičnem okviru ju lahko zasledimo v delitvi zakramentalnega dogodka na delovanje "*ex opere operato*" (v moči obreda samega), ki se nanaša na Božje delovanje v zakramentalnem obredu in omogoča učinkovitost zakramentov. Pri tem mislimo na nivo delovanja milosti, ki v nekaterih zakramentih privede do učinka, ki ga imenujemo neizbrisno znamenje (*character*), torej neko spreminjenje - dogajanje na nivoju bistva.

Drugi del zakramentalnega delovanja pa označuje "*ex opere operantis*" (po delovanju delivca in prejemnika zakramenta), ki se nanaša na delovanje človeka v istem zakramentalnem obredu in lahko vpliva na veljavnost in rodovitnost v obhajanju zakramentov. Torej je učinek tega delovanja bolj na nivoju bivanja in zato nosi v sebi bolj značaj spremembe.

Prav poseben primer je zakrament svete evharistije s spreminjenjem kruha in vina v središču. Na tridentinskem koncilu sprejeti izraz za to spreminjenje je transsubstanciacija ali spreminjenje podstati kruha in vina v podstat Kristusa kot Boga in človeka. S pomočjo sodobnega filozofskega besednjaka, ki je bolj eksistencialističen in nikakor ontološki, bi lahko uporabili izraza transsignifikacija (sprememba pomena) in transfinalizacija (sprememba namena). Vendar nam postane takoj jasno, da oba nimata istega obsega pomena kot prvi. Zato lahko s prvim izrazimo teološko kategorijo spreminjanja, z drugim dvema pa le spremembe.

Pri evharistiji, kjer se torej po epiklezi, ki je molitev klicanja Svetega Duha, zgodi spreminjenje podstati kruha in vina, se po isti molitvi zgodi tudi spreminjenje v nekem drugem redu dogajanja, v zbranem cerkvenem občestvu namreč, ki prav pri obhajanju evharistije postaja tudi samo skrivnostno Kristusovo telo - Cerkev. Pri tem nastane resnična nadnaravna vez med vsemi, ki obhajajo evharistijo, ki jo je nato treba še konkretno uresničevati v spremembah sredi vsakdanjih odnosov. Kdor obhaja evharistijo in je tam udeležen pri resničnem udejanjanju Božje ljubezni, ki preko Sinove smrti na križu ljubi do konca, naj bi tudi sam uresničeval mašno povabilo "*Ite, missa est*", ki pomeni, naj gremo in sedaj v življenju delamo in oznanjamo to, kar smo pravkar doživeli. Zato je za nas in za celotni organizem Cerkve slabo, če ne živimo kot eno telo, kot na primer takrat,

kadar udejanjamo individualizem ali celo egoizem.

V evharistiji se zrcali celotna pot Cerkve, ki jo moremo prepoznati tudi v Lukovem opisu povelikonočnega dogajanja na poti v Emavs, v samem Emavsu in v odločitvi obeh učencev, da se nemudoma po "evharističnem" doživetju vrneta nazaj v skupnost Jezusovih učencev. Ta pot je očitno trodelna:

- *via purgativa* - pot očiščenja (kesanje in prošnja za odpuščanje ter odločitev za spremembe v življenju)
- *via illuminativa* - pot razsvetljevanja (Božja beseda je tista, ki nam razsvetljuje srce in korake)
- *via unitiva* - pot združitve (obhajilo, ki pomeni osebno združitev z osebo Jezusa Kristusa).

### **Odrešenjski proces je v bistvu spreminjanje in spremenjenje**

Odrešenje, ki se dogaja kot "pasha", torej kot Božji mimohod v Jezusu Kristusu, in je v zakramentih na skrivnosten način vedno posedanjen – še posebej izrazito v obhajanju svete evharistije, mora iz objektivnega dejstva v Kristusu postati subjektivno dogajanje posameznika in preko posameznikov tudi v skupnosti. Seveda je odrešenje odnosna in dinamična resničnost in ne kakšna statična danost. Dogaja se v procesu uresničevanja osebnega odnosa med vernikom in Kristusom, ki se je prav zato učlovečil (incarnatio = umesil = postal meso = zaživel kot človek v svetu greha), da bi se lahko na najpristnejši človeški način srečal s človekom. Odrešenje se torej dogaja takrat in toliko, ko in kolikor človek zavestno vstopa v kontakt z Osebo Jezusa Kristusa (ki je druga Božja oseba na človeški način). S tem človeška oseba in z njo človeška narava vstopata v odrešenjsko dogajanje, ki pomeni v temelju neki prehod iz stanja "padlosti", neodrešenosti, na neki način "pokvarjenosti" (odmik od rajskega sta-

nja), kar v teološkem jeziku imenujemo izvirni greh, v stanje popolne prenovljenosti, ki jo izražamo s poveličanostjo. To dogajanje lahko opišemo tudi z naslednjimi preoblikovanji človeške narave:

- *deformata - reformare* (pokvarjeno/spačeno - obnoviti/ponovno oblikovati): izhajamo iz "pokvarjenega stanja" človeške narave, ki ne potrebuje dokazovanja, saj ga neposredno doživljamo, in ga v Svetem pismu predstavlja "izgon iz raja" prvega človeka. Tega stanja človek sam ne more spremeniti; potreben je Božji poseg, saj rešitev iz duhovne resničnosti greha pomeni "novo rojstvo", kar na neki način ustreza stvariteljskemu delovanju Boga; učlovečenje Kristusa pomeni vstop v to resničnost, njegova smrt in vstajenje pa zmago tega stanja in odprtost v svobodo Božjih otrok; v območju zakramentalnega ustrezata temu "preboju" še posebej zakrament krsta in zakrament sprave, čeprav so vsi zakramenti udeleženi pri pashalni resničnosti, ki je edina vsebina vsakega zakramenta; zakrament krsta, ki pomeni potopitev s Kristusom v njegovo smrt in vstajenje skupaj z njim, je vidno znamenje tega osnovnega ponovnega preoblikovanja padle človeške narave po Kristusu, ki se seveda zgodi v moči Božje ljubezni do človeka;
- *reformata - conformare* (obnovljeno - uglašiti/upodobiti): tako obnovljen človek naj bi se v nadaljnjem življenju vedno bolj in bolj oblikoval po Jezusu Kristusu, se uglaševal po njegovi Besedi; to se dogaja preko meditacije in kontemplacije Kristusa na najrazličnejše načine; z osebo Jezusa Kristusa je treba preživeti veliko časa, se z njo "družiti", da se človek prepoji z njegovim duhom, njegovo miselnostjo, celo z njegovim načinom čustvovanja ter delovanja; le tako počasi človek sam prične misliti, čutiti, govoriti in delovati, kot bi na njegovem mestu učlovečeni Bog sam;

- *conformata - confirmare* (uglašeno - utrditi): zaradi človeške slabosti je treba doseženo stanje ohranjati in utrjevati, sicer se v duhovnem smislu nazaduje; utrjevanje je v glavnem težak, tudi boleč, proces, ki se ob Kristusu dogaja po njegovem trpljenju; to je stopnja priličenja Kristusu tudi v njegovem pasijonu, kar nikakor ni enostavno dogajanje in ni nič nenavadnega, če človeka vedno znova potegne za Petrom, ki je želel Jezusu preprečiti to pot; a človeška narava se lahko primerno utrdi le ob Kristusu, in to križanem, kot nam sporoča apostol Pavel;
- *confirmata - transformare* (utrjeno - preobraziti): preobraziti ali transformirati lahko v tem primeru pojmuje v skrajnem smislu kot poveličanje človeške narave; a tudi to je proces, ki ni samo nekje v negotovi prihodnosti, ampak je na skrivnosten način že "tu in sedaj", čeprav "še ne" v polnosti; če se človek utrjuje ob Križanem, se preobrazuje ob Vstalem.

Ves ta proces spreminjanja in spreminjanja se zelo očitno dogaja v samem obhajanju svete evharistije, saj se ob osebno navzočem poveličanem Jezusu Kristusu, Bogu in človeku, lahko dogajajo prav ti prehodi. Vedno znova in znova. Najprej s posamezniki, preko njih pa se lahko preoblikujejo tudi skupnosti in stvarnosti, ki jih tako predrugačen človek živi v družini in družbi, v gospodarstvu, politiki in umetnosti. Na ta način se v svetu in družbi sproža odrešenjska dinamika, ki ima kozmične razsežnosti in značaj. Po svetopisemskem razodetju je cilj

vsega stvarstva namreč v tem, da bo vsa rešničnost prepojena z Božjo ljubeznijo in bo zanjo transparentna, da bo Bog vse v vsem. In kako to doseči? Pavel Rimljanom opiše človeka kot bitje, ki mu je Oče v srce izlil svojo ljubezen: "Upanje pa ne osramoti, ker je Božja ljubezen izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan." (5,5.) Izhajajoč iz Pavlove trihotomične perspektive (človek kot telo, duša in duh) lahko izpeljemo, da je uredničenje človeka najpopolnejše takrat, kadar Božja ljubezen, ki je izlita v njegovega duha ali srce, prepoji njegovo dušo in telo tako, da je človek v svojih duševnih in telesnih dejih prosojen za Božjo ljubezen. In kadar tudi v obratni smeri vse informacije, ki pridejo do človeka na kakršen koli način, ta sprejme in presodi s pomočjo Božje ljubezni, takrat tudi najpristnejše spoznava druge, dogodke in stvarstvo. Preko takšnega človeka in njegovih dejavnosti se tudi svet preobraža po meri in v smeri Božje ljubezni, ki je Bog sam.

In končno, ali ni prav sveta evharistija vrhunsko dogajanje vsega tega? Kje kruh, vino, voda, kadilo, barve, glasba, beseda, kamen ... človek dosežejo svoj zadnji in najvišji domot bivanja, če ne prav pri sveti maši? Ali še kruh kje bolj nasiti kot tam; ali lahko vino še kje tako razveseljuje kot tam; ali lahko človek še kje bolj osebno in neposredno stopa v stik z Bogom kot tam ... ? Pri sveti maši namreč vse služi svojemu najvišjemu namenu, da pomaga človeku pri uresničitvi smisla in namena njegovega življenja, ki je v slavljenju in češčenju Boga in v njegovem "spreminjanju" vanj.

# Evharistija, srce Cerkve

Zdi se mi, da se mesto kristjana, njegov lastni obstoj, obstoj Cerkve, človeštva in vsega vesolja umešča znotraj evharistije. Vsi zakramenti, prav tako pa Sveto pismo, ki je v bistvu tudi samo na sebi zakrament - obstaja namreč zakramentalni vidik Božje besede in mislim, da lahko ravno skozi vidik zakramentalnosti Božje besede bolje razumemo skrivnost reforme v zgodovini Cerkve - vsi zakramenti in Sveto pismo samo predstavljajo vidike globalne zakramentalnosti Cerkve, Cerkve kot zakramenta Križanega in Vstalega. Vendar pa je srce, ognjišče in sonce te zakramentalnosti evharistija. Lahko bi rekli, da evharistija dela Cerkev. Evharistija je tista, ki iz nje dela Kristusovo telo, iz katerega izvirata življenjska in vstajenjska moč, pri čemer se moramo povzpeti nad vse sociološke omejitve, zaradi katerih včasih trpimo. Evharistija ni zakrament v Cerкви (razdelitev na sedem zakramentov je latinskega izvora in je relativno pozna). Lahko bi rekli, da je evharistija zakrament Cerkve same, da je njen sestavni del. Obstaja torej posrečena dvosmernost, ko lahko rečemo, da Cerkev dela evharistijo in evharistija dela Cerkev.

Pavlov izraz "Kristusovo telo" lahko razumemo le v evharistični izkušnji - predvsem v evharistični izkušnji prvih kristjanov. Novozavezne Cerkve, še posebno tiste, katerih izvor sega v Pavlov čas, so istovetile evharistični zbor in Cerkev. Obe besedi sta v bistvu zamenljivi. Ko Pavel uporabi besedo "zbrati se" ali "zbrati se na enem mestu" ali ko reče "Gospodova večerja", "Cerkev" ali "Božja Cerkev, ki je tu ali tam", vselej misli na evharistični zbor.

Te obširne teme se bom zato skušal lotiti s treh zornih kotov. Najprej bom govoril o

Cerкви v evharistiji, nato o evharistiji v Svetem Duhu. Če uporabim žargon, bom govoril o evharistični epiklezi in paruziji. Epikleza pomeni prošnja, molitev, s katero prosimo ali, natančneje, s katero duhovnik v imenu vseh prosi Očeta, naj pošlje Svetega Duha, da kruh in vino pridruži Kristusovemu telesu in krvi ter nas preko njiju vse pridruži Kristusovemu telesu. Na koncu bom izpostavil nekaj posledic na področju cerkvenega nauka in duhovnosti.

## I. Cerkev v evharistiji

Vstopiti v Cerkev - evharistijo pomeni vstopiti v trojno udeležbo, trojno in edino: kristifikacijo, pnevmatizacijo (izraz, ki preprosto izhaja iz besede, ki v grščini pomeni duh, *pneuma*, Sveti Duh) in v udeležbo trinitarične eksistencialitete, v trinitarično ljubezen.

## Kristifikacija

Vse pripovedi o zadnji večerji se stikajo v eni točki: ko Jezus razlaga pomen tega zadnjega obeda, kruh in vino istoveti s svojim telesom in krvjo, kar obenem neločljivo povezuje z neko drugo stvarnostjo. Pravi, da "je za ali namesto množice, za ali namesto vas. Za ali namesto ... daruje samega sebe. Evharistija velikega četrtka je že veliki petek in velika noč. Ne moremo jih ločevati, ker obstaja popolna kontinuiteta in prav v tem je skrivnost žrtve.

Žrtev še zdaleč ne pomeni, da je Oče potreboval Kristusovo trpljenje, da bi z njim pomiril svojo jezo. Žrtev pomeni, da Kristus vse vzame nase, da to podari Očetu in vse po-sveti, "naredi sakralno" (*sacri-fier*), naredi sveto,<sup>1</sup> s tem pa vse posveti. Žrtev je

v tem pomenu žrtev posvetitve, žrtev ponovne združitve.

Za istovetenje Kristusa in "množice" imamo dvojno izročilo: po eni strani govorimo o Božjem služabniku, po drugi pa o Sinu človekovem.

V prvi vrsti svetopisemsko izročilo govori o trpečem služabniku, ki nase vzame grehe množice. O njem so za moj občutek eksegeti govorili preveč sumarno, in sicer so govorili o korporativnem značaju Božjega ljudstva. Bolj gre za vključujoč in občestveni značaj. Pavel to dobro izrazi: "Mar blagoslovljeni kelih, ki ga blagoslovljamo, ni udeležba pri Kristusovi krvi? Mar kruh, ki ga lomimo, ni udeležba pri Kristusovem telesu?" Udeležba v Kristusu je s tem torej udeležba vseh ljudi. Pavel nadaljuje: "Ker je en kruh, smo mi, ki nas je veliko, eno telo, ker smo vsi deležni enega kruha."

Prvotne liturgične himne in najstarejše evharistične molitve vselej omenjajo Božjega služabnika kot trpečega služabnika, se pravi križanega Kristusa, ki obsega vso množico. Takšno je tudi izročilo o Sinu človekovem. Še posebno v Janezovem evangeliju podoba Sina človekovega ne pomeni le, da je Kristus pravi človek. Podoba Sina človekovega vsebuje noto veličastva, evharistično noto nebeškega človeka, ki ga omenja predvsem Danielova knjiga. Tudi tu gre za vključujoč značaj občestva svetnikov - Božjega ljudstva.

Šesto poglavje Janezovega evangelija nedvomno govori o evharistiji in v njem prevladuje podoba Sina človekovega, ki daje hrano, ki "ostane za večno življenje". Govori o resničnem kruhu kot podobi mane, ki jo omenja tudi sveti Pavel. Vendar pa resnični kruh, ki je prišel iz nebes, ni nič drugega kot Sin človekov.

Evharistija je, pravi, uživanje mesa Sina človekovega: "Če ne jeste mesa Sina človekovega in ne pijete njegove krvi, nimate življenja v sebi." In Kristus pojasni, da kot tak

vključuje množico: "Kdor je moje meso in pije mojo kri, ostaja v meni in jaz v njem." Obe tradiciji se očitno zblížata v evharistiji. Množica postane eno in Kristus vzame nase vso zedinjeno množico.

Cerkveni očetje so ta integrativni in zedinjevalni pristop komentirali zelo realistično. Pravijo, da so verniki pridruženi Kristusu, da so sokrvni Kristusu - to so Pavlovi izrazi. Pavel je bil primoran najti nove skovanke s predpono *sun*, ki pomeni "so" (so-telesni, so-krvni; ena sama rastlina *sun-phytos*). Vsi ti pridevniki izražajo zelo stvarno integracijo. Gre za temo "edinega človeka" v množstvu oseb, ki jo pogosto najdemo pri cerkvenih očetih.

"Edinega človeka" zasledimo že v Genezi, v simbolični pripovedi, v kateri Adam, ko vidi Evo, reče: "To je končno kost iz mojih kosti in meso iz mojega mesa." Pri tem ne gre le za skrivnost moškega in ženskega spola, temveč tudi za skrivnost ednine in množine. "Edini človek" je bil - in je neprenehoma - na neki način zlomljen zaradi nas. Zlomljen zaradi našega greha, smrti, sovraštva, nerazumevanja. In ta "edini človek" je na neki način z učlovečenjem in vstajenjem poustvarjen v Kristusu.

Jezus nima človeškega jaza, se pravi jaza, ki bi bil bolj ali manj "egolatričen". Jaz, subjekt Jezusove zelo konkretne človeškosti, je sama oseba Sina človekovega. Je "eden od svete Trojice". Tako Kristus ni od ničesar in od nikogar ločen. Združen je z Očetom in Duhom, obenem pa je na enak način združen z nami vsemi. Kalcedonska veroizpoved dobro izraža prav ta čudež, da je Kristus "isti, popoln v božanstvu in popoln v človečnosti, resnično Bog in resnično človek [...], enakega bistva z Očetom po božanstvu in enakega bistva z nami po človečnosti".

Kristusova, z ognjem božanske narave prežeta človečnost je popolnoma vključujoča. "V Kristusu telesno biva vsa polnost božans-

tva”, pravi sveti Pavel. Lahko bi rekli, da v njem biva tudi vsa polnost in nepolnost človeštva. Najvišji izraz vključitve človeštva najdemo v skrivnosti križa, v katerem Kristus nase vzame vso našo tesnobo, vse dvome, vse naše upiranje, ločitev, vse krike zgodovinskega Joba z besedami: “Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?” Kot bi se za trenutek med Boga in Boga postavile vse tegobe človeštva. Ker pa se med Boga in Boga, med Očeta in negovega učlovečenega Sina, ne more postaviti nič, se vse preobrne. Na tem mestu je žrtvovanje dopolnjeno in šele zdaj se resnično spusti ogenj Duha, da napolni brezno, ki je bilo brezno pekla.

Z vnebohodom se po križu poveličano človeštvo, iz našega mesa in iz mesa vse zemlje stkano človeštvo, z vsemi svojimi ranami znajde v samem srcu Svete Trojice. In skozi te svetleče rane k nam odslej prihaja življenje.

Zatem nastopijo binkošti, dogodek, ki se bo dopolnil šele s paruzijo. Izzvana in izživajoča človečnost, z ognjem svetega Duha napolnjeno telo, človečnost, ki vse dela sveto, ki iz sveta naredi zakrament, k nam prihaja v evharistiji. Eden od cerkvenih očetov je dejal, da “nas evharistija priključuje Kristusovemu telesu”. Pri tem telo seveda pomeni Kristusovo človečnost. Očetje pravijo, da je s tem vsak, ki prejme obhajilo, deležen božan-



*Učenca prepoznata Kristusa po lomljenju kruha (Lk 24,13-35).  
Detajl iz tabernaklja, foto: Janez Oblonšek.*

ske narave, če uporabimo izraz iz Drugega Petrovega pisma. Maksim Spoznavalec je tako lahko zapisal:

Evharistija preoblikuje sama v sebi, zato se vernike lahko imenuje bogovi, ker jih celotni Bog v celoti napolnjuje.

### Pnevmatizacija

Kristifikacija torej, a tudi pnevmatizacija. Pavel pravi, da je Kristusovo telo *soma pneumatikon*, se pravi z življenjsko močjo svetega Duha nasičeno telo; duhovno telo torej. Pri tem besede "duhovno" ne smemo razumeti v banalnem smislu kot nasprotje materije. Sveti Duh je poživljajoči dih, ki poživlja oboje, telo in dušo, saj poživlja materijo samo. Kristusovo "pnevmatično" telo je kraj nenehnih binkošt. Pomislite na vlogo Duha v poslovnem govoru Janezovega evangelija, govoru, ki ga potrjuje in razvija evharistična izkušnja Cerkve. Duh je Tolažnik, ki je poslan za obdobje med vidnim Kristusovim odhodom - odsotnost, ki postane prisotnost, vendar ravno v Duhu - in Drugim prihodom. Dokler ne pride, reče sveti Pavel, ko govori o evharistiji.

Ves ta čas je Duh tisti, ki Cerkev spominja na to, kar je Kristus rekel, storil, vse, kar je bil - in kar ostaja v večni sedanosti Trojice. Prav tako je Duh tisti, ki bo oznanil prihodnje stvari, Duh prerokbe. Duh priklič Kristusa, priklič v najmočnejšem pomenu besede: ponavzoči Kristusa Cerkvi in s tem naznanja poslednje stvari, saj Kristus ni le tisti, ki je prišel, temveč tudi ta, ki pride, ki vse dopolni. Nikdar ne smemo pozabiti, da vsa kristologija, še posebno Lukova - in na splošno vsa patristična kristologija - sloni na svetem Duhu.

V Novi zavezi Kristus obstaja le v Duhu. Duh omogoči učlovečenje Besede. Duh postavi preroško maziljenje učlovečene besede. To so tudi prve v javnosti izrečene Kristusove besede: "Duh Gospodov je nad menoj."

V Duhu poskakuje do sreče in blagoslovi Očeta. Vidimo, da se je Nietzsche zmotil, ko je dejal, da je Jezus prezgodaj umrl in da se ga zato niso nikdar videli smejeti. V evangeliju poskakuje od veselja pod vplivom svetega Duha. V Duhu dela čudeže, ki so včasih oznanila, včasih pa predokus Božjega kraljestva. V Duhu je obujen. Evharistični zbor je torej karizmatični zbor, zbor v Duhu.

Pavel pravi, da se karizmatični značaj Cerkve kaže prav v evharističnem zboru. Dovolj je, če preberemo prvo pismo Korinčanom od 10. do 14. poglavja. Apostol nas na dolgo pouči o karizmatičnem življenju, ki pa je predstavljeno izključno v kontekstu evharističnega zbora. Karizmatično življenje je del evharistije in evharistija je *par excellence* karizmatična. "Stori, da bomo vsi, ki smo deležni istega kruha in istega keliha, združeni v istem Duhu", pravi velika prošnja ene od liturgij krščanskega Vzhoda, liturgija svetega Bazilija. Kajti največji dar je Ljubezen. Zato smo preko kristifikacije in pnevmatizacije deležni trinitarične ljubezni.

### Udeležba pri trinitarični ljubezni

Duh nas vodi k Sinu in Sin nas dvigne v Očetovo naročje. Evharistija je torej teocentrično gibanje po Duhu v Sinu k Očetu. Liturgija je obred češčenja, pri katerem človek izstopi iz svojega narcisizma in svoj pogled in svoje srce usmeri ("kvišku srca") k sijaju svetosti, k Božjemu sijaju. Evharistija preprosto pomeni hvala. Še danes se v grškem jeziku hvala reče *euharisto*. V tem dejanju zahvale pride do srečanja in v srečanju do udeležbe. V tem je temeljni značaj trinitarične skrivnosti, ki je poistovetenje bitja z ljubeznijo. Človek je bil ustvarjen po Božji podobi, poklican je k podobnosti. Vso njegovo usodo bo krojilo tipanje od podobe do podobnosti. Človek v sebi nosi dinamičnost podobe, ki ga lahko usmeri h kontingentnim objektom. V tem primeru se pojavijo "strasti", kot



jih imenujejo asketi in ki so samo druge oblike malikovanja. Če pa dinamika podobe počasi teži k svojemu vzoru, potem podoba postane podobna. Gre torej za premik od prežete evharistije k ponotranjeni evharistiji, k evharistiji, ki je postala človek; ne človek, ki samo prejema evharistijo, temveč ki postane evharistični človek, ki je torej oseba v občestvu, sposobna blagosloviti vsa bitja, vse stvari, življenje in smrt.

Učlovečenje je ponovno obnovilo človeško enotnost. Človeštvo je postalo Kristusovo telo, če to ve ali ne. Cerkev kot *pars pro toto*, kot del celote je kraj, kjer določeno število ljudi poje hvalo, se zahvaljuje, "obhaja" za vse ljudi. Je kraj, kjer se del človeštva zaveda svoje trinitarične eksistencialitete. To je trenutek, v katerem se ljudje odkrivajo in medsebojno priznavajo kot del Kristusovega telesa in torej del drug drugega. Občestvo svetih stvari (ki niso stvari, temveč Nekogaršnja navzočnost in življenje) in občestvo svetnikov se poistovetita. Tako grščina kot latinščina imata en sam izraz: *communio sanctorum*. *Sanctorum* je lahko srednjega spola in pomeni občestvo svetih darov, spremenjenega kruha in vina, je pa tudi občestvo svetnikov. Eno ne more brez drugega.

Atanazij Aleksandrijski je v svojem premišljevanju o Trojici dejal: "Vsi smo medsebojno del drug drugega, ker smo vsi isti in skupaj." V tem je tudi pomen pozdrava miru. V vzhodnih liturgijah si ob pozdravu miru rečemo: "V istem Duhu izpovedujemo Očeta in Sina in Svetega Duha, eno in nerazdeljivo Trojico". Da bi mogli izpovedati Trojico, je potrebna trinitarična razpoložljivost. Da se lahko evharistija sploh zgodi, moramo biti razpoložljivi za Ljubezen. Evharistija je v prvi vrsti zakrament zбора, ki se s pozdravom miru pripravi, da v trenutku obhajila vstopi v polnost svete Trojice. Seveda ta edinost obstaja izključno v nezmanjšanosti raznolikosti obrazov, v nezmanjšanosti raznolikosti oseb. V Kristusu smo

eno bitje, eno življenje, eno telo. Sodobni pisatelj Jean Cayrol je dejal: "Živel bom ljubezen drugih." A Kristus je tudi obličje, obrnjeno k vsakemu človeškemu obličju. Božje obličje zbudi človeškega. Bog, ki je postal človek, človeku omogoča, da se v Bogu spozna. Ko so ob binkoštih vsi zbrani v Kristusovi edinosti, se zublji svetega Duha ločijo po eden za vsakega. En zublji razsvetljuje vsakogar v tistem, kar je v njem najbolj edinstvenega, ter mu odpira neskončni prostor njegove ustvarjalne svobode. Oseba je torej poklicana, da na edinstven način, v občestvu z vsemi ostalimi, sprejme to prenovljeno, poživljeno in v Kristusu zedinjeno človeštvo. Zavedanje sebe tako postane zavedanje občestva. Veliki bizantinski mistik Nikolaj Kabasilas je rekel, da od učlovečenja naprej zavedanje sebe nujno poteka preko zavedanja Kristusa, saj je Kristus postal naš alter ego. Sebe se lahko torej zavedam le preko njega in s tem preko vseh. To je tro-edina skrivnost božjega življenja, ki postane skrivnost, ponujena človeškemu življenju. In ne le ponujena, dana, resnično darovana s krstom in evharistijo. Doumevati jo moramo počasi, skozi vse življenje. "Da bi bili eno, kakor sva midva eno", reče Jezus svojemu Očetu. Cerkev to Kristusovo duhovniško molitev živi v evharistiji.

Človek je ustvarjen po podobi troedinega Boga. Cerkev-občestvo je vanj zapisana kot poslednja resnica. Vsi ljudje so poklicani, da se zberejo okrog enega samega edinstvenega keliha, da se dvignejo na raven Božjega srca in sodelujejo pri pred-mesijanskem obedu ter postanejo en sam tempelj-jagnje.

## II. Epikleza in paruzija

Prišel sem do druge točke svojega razmišljanja, ki sem ga malce pedantno naslovil epikleza in paruzija. Rad bi spregovoril o čudežu evharistije, spomnil na odnos med časom in kraljestvom, ki nam ga evharistija ponuja, in nekaj besed podrobneje namenil epiklezi.

Cerkveni očetje ne skušajo razlagati evharistije. Postavijo enačbo: kruh = telo, vino = Kristusova kri. Včasih bodo rekli, da se kruh spremeni v telo in vino v kri. Najdemo tudi nekaj izrazov z besedo simbol, vendar v resnično močnem pomenu besede, kjer je simbolizirano navzoče v tem, kar simbolizira. Ker pa bi ta izraz lahko imel dvomljiv pomen, so ga hitro opustili. Ko očetje rečejo kruh = telo in vino = kri, se vselej navezujejo na Kristusovo pnevmatizirano človečnost, na njegovo križano in v Duhu spremenjeno telo. Čudež evharistije je takojšnja in popolna spremenitev kruha in vina v Kristusovo telo in kri. To dejanje vere je ultrarealistično. Ob tem ni kaj razpravljati, odveč je vsak poskus analize. Čudež evharistije ni fizičen kot čudež v Kani Galilejski, ampak je v pravem pomenu besede meta-fizičen. Kruh in vino sta onkraj tega sveta združena v spremenjenem svetu kraljestva. Nemogoče je kemično in v skladu z našimi čuti analizirati čudež. Portebno bi bilo naše čute obdolžiti, da niso znali zaslutiti poslednje resničnosti.

Kljub vsemu obstajajo znaki. V bizantinskih liturgijah na primer po obhajilu verniki pojejo ali zbor poje namesto vernikov: "Videli smo pravo luč." Videli smo; dejansko se vsi čuti, vid, sluh, okus, združijo v srcu. Obhajati pod podobo Kristusovega telesa in krvi torej pomeni videti pravo luč. A moramo še dlje. Nekateri veliki duhovni avtorji Vzhoda, pri tem mislim na Gregorja Palamasa, so dejali: "Nakateri svetniki so videli, kako se iz evharističnega keliha razliva luč, kakor ocean luči." Pri tem bi se rad pošalil na svoj račun. Zelo pogosto so se pravoslavni navadili misliti *a contrario* od katoličanov. Pravijo na primer, da "češčenje Svetega rešnjega telesa ni dobro, ker je ta zakrament namenjen temu, da ga zaužijemo ...". Ampak ko svetnik vidi ocean luči, ki sveti iz evharističnega keliha, je to zelo podobno češčenju Svetega rešnjega telesa!

Cerkveni očetje skicirajo kozmologijo telesa veličastva. Svet je bil ustvarjen, da v človeški daritvi postane evharistija. Ampak obstajajo stanja ločitve in smrti, uničevalne oblike časa, ki ločujejo prostore, vrsta logičnih kategorij, ki nasprotujejo ali delajo zmedo. Obstaja človeška neprosojnost, neprosojnost človeškega pogleda in sveta. Česar ljudem ne uspe storiti (kljub nenehnim poskusom – in morda je prav v njih razlog za vso kulturo in umetnost človeštva), je Kristus, poslednji in dovršeni Adam, dopolnil. Sedaj pa nam omogoča, da naprej dopolnjujemo v njem. Da dopolnjujemo v njem, ne da bi nas pri tem uničil ognjeni meč, ki nam je prepovedal vstop v raj. Evharistija predstavlja vrata, skozi katera lahko vstopimo v van Goghova sonca, ne da bi pri tem znoreli ... Kot sem že dejal, je Jezus s svojo smrtjo na križu Očetu daroval za vse ustvarjeno, tja do njegove najbolj peklenske neprosojnosti, s čimer je zagotovil *pasho*, prehod vse resničnosti v *logosu*.

*Logos* je beseda, ki nosi svet in v vsaki stvari obstaja beseda Besede. Beseda Besede, ki je ne znamo slišati, *logos*, ki izgrajuje stvari, ki jih ne znamo videti, vse to je sedaj darovano v evharistiji. Skrivno, zakramentalno, pod tančico zakramenta, zaradi spoštovanja naše svobode in kot nagovor naše notranje svobode, zato da bi bili pridruženi h kristifikaciji sveta, ki nam jo omogoča ravno evharistija. Preko nje lahko delujemo za vstajensko obdobje, od katerega zdaj poznamo tegobe in obljube, dokler življenje popolnoma ne posrka smrti in dokler se Kristus ne pojavi v slavi skozi občestvo svetnikov. "Kristus v celoti, glava in telo", je dejal sveti Avguštin.

Na skrivnem spremenjeni svet je Gospodovo telo veličastva, stanje, v katerem je vse človeško, vse vesoljno, vse, kar je telo, vse, kar je materija, popolnoma prežeto z energijami, z ognjem Duha. V to nas vpelje evharistija. Preko križa nas že uvaja v ta spremenjeni svet.

Na tem mestu je potrebno malo premisliti o temi časa. Kristus je alfa in omega. Nekateri bolj poudarjajo alfo, tako na primer nekateri tradicionalni menihi, ki sanjajo o možnosti vstopa v rajsko stanje, v katerem jim bodo leopardi prišli lizat noge, ker bodo v njih zavohali vonj Adama pred padcem ...

Drugi spet bolj poudarjajo omega in mislijo denimo, da je ves smisel krščanstva v izvršitvi potrebnih preobratov na zemlji. Dejansko je Kristus središče, je alfa, ker je omega. Je omega, ker je alfa. Je središčna točka, v kateri se povzema zgodovina, kjer se čas združi s večnostjo ... Po eni strani se je treba izogibati gnozi o raju in hegeljanski redukciji zgodovine, kot bi lahko rekli. "Izpolnjeno je", je dejal Jezus na križu. V obhajanju evharistije je vse izpolnjeno. Le ena je evharistija v času in prostoru. Obenem vse še čaka izpolnitve in zato smo poklicani na podlagi bogočloveške resničnosti Cerkve, njene globine, kjer nič ne ločuje nebes in zemlje.

Cerkev je zaradi evharistije (in ne zaradi drugih stvari, ki so včasih lahko tako moteče) in v nasprotju s tem, kar mnogi mislijo, kraj, v katerem se nič ne more postaviti med Boga in človeka. V vseh drugih primerih v takšni ali drugačni obliki poseže smrt. V obhajanju evharistije resnično pride do trenutka paruzije. Vemo, da paruzija hkrati pomeni pričakovanje in navzočnost, v čemer je tudi krščanski smisel pričakovanja, ki ni prazno, temveč je polno. Čakamo Tistega, ki že je! Svetost je prav v odstranitvi pepela in nesnage, da se lahko na površje zgodovine, če tako rečemo, dvigne evharistični ogenj.

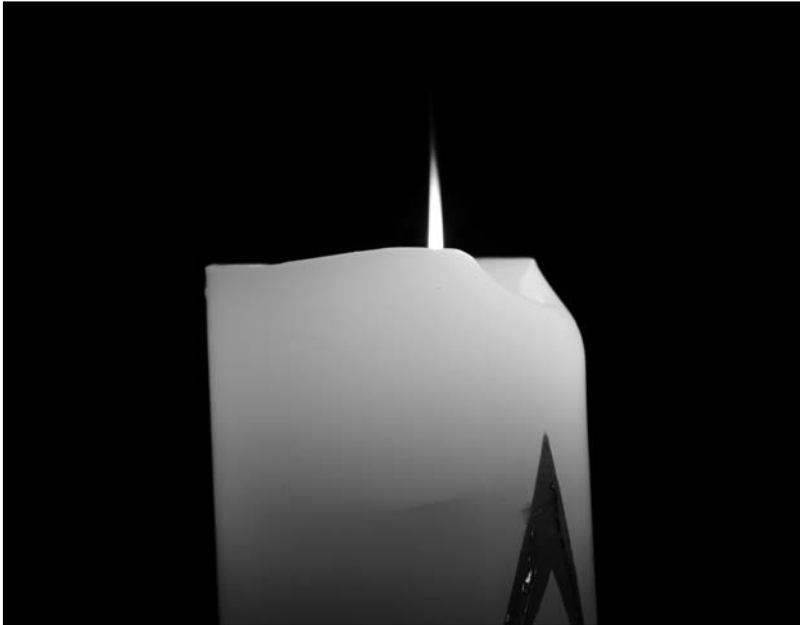
Duh uresniči evharistično paruzijo Gospoda in prosimo za njegovo razkritje, predvsem v očenašu, ko v osrednjem delu evharističnega slavja rečemo: "Pridi k nam Tvoje kraljestvo." Reči "Pridi k nam Tvoje kraljestvo" pomeni prositi za paruzijo ... takoj. Kristjani bi morali biti glede paruzije nestrpni. S tem postajamo "apostolski mož-

je", se pravi očitvidci vstajenja in Gospodovega ponovnega prihoda. Zato je celotna Cerkev apostolska. Memorial se spominja ne le križa, vstajenja, vnebohoda, temveč tudi ponovnega veličastnega prihoda. Memorial se spominja ne le preteklosti, s katero ni tako, da je ne bo več, in ki jo Duh nenehno aktualizira, ki je Duh ne neha umevati za nas v Bogu. Memorial se spominja tudi "pri-hodnosti", poslednjega. Zato je Henri Marrou, ko so ga vprašali: "Ali mislite, da bo paruzija kmalu?", odgovoril: "Ne, mislim, da ne bo jutri, vem pa, da bo danes!" Mislim, da je treba reči prav to!

Preko poveljčanega Kristusa, ki sedi na Očetovi desnici, Cerkev prosi tako, da se vključuje v zedinjevalno žrtev križa. Velikonočni križ je za vedno porušil zid, ki je Boga ločeval od njegovega stvarstva. Cerkev in evharistija sta razpoka, skozi katero se brezmejno razliva vstajenje, življenje, Duh.

Vemo, kje je srce Cerkve, ker vemo, kje se slavi evharistija, ne vemo pa, kje so meje Cerkve. Kar vre iz te edinstvene evharistije, ki se obhaja skozi prostor in čas, objema celotno veselje do najbolj oddaljenih meglic, če smemo uporabiti ta absurdni izraz in seveda celotno človeštvo. Lahko bi na popolnoma evharističen način napisali zgodovino človeštva, zgodovino kultur in verstev od Jezusa naprej (ter tudi pred njim). Od zdaj naprej je evharistija torej zakrita, a stvarna paruzija Tistega, ki prihaja.

Ko je v nekaterih nekdanjih liturgijah (danes gre za obred, ki ga ne izvajajo več) diakon zahteval, da se zaprejo vrata - v današnji pravoslavni cerkvi se zaprejo vrata ikonostasa, kar ni več isto, prej je šlo za zaprtje cerkvenih vrat - torej, ko je diakon zaklical, naj se zaprejo vrata, bizantinski liturgiki to pojasnjujejo takole: "Zapirajo se vrata zgodovine, medtem ko se odpirajo vrata kraljestva." Katehumeni in spokorniki odidejo. Ostanejo poučeni, tisti, ki bodo prejeli to živ-



*“Zdaj razumemo hvalnico velikonočne sveče, ki jo Bogu v čast použiva svetli plamen. Čeprav smo ga med prižiganjem med vse razdelili, se vendar s tem sam ni zmanjšal” (iz Velikonočne hvalnice).*  
Plamen velikonočne sveče - preprost, a močan simbol, foto: Janez Oblonšek.

ljenjsko moč, ne zase, temveč za svet. Poklicani so za preroke, kralje, duhovnike vesoljnega življenja in celotnega človeštva.

Tisti torej, ki ostane v cerkvi, stopi pred sodbo, sprejme, da bo sojen. V 2. stoletju na primer so škofa obdajali duhovniki - *presbyterium* – kot skupnost, ki se je razpršila šele kasneje, ko je bilo potrebno pomnožiti župnije brez dodelitve škofa. *Presbyterium* je v prvotni cerkvi predstavljal dvanajsterica apostolov, sedečih okrog Kristusa, da bi sodila dvanajstim Izraelovim rodovom. Vsako evharistično slavlje ohranja ta pomen. Človek sprejme, da je sojen in obsojen, ter se vrže Kristusu pred noge.

“Svete stvari so stvar svetih”, reče duhovnik. In zbor odgovarja: “Zakaj edino ti si Sveti, edino ti Gospod, Jezus Kristus v slavi Boga Očeta. Amen.” “Samo eden je Sveti”, kar pomeni, da je “križ sodba vseh sodb”, kot je dejal Maksim Spoznavalec. Če sprejmemo, da

smo sojeni v popolni ponižnosti, pomeni, da sprejemamo, da smo ljubljene, da smo rešeni. Pomeni vstopiti v občestvo, kjer bomo prejeli ogenj prihodnjega sveta.

Sirski očetje pravijo, da tisti, ki z vero je evharistični kruh, z njim je tudi ogenj Svetega Duha. Pogosto se v pravoslavni cerkvi nad “vrati svetosti” na ikonostasu - tam, kamor gredo k obhajilu - nahaja podoba Kristusa sodnika, na vsaki strani pa Božja Mati in Janez Krstnik, nevesta in ženinov prijatelj; sodnik je postal ženin.

Vse slavlje je naravnano h Kristusovemu veličastnemu prihodu, ko se bo tančica zakramenta (se pravi zgodovina in veselje, kajti to sta kruh in vino) vnela in postala popolna prosojnost. Evharistija ima torej dinamičen značaj, prav kakor judovska pasha, ki bi jo morali obhajati stoje, v gibanju. Ne gre torej za nekaj zaprtega, gre za navzočnost-pričakovanje, upanje v popolnejšo izpolnitev. Evharistija oplaja

zgodovino, zaradi nje zgodovina ni neka čudna zoologija, izgubljena v vsakič novih ciklih nasilja, neka alkimija nič in smrti, temveč ima smisel, smer, saj je njen Konec že navzoč v evharističnem kruhu in vinu. Konec je že navzoč, ampak ne kot zavesa, ki jo dvignemo, temveč kot neizmerna uvertura svetlobe. Že navzoči konec sodi in rešuje obenem. "Daj, da bi bili še intimneje v občestvu s Teboj, ko prideš v svojem kraljestvu", reče duhovnik ob koncu liturgije.

Cerkveni zbor v Kalcedonu je razglasil edinnost brez ločitve in brez zmede božjega in človeškega v Kristusovi osebi. Lahko bi dejali, da je evharistični čas kalcedonski čas, ki se na eni strani potaplja v gostoto vesoljnega življenja, z vsem trpljenjem, grozotami in veseljem človeštva, ki pa se po drugi strani vpenja v nebeško liturgijo. V njej se v Kristusu razsvetljeno veselje neha spreminjati s pomočjo resnične zgodovine, ki je zgodovina svetosti. V nebeški liturgiji nenehno doni angelski *Sanctus*. Razodetje po eni strani le opisuje to nebeško liturgijo, ki je vzor in prepis prve krščanske liturgije. Simbolične živali, ki predstavljajo veselje, se zahvaljujejo, štiriindvajset starcev, ki predstavljajo Cerkev, nadaljuje hvalospev angelov ob prestolu. Naše človeške liturgije odsevajo nebeško liturgijo. Celo mrtvi - ki to niso - po vzhodnem izročilu na skrivnosten način sodelujejo pri evharistiji. Edini kraj, kjer ni nobene ločitve in kjer smo posledično lahko v občestvu z umrlimi - ki niso mrtvi, temveč so le na drugi strani stvari - je evharistija.

Na ta način slavje zajema božje in človeško, angele in ljudi, žive in mrtve, veselje v celoti: zgodovino in kraljestvo. Sveti Duh je torej tisti, ki v evharistiji aktualizira odrešitjski načrt, ki spremeni darove, ki vernike priključi Kristusovemu telesu. Spremenjenje kruha in vina v Kristusovo telo in kri - ali pojav kruha in vina kot Kristusovo telo in kri - se lahko zgodi samo po Svetem Duhu.

Pri tem bi opozoril na dve temeljni posledici: najprej na to, da je vez med Cerkvijo in Gospodom prosta vsakršne čarovnije ali napuha. Gre za molitveno vez spokornosti in ponižnosti. Na drugem mestu pa v tem najdemo ključ sozvočja ali sozvočne napetosti v Cerkvi, ki jo sestavljajo redovi ter službe, kamor sodijo seveda tudi t.i. laiki.

### Cerkev prejme svojega Gospoda

Prva temeljna točka je ta, da Cerkev Gospoda nima v posesti na neki magičen način, temveč ga prejema v molitvi. Evharistija se umešča v molitev in je zavita v molitev, popolnoma je prežeta z molitvijo. Molitev je samo bistvo evharističnega kanona, ki je osrednji del slavlja. Ta pogled najdemo v čisto prvem liturgičnem vzkliku, s katerim se končuje Razodetje: *Marana tha. Marana tha* hkrati pomeni "Gospod prihaja" in "Pridi, Gospod!" Gre za dva vidika Cerkve: Gospod je tukaj, obenem pa govorimo Pridi, Gospod! Gospod je tu - in to ni odvisno od nas - a obenem ga prosimo, naj pride - kar do neke mere je odvisno od nas!

Sedaj lahko razumemo, da je Cerkev, kot je govoril sveti Avguštin, vlačuga, ki jo Kristus neprestano umiva v svoji krvi, v evharistični krvi, da bi iz nje napravil brezmadežno nesto.

Lahko celo rečemo, da je bilo krščanstvo religija *marana the*. V razodetju Cerkev vidi Gospoda Boga in Jagnje ter tiste, ki ga spremljajo, udeležence zadnje večerje v njihovi vlogi predstavnikov Božjega ljudstva: "Glej, vse delam novo!" Cerkev vse to vidi, a kljub temu kliče: "Pridi, pridi!" Ta klic se vsakič znova obnavlja in daje slavlju ton. Odgovor je: "Da, prihajam, in v naglici." Odgovor, ki ga daje Tisti, ki je že prišel: "Jaz sem Alfa in Omega, začetek in konec."

### Naloge

Po drugi strani je evharistija srečanje, na katerem je darov v izobilju - ona sama je dar

- vednar pa vsebuje neki red: "Vse pa naj poteka spodobno in urejeno", pravi sveti Pavel.

V novozaveznem obdobju so darovi in naloge vključeni v evharistični pogled. Še danes se praviloma vsako mašniško posvečenje opravi v okviru evharističnega slavlja. Vsako posvečenje je v svojem bistvu povezano s Kristusovim telesom, vsako posvečenje odseva Kristusovo službo, izraža Očetovo milost, dar svetega Duha in edinstveno Kristusovo telo. Vse to je torej treba misliti v obliki darov in milosti, ki osebo postavijo v določen odnos, v službo, do drugih oseb, znotraj in za edinost evharističnega Kristusovega telesa. Duh podeljuje službe, ki pa vse izhajajo iz Kristusa. Nova zaveza ponavlja, da je Kristus služabnik, da je "duhovnik", "apostol", "diakon", "služabnik", "škof", "učitelj", "prvak v vseh stvareh".

Vsaka naloga, vsaka služba odseva torej Kristusovo službo, ki ji Duh daje raznolikost. Duh, ki je vez Telesa, zagotavlja raznovrstnost služb zato, da nihče ne bi bil sam zase, kot individualna last, kot individualno samoljubje, temveč da bi bil vsak vedno v odnosu z drugimi, ki tvorijo telo Edinega. Zato Pavel, ko govori o hierarhiji darov, nad vse postavlja dar ljubezni. Gre za himno ljubezni v Prvem pismu Korinčanom 13. Ta himna nima le individualne vrednosti; ima cerkveno in ekleziološko vrednost, kajti v njej Pavel določi pomen službe. Služba je en vidik ljubezenske vezi. Zaradi službe osebni obstoj posameznika postane odvisen od drugih v okviru konteksta odnosov. To nam lahko pomaga razumeti njegov neizbrisni značaj. Ko ljubezen dodeli dar, je ta neizbrisen, ne v samem sebi, temveč v odnosu do skupnosti.

Pri obredu so vsi ljudje liturgi ali so-liturgi. Laiki so so-liturgi na svojem položaju in v obliki priprošnje. Vsi molijo, da bi Sveti Duh prišel pridružiti kruh in vino Kristusovemu telesu in da bi bili oni sami s tem pridruženi temu telesu. Duhovnik zbere to molitev, jo

izgovori v imenu vse zbrane skupnosti, skupnost pa to zapečati s svojim "Amen".

Izvorno škof, danes pa duhovnik, izpričuje Božjo zvestobo Kristusu, katerega podoba predstavlja. Delitev je torej naslednja: škof (duhovnik) je liturg na ravni izpovedovanja, in sicer izpričuje, da, ko molimo za spremenjenje, ne čakamo Godota, temveč da je Bog resnično zvest. Obenem so vsi liturgi na ravni molitve, na ravni priprošnje. Prvi in drugi se morajo uskladiti. Poleg tega pa škof in duhovnik lahko delujeta le v ponižnosti, spokornosti in molitvi. V starih liturgijah obstajajo namreč osebne epikleze, ki jih duhovnik ali škof izrekata zase zato, da na noben način ne bi mogla žaliti Božje zvestobe. Tudi to je pomembno.

Odnos duhovnika in škofa do Kristusa je torej, lahko bi rekli, "ikonski" odnos. Duhovnik je, če uporabim grški izraz, *typos*, Kristusova "podoba", podoba in priča njegove navzočnosti. Sveti Janez Krizostom je rekel "podoba resničnega Duhovnika", *alter Christus*.

### III. Za sklep: nekaj posledic

#### Na področju nauka o Cerkvi

Danes ponovno odkrivamo neko stvar, ki je zaznamovala sodobni pravoslavni nauk o Cerkvi in ki jo je v katoliški nauk o Cerkvi uvedla Konstitucija o Cerkvi drugega vatičanskega koncila. Odkrivamo tako imenovani evharistični nauk o Cerkvi. To dobro vidimo v Novi zavezi, kjer je samo en evharistični zbor na istem kraju, v istem mestu. Seveda bi morali glede na razmerja današnjih "megapolisov" stvari drugače premisliti, saj to ne bi več delovalo. Vendar pa ostaja ideja, da Cerkev, ki se na nekem kraju zbere v evharistiji, v tem trenutku ni neka provinca Cerkve, njen majhen del z uradnikom, ki bi ga poslali v njeno sredo kot nekega prefekta, da bo temu delčku vladal. Ne. Je Božja Cerkev, ena, sveta, katoliška in apostolska, ki se v polnosti izraža v evharističnem zbo-

ru. Evharistični zbor je torej izpoved in odraz Cerkev v njeni katoliškosti. Cerkev ponazarja združitev množice z Enim in Edinim. Ljudje v cerkev vstopajo kaotično, v njej pa so pridruženi Kristusovemu telesu. To je čudež evharistije, v tem se odpre izhod iz vsake slepe ulice, vseh socioloških aporij. Ali je Cerkev demokracija, monarhija, aristokracija? Nič od tega ni, je Kristusovo telo in se kot taka uresničuje v evharistiji.

Izvirnost prvih krščanskih skupnosti je bila v tem, da v njih ni bilo diskriminacije, ne spolne ne starostne, ne poklicne ne statusne, ne rasne. Spominjam se, da me je po simpoziju o velikonočni večerji neka zelo izobražena oseba, če se ne motim, je šlo za zgodovinarja, strokovnjaka za antični Rim, vprašala: "V čem so se prve krščanske skupnosti razlikovale od toliko drugih podobnih združenj, ki so tedaj obstajala v rimskem svetu?" Odgovor je lahko le ta: vsa ta združenja so bila specializirana. Zbirale so se osebe določenega poklica, družbenega statusa ipd. Znotraj krščanskih skupnosti pa so se nasprotno zbirali mladi in stari, moški in ženske, gospodarji in sužnji, staroselci in tujci. Nekateri pravijo, da krščanstvo ni odpravilo suženjstva. Pač! V teh skupnostih ga je v praksi odpravilo. Potem je bilo potrebno še veliko časa, da so to uvedli v celotni družbi. Vendar pa so bili pogoji dani prav tam.

Evharistija presega vsako ločitev in razdelitev, pa naj bo ta družbena, družinska, naravna. Vse posamezne skupnosti se istovetijo v edinosti evharistije. Skupnosti lahko seštevamo, evharistija ostaja ista. Je torej Cerkev, in to Cerkev v svoji vesoljnosti skozi čas in prostor, pri čemer gre še za eno analogijo z občestvom Trojice. Evharistija seveda zagovarja škofovstvo, kajti za evharistijo je potreben nekdo, ki bo evharistijo vodil namesto Kristusa. Škof je predvsem tisti, ki zbrano množico spremeni v Kristusovo telo z izpovedovanjem Gospodovega evharističnega pri-

hoda. Škofovska služba se odraža prav v vodenju evharistije, kajti v slavje sodi oznanjanje Božje besede in njen odmev. Škof ali duhovnik, ki ga predstavlja, oznanja in razlaga Božjo besedo ter obhaja njeno poslednjo izpolnitev v evharistiji, kajti – kot je dejal Irenej Lyonski: "Naš nauk je v skladu z evharistijo in evharistija ga potrjuje."

Popolni odraz Cerkev v posameznih evharističnih skupnostih od slednjih zahteva, da so v občestvu z vsemi ostalimi. Pri tem sta pomembni kolegialnost ter sinodalnost škofovstva ter stalna spravnost Cerkev. V tem vidimo ekleziologijo občestva, ki nam daje drugačen pogled na temo moči v Cerkvi, moči, do katere je Jezus tako strog: "Njihovi oblastniki se imenujejo 'dobrotniki' ... Med vami pa naj ne bo tako ... ampak prvi naj bo zadnji ..." Vprašanje moči je razloženo kot dolžnost služenja in povezav med evharističnimi skupnostmi. Občestvo teh posameznih skupnosti se bo gradilo s celo vrsto povezav: v stari Cerkvi se je povezal metropolit z metropolo, širša kulturna pokrajina s patriarhom, in do neke mere je prišlo do enotnega, vesoljnega središča, ki ga "škof vodi z ljubeznijo", kot je dejal Ignacij Antiohijski že v začetku 2. stoletja o rimski Cerkvi. Kakor v Trojici Oče zagotavlja enotnost, ne da bi razdril popolno enakost vseh treh oseb, tako ima v občestvu Cerkev, ki so v svoji evharistični stvarnosti popolnoma enake, prvenstvo lahko le služenje, ikona, delujoča so-odgovornost, občestveno služenje vseh Cerkev, ikona njihove edinosti, organ njihove edinosti, organ njihove misijonarske vesoljnosti.

### Na področju duhovnosti

Evharistična ekleziologija, evharistična duhovnost. Asketsko, duhovno življenje ni nič drugega kot vse večje zavedanje polnosti, ki jo vsi prejemajo in ki jo je vsak zmožen zaslutiti v evharističnem slavju. Zato je tudi zelo pomembno, da je evharistično slavje lépo! Pri

tem pa ne gre za kakršnokoli lepoto, ne za lepoto posesti, temveč za lepoto občestva. "Lepoto, ki ustvarja vsako občestvo", kot je dejal Dionizij Aeropagit. Z izkušnjo lepote bodo vsi zaslutili navzočnost kraljestva, vsi bodo dobili predokus kraljestva. Nato je treba postati še evharistični človek.

Molitev, še posebno pa Jezusova molitev, molitev srca, je kot ponotranjena evharistija. "Srce vase vpije Gospoda in Godpod vase vpije srce." Mučeništvo je prva in temeljna krščanska ekstaza: *in Spiritu et in ecstasi*", pravi besedilo o Feliciti in Perpetui, ki sta bili v ekstazi Duha in nista čutili trpljenja, ko so ju trgale zveri, a ju niso ubile (treba ju je bilo pokončati z mečem). Mučenca "zmeljejo zobje zveri" in mora se spremeniti v živo evharistijo. Najstarejša besedila zelo jasno govorijo o tem, predvsem besedila o svetem Polikarpu, ki so ga zažgali in je postal "kot dobro zapečen kruh". Ignacij Antiohijski je v svojem pismu Rimljanom napisal: "Pustite, da me zmeljejo zobje zveri, da postanem kot moka", moka, ki bo po mučeništvu postala evharistični kruh.

Ta duhovnost se bo pokazala v medčloveških odnosih, v odnosu človeka do vesolja, v neskončnosti evharističnih zmožnosti. "V vsem se zahvaljujte", pravi sveti Pavel v pismu Tesaloničanom, in to je morda najboljša definicija krščanskega življenja.

Kristus je povabil k obedu svojega telesa v trenutku, ko naj bi se po judovskem izročilu tisti, ki vodi pashalno večerjo, zahvalil Gospodu, "Kralju veselja, ki je pustil pog-nati kruh iz zemlje". Podobno je povabil, naj pijejo od njegove krvi, v trenutku, ko bi vodja blagoslovil kelih in se zahvalil Gospodu, ki je "ustvaril sad trte". Cerkev je torej v elementih evharistije že zelo zgodaj videla celotno veselje. To pa nas spet pripelje do kozmične kristologije pisem Efežanom in Kološanom. Kristus ni le edinorojeni izmed brati, kot je pisano v Pismu Rimljanom, temveč je edinorojenec vsega stvarstva, kot pravi v Pismu Kološanom. Vse stvarstvo se hoče vrniti k stvarniku in to se izraža v mnogih tradicionalnih evharističnih molitvah. Če je Kristus s svojo žrtvijo obnovil resnično vez med svetom in Stvarnikom, potem moramo



*Skozi bogoslužno leto nam na svoj način govorijo tudi barve, ki simbolizirajo posamezno liturgično dobo.*  
Detajl - mašni plašči, foto: Janez Oblonšek.



na položaj Cerkve v svetu gledati v luči duhovniškega vidika evharistije.

Cerkev bo v svetu delovala kot skupnostni duhovnik življenja, kot duhovnik sveta. Cerkev, kristjani, morajo svet vzeti v svoje roke in ga podariti Bogu. Zato lahko govorimo o vesoljnem duhovništvu vernih. S tega vidika evharistije svet zadobi zakramentalen pomen in neha biti področje, ki je ločeno od Cerkve. Sakralno ni več ločeno od profanega. Je to, kar še ni bilo blagoslovljeno v evharistiji, in to, kar je v njej že bilo blagoslovljeno. Vse mora biti "evharistija" in kristjan je poklican k temu. V evharistiji prejemamo znova zedinjeno človeško naravo, ki se ujema s trinitarično skrivnostjo enosti v množtvu. Nato smo poklicani, da oblikujemo, živimo, služimo temu, kar bi jaz imenoval socialna dogma ontološkega občestva vseh ljudi in edinstvenega, nezmanjšljivega in absolutnega značaja vsake osebe. Religiozni mislec prejšnjega stoletja je dejal: "Naš socialni program je Trojica". Treba je slaviti evharistijo, treba je slaviti veliko noč, in ne le v svetišču, temveč povsod. Podobno je dejal tudi Janes Krizostom:

Duhovnik je drugi Kristus, ampak ko stopiš na ulico, je drugi Kristus revež.

Krizostom uporabi popolnoma enak izraz: kar si obhajal v Cerkvi, boš obhajal s služanjem revežu. Zakrament reveža, zakrament brata, je nadaljevanje, nujna socialna plat oltarnega zakramenta. Kretnja delitve, ki jo uvaja evharistično slavlje, se ne more ustaviti, ne more imeti meja in danes jo moramo živeti na planetarni ravni.

Morda bi morali iznajti evharistično ekonomijo? ... Ne vem, ali so ekonomisti o tem

kaj razmišljali. V vsakem primeru dobro čutimo, da je evharistija nepojenljiv kvas občestvene civilizacije. Občestvo - *Koinonia* - je sinonim podarjenega Duha, navzočega v Kristusovem telesu.

Danes se govori o "civilizaciji ljubezni" ali o "občestveni civilizaciji", kar pomeni evharistična civilizacija. Še enkrat ponavljam, obstajata dva vidika Cerkve: kristološki, ki ga ne bodo premagala vrata podzemlja - Kristus je premagal smrt, premagal pekel in moč vstajenja nam je ponujena v evharistiji. Bog se daje, se izroča in se popolnoma razgali v evharistiji.

Je pa tudi pnevmatološki vidik, kjer je to na neki način predano v naše roke. Kvas življenja nam je položen v roke, da bi z našo pomočjo rasel, da bi prišlo kraljestvo in da bi se znaki kraljestva že pokazali v udejanjanju ustvarjalne ljubezni.

Če evharistična skupnost pomeni ljubezen, se moramo spomniti, da so cerkveno skupnost v prvem stoletju imenovali *agapè* v grškem jeziku, *caritas* v latinskem - se pravi ljubezen. Moramo se spomniti, da nam ljubezen sodi in da jo moramo, kot je dejal Rimbaud, vsakič na novo iznajti. Ljubezen nam ne pripada. Poskusimo ji pripadati skupaj.

Prevedla: Jasmina Arambašič

- 
1. Za podrobnejši pomen in izvor latinskega *sacrificare* ter primerjave s *sancire* glej razpravo Émila Benvenista, *Sveto*, Hyperion, Ljubljana, 2006, str. 20-28; slov. prev. Matej Leskovar (op. prev.).

# Na kavi pri Gospodu

Kadarkoli Te obiščem tukaj, navadno je sredi popoldneva, si sam. Ta begunska cerkva, kakor ji pravimo, ni ob najbolj prometni cesti, a je vseeno dovolj živahna, zmerom s kakšnim mimo vozečim avtom, da bi se lahko ustavil kdo in Te pozdravil. Ti rekel italijansko, ker so v tem koncu bolj Italijani, "Dober dan". A kadar odpahnem vrtljiva vhodna vrata, nikoli ne najdem nikogar. Tudi duhovnika ne iz bližnjega župnišča. Kvečjemu me redkokdaj sprejme nekaj rahle glasbe, ko kdo vadi gori na koru. A sicer praznina in tišina, edino živa je Tvoja lučka, ki pa ne utripa. Žari negibno, električno.

Teolog bi rekel, da nisi sam. Da je tu nevidna legija angelov v adoraciji pred Tabo. Toda Evharistije nisi ustvaril za angele. Ustvaril si jo za ljudi. Ustvaril si jo za človeka, svojega brata po mesu.

Ustvaril je tudi nisi sredi angelskih šviganj, ampak sredi ponižnih človeških reči. V pomladnem azijskem večeru je šel po ulici v Jeruzalemu človek z vedrom vode: Peter in Janez naj bi šla za njim in tako dobila dvorano za večerjo. Jagnje sta verjetno pripravila onadva. Za zelenjavo je poskrbela kakšna ženska. Ko si hotel umiti noge učenecem, je bilo treba vode in umivalnika pa še predpasnika. Za to je verjetno poskrbel hišni gospodar.

Ja, bilo je sredi povsem človeških reči; kruha, vode, jagnjetine, vina, pomenkov, izdajstva. Potem je z nekaj vode, kolikor je je imel, v noč zašumel Cedron. Više so se zarisale tope krošnje oljk. Ko so učenci pospali, si ostal sam. Sam pred oceanom zgodovine in njenega zla kot tu. A imel si okrog vsaj drevesa, dobrotno, čeprav nemo rastlinsko tovarišijo.

Bilo je sredi čisto človeških stvari, sredi človeških mer, ko si si ono noč izmislil nekaj neizmernega, Evharistijo.

Žarko, moj brat, protestantski brat, saj ga poznaš bolje od mene, pravi, da ni bilo tako. Po njegovem je Evharistija katoliško-pravoslavni domislek. Vidiš, fant visi na vsaki vejici Svetega pisma, a ne sprejema tega, kar je obsežno zapisal Janez, tisti, ki si ga ti ljubil in ki je tudi edino med apostoli stal po Tvojim križem. Ne sprejema njegovih besed, čeprav v evangeliju skoraj ni jasnejših od njih, močnejših, še več, izzivalnejših: "Če ne boste jedli mojega mesa in pili moje krvi." To Tvojo besedo, težko od mesa in krvi, naj bi po Žarkovem razumeli metaforično. Iskati v Pismu vejice, a spregledati pomenski blok nekega poglavja – kako šibka je človeška logika.

Meni si ne vem kako dal milost, da sprejemam Tvoj božji realizem. Smeji se mi, ko poskušam svojo lastno teologijo.

Z učlovečenjem si, večni Logos, postal minljivo meso: nekaj materialnega, živega, organskega. Z Evharistijo pa si postal element. Tu je odrešenjska kenoza, kateri si se prepustil, v nekem smislu presešla celo Kalvarijo. Saj si se iz uničenja, v katero si se pogreznil s samim učlovečenjem, z Evharistijo spustil še niže, na zadnje možno dno, iz ravni organskega na raven elementa. Kot učlovečeni Logos si se premikal, živel, jedel, spal, medtem ko je hostija, v katero si se poelementil, popolna negibnost, popolna izročnost materialni degradaciji in plesnjenju, da ne govorimo o možnosti zlorabe s strani človeka. Ali ni to tako, kakor če bi se bil po Golgoti prepustil še enemu Pasijonu? Ne iz zunanjega mučilnega poseganja z biči in žeb-

lji, če ne upoštevamo celo svetosrunstva črnih maš, ampak iz ignoriranja.

Vzemimo praznoto naših cerkva: kaj vse se odvija okrog njih, v vrvežu avtov, v hitenju v trgovine in banke, a če stopiš noter, boš v glavnem našel Tebe, Prisotnost, samo ob lučki. Kdo Te potrebuje? Še več: kdo ve, da si ob lučki pravzaprav Ti? Tudi če je tam množica angelov v adoraciji, človeka tam ni. Kruh pa si hotel postati zaradi človeka. Vino si hotel postati zaradi človeka.

Je to ignoriranje tvoj drugi Pasijon?

Slišim o teorijah o Tvoji samo "hipni" realni prisotnosti v momentu obreda: da namreč do Tvoje prisotnosti sicer prihaja, a samo začasno, med obredom večerje. Da si res med nami samo takrat in nič več?

Dovolj mi je pomisliti na oba glagola: "Jejte" in "Pijte!", na domačnost, s katero sta bila izrečena, tako rekoč na njuno družinskost, v kateri je nadih trajnosti, ne enkratnosti. Recimo s slovničnim izrazom: neka blaga nedovršenost. In to ne glede na dodatek, ki bi moral odstraniti vsakršen dvom: "To delajte v moj spomin!"

Res, rad si imel samoto, se odstranjeval kam molit. A tudi k ljudem si rad hodil, sprejemal tudi farizejska vabila na kosilo, se celo sam povabljal. Zakaj naj bi se Ti torej, evharističnemu, mudilo od nas, komaj bi prišel? Ves Tvoj življenjski stil kaže, da si s tem zakramentom hotel ostati med nami. Ne pa tako, da bi ob besedah posvečenja prihajal, potem pa spet odhajal. Ali ni tvoje veselje biti s človeškimi otroki? V evangeliju Te vidimo skoraj zmeraj sredi množice. Zakaj ne bi torej ostal z nami posebno zdaj, ko se večeri od enega filozofskega niča do drugega, od Srednjega Vzhoda do Daljnega? Zakaj ne bi ostal med našimi težkimi življenjskimi urami, med našimi dnevi in nočmi, med našimi opravki, bolečinami, skrbmi in strahovi?

Teološko mi nisi problem, Gospod. Jemljem Te kot *mysterium fidei* in amen. S tem

ni rečeno, da mi ne zastavljaš vprašanj. Mor-da so tudi teološka, kaj vem.

Poglej.

Berta ne samo predobro poznaš, ampak ga po mojem imaš zelo rad, saj veš, kako ves živi zate. Poglej, kaj mi je povedal, ko sva govorila o njegovi bolni ženi. Revica je že tako zdelana, da v cerkev ne more več. Sam nima avta, da bi jo tja popeljal. Tako si je od župnika izprosil dovoljenje, da ji sam nosi od jutranje maše obhajilo. Do doma ima kakega pol kilometra poti, ki jo on gredoč s hostijo pri sebi premoli.

Sam dobro veš, saj vse veš, kaj se mu je zgodilo nekega dne, ko se je vračal od maše. A naj vseeno tisto reč obnovim.

Nenadoma je Berta sredi poti zavest Tvoje prisotnosti tako presunila, da se je moral ustavit. Zavil je na trato kraj ceste, sedel v travo, vzel v roke hostijo in ti nekako takole govoril, kot mi je rekel: "Ozdravi mi Angelo, ki si mi jo dal za življenjsko družico. Ozdravil si vse, ki so se zatekli k tebi. Nikogar nisi zavrnil. Samo vero si moral videti. Ali vidiš njeno in mojo vero?"

Tako je govoril hostiji v solzah.

Pri tem ni dvomil, da bi lahko v tistem hipu šinila iz Tebe božja moč in njegova Angela bi bila v hipu ozdravljena, še preden bi sam prišel domov. Bilo bi lahko tako, kakor si rimskemu stotniku ozdravil njegovega hlapca. In Bertova vera ni mogla biti manjša od stotnikove. Če si obstrmel ob stotnikovi, kakor pravi evangelist, si moral tudi ob Bertovi, ob tistem klicanju v hostijo tam v travi: "Ozdravi mi mojo Angelo!"

Seveda je nisi ozdravil. Skrivnost je v tistem "seveda".

Te smem vprašati: Zakaj, Gospod? Lovim se med dvema možnima odgovoroma: 1) da ne gre za istega Jezusa v evangeliju in v hostiji ali 2) da gre za istega, a zdaj drugačnega Jezusa, Jezusa z drugačnim stilom do človeka.

Toda o identiteti obeh Jezusov, zgodovinskega in evharističnega, za vernika ne more biti dvoma. Tako v času kakor v večnosti si ista Oseba. Tu je verska resnica o eni osebi v dveh naravah. Ostane torej sklep, da si evharistični Jezus sicer isti kot zgodovinski, a da zdaj ravnaš z nami drugače, kot si ravnal kot zemljan.

Sicer bi bili vsi bolni pri prejemu obhajila v hipu zdravi, kot je ljudi zdravil že sam tvoj dotik. Nikjer pa ni slišati, da bi se kje bolni ljudje vračali po obhajilu iz cerkve zdravi. To se pravi, da si svojo čudotvorno energijo v Evharistiji odložil kljub evharističnim čudežem, ki se tudi dogajajo? A ti so redki, neprimerno redkejši kakor čudeži Tvoje svete Matere ali nekaterih Tvojih svetnikov. Praktično se kot hostija obnašaš, ko da nisi Ti. Vstali, ki ima za sabo celo zmago nad smrtjo, tukaj ne kaže nobene moči – kako to ?

Celo naša pamet tukaj lahko tvega odgovor: ker bi potem obhajanje postalo zdravstveno čudodelništvo, medicinski festival, ali ne? Vse bi drlo k Tebi tudi brez vere, množično, potrošniško.

A ista neodjenljiva pamet pripominja: pa bi ozdravljaj samo ljudi z vero vate.

Vidiš, kako se revček zapletam v tvoj *mysterium*, Gospod. Tolažim se z mislijo, da je to pač zate drugačen čas: ne več toliko na zgodovinsko-tehnični ravni kolikor na odrešenjsko-eshatološki. Čas, ko igra bistveno vlogo vera – tista vera, ki ni videla.

Nekaj pa Ti moram reči: Verjeti moram, oprosti, tudi v Tvojo neučinkovitost, seve-

da kolikor morejo moje uboge zaznave presoditi.

Koliko obhajil in kako malo svetosti! Kako malo odprtosti! Kako malo samozavesti! Si se torej v času, ki ga je sama *efficiency*, prav tako vdal v neučinkovitost, kakor si se vdal v ignoriranje? Spada tudi to k drugemu

Pasijonu?

Oprosti ... Vem, da blebetam. Saj bi mi Ti lahko rekel: "Kaj ti, slepi atom, veš o moji ekonomiji? Kaj veš, ali jaz učinkujem ali ne učinkujem v dušah?"

Moj poligon je v nevidnem."

Oprosti. Govorim, ko nimam pojma ne o statiki ne o dinamiki nevidnega, ko ne poznam niti črke v abecedi angelskega jezika, kaj šele, da bi se mi kaj sanjalo o Tvojem odreševanju.

Pusti me ponavljati za onim drugim Tomažem, iz Akvina: "*Quod non capis, quod non vides, animosa firmitate fide.*-Česar ne umeš, česar ne vidiš, to potrjuje pogumno verovanje."

Vera naj bo torej *animosa*, pogumna, smela, predrzna. Saj je isti Tomaž dodal: *Praeter rerum ordinem – onkraj reda stvari*. Onkraj sistema koledarjev, uteži in valut, onkraj diktatur in demokracij, onkraj takšne ali drugačne Slovenije in Evrope, onkraj referendumov in kriz in iskanja kakšnega novega možnega raja na zemlji.

Oprosti torej. Saj je možno priti k Tebi tudi samo za "Dober dan", ne? Na prijateljski klepet ali blebet? Na kavo tako rekoč?

Oni vernik Arškega župnika je prihajal v cerkev Tebe samo gledat. "On gleda mene in jaz gledam Njega."

# Krščanski pogled na sporazumevanje

*Postal sem nova stvar, oblekel sem Kristusa, ki je spremenil način mojega sporazumevanja.*

V članku razmišljamo o dveh razsežnostih vsakega kristjana: o njegovi življenjski povezanosti s Kristusom ter o njenem ubesedovanju v vsakdanjem življenju. Bolj kot ločevanje na prvo in drugo razsežnost se besedilo usmerja na hkratni pogled obojega, ki ga lahko tako strnimo v preprosto, a temeljno spoznanje: postal sem nova stvar, oblekel sem Kristusa, ki je spremenil način mojega sporazumevanja!

Pred vami je torej razmišljanje o veličini krstne novosti, v katero smo potopljeni in iz katere se dviga na novo govoreči človek, ki mu ukoreninjenost v Kristusu narekuje svojevrstno notranjo dinamiko sporazumevanja. Spraševali se bomo, kaj kristjani delamo z besedami. Pri tem se opiramo na opazanje jezikoslovcev, da je v besedi neizmerna moč, ki povzroči, da z njo opravimo dejanje: s tem ko npr. rečem *oprosti*, opravim dejanje opravičila; ko izrečem *obljubim*, se zavežem; ko izrečem *žal mi je*, obžalujem ... Ko sodnik izreče besede *Obdolženi je kriv*, opravi dejanje obsodbe. Ta ista in včasih še večja moč kot v obljubi, obžalovanju, opravičilu in obsodbi je prisotna tudi v vsakršni besedi, čeprav njeno učinkovanje ni vedno tako očitno, vendar je očitno, da beseda včasih zabolj, da z njo razveselimo ali razžalostimo, pridobimo prijatelja ali razdremo zvezo, da besede sprožijo vojno in sklenejo mir.

Beseda ni konj, a je še mnogo več. Če starši ali vzgojitelji npr. otroku ves čas govorijo *Tega ne boš nikoli znal*, *Tega ti ne zmoreš*,

*To je pretežko zate*, *Preneumen si, da bi to naredil*, otrok deluje tako, kot da tega res ne zmore in izrečene besede ga na neki način oblikujejo. Nasprotno pa npr. vzpodbudne besede *Sposoben si! To boš zagotovo zmogel! Že tolikokrat ti je uspelo in tudi tokrat ti bo!* odražajo, da starši otroku zaupajo in mu tako pomagajo, da izpelje stvari, razvija svoje talente.

Življenje kristjana je pravzaprav odslikava Božjega življenja, tako da lahko govorimo celo o dveh vidikih njegovega življenja in s tem tudi sporazumevanja. Po eni strani dajemo po svojih besedah Bogu priložnost, da deluje v našem vsakdanjem življenju, po drugi strani pa v vsakdanjem življenju živimo zakramentalne besede, po katerih nam Bog daje priložnost, da ga okušamo. Oglejmo si nekaj kratkih primerov zakramentalnih besed, po katerih nam daje Bog priložnost okušati svoje delovanje. Ko krstitelj izreče besede *Matej, jaz te krstim v imenu Očeta in Sina in Sv. Duha*, opravi dejanje krsta. Ko pri zakramentu spovedi duhovnik izreče besede *Jaz te odvežem od tvojih grehov ...*, so spovedancu odpuščeni grehi ter po tem zakramentu prejme milost sprave z Bogom in s Cerkvijo. In podobno pri vseh drugih zakramentih, upoštevajoč, da besedam vedno pridamo še to ali ono naravno snov, denimo vodo, kruh, vino ali olje. Zakramentalne besede torej vsebujejo moč Boga samega. Ob razmišljanju o njih trčimo na učlovečenje kot središčno skrivnost krščanstva, kakor jo je orisal apostol Janez v uvodu svojega evangelija. Omenjeni evangelist o drugi božji osebi spregovori kot o Besedi (Logosu), čeprav bi lahko

uporabil tudi kakšen drug pojem, ki je bil v tistem času pogosto v rabi, denimo Duh ali Modrost. Beseda je v četrtem evangeliju uvodoma predstavljena kot Bog sam, posledično pa lahko rečemo, da smo kristjani v uporabi naših lastnih besed deležni skrivnosti Jezusa, božjega Sina, ker je ta sprejel človeško naravo (prim. Flp 2,7). Ustvarjeni smo namreč po njem in zanj (prim. Kol 1,16): iz združenja Kristusa s človekom se rojeva novi človek, ki je po besedi in dejanju deležen božjega življenja.

Evharistija je prvovrsten primer dotikanja božjega in človeškega vidika besede. Duhovnikove besede *To je moje telo, ki se daje za vas*, so najprej povzročiteljice spremembe, ki se zgodi pri vsaki evharistiji, ko kruh in vino na oltarju postaneta Jezusovo telo in kri, poleg tega pa so besede Kristusa samega, pač v skladu z izgovorjenim: *To je moje telo*. Vidimo torej, da prav po Besedi Bog prihaja k človeku in človek k Bogu.

V govorjenju pa včasih uporabljamo besede, besedne zveze ali cele stavke, ki za kristjane niso pot, po kateri bi se pridružili Kristusu in bi bili po njem deležni božjega življenja, ali z drugimi besedami, ne predstavljajo poti svetosti. Drugače rečeno, vir razmisleka o besednem sporazumevanju za kristjana nikakor ne tiči v tem, da bi se - kot pravimo - *tako spodobilo*, temveč v skrivnosti Boga samega. Beseda, s katero ustvarjamo in poimenujemo, je namreč lastna Bogu. Prve vrstice Svetega pisma naslikajo stvariteljsko moč božje besede v nekakšnih slovesnih litanijah, v katerih se ponavlja stavek: *Bog je rekel*. Posamezen verz te hvalnice se vsakič zaključí: *Bog je videl, da je dobro*. Ustvarjeni bogupodobni imamo ne samo možnost, da ustvarjamo, ampak da se ustvarjamo. V besedi se dnevno učlovečujemo; enkrat veličastno in zlahtno, drugič grozovito in zlobno. Za razliko od božje besede je človeška beseda lahko plehka in šibka, uporabna za vsa-

kršno manipuliranje z resnico, za razdirajočo kritiko, uničujočo psovko, pekoče zbadanje, nespodbudno govoričenje, prazno govoričenje brez vsebine, za razdiralno opravljanje, neumno blebetanje, politične in ideološke kampanje. Božja beseda pa je ustvarjalna, zavezana resnici in resnicotvorna. Lahko bi celo rekli, da je božja beseda tista, ki naredi škandal krščanstva: ko Sin postane človeška oseba, še bolj pa, ko človek po Sinu postane deležen Božjega.

### Nagovor

*On nas je vzljubil in poslal svojega Sina v spravno daritev za naše grehe.* (1 Jn 4,10.)

Središčna skrivnost zaveze med Gospodom in izraelskim ljudstvom je osebni Bog, ki se razodene z besedami in v dogodkih. To svojo posebnost glede na vse druge narode in njihove bogove je izvoljeno ljudstvo izrazilo takole: "Usta imajo, pa ne govorijo, oči imajo, pa ne vidijo, ušesa imajo, pa ne slišijo, nos imajo, pa ne duhajo, svoje roke, pa ne tipajo, svoje noge, pa ne hodijo, glasu ne dajo iz svojega grla." (Ps 115,5-7.)

Bog se je v svoji svobodi odločil, da spregovori izvoljenemu ljudstvu. To Božjo odločitev ali iniciativo, da izmed ljudstva izbere nekatere ljudi in po njih spregovori celotni skupnosti, imenujemo preroštvo, znotraj katerega poznamo preroke, kot so Izaija, Jeremija, Ezekiel in drugi, pa tudi modre, ki so Božji nagovor prelili v modrostne knjige. Temeljna izkušnja izraelskega ljudstva je zanimiva z dveh vidikov, in sicer: Božji nagovor je prvič vedno zelo konkreten tako v besedi kot tudi v prerokovem življenju, in drugič, namenjen je celotnemu ljudstvu in torej nikoli ni izključna domena izbrancev. Izrael je imel jasno izoblikovano zavest, da Bog stalno nagovarja svoje ljudstvo, in sicer na različne načine. Pisec Pisma Hebrejcem je tako zapisal: "Velikokrat in na veliko načinov je Bog nekoč govoril očetom po pre-

rokih” (1,1). Nekoliko poenostavljeno lahko rečemo, da je bilo Božje učlovečenje pravzaprav pričakovano.

Če je namreč Bog želel do konca in v polnosti uresničiti svojo odločitev, da spregovori svojemu ljudstvu, potem se je pač moral utelesiti in s tem odpraviti potrebo po izbranih posrednikih, ki so govorili v njegovem imenu. Ta Božji nagovor, če nadaljujemo z mislijo pisca Pisma Hebrejcem, je vrhunec vseh nagovorov, saj pravi: “V teh dneh poslednjega časa pa nam je spregovoril po Sinu.”

Središčnega pomena je dejstvo, da se Bog razodeva po besedi. Ko je Mojzes v imenu vsega ljudstva z Gospodom sklenil zavezo, je prejel deset zapovedi, ki jih Eksodus pravzaprav imenuje besede: “Tedaj je Bog govoril vse te besede in rekel ...” (2 Mz 20,1) ali pa: “Iz obličja v obličje je Gospod iz ognja govoril z vami na gori. Takrat sem stal med Gospodom in vami, da bi vam naznanil Gospodovo besede ...” (5 Mz 5,4). Gospodove besede, torej vsebina njegovega govora, so bile seveda desetere zapovedi. Z drugimi besedami; Postava je pravzaprav Beseda, ki jo Bog spregovori svojemu ljudstvu.

Pomembno Mojzesovo doživetje, ki se je zgodilo pred sklenitvijo zaveze, je bilo razodetje Boga kot edinega. Edini pravi Bog, ki o sebi pravi: “Jaz sem Gospod, tvoj Bog, ki sem te izpeljal iz egiptovske dežele, iz hiše sužnosti” (2 Mz 5,2), sebi izvoljenemu ljudstvu obljubi deželo, ki v judovski zgodovini vse bolj dobiva eshatološko razsežnost: Bog bo svoj načrt dokončno izpolnil ob polnosti časov.

V luči učlovečenja Božjega Sina zagledamo tudi vse božje nagovore skozi zgodovino v novi perspektivi; Bog je po človeških posrednikih pripravljal pot, ko se dokončno in popolno razodene, kar je vrhunec zgodovine odrešenja. V osebi Jezusa Kristusa se razodeva moč, ki je lastna Bogu in odseva Bož-

jo popolnost in svetost. Edino v tej moči ljubezni, miline, odpuščanja, milosti in sprave se lahko spremeni podoba človeka tega sveta. Tudi mi smo ob učlovečenem Bogu vključeni v ta proces, kar je zastonjski dar in prežema vse naše bitje; tudi besede. Pravzaprav je jezik temeljnega pomena, saj z “*njim hvalimo Gospoda in Očeta in z njim preklinjamo ljudi, ki so ustvarjeni po Božji podobnosti. Iz istih ust prihaja blagoslov in kletev. Moji bratje, to se ne sme tako goditi. Je mar studenec v istem izviru sladek in grenek? Ali lahko, moji bratje, smokva rodi olive ali trta smokve? Tako tudi slan izvir ne more dati sladke vode.*” (Jak 3, 1-12.)

*Sladkost in grenkobo* jezikovnega izražanja si poglejmo ob preprostih besedah, ki ju uporabljamo v vsakdanjem življenju: *nikoli* in *vedno*. Z njima lahko tvorimo povsem spodbudne stavke, denimo *Še nikoli nisem videl kaj tako lepega!* Ali pa *Z mano je vedno tako prijazen*. Lahko pa ju uporabimo tudi v drugih pomenih, kot na primer za ultimatum: *Da mi nikoli več ne narediš tega!* Ali pa kot očitek: *Ah, tako in tako je vedno prepozen*. Vprašanje, ki se zastavlja, je, v kolikšni meri lahko kristjan z uporabo takšnih fraz živi svoje poslanstvo templja Božje ljubezni. Če bi imel Bog z nami ultimativen odnos ali če bi gledal na to, kar navadno (ali pač vedno) počnemo, potem apostol nikoli ne bi mogel zapisati, da nas je Bog vzljubil. Poudaril je torej, da je Božja ljubezen pred vsako našo vrlino. Bog nas je vzljubil povsem zastonj, ne glede na naša dejanja. Kristjan, ki si prizadeva za sveto življenje, odseva Božjo logiko, ki ne gleda na dejanja, ampak ljubi zato, ker smo. V takšni logiki je uporaba besed *nikoli* in *vedno* problematična, v vsakem primeru pa mora postati zelo premišljena.

V svojih pogovorih lahko sem in tja tudi zaslutimo željo, da ne bi ostali nikomur ničesar dolžni. Ko gre za obdarovanje, imamo spontano željo, da bi prejeti dar tako ali dru-

gače vrnili. Ko nam ta ali oni znanec naredi uslugo, mu želimo poplačati. Z vidika pravičnosti je takšno ravnanje hvalevredno in bogu hvala, da imamo razvito odgovornost pravičnega povračila. Pa vendar se lahko ta občutek razvije v oblike, ki znajo biti težavne. Slišimo lahko na primer ponosno samohvalo: *Jaz nisem nikomur ničesar dolžan*, ki lahko odraža duhovno stanje odklanjanja vsakršne odvisnosti ali zastonjskega daru. Ker pač na tem svetu ničesar ne prejmemo zastonj, moramo vse plačati. Tako se govori in tako upravičujemo svoje plačevanje uslug. In nato imamo občutek, da smo dosegli nekakšno popolnost, če imamo poravnane vse račune.

Temeljna krščanska duhovna izkušnja pa je ravno obratna, saj smo odrešenje v Kristusu prejeli povsem zastonj, brez vsakršnih zaslug in še bolj brez možnosti odplačila. Zapisati ali izgovoriti to središčno krščansko misel še ni pretirano težko, medtem ko je sprejeti to dejstvo nekaj drugega. Morda je zastonjsko sprejemanje eden največjih duhovnih naporov sploh. Vendar tukaj ne mislimo na prejemanje takšnih ali drugačnih daril in pozornosti, ki bi jih bilo težko sprejeti, temveč bolj za tisto, kar prejmemo, gre za nas same. Če sprejmemo zastonjski dar, si obenem priznamo svoje uboštvo. Ker pa je naša narava ranjena, nam dejstvo, da moramo nekaj prejeti in sprejeti zastonj (se pravi brez možnosti povračila ali plačila), predstavlja težavo, včasih kar nevarnost.

Sposobni smo denimo odplačati dolgove, lahko se tudi spravimo med seboj, ko se ranimo v konflikth, nasprotno pa se pred Bogom - opazujoč Kristusov križ - težko postavljamo v duhu popolne in dokončne poravnave. Odrešenje smo vendar prejeli v zastonjski dar, pa Jezus za to ničesar noče niti ne predvideva kot povračilo. Morda le to, da ponižno priznamo svoje uboštvo, zaradi katerega, tudi če vse zemeljske dolgove poravnamo (in je že prav, da jih), svojega odrešenja

ne moremo odplačati, temveč ga lahko samo ponižno sprejmemo.

Morda bi se lahko sem in tja v svojih življenjih, okrepljeni in pretreseni nad zastonjsko Kristusovo daritvijo, drug drugemu večkrat preprosto zahvalili za prejeto in preprosto za to, da smo, da obstajamo, da smo drug drugemu dar. Morda bi lahko manj vztrajali na povračilu za vsako ceno. Morda bi se lahko kdaj pa kdaj požvižgali na tisto znano *Ne moreš priti praznih rok* in prijateljem podarili sami sebe, ne pa zavitek mlete kave in napolitanke za otroke. Kristusova zastonjska daritev prinaša torej tudi novo kvaliteto v medsebojnih odnosih, ko odkrivamo lepoto *BITI*, ki je pred *IMETI*.

### Govor

Čas se je dopolnil in Božje kraljestvo se je približalo. Spreobrnite se in verujte evangeliju! (Mr 1,15.)

Kristjani želimo doseči polnost krščanskega življenja, ki je v popolni ljubezni<sup>1</sup>, kar Jezus v evangelijih izrazi enkrat kot *Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče!* (Mt 5,48), drugič pa kot *Bodite torej usmiljeni, kakor je usmiljen vaš nebeški Oče!* (Lk 6,36). Greh je torej nekaj izključenega za tiste, ki smo oblekli Kristusa (prim. Gal 3,27). Pa vendar okušamo svojo grešno naravo kljub želji in volji po doseganju popolne ljubezni, ki je samo v Očetu<sup>2</sup>. Še več, apostol Janez je zapisal: *Če rečemo, da smo brez greha, sami sebe varamo in resnice ni v nas* (1 Jn 1,8). Razumljivo je torej, da v molitvi očenaša prosimo za odpuščanje, ki je sorazmerno z našim lastnim odpuščanjem: *Odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom* (prim. Lk 11,4; Mt 6,12). Na ravni dejanj in govora smo torej v boju za tisto spreobrnjenje k svetosti in k večnemu življenju, h kateremu nas Gospod nenehno kliče (KKC 1426). Rečemo lahko, da je spreobrnjenje bistvena sestavina našega krščanskega življenja.



Ustavimo se torej nekoliko ob pozivu k spreobrnjenju. V jedrnatem poročilu Markovega evangelija je ta poziv prva Jezusova beseda in hkrati, kot pravi, oznanilo Božjega evangelija (1,14).

Ne gre torej samo za eno izmed Jezusovih naročil ali priporočil, temveč za bistveni del oznanila. Svoje spreobrnjenje smo v prvi vrsti pokazali pri krstu, pa vendar se moramo zanj odločati stalno. Postati mora preprosto bistveni del našega krščanskega življenja, ki se bo odražalo tako v mislih in besedah kot dejanjih, kajti "če pa kdo v besedi ne dela napake, je popoln mož in zmožen obrzdati svoje telo" (Jak 3, 1).

Po besedi Bog prihaja k človeku in po besedi drug do drugega se tudi mi učlovečujemo v dostojanstvu božjih otrok. Uresničitev Jezusovega poziva *Spreobrnite se in verujte evangeliju* se mora torej začeti udejanjati v naših mislih, odražati v besedah in dejanjih.

Miselni svet je potrebno negovati ter čuječe in preudarno razločevati misli, presojsati med različnimi navdihi in ostati povezan z Božjo modrostjo, ki je vir vsakršne rodovitne misli, stvariteljske in graditeljske moči besede ter plemenitih dejanj, kajti že stari Grki so poudarjali, da sta misel in beseda eno.

Starozavezni Sirah se sprašuje: *Kdo bo po mojih mislih mahnil s šibami, po mojem srcu z modro vzgojo, da ne bo prizanašala mojim zablodam in mi ne bo dovolila greha; da se bodo kopicile moje napake in ne množili moji grehi ...* (Sir 23, 2-4.)

Ko se modri Sirah v svojem izvirnem slogu sprašuje, kako se izogniti grehu, začne pri mislih (*Kdo bo po mojih mislih mahnil s šibami*). Obenem pa na drugih mestih tudi sam daje nekaj odgovorov oz. napotkov in nasvetov, npr.: *O tistem razmisli, kar ti je zapovedano, skritih stvari namreč ne potrebuješ. Ne ubadaj se s stvarmi, ki presegajo tvojo nalogo, saj ti je bilo razloženo več, kakor prenese človeška pamet. Mnoge je namreč zapeljala nji-*

*hova prenegla sodba, njihovo razumnost je spodkopalo popačeno mnenje.* (Sir 3, 22-24.) Ali pa: *Ne povzdiguje se v hotenju svoje duše, da ne bo tvoja duša raztrgana kot bik. Svoje listje boš požrl, svoje sadeže uničil, sam pa ostal kakor suho drevo. Hudobna duša bo pogubila tistega, ki jo ima, in ga izročila njegovim sovražnikom.* (Sir 6, 1-4.)

Ali spet: *Človekov napuh se začne s tem, da odpade od Gospoda, da se njegovo srce izneveri svojemu Stvarniku. Začetek napuha je namreč greh, kdor se bo napuhu predajal, bo sprožil poplavo gnusobe.* (Sir 10, 12-13.) Sirah torej med drugim svari pred preneglo sodbo, popačenim mnenjem, povzdigovanjem sebe, hudobnostjo, napuhom idr. ... V boju za spreobrnjenje misli je eden izmed pomembnih napotkov npr. *Kdor izpolnjuje postavo, gospoduje svoji misli, zakaj modrost je najvišja stopnja strahu Gospodovega* (Sir 21, 11), ki nas usmeri k iskanju Božje modrosti, s pomočjo katere lahko gospodujemo svojim mislim. Gospodovati svojim mislim oz. jih obvladovati predpostavlja, da je v mislih velika potencialna moč, ki lahko gradi ali ruši človeka, zato jim je treba dati pravo smer, jih naravnati po kompasu Božje modrosti, da bodo prinašale dobre sadove. *Poglabljaj se v Gospodove zapovedi, nenehno premišluj o njegovih ukazih. On bo utrdil tvoje srce in dano ti bo hrepenenje po modrosti.* (Sir 6, 37.) Knjiga modrosti nam pomaga razumeti, zakaj je treba gospodovati svojim mislim, kajti *modrost ne bo stopila v dušo, ki snuje hudobijo, ne bo prebivala v telesu, ki ga je zaslužnil greh. Sveti duh vzgoje bo namreč bežal pred zvižnostjo, umaknil se bo nespametnemu umovanju in prizadelo ga bo, če bo nastopila krivičnost. Modrost je duh, ki človeka ljubi, toda bogokletnika ne bo oprostila krivde za njegove besede. Bog je namreč priča njegovim skrivnim mislim, resničen opazovalec njegovega srca in poslušalec jezika.* (Mdr 1, 4-7.)

Sveti duh vzgoje, ki je najboljši vodnik misli, besed in dejanj, želi usmerjati človeka, ker

ga ljubi, vendar ima obenem nekaj "razpisnih pogojev"; ne more sobivati z grehom; s hudobijo, z zvijačnostjo, s krivičnostjo, z nespametjo ... Bog je namreč priča človekovim skrivnim mislim, resnični opazovalec njegovega srca in poslušalec jezika, zato je naše razmišljanje bolj vidno in odkrito, kot se morda na prvi pogled zdi, in pomeni začetek ali dobrega ali zlega. Vendar v povezanosti s Kristusom tudi naše mišljenje postaja podobno njegovemu, saj po Sv. Duhu usmerja naše misli, da "mislimo, kar je zgoraj", in iščemo modrost od zgoraj, ki je "najprej čista, nato miroljubna, prizanesljiva, dovzetna, polna usmiljenja in dobrih sadov, brez razločevanja in hinavščine". Te modrosti ne moremo doseči, če imamo v srcu "grenko nevoščljivost in prepirljivost" (Jak 3, 13).

Da je naše besedno sporazumevanje, s katerim odražamo svoj miselni svet, temeljnega pomena na poti spreobrnjenja, kažejo tudi številni svetopisemski odlomki, ki spodbujajo k premišljenemu in preudarnemu govorjenju ter k izogibanju grehu z besedami. Ogledajmo si samo nekatere:

*Sir 14, 1-2: Blagor človeku, ki s svojimi usti ne greši, ki zaradi grehov ni potrta. Blagor človeku, ki mu duša ničesar ne očita in ni izgubil upanja.*

*Sir 23, 7-II: Poslušajte, otroci, kako boste vzgajili usta! Kdor se bo namreč tega držal, se ne bo ujel. Po svojih ustnicah se bo pustil ujeti grešnik; porogljivec in prevzetnež bosta spodrsnila zaradi njih. Svojih ust ne navajaj na priseganje, naj ti ne pride v navado imenovati Svetega; zakaj kakor služabnik, ki je stalno v preiskavi, ne bo brez krvavih marog, tako tudi tisti, ki kar naprej prisega in kliče Ime, ne bo očiščen greha. Mož, ki veliko prisega, bo čedalje bolj poln nepostavnosti in šiba ne pojde mimo njegove hiše. Če priseže brezvestno, njegov greh pade nanj, če priseže nepremišljeno, greši dvakratno; če priseže po krivem, ne bo opravičen, njegova hiša bo namreč polna nesreč.*

*12-15 Je govorjenje, ki ga lahko primerjamo s smrtjo ... Ne navajaj svojih ust na opolzko nevzgojenost, ker je v njej grešno govorjenje ... Človek, ki se navadi nesramnega govorjenja, bo vse svoje žive dni neolikan.*

*Sir 5, 10-14 Bodi trden v svoji pameti, ena sama bodi tvoja beseda. Bodi hiter za poslušanje, odgovarjaj pa premišljeno. Če imaš kakšno pametno misel, bližnjemu odgovori, če pa ne, deni roko na usta. Slava in sramota sta v pogovoru, jezik je človeku v padec. Ne dopusti, da bi te imeli za obrekljivca, s svojim jezikom ne nastavljal zasede, zakaj sramota je na tatu in huda obsodba na človeku z dvojnimi jezikom.*

*Sir 7, 12-14 Ne trosi laži zoper svojega brata, tudi prijatelju ne delaj česa podobnega. Ne dovolj si nobene laži, zakaj ta razvada ne pri naša nič dobrega. Ne bodi gostobeseden v zboru starešin, pri svoji molitvi ne ponavljaj besed.*

*Jak 5, 12 Predvsem pa, moji bratje, ne pri-segajte, ne pri nebu ne pri zemlji ne s kako drugo prisego. Vaš "da" naj bo "da" in vaš "ne" naj bo "ne", da ne zapadete sodbi.*

*Jak 5, 9 Ne godrnajte drug nad drugim, bratje, da ne boste obsojeni.*

*I Pt 2, 10-12 Kdor hoče ljubiti življenje in videti dobre dni, naj zadržuje svoj jezik od zla in ustnice od zvijačnega govorjenja. Ogiblji se zla in delaj dobro. Išči mir in hodi za njim. Zakaj Gospodove oči so uprte v pravične in njegova ušesa v njihovo prošnjo, Gospodovo obličje pa je zoper hudodelce.*

Laž, godrnjanje, nesramno in zvijačno govorjenje, obrekovanje, krivo priseganje itd. nas oddaljujejo od Božje modrosti in zapirajo pot Božji milosti, ki nam jo Bog podarja na poti spreobrnjenja. Toda iz ukoreninjenosti v Kristusu in zaupanja v njegovo besedo tudi naše misli, besede in dejanja dobivajo evangeljske razsežnosti, da se zgodijo čudežni ulovi po zgledu Petra, ko pravi: "Na tvojo besedo bom vrigel mreže" (Lk 5,5), ter doživi, kako Božjo obljubo spremljajo dejanja in blagoslov. Božja

beseda daje blagoslov, rodovitnost za posameznika in za celo skupnost ter vedno izgrajuje. Naša vera torej temelji na Kristusovi besedi, da verujemo in storimo nekaj drugega, kot vidijo naše oči.

### Odgovor

Božja ljubezen, razlita v srca, ki človeka spodbuja k oznanjevanju

Človek je bitje odgovora, saj ga je nekdo ustvaril, ogovoril. Človekovo življenje lahko razumemo kot odgovarjanje njemu, ki ga nenehno ogovarja. Za kristjana je odgovor predvsem v oznanjevanju čudovitih del, torej sadov in vsega, kar se glede na izkušnjo božjega nagovora spremeni v naših življenjih. Središčna zapoved za Staro kot tudi Novo zavezo je ljubezen do Boga in bližnjega, ki človeka spremeni; prim. Lk 10,25sl., kjer imata središčno mesto glagola *videti* in  *narediti*. Sicer pa je prvovrstni odgovor na božje obljube Jezus sam, in sicer v svoji popolni daritvi, ki jo je vnaprej obhajal pri zadnji večerji, rekoč *To je moje telo, ki se daje za vas*.

Z besedo damo obljubo, se zavežemo, sklenemo zavezo, sprejmemo odgovornost in poslanstvo; z drugimi besedami, damo odgovorno od-govor. To se kaže na različnih ravneh; tako pri besednem izražanju; izrekanju besed, obljub ..., kot v dejanjih; pri sprejemanju poslanstva. Poslanstvo kristjana je pričevanje o Božjih delih v njegovem življenju. Zagotovo je prva odgovornost kristjana, da s svojim življenjem pričuje za Kri-

stusa, pa vendar nam Jezus pravi: *Pojdite in oznanjajte* (prim. Lk 9, 10). V tem naročilu je vendarle glavni poudarek na besedah. To beremo tudi o apostolski dobi Cerkve, ko na primer Peter spregovori v Apd<sup>3</sup> ali Pavel v svojih pismih. Naša odgovornost je torej, da se zavemo, da je naše poslanstvo z besedami oznanjati Kristusa. Pri tem ne gre za velike prepričevalne govore, ampak preprosto izreči "Bog je ljubezen"; ali pa za kratko pričevanje o tem, kakšna je moja izkušnja delovanja Boga v mojem življenju; ali pa povabilo v cerkev k molitvi; ali beseda vere: da torej izrečem oz. izpovem svojo vero v Jezusa Kristusa.

Po besedi smo bili poklicani v življenje, po njej se učlovečujemo ter soustvarjamo Božje stvarstvo.

Beseda je pomemben smerokaz na poti spreobrnjenja; vsebuje neizmerno moč, s katero lahko ustvarjamo in izgrajujemo, če črpamo iz Božje modrosti. Izkušnja božjega nagovora in zastonjskega odrešenja v moči ljubezni, miline, odpuščanja, milosti in sprave človeka spodbuja, da o tem božjem delovanju govori in tako od-govori Njemu, ki ga ogovarja in kliče v življenje.

1. Prim. Dogmatična konstitucija o Cerkvi, 40.
2. Prim. Dogmatična konstitucija o Cerkvi, 11.
3. Denimo Apd 2,14: "Tedaj je vstal Peter z enajsterimi, povzdignil glas in jih nagovoril...", ali 2,22: "Možje Izraelci, poslušajte te besede!"

# Ranjenost, zagrenjenost, odpuščanje.

## Razmišljanje v okviru religiozne psihologije<sup>1</sup>

### 1. Uvod

Ranjenost spada med človekova temeljna izkustva. Že v mitih je junak po vsem telesu okrepljen z zmajevo krvjo, vendar je na enem majhnem mestu, med lopaticama, ki ga je pokrival "lipov list", ostal ranljiv. Tega majhnega dela očitno ni bilo mogoče utrditi - in prav na tem majhnem mestu nazadnje pride smrt. Kakšna je točno ta stara podoba, kaže izkušnja, da ranljivosti spadajo h *condition humaine*: k človeku kot pomanjkljivemu bitju, kot "trpečemu bitju". Rana vodi nato do duševne ohromelosti, celo do duševne smrti, če odgovor postane zagrenjenost-pomeni negativno konzerviranje rane, "krasto", pod katero se rana ne zaraste, to pa pomeni, da na skrivnem deluje naprej in zastruplja življenje.

Namesto "napačnega" odgovora z zagrenjenostjo rana ozdravlja z odpuščanjem. Vsekakor ne moremo odpuščanja podeliti zgolj z voljo; najprej mora ranjeni dozoreti. Kultura, ki obdeluje tujo in lastno krivdo, ima verski temelj in ni samo pred psihološko nalogo. Vprašanje o splošnejši ozdravitvi vodi na področje bibličnih izrekov. Pod kakšnimi merili obstaja rešitev nerešljivega? Kaj nas zavaruje pred samoranljivostjo in otrdelostjo v zagrenjenosti? Filozofska razmišljanja tudi po izkušnjah 20. stoletja vodijo do sprostitve tega napetostnega polja.

### 2. Rana

#### 2.1 Rana na temelju postavitve "človeka kot trpečega bitja"

Rana je mogoča, kjer obstaja ranljivost. Kamna ne moremo raniti in tudi ne zagreniti. Zato moramo najprej postaviti analizo *condition humaine*. "Človek kot pomanjkljivo bitje" pomeni izsledek trezne empirične antropologije pri Arnoldu Gehlenu. Drugače povedano: antropologija naleti na ukoreninjeno človeško bolečino zaradi napačne rasti, kakor bi jo imenoval Nietzsche, ki je bil eden od oznanjevalcev "prekрасne živali", kar je bila rast prvotnega človeka. "Orel in panter" stojita pred njim kot vzor naravno krepkega uspelega človeka, slabotneži in ranjeni, življenju nedorasli pa naj bi bili njihova žalitev. Izraziti stavki Nietzschejeve življenjske filozofije se dotikajo naravnost arhetipskega instinkta in ne moremo enostavno reči, da nima prav, da bi bilo bolje biti zdrav kot bolan, ali, da se izrazimo z vsakdanjim reklom: bolje je biti bogat in lep kot reven in grd. Vendar normalno življenje kaže ravno nasprotno: polomljenost je bistvena za vse, kar je človeškega, in sicer neodvisno od volje, marveč neizogibno. Herbert Schriefers, biokemik iz Bochuma, označuje "človeka kot trpeče bitje", pri čemer strogo naravoznansveno gleda na končnost. Kajti živa bitja, ki spreminjajo materijo, se morajo starati.<sup>2</sup> An-

tropološko vzeto se zato pojavi večno vrta-joče vprašanje: Zakaj je človeško življenje - kot vsako življenje - tako pomanjkljivo zastavljeno?

Do sedaj nismo uporabljali pojma "ranljivost". Vendar je zamejen njen vir: končnost. Skupaj s spremljajočimi pojavi, kot so bolezen, odvisnost, ogroženost in strah, je povsod ranljiva eksistenca (bivanje), prekvášena s končnostjo. To temeljno občutje bivanja je prvokrat sredi 19. stoletja v delu *Pojem strahu* analiziral Kierkegaard, sam *homo religiosus* med velikimi filozofi. Eksistenca je dobesedno bivanje zunaj sebe, nezavarovano, če že ne izpostavljeno vsakovrstnim ranam in vsak čas pripravljeno nanje. Od tedaj naprej bivanjska izpostavljenost napadenosti (odrekanju pravice?) preveva filozofsko mišljenje. Kierkegaard pravi: "Kaj je tisto, kar me veže? Iz česa je bila napravljena ta spona, s katero je bil zvezan volk Fenris? Narejena je bila iz hrupa, ki ga sprožajo tace mačke, ko stopa po zemlji, iz ženske brade, iz skalnih korenin, iz trave medvedov, iz dihanja rib in iz sline ptičev. Tako sem tudi jaz zvezan s spono, ki je napravljena iz temnih utvar, iz sanj, ki me navdajajo s strahom, iz nemirnih misli, iz tesnobnih slutenj, iz nepojasnjenih tesnob. Ta spona je zelo iznajdljiva, mehka kot svila, popusti pa najmočnejši napetosti in je neraztrgljiva."

Pri Heideggerju postane ta bivanjski strah "eksistencialen", nujno potreben za obstoj človeku pripadajočega trenutka. V *Biti in času* se temeljno sporočilo glasi: "Le bivajoče, ki mu v njegovem bivanju gre zanj samega, lahko doživlja strah. Strah odpre to bivajoče v njegovi ogroženosti, v prepuščenosti samemu sebi."<sup>3</sup>

## 2.2 Rana na temelju bistvene človeške odnosnosti (relacionalnosti?)

V to bivanjsko ranljivost udari ranjenost; ne bi pa udarila, če ne bi prišlo zraven ne-

kaj drugega: prav tako bivanjska človekova odnosnost, njegova odvisnost od drugega. Šele od tam prihaja do zagrenjenosti, do duhovne stiske. Kajti ranljiva zaradi svoje končnosti bi lahko bila tudi žival, toda zagrenjena zaradi tega ne bi mogla biti: manjka ji osebno = samostojno in na druge naravnano bivanje.

"*Yes and No together is a bad divinity*", pravi nekdo v *Kralju Learu* Williama Shakespeara. Vendar: 'da' in 'ne' hkrati je prava antropologija. Oba izraza skupaj dasta skladen in napet pogled na človeka, ki nima skladnega, marveč izpahnjeno bivanje do predmeta, ekscentrično in ekstatično, ki bi rado imelo več, kot zmore. Zdravilo za to bi bilo, če bi našli sredino za izpahnjeno. Sredina pa ne leži v nas. Nismo ustvarjeni kot avtisti (vase zaprti), ampak kot ljubeči: naša sredina tiči v določenem Ti in se od tam vrača k samemu sebi. Tako smo tudi mi prepuščeni drugemu, tako v zdravljenju kot v zadajanju ran. "Kakor se v vodi zrcali obraz, tako se tudi človekovo srce zrcali v srcu drugega človeka."<sup>4</sup> Zlasti lepo pravi Goethe: "Ti si moja in sedaj je moje bolj moje kakor kadar koli."<sup>5</sup> Toda kaj naj storimo, če se bližnji Ti pregreši, če zaradi tega odvržemo sebe kot rokavico?

Ranjenost pozna zato različne stopnje, pač odvisno od tega, kako močno so ljudje smotrno obravnavani tam, kjer bi imeli pravico do osebnega vrednotenja, pa namesto tega postanejo "predmet": za zadovoljitev lastnih živalskih nagonov ali za uveljavitev razumskih interesov. In kakor lahko opazimo, se to lahko zgodi tudi do samega sebe: častna osebnost je lahko spodkopana in žrtvovana delnim namenom.

## 2.2 Ranjenost iz nagonosti: izkušnja bližine do živali in enačenje z živaljo

Najtežje rane so najbrž rane s spolnega področja, čeprav jih popustljivo obravnavamo od zunaj. "Mnogi zločini nad intimnostjo,

ki ostajajo nekaznovani, mnoge neutolažljive nepravilnosti in prevare v skupnem življenju, prekanjenosti v ljubezni, prostastva in rane, ki bi si jih na drugih socialnih področjih pogosto ne mogli zamišljati... Ali intimnost ni socialno področje? Vidim krivdo in zločin, vendar mi razmere prišepetavajo nekako obojestransko, težko otroštvo, slabotnost v načinu življenja, pomanjkljivo zavest krivde, muhavost in izgubljeno samoobvladovanje. Razmere zagovarjajo odpuščanje, kjer jaz lahko opažam le neodpušljivo." (Botho Strauß.)

V likovni predstavi mita o rajju je po "padcu" izginilo ne le skupno občutje golote v vrtu, pokvarjen je tudi medsebojni odnos med obema - pokvarjen do možnosti živalskega. Efraim Sirski (306-373), ki je razmišljal v čudovitih podobah, je menil, da je bil raj kot Adamovo bivališče postavljen drugače kot prebivališče živali, v zelo oddaljeni pokrajini (*regio longinqua*), in celo, da ga je oddaljenost posvečevala. Grešni padec pa je Adama pahnil "iz njegovega kraljevskega bivališča daleč proč v bivališče živali. Ker se je dal zapeljati živali, ga je (Bog) izenačil z živalmi."<sup>6</sup> Rečeno manj slikovito: svet, ki smo ga navajeni, je zelo neprimerno blizu živalskemu svetu. Tako imenovano naravno je lomljivo, neplemenito, prežeto s posebnim madežem - čisti zmazek. Vedno novo pohujšanje, vsakemu človeku v novo pobudo, se glasi: celota našega bitja je globoko vznemirjena. "Nič ni bolj nenaravnega kot narava," da navedemo Nietzscheja, ki se je poganjal za krščansko resnico in jo večkrat dosegel. Ta vznemirjenost prizadeva tudi spolnost in jo spravlja iz ravnotežja, vse dokler telo nosi to dvoznačno življenje. Namesto zakona nastopa parjenje, namesto večnosti nedvomnega pripadanja nastopi tesnobno vprašanje: še ali že nič več ali še nikoli: moje? In kjer drugi ni moj, niti noče to biti, sem tedaj svoj ali skrčen na svoj spodnji del telesa, morda še na svojo duševno moč drže in nosilnosti, na

tisto, kar je "uporabno", ki ga pa najdemo tudi v drugem? Ti in nihče drug moraš postati moj ti - v tem obstaja sreča ... in še veliko drugih je moj ti ali še več, "ono", - v tem leži grenkoba spolnosti. Ob ugodju angelov čaka živalsko ugodje, kakor je izrazil Tomaž Akvinski.

"V svobodno višavje hočeš, tvojo dušo žeja pa zvezdah? Vendar tudi tvoje slabe strasti žeja po svobodi. Tvoji divji psi hočejo v svobodo, iz poželjenja lajajo v kleti, ko tvoj duh skuša raztrgati vse vezi."<sup>7</sup>

Od tod izhaja veliko prizadevanje kultur in verstev, da bi človeka napravili za gospodarja v lastni hiši in v lastni kleti, ali točneje: za gospodarja, za gospodarico v lastnem telesu in v lastni neznanski spolni motoriki (gibalni dejavnosti?). In če že mora biti, da ključ od kleti rajši prestavimo, kot da bi ga pustili notri - varianta Manija in filozofskega neoplatonizma. *Soma - sema* - telo (je) ječa, kot tesno postavlja orfični modrostni nauk. Današnja vzvišenost nad tem pojmovanjem je morda manj poštena kot poznoantične filozofske šole, ki so poznale neobrzdano promiskuiteto v vseh različicah in jo v vseh različicah tudi zaničevale.<sup>8</sup>

Vsaka, tudi tako imenovana primitivna kultura vzgaja za odpoved strastem. Iz socialnih razlogov: kajti le krotitev strasti pripomore, da nastane trajna skupnost. Skupnost opredeljujemo celo z istimi zapovedmi in prepovedmi, ki urejajo življenjsko obliko, s skupno ureditvijo dobrega in slabega, te uredbe pa brez vsake izjeme vsebujejo tudi spolna določila. Nadalje delujejo verski razlogi: premagana strastnost osvobaja za svetost. Psihologija je to opisala kot produktivno napestost odpovedi strastem in prestop v višje (sublimacija). Taka krotitev strasti zareže globoko v lastno meso in s tem globoko v lastno spolnost, ki je več kot meso, in obvladuje tudi fantazijo. Že zdavnaj pred judovstvom in krščanstvom je veljalo kot samoumevno, da



Detajl vitraža v ptujskogorski baziliki, foto: Janez Oblonšek.

si človek mora podvreči uporno spolnost, tako da vse razporedimo v prepovedano in dovoljeno, v kraj in čas, in povežemo na določeno soočenost, tudi z dobesednim izstradanjem: postni čas v različnem smislu o srečanju z Božjim, ki se v vsakem letu občasno pojavlja, ali tudi v doživljenjski odpovedi spolnosti Bogu posvečenih oseb. Če naj bo to, kar je v spolnosti živega in daje življenje, ohranjeno, je treba ukrotiti smrtni vidik. Na ta smrtni vidik "celotnega mesa" spominja budizem svoje menihe z zvonom, ki zvoni tri-

krat na dan, "ta zvon, ki tako grenkobno pravi: 'Ne!'"<sup>9</sup>

Za to žalostno obrambo stoji izkušnja prakaoza, vrnitev "pradavne zmede", ki prihaja do izraza predvsem v spolni ekstazi. Obstaja pa tudi zavestna verska vrnitev v kaotično stanje, kot npr. v grškem Dionizovem kultu; seveda smo pod nadzorom kulturne skupnosti, ki zagotavlja, da najdemo pot v "dom" normalnih omejitev. Tudi ta izjema temelji sicer na odpovedi spolnosti - medtem ko je nenehna ekstaza neuspešna samo-

prevara. Očitno je treba vedno znova jemati za svojo staro izkušnjo, ki se zdi postana, da razkol med strastjo in samim seboj ne bo dejavno uklenjen prek samoizživljanja. Pač pa ji ustreza antropološka temeljna potreba, tisto, kar teži narazen prek strukture, meja, mere in tudi s silo proti vsemu, kar se hoče držati skupaj - in to posebej trdo proti spolnosti, ki se zelo hitro lahko loči od središča osebe in postane centrifugalna.

### 2.3 Ranjenost zaradi namembnosti: za orodje drugih

Druge vrste ranjenost je vzeti drugega kot sredstvo. Ni mišljeno stvarno občevanje s kom, kar se kratko malo terja pri funkcioniranju poklicnega in stehnziranega bitja. Stvarno občevanje lahko deluje izrecno osvabljajoče: Pri tem gre za kako tretjo stvar, ne neposredno za kaj nasprotnega.

“Pojem smotra postavlja težišče kake stvari zunaj nje; dojema jo kot prehod za nadaljnje gibanje, namreč za gibanje proti cilju. Vsaka stvar je pa tudi - in mnogo jih je kar v celoti - nekaj, kar počiva v sebi, cilj sama sebi, v kolikor moremo navesti pojem v tem širšem pomenu. Bolje ustreza pojem smisla (... njihov smisel tiči v tem, da so to, kar so). Merjeno v strogem pomenu besede so brez smotra, pa vendar smiselni. [...] Glede na smoter se vsaka stvar uvršča v neki red, ki sega preko njega; glede smisla pa temelji na samem sebi.”<sup>10</sup>

Popredmetenje pomeni vendar obravnavanje človeka kot blaga, ki se ga da kupiti, zlorabljeni, ki ga lahko imam samo zase, kot “premoženja”, ki ga lahko uporabimo za enostransko opredeljen smoter - kot sredstvo lastnega užitka, za povečanje moči... Kaj napraviti za svoj cilj ne pomeni več uporabe za upravičen cilj, marveč zlorabo: herezija nad ciljem.

Take herezije (= izrezi) postanejo zopet plastične s pomočjo najbolj tipične upora-

be kot cilja; to je spolne. Francoski fenomenolog Michel Henry (1922-2002) je izhajal iz prihodnje grozljive možnosti, v kateri človeka v simulaciji spolnosti in rojevanja zasvoji namen. Ker namreč resnico o “danem življenju”, ki je “narejeno” kot stvar, lahko popačimo, zavede to možnost v mehanično posnemanje nedostopnega življenja - zaradi spremembe naravnih znanosti v tehniko. Če živimo pri tem za “imetje”, to pomeni, da je z ustreznimi inštrumenti “izdelano” iz materialnih vzročnih verig (“zunanjih pojavov življenja) in njihovega zaporedja. Posebno pri “posnemanju” erotičnega, osrednjega področja človeške izkušnje, pridobi Henryjeva analiza apokaliptične poteze. “Predstavljajmo si sedaj, da bi to posnemanje postalo postopek v tehnično-znanstvenem svetu, ki ga ne bi uporabili samo za vojaško področje, marveč za družbene odnose, kot na primer za erotični odnos med možem in ženo [...] Videz ženskega telesa bo pred njim razvijal svoje različne vidike, vendar ne kot na filmskem platnu, marveč med njegovimi prsti, tako da se pri vsakem gibu njegove roke ali njegovega telesa razkrije novo mesto ženskega telesa in ustreza njegovim gibom [...], medtem ko se v njem prebudi kot po sledi naprej označeno zaporedje erogenega poženja in občutenja. [...] Med dotikanjem žensko navidezno telo začne drgetati, oči se zaprejo, usta se zasukajo in začne sopsti, vsa znamenja užitka so tu. Kip živali spet oživi, njegovo navidezno življenje se pomeša z življenjem uporabnika kabine. Kakor pravi Razodetje 13,15, gre za to, da ‘kipu živali posodi življenje, da more spregovoriti’. [...] Izdelovali bodo izredne stroje, ki zmorejo napraviti vse, kar delajo ljudje, kar delajo možje in žene, in sicer da bi v teh možeh in ženah vzbudili vero, da so oni sami stroji. [...] ‘Resnica’ je ‘življenje’. Čudež: posnemanje ‘življenja’. Zlo: povsod tam, kjer se dogaja to posnemanje. [...] Ko v erotični kabini tisti, ki objema



ženo, hoče tam svoje življenje doživeti z lastno izkušnjo, tam, kjer se to življenje doživi z lastno preizkušnjo, v svojem živem 'jazu', objema le praznino, čisto 'odsotnost', radikalno zlo: NIKOGAR."<sup>11</sup>

Podobno zapeljive, namensko in s tem na skrivaj uporabljene kot cilj so današnje s porajanjem povezane tehnike: IVF in PID. Porajanje človeka je v idealnem primeru "nenamenska stranska posledica drugam namenno vodenih dejanj" (kot se da izraziti v sociološki nemščini). Lepše povedano pa: "Ljubezna je zastoj; ni narejena, da bi dosegli druge cilje."<sup>12</sup>

Genska tehnika po drugi strani "napravi" organizem novega človeka za proizvod in za posledico instrumentalno nastavljene vzročnosti. Nenamernost, s katero naj se zgodi ustvarjanje človeka, temeljno vendar ustreza spoštovanju svobode tistega, ki poraja, ker je le-ta s tem že vnaprej postavljen kot cilj.<sup>13</sup> Kajti: "Sin ni zgolj moje delo kakor pesem ali kot kak izdelan predmet; tudi ni moja lastnina. Niti kategorije možnosti niti kategorije lastnine ne dovoljujejo, da bi dojel dejstvo rodovitnosti."<sup>14</sup> Bioinženiring je način delovanja in cilj tistega, ki hoče biti samo *homo faber*, družba brez očeta pa je njegova kovačnica. Njihovi proizvodi so odvisni od volje njihovega proizvajalca. Biolog Ian Huxley, brat Aldousa Huxleya, je jasno govoril o "transhumanizmu": o nedržavnem, marveč o osebno privzetem evgeničnem programu za izboljšanje prihodnjih generacij. C. S. Lewis ni naključno l. 1942 hkrati objavil svojih jasnovidnih spisov o *The Abolition of Man*.

Adam Nash je bil pred nekako 20 leti porojen v ZDA, da bi svoji bolni sestri lahko dal kostni mozeg za transplantacijo. Med desetimi drugimi desetimi embriji bratov in sester je bila njegova genetična struktura najbolj podobna, drugi embriji so bili zato po metodi PID uničeni. "Cilj" njegovega poraja-

nja torej ni bil on sam, marveč neki drug človek. Take otroke, ki so "namensko ustvarjeni" in smejo živeti samo zaradi stvarnega cilja, neprikrito imenujejo *help siblings*. Lahko bi si predstavljali kasnejši razvoj, po katerem bi bili po darovanju določenega organa zopet uničeni - in njihov cilj bi bil dosežen.

Vprašanje: Kako bi se kasneje spoznanje tega "cilja" Adama Nasha dotaknilo v njegovem vrednotenju samega sebe?

Da se "tak, s posebnim namenom vsiljeni smisel" maščuje, vedo že miti. Golem se maščuje, ravno tako Frankenstein, ki so bili ustvarjeni samo za suženjstvo, pa tudi zlorabljen žena se maščuje kot Brunhilda nad Siegfriedom, kot Krimhilda nad Atilom in kakor Medeja nad Jazonom.

## 3. Zagrenjenost

### 3.1 Zdravilna zagrenjenost

Kaj je zagrenjenost? Siegfried Lenz jo opredeli naravnost čutno: "[...] zagrenjenost, ki je tako velika, da v moji slini vzbudi določen okus po medenini in me ovirajo tako, [...] da ne morem nadaljevati svojega dela."<sup>15</sup>

Pred kakim premeščanjem v mislih je treba spomniti na to, da je grenkoba v telesnem in duševnem smislu nekaj zdravega, celo pomembnega. *Amare amare est*; "ljubiti je nekaj grenkega", je rečeno v Ovidovi *Ars amatoria*, Shakespeare pa obrača naprej: "...in gre doč po gozdu /žveči hrano sladke in grenke ljubezni."<sup>16</sup> S (pravo) grenkobo ni povezano le to, kar se nam upira, marveč tudi to, kar nas očiščuje. Tako grenkoba v ljubezni izžiga množino - "ena sama je moja golobica, krasotica moja", medtem ko je Salomon imel "šestdeset žena in osemdeset stranskih žena" (Vp 6,8,9a), vendar kaj je to proti tistim (še) nedostopnim posameznicam!

Tudi nesmiselne strasti izžiga kesanje. "In Gospod se je obrnil in se ozrl na Petra [...] in šel je ven in se bridko zjokal."<sup>17</sup> Mišljenju je naložen še protisloven postopek: "vna-

prejšnje” popolno odpuščanje, pri čemer grenko zelišče sramu strelja preko sebe. To so tista grenka zelišča, ki v pashalni pripovedi o izhodu iz Egipta<sup>18</sup> dajejo okus. Služijo za dokončen odklon in očiščenje, za varstvo pred duševnim razkrojem zaradi lastne krivde, za prenavo samega sebe. “Čim svetleje sije luč, toliko huje vidimo sami sebe, huje, kakor smo si sploh kdaj mislili. Strmimo nad svojo prejšnjo slepoto, medtem ko sedaj zaznavamo, kako cel roj nesramnih občutkov, ki je našemu srcu enako ogaben kot roj plazilcev, vre iz podzemeljske čumnate. Vendar nas to ne sme spravljati v začudenje in v zmedenost. Nismo slabši, kot smo bili; nasprotno, smo boljši.”<sup>19</sup> Hildegarda iz Bingna je sestavila visoko pesem o kesanju: “Vsa slaba dela izločimo s kesanjem kakor hrano in pijačo.”<sup>20</sup> “Kesanje čisti, posvečuje in prenaša vse, podpira vse, krepi vse, vse poganja v gibanje, vse priteguje k sebi in preveva vse. Svet počiva na kesanju.”<sup>21</sup>

Kesanje je samoobramba proti preveliki teži krivde: razjeda in izčrpava vse moči. Težko je, če ima komaj še kaj moči in mora uporabiti, kar je preostalo: tlečo luč. Tudi volji, da se dá razvezati, da pozabi, kar je bilo zagrešenega, in da preneha s tistim, kar je bilo napačnega. Tu preži padec: da se ne da odvezati in noče pozabiti (lastnih pomanjkljivosti).

### 3.2 Nepopustljiva grenkoba: proti samemu sebi

Juda Iškarjot, podoba neprenesenega obupa, ki vrta v nemožnost spreobrnjenja, govori v ekspresivni meditaciji Hansa Ursa von Balthasarja: “Bil je čas, ko sem bil grešnik kot drugi grešniki in smel sem sprejeti dar tvoje milosti, dar svojega kesanja kakor berač bakreni novčič, ki mu ga mu ljudje vržejo v okrogel klobuk, s tem sem si smel kupiti kruha in juhe in živeti od tebe. Smel sem okusiti srečo kesanja. Smel sem žveči-

ti grenko zelišče skrušenosti kot dobroto tvoje milosti; blažena grenkoba je presladila grenkobo moje krivde. Toda danes?”<sup>22</sup> Kesanje pušča užaljenemu in prizadetemu Ti odgovor, obup pa se še enkrat odreče tudi temu odgovoru ter ne dovoli nikomur in ničemu, da bi prodril vanj. Dovoli pa, da prodre tja nič. Uničeni jaz stopi pred Ti, ki odpušča; nihče ne more in ne sme stopiti v brezno sebično branjene praznine. Tudi kesanje ponovno postane razumljeno in zavrnjeno kot ponižana odvisnost od užaljenega.

Kajti umik od lastne ničevosti je težko delo. Deluje ne le proti zaljubljenosti vase, kakor pravi Kierkegaard – “nasproti obupu tistega, ki hoče sam biti obupan” – marveč tudi proti ujetosti v lastno nesrečo, brez rešitve, proti obupu tistega, ki sam noče biti tisto, kar je.”<sup>23</sup> Oba načina obupa lahko izrazimo s prošnjo: “Dopustite mi, da sem kos bede, kar sem.”<sup>24</sup>

Hildegarda iz Bingna bistrovidno komentira: “Izgubili ste veselje nad najbolj tolstim teletom,<sup>25</sup> ki bi ga oče takoj zaklal, če bi si človek lahko sam odpustil. Platon je nakažal čudno bolečino, da bi zapustil votlino sence in ne pohitel na svetlo, marveč bi ga na silo potegnili ven. Kajti prvi učinek svetlobe je oslepitev, strah vzbujajoča izguba opore, pa četudi bi bilo samo čepenje na tleh.

Strahotna ponovitev te zavrnitve je zgled človeka, ki se upira, da bi bil ljubljen; “kdor si lasti pravico, da si sam postavlja zakon, kot da bi bil svoj lastni Bog [...]; ta v sebi z bolečo grenkobo potepta tisto ljubezen.”<sup>26</sup>

### 3.3 Nepopustljiva zagrenjenost do drugih

Ob tem vrtanju v lastno krivdo obstaja prehod v vrtanje v tujo krivdo, v očaranost - morda tudi iz nerazrešljive zapletenosti enega v drugega. “Ogorčeni smo večinoma nad obdolžitvami, ki so sicer napačne, ne pa celovite.”<sup>27</sup>

Tu zagrenjenost ne deluje zdravilno, marveč hromeče in zastruplajoče. Ne more pravično služiti za analizo lastne in tuje krivde, zato tudi ne obstaja nobena terapija. Zagrenjenost je zoženje pogleda, ki dovoli vstop v zorno polje samo na skrivaj zaželenemu zlu. V globini gledanja počiva odločitev: ne *kaj* gledamo, marveč *kako* gledamo. Videti pomeni prikazati - ne predmet, marveč njegov pomen. *Amor oculus intellectus*, "ljubezen je oko uvida," pravi Rihard Svetoviktorski (1110-1178), pa tudi: *odium oculus intellectus*, na enak način gleda tudi sovraštvo. Hans Christian Andersen je v pravljici *Snežna kraljica* zadevo poimenoval zamrznjen pogled. Kdor dobi od nje ledeni drobec v oko, vidi svet kristalinično polomljen. Ta deformacija pogleda vodi do nerazumevanja pojavov; sami od sebe zapadejo v krč vedno domnevno odvrtnega.

Na drugi strani pa imamo rešitev "zamrznjenega" pogleda: odprt, ljubeč pogled. Tak človek vidi svet zopet okrogel in lep, sicer svet stopi nanj - ne ker bi postal drugačen, marveč ker je človek spremenil svojo voljo, kako naj gleda.

V predmoralnem pogledu je francoski fenomenolog Jean-Luc Marion (\*1946) preiskoval "ugotavljajoči" pogled v njegovi konsekvantni (vsekakor nenamerni) stvarni zo-

žitvi, s katero se je dotaknil temeljev Husserlove fenomenologije. Kajti že Husserlovo metodično pojmovanje intencionalnosti (= usmerjenost zavesti k predmetu spoznavanja) po Marionu nehote in nereflektirano vodi do "malikujočega" pogleda na fenomenone.<sup>28</sup> Vendar se intencionalni pogled izčrpa usmerjen v to, kar je moč videti; ta pogled "postavi" svoj predmet, ne da bi v njem spoznal odsev lastne volje v malikovani stvari. Kontrolni pogled napravi opazovalca samega 'neprosojnega' za kontrolorja. Fiksiranje na intencionalnost, ki menda konstituira vse spoznanje, vodi do tega, da iz "odprtega" pogleda nastane podoba resničnega, vendar samo v dosegu, ki ga odmeri tisti, ki gleda. Togost pogleda vodi do (nespoznane) togosti idola. Vendar: vidno in resnično naj bi se začelo tam, kjer preneha namen. (Spomnimo na dvojni pomen nemške besede "aufhören": prisluhniti in končati, torej z odprtim poslušanjem končati postopek).

Tako je zoženo preteklo dogajanje, če dospemo pod mero človeškega pogleda; z deljenim (določenim) radijem (dosegom) se dogajanje spremeni (mutira) v malika, ki si ga je kdo naredil sam.<sup>29</sup>

Od na cilj naravnane pogleda se odpre analogija k obtožujočemu pogledu: tudi za



*Sveto posodje*  
Detajla keliha, foto: Janez Oblonšek.

obtoževanje ugotovitev, brezpogojna volja po gledanju slabotnega (negativnega), ovira, da celoto dojamemo v njeni skriti globini z več tlemi. Iskanje enoznačnega izkrivlja sodba ravno zato, ker kopiči breme dokazovanja. Gorečnost preganjanja raste s prepričanjem, da ima kdo prav, oko tožnika pa postaja tego. Lastni prav (Rechthaben) vodi začuda od sebe k lastni zmoti (Unrechthaben): *summum ius summa iniuria* so poznali že Rimljani, "najvišja pravica je najvišja krivica". To je eden od tistih preobratov, ki delujejo v končnem in dosežejo svobodo šele ne glede na samopostavljeni namen.

Tudi Kierkegaard pozna pogled, ki služi za vohunjenje nad drugim; imenuje ga ugotavljajoči pogled. Ugotavljanje pa odganja: tako opazovalca kot tudi opazovanega. Tujo krivdo gledamo v povečani meri, služi pa kot namen za odpravljanje krivde lastne sprevrženosti in za privoščljivo samopostavljanje. S tem izkažemo "bedno" uslugo resnici. S plaščem žigosanja in nasprotovanja ne bomo zajezili, kar je napačno in zlo, ampak postavili v javnost in neodgovorno razširili, kot bi raztresali slamo. "Nikogar ne smemo učiti razbijanja. Umetnostne oblike, ki govorijo o odpadkih sveta, jih le še povečujejo."<sup>30</sup>

Kierkegaard postavi arogantni pogled, ki meri vse, pred edinstveno sodišče - v tem smislu, da je lahko sam sebi odtegnjen v prevratu, ki ga oropa oblasti; šele ta odvzem oblasti, ki sega od neprijetnega do bolečega, pomeni ozdravitev in ponovno postavitev v nepokvarjeno gledanje.

## 4. Odpuščanje

Prevrat, ki mu odvzame oblast - kaj to pomeni? V obliki tez to pomeni pripravljenost za odpuščanje. Proti temu pa obstajajo ugovori:

- tak prevrat je glede storilca celo nemoralen;
- kar je storjeno, na časovni osi kljub pripravljenosti za spravo ni več dosegljivo spreobrnjenju in ga ni mogoče več dohiteti.

Velja pa tudi:

- Izkušnja moči, ki razvezuje (sprošča, odpušča?).
- Misliti na odpuščanje "že vnaprej".

### 4.1 Nemoralno odpuščanje

Leta 1971 je francoski filozof Vladimir Jankélévitch (1903-1985) objavil članek *Par-donner*<sup>31</sup>, v čigar prvem delu "Nezastarljivo" se je strastno izrekel proti zastaranju vojnih zločinov, o čemer so v Franciji razpravljali v 60. letih. Utemeljitev se je glasila: Zločini v razsežnosti Auschwitzta so pomenili tako rekoč ontološko razčlovečenje in jih ni mogoče pokriti s spravo.<sup>32</sup> Zločini proti človečnosti ne poznajo nikakršnega odpuščanja krivde. "Človekovo bit samo, ESSE, je rasistični genocid skušal uničiti v trpečem telesu teh milijonov mučencev [...] Vsakokrat, ko kako dejanje zanika človeško bitje kot človek, nasprotuje zastaranje, ki bi se nato izteklo v to, da bi mu v imenu moralke oprostilo mimo moralke."<sup>33</sup> Pravi, da je odpuščanje v taboriščih z mrtvimi umrlo. Pravi tudi, da edina moralna drža do storilcev ostaja zagrenjenost.

V drugem delu z naslovom "Ali so nas prosili za odpuščanje?", vprašuje Jenkélévitch o pogojih sprave. Ne more je biti že zato, ker sta žrtev in storilec kot neposredna udeleženca mrtva. Na koga naj bi potem naslovili odpuščanje? Kajti: ali lahko država "odpusti"? Gotovo v smislu pomilostitve, namreč prenehanja kazni, ne pa v smislu resničnega in učinkovitega izbrisa krivde. Katero mesto v kulturi bi bilo sposobno za tako obsežno in prekomerno odpuščanje?

Kasneje rojeni si ne smejo lastiti vloge, ki jim ne pripada že zaradi pošastnosti krivde. Obredi javnega izbrisa krivde kot odpuščanje po Jenkélévitchu pripomorejo k simboličnemu samoprestopu politike in so odvisni od pregledne strategije koristi in jih množici s pomočjo medijev prikažejo kot napol sakralno dogajanje. Spravne govorance nad gro-

bovi so neokusne, saj izdajajo interese vseh udeleženi, tudi vnukov pomorjenih. "Danes je odpuščanje že dolgo, kot *fait accompli*, dovoljeno z nekako potuho zaradi ravnodušnosti, moralne amnezije in splošne površnosti. Že zdavnaj je vse odpuščeno in pozabljeno."<sup>34</sup>

Vendar ontološko krivda obstaja naprej, saj tudi agonija žrtev traja do konca dni. Nobena potreba po harmoniji, nobeno pokroviteljsko stiskanje rok neprizadetih potomcev ne more stopati mimo neodpustljivega. Nemci (in Avstrijci) ostajajo prav tako ožigosani do konca dni. Sicer pa je amnestija francoskih vojnih zločincev na temelju tega sestavka spodletela.

## 4.2 Neizpodbitnost časa

V razumevanju vsakdanjega dogajanja - kakor je poudarjeno pri Jankélévitchu - obstaja le eno osebno odpuščanje, iz oči v oči, med rabljem in žrtvijo, v solitudine à deux, med dvema na samem, brez navzočnosti tretjega. To vključuje preživetje žrtve, kar se seveda ni zgodilo - vrata za odpuščanje so za vselej zaprta, časovne osi ne moremo obrniti, dejanje je okamenelo. Samo rabljevo kesanje ostane brez posledic; prihaja v zgodovino nesimetrično prepozno. Kesanje in odpuščanje ostajata ločena; ločena sta po nepremostljivem času, kajti (čas) v smrti žrtve postane neizpodbiten. Kar se je zgodilo, ostaja razkrojljivo.

## 4.3 Odpuščanje: izkušnja moči proti časovni osi

Nasprotna slika: Judinjo Evo Mozes Kor je SS-zdravnik Joseph Mengele uporabil skupaj z njeno sestro dvojčico pri poizkusih na ljudeh.<sup>35</sup> Tudi ona je bila v njenem spominu vpisana kot žrtev in še huje, kot dvojna žrtev. Iz tega duševno ohromelega življenja je napravila odrešilni korak izrecno v povezavi s svojo mrtvo sestro. Neki drugi esesovski zdravnik, Hans Münch, jo je ob srečanju pro-

sil za odpuščanje. V hipu je v njegovi prošnji spoznala priložnost, da stopi iz svojega uničenja. "Nemočni mali Mengelejev poizkusni zajček" je razpolagal z nečim, česar se ni zavedala, s svojo močjo: da odpusti. S to nepoznano močjo, ki jo je silno navdajala, se je očitno rešila iz sence vloge, da je žrtev, v katero jo je silila tuja volja in ki jo je sama prevzela, in prav ta prevzem je ostal kot nekaj pošastnega in nepozabnega. Toda odpuščanje je njo in sestro dvignilo nad tisto, kar je doživela, jo osvobodilo - tudi očitkov, ki so vdirali vanjo kot "izdajalko" mrtvih. A za Mozes Korovo je bilo odpuščanje nasprotno počastitev mrtvih (morda edino primerna počastitev?) - daleč nad vsemi zahtevami "pravične kazni". Logika povračila je obledela pred izkušnjo, da razpolaga z nečim "drugim", z nečim "več" kot poračun, očitno s potjo osvoboditve za žrtev *in* rablja.

Mislimo si lahko to, česar si ne moremo zamišljati celo tedaj, če odpade ime Auschwitz. Tam je sicer neopazno "za rešitev Nemčije" umrla neka žena, v zavestnem sprejemanju strahotnega, na čigar temelju prav tako stoji odpuščanje. To je bila Husserlova učenka, poznejša karmeličanka Edith Stein (1891-1942), ki je v svoji oporoki, napisani junija 1939 med petimi razlogi za svojo vdanost v smrt naštela tudi razlog "umreti za".<sup>36</sup> Zaradi odločitve svojega prejšnjega življenja je pred grozo usmrtitve postavila odpuščanje. Vendar so tisti, ki so bili kasneje rojeni, nenehno prisiljeni dati odgovor svojih prednikov. Vsaka nova generacija mora to dediščino pretrpeti na svoj način - toda poklicani so tudi k nenehnemu odgovarjanju na moč odpuščanja, kajti ob svojem času omadeževana generacija stoji z ramo ob rami s številnimi mučenci, katerih oznaka je bilo odpuščanje in ki so s tem iz žrtev zopet postali samostojni ljudje. Še več: ki so svojim rabljem s tem omogočili vrnitev v človeško družbo.



*Večna luč, znanilka Kristusove navzočnosti pod podobo kruha.  
Detajl s ptujskogorske bazilike, foto: Janez Oblonšek.*

## 4.4 Vračanje krivd v "nič"

S tem ni okrutna stvarnost krivde, nena-domestljivost zapravljenega in uničenega, nikakor zanikana ali pomanjšana. Vsekakor pa zadene srčiko zla, da zlo svojo okamenjujočo moč lahko uresničuje samo pod "sposojeno masko", pod pretvezo dobrega. "Samó zlo v resnici zahteva prizadevanje, ker je proti resničnosti, da bi se odpovedalo tem ogromnim, obstojnim močem, ki okoli nas zahtevajo in nalagajo dolžnosti," pravi Claudel.<sup>37</sup>

Če naj se razodene ničnost zla, moramo reči: Odkupljanje ne pomeni, da zlo obravnavamo, kot da se ni zgodilo ali da ni tako pomembno. Nasprotno, zgodi se nekaj drugega: razkrinkanje zla, češ da ni ničemur koristilo, da ga ni, da nima smisla, ali celo klavrnost hkrati s "pošiljanjem nazaj" (*remissio*) v nič, iz katerega se je napihnilo. Za "ničimer" stoji podoba teme, ki je ne moremo več zaznavati. Zlo izgine v niču svoje zlo-

rabljene oblasti, zbrisano v svoji pravici, da bi bilo "kaj".

Zato mora razlaga tistega, kar se dogaja v odkupljanju, potekati ne prek neposrednega priznanja in vrednotenja zla, marveč prek odvzema njegove moči. Latinščina točno razlikuje med *absolutio* in *remissio*, kar v nemščini prevajamo z 'Ablösung' [slov. odkupnina] in 'Lossprechung' -[odveza], 'Vergebung' [odkupljanje].<sup>38</sup> Odkupljanje je torej nekaj drugega kot *remissio*: kakor smo prikazali etimološko, odkupljanje vsebuje odpoved, poudarja osebno ceno oproščanja za tistega, ki oprošča ("gospodar plača za hlapce"), *remissio* pa dobesedno pomeni pošiljanje nazaj (vračanje?), zavrnitev,<sup>39</sup> in s tem poudarja objektivni značaj poteka: pošiljanje nazaj kakega zla v njegovo ničvrednost, zavrnitev potrdila za njegov "čisto nič".

Kaj to pomeni za pojmovanje časa in preteklosti?

Dokler gledamo na življenje, ujeta v čas, ki se ne more vrniti, kako samo teče v smrt, more biti časovna os usmerjena samo v eno smer, v prihodnost, s preteklostjo, ki jo vlačimo s seboj in je njena teža zaradi krivde vedno večja. Odpuščanje pa usmerja proti preteklosti - prav dobesedno: da ji dovoljuje, da ostaja pretekla. Odvzema ji moč sedanjosti in Jankélévitchev strahotni "večni sedaj".<sup>40</sup> Odpuščanje osvobaja sedanjost in preteklost trupla bivšega. Na razpolago ima razpon časov, tako da izkoristi in obrne svojo dinamiko. Lahko bi dejali, da dopušča, da preteklost izgine sama sebi. Če Avguštin izrazi misel: "Sedanjost preteklosti je spominjanje, sedanjost sedanjega je gledanje, sedanjost prihodnjega pa je pričakovanje",<sup>41</sup> tako odpuščanje ne spominja zgolj na preteklost in jo tako drži vedno navzočo, marveč pozablja izginulo in razkrojeno preteklost, tako da jo "pošlje nazaj". Zato pa ostaja nekaj drugega: "Ker si pozabil in odpustil, se te bom vedno spominjal."<sup>42</sup> Odpuščanje tako postane povečan dar: vrnitev (*remissio*) potekajočega časa v čas, (vrnitev) umrljivega v svojo lastno smrt.

Vsekakor si to lahko zamišljamo samo v okviru verske odveze, torej v prostoru absolutnega. Tu ima korenine nenadomestljiva naloga vere v brisanje krivde s strani Boga samega, ki je gospodar časa. Še enkrat pravi Kierkegaard: "Moraš verovati" je pravzaprav tisto večno tolažilno v nauku o odpuščanju grehov. Če vest mučijo težke misli in si mislimo, da nikoli ne bomo mogli pozabiti, to pomeni: 'Moraš pozabiti misliti na svoje grehe. Nimaš le pravice, da prenehaš; ne smeš le Boga prositi za dovoljenje, da bi smel pozabiti, ampak moraš pozabiti, ker moraš verovati, da ti je odpuščeno.' Kakšno grozno mirovanje, če človekov spomin za vedno obstane pri svojem grehu! Toda ti moraš pozabiti, samo to lahko pomaga. Obstaja Božji govor v nasprotju s človeškim, ki je zaskrbljen

in dvomi samo nad tem, da nima pravice pozabiti, da ne moremo pozabiti, čeprav bi smeli. - *Moraš!*<sup>43</sup>

Kakšne velike pripovedi? Odločilnega pomena je, ali si na obzorju kake kulture lahko zamišljamo take poglede (vizije), da bi prehitro omejitev človeškega odprli za neizpodbitno stalnost lastne zgodbe o krivdi. Filozofsko se da tako vprašanje odvrniti glede na to, kako sproščujoče (odrešujoče) ravnamo z zgodovino, kakšne možnosti (obstajajo), da bi se proti osi časa nagnili nazaj v preteklost: ali je zgodba *dejstvo*, ki se kot tako ne da obrniti in ostaja trdo kot kamen? Ali pa je *podatek*, na katerega je mogoče dati nov odgovor, nezaključen in odprt?

Razveljavitev tistega, kar se je zgodilo, nasilno odprtje *factum brutum*: od te mišljene možnosti je temeljno odvisna resničnost odpuščanja. Krščanstvo ljudje v odnosu do drugih religij v njegovih razsežnostih navadno podcenjujejo. Krščanstvo namreč pozna resnico, da Bog sam sprejme krivdo nase.

Že Jezusov krst je vstop v svet nesnage in splošnih strasti. Ta potopitev ne pomeni površnega umivanja, marveč pomeni nalaganje bremena, prevzemanje glodajoče gobavosti. To je prva potopitev v valovje skupaj s prvimi, še simboličnim čiščenjem v enem: drugo čiščenje je bilo pozneje opravljeno s krvjo<sup>44</sup> in se bo končalo s smrtjo, ko bo Jagnje dokončno izgnano ven iz mesta in bo skupaj z drugimi razbojniki umorjeno. Peter bo, v svoji kratkovidnosti, Učeniku hotel prepričati, da bi hotel umreti. Janez Krstnik pa ne: Uklonil se je postavi očiščevanja, sicer ni mogoče obvladati nečistoče. Ne moremo je premagati od zunaj, marveč le od znotraj, ko jo sprejmemo v zadnji solidarnosti ter se daritvena žival sama vleče skozi jeruzalemske ulice v kraj zavrženja, da tam umrje skupaj z bremenom.

V takih razsežnostih si zamišljamo odpuščanje, in to je mišljeno absolutno.

Kesanje se vrača nazaj v uro dejanja, prav tako pa tudi odpuščanje. Toda odpuščanje je biblično mišljeno tako popolno, da postopek odpuščanja celo izbriše kesanje. Dopolnjujoča in hkrati v nasprotni smeri poteka jujoča "velika pripoved" je tista (pripoved) o izginjanju vsake grenkobe nad samim seboj v jutranji zarji odpuščanja. Zato jezikovno sijajna in v svoji smelosti prepričljiva predstavitev pri Hansu Ursu von Balthasarju, ki sadove vstajenja v pogovoru med jaz in ti povzdigne v osebno raven. S pogledom nazaj na evangelij vizionarsko v neposredno po vojni nastalem spisu *Srce sveta* govori o tistem "Tolažniku, v čigar nežnosti beseda kesanje neizrečena obnemi kot kapljica rose, ki jo posrka sončna svetloba. Velik, kot svila lahak bel plašč se ovije okoli tvojega telesa, pod njim pa se kot sama od sebe raztopijo lepljiva oblačila obupa."

"Premagal sem ne le smrt in ne le greh, marveč nič manj vaš sram, vašo rdečo sramoto, grenak kvas krivde in tvoje kesanje in tvojo slabo vest: glej, vse to je brez sledu izginilo, kot se stopi sneg v velikonočnem soncu. [...] To je moj velikonočni dar tebi, tvoji mirni vesti, in ti ga moraš sprejeti z mirno vestjo, ta dar, kajti na dan svoje zmage nočem videti nobenega čemerne srca. Čemu naj ta zastarana skrušenost, ta ponesrečeni poizkus še vzbuja vtis nesrečnosti? Prepustite farizejem to natančno in pravično merjenje med krivdo in kesanjem, med težo vašega greha in trajanja in silovitostjo vašega občutka krivde. To vse spada v Staro zavezo. Jaz sem nosil krivdo in sramoto in slabo vest. Sedaj pa je porojena Nova zaveza v rajski nedolžnosti in v prerojenju iz vode in Svetega Duha."<sup>45</sup>

Z vrtom, v katerem so bile izrečene te besede, je navzoča prapripoved o tistem kraju, ki je bil prvotno Bogu blizu in zavarovan, ki je bil pomanjšan, zožen, s strahom napolnjen in s krivdo obtežen prostor. To breme je sedaj izbrisano v svoji smrtности. "Niti

pepel ne ostane od moje krivde po blisku (streli?) ljubezni, ki vse použiva."<sup>46</sup>

V moči tega izbriša lahko odpustimo drugim ter tvegamo korak iz groba lastne zagrenjenosti v svobodo.

Prevod: Stane Okorn

1. Verletzung, Verbitterung, Vergebung. Nachdenken in religionsphilosophischer Sicht., Predavanje na Dunaju, 10. oktobra 2009. Copyright nam avtorica podeljuje gratis.
2. Herbert Schriefers, Leidwesen Mensch, v: Volker Becker/Heinrich Schipperges (Hlg.), Krankheitsbegriff, Krankheitsforschung, Krankheitswesen. Wissenschaftliche Festsitzung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften zum 80. Geburtstag von Wilhelm Doerr, Berlin u. a. (Springer) 1995, 77-91.
3. Martin Heidegger, Sein und Zeit, Halle 1927, 141. Istovetenje tesnobe in strahu naj tu ne moti. Na splošno tesnobo označujemo kot *nekaj*, kar seveda v vsakdanji govorici ne vzdrži.
4. Prg 27,19.
5. Johann Wolfgang von Goethe, Hermann und Dorothea. Urania, Aussicht, Frankfurt 1976.
6. Paradieseshymnen XIII, 5, nav. Margot Schmidt, Alttestamentliche Typologien in den Paradieseshymnen von Ephräm dem Syrer, v: Franz Link (Hg.), Paradeigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments. I: Von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert, Berlin 1989, 57. N. d., 59. "Z lahkoto spoznavamo, da ljudje napravljajo stvari odvratne. Ko ljudje iznakazijo sebe, popačijo tudi stvari. - Ljudje so žrtvovali in skazili meso, omadeževali in ločili so zakon. - S svojimi maliki so tudi zlato naredili odvratno. - Po lepem drevesu je tudi Adam postal grd; popačil je tudi sad, ki ga imamo (po krivici) za škodljivega." (Efrem XV,11.)
7. Friedrich Nietzsche, Also Sprach Zarathustra, WW XIII,50.
8. Robert L. Wilken, Die frühen Christen. Wie die Römer sie sahen, Graz/Wien/Köln 1986, 32-35, poroča o kultni promiskuiteti gnostičnih in krščanskih sekt prvih stoletij. Tudi če bi šlo za pretiravanja in obrekovanja, ki so izhajala iz poganškega ravnanja, se v tem vendarle odraža določena navada časa in drhali, ki so jo filozofske šole prezirale.
9. Paul Claudel in Erinnerung an Laotse, v: Klara Maria Faßbinder (Hg.) Passion und Ostern bei Paul Claudel, München 1966, 16.



10. Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (1918), XX.
11. Michel Henry, "Ich bin die Wahrheit." Für eine Philosophie des Christentums, prevedel Rolf Kühn, Freiburg/München (Alber) 1997, <sup>2</sup>1999, 381ss.
12. Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., okr. Deus Caritas est, 31c.
13. Gl. Jürgen Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur (Suhrkamp) 2001; prim. isti, Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt (Suhrkamp) 2005.
14. Emmanuel Levinas, Die Zeit und der Andere, prevod Ludwig Wenzler, Hamburg (Meiner), 1989, 62.
15. Siegfried Lenz, Die Lampen der Eskimos, v: isti, Der Spielverderber. Erzählungen, München (dtv), 157.
16. Wie es Euch gefällt, IV, 3, 98-101.
17. Lk 22, 61sl.
18. Ex 12,8).
19. Fénelon (brez navedbe mesta).
20. Nav. Caecilia Bonn, Die Reue in der Schau Hildegards von Bingen, Abtei St. Hildegard, Eibingen (samozaložba) brez letnice, 4.
21. Pr. t.
22. Hans Urs von Balthasar, Das Herz der Welt, Zürich (Arche) <sup>2</sup>1945, 107.
23. Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, München (dtv) 1976, 99.
24. Sören Kierkegaard, Der Begriff der Angst, 609.
25. Hildegard von Bingen, nav. C. Bonn. Namig na izgubljenega sina (Lk 15), za katerega je oče dal zaklati tele.
26. Hildegard von Bingen, Scivias III, 5.
27. Thomas Mann, Joseph und seine Brüder, Frankfurt (Fischer) 1973, I, 64.
28. Jean-Luc Marion, Idol und Bild, v: Bernhard Casper (Hg.), Phänomenologie des Idols, Freiburg (Alber) 1981, 107-132.
29. Hans Urs von Balthasar, Das Herz der Welt, 1945, 97-103, opisuje, da kakšna pobožnost "zapira" pot Boga.
30. Botho Strauß, Aufstand gegen die sekundäre Welt, München (Hanser) 1999, 100.
31. Vladimir Jankélévitch, Pardonner?, v: isti, Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie, predgovor Jürg Altwegg, hg. v. Ralph Konersmann, Frankfurt 2003, 243-282.
32. N. d., 268 s.
33. Pr. t.
34. N. d., 268.
35. Pogovor z Haraldom Welzerjem v: Frankfurter Rundschau, dne 13. junija 2003.
36. Edith Stein, Testament, v: ista, Aus dem Leben einer jüdischen Familie und andere autobiografische Schriften, ESG A 1, Freiburg (Herder) 2002, 34.
37. Paul Claudel, Der seidene Schuh.
38. *Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum nostrorum*, "odvezo, odpuščanje in oproščenje naših grehov", prosi mašni kanon rimske liturgije.
39. Glagol *dimittere* je v latinskem *očenašu* na odličnem mestu: *et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*.
40. Vladimir Jankélévitch, Schuld und Vergebung, v: Sinn und Form, Beiträge zur Literatur 50, 2 (1998), 375 - 389; tu: 378.
41. Confessiones XI, 20, 26.
42. Kierkegaard, Die Liebe deckt der Sünden Menge.
43. Kierkegaard, Christentum und Christenheit (Tagebücher), izbor in prevod Eva Schlechta, München (Kösel) 1957, 105.
44. Odpev na praznik Jezusovega krsta: *Hic est qui venit per aquam et sanguinem*; "Ta je, ki prihaja z vodo in krvjo" (prim. 1 Jn 5,6).
45. Hans Urs von Balthasar, Das Herz der Welt, Zürich (Arche) <sup>2</sup>1945, 117 in 120.
46. Thérèse de Lisieux, Poésies. Édition intégrale I, Paris <sup>2</sup>1988, 17.

# Transhumanizem in krščanska socialna vizija

Tako transhumanizem kot tudi krščanstvo sodobnemu svetu ponujata vizijo boljšega sveta. Transhumanizem v skladu z vero v človeški razum in znanstveni napredek trdi, da bo razvoj ustreznih tehnologij svetu prinesel manj trpljenja, družbi in posamezniku pa več možnosti za uresničevanje lastnih potencialov. V skladu s krščanskim pojmovanjem pa osnovo za družbeno preobrazbo predstavljata osebnost in delo Jezusa Kristusa. Deloma jo bo moč doseči z razvojem novih skupnosti in delovanja, ki ga bo izoblikovala nenehna Božja ustvarjalna navzočnost v svetu.

Medtem ko se transhumanistična vizija nagiba k posvetnemu, krščanska pa k religioznemu, se obe neposredno ali vsaj posredno posvečata reševanju socialnih vprašanj. Prav zato bi se morali vprašati, ali je med obema vizijama mogoče vzpostaviti dialog na področju socialnih vprašanj. Če je po mnenju Nicka Bostroma "čisto mogoče biti transhuman oziroma transhumanist in se hkrati zavzemati za večino tradicionalnih vrednot in načel osebnega ravnanja", ali potemtako obstajajo stične točke med obema omenjenima socialnima vizijama?<sup>1</sup> Ta članek želi spodbuditi diskusijo, ki sicer ne bi dala dokončnega odgovora na zgoraj zastavljeno vprašanje, vendar pa bi spodbudila odkrivanje morebitnih poti pozitivnega angažiranja ter druga področja razhajanja. Prav zato bom transhumanizem opisal skozi perspektivo krščanske socialne vizije in še posebej skozi protestantsko tradicijo. Potem ko bom natančno opredelil značilnosti transhumanistične in krščanske socialne vizije, bom omenjeni sta-

lišči primerjal s pomočjo njenega delovanja na področju različnih družbenih vprašanj in vprašanj tehnologij; tako se ne bom osredotočal na njuno pojmovanje človeške narave, ampak na njuno dejansko uresničevanje socialne pravičnosti.

Sedaj bom podrobneje pojasnil zgoraj omenjeni Bostromov citat o "tradicionalnih vrednotah". Katere so tradicionalne vrednote in kdo jih določa? Ali z izrazom 'tradicionalne vrednote' označujemo prevladujoče družbene norme v sodobni kulturi ali kaj drugega? Tu so možne raznovrstne interpretacije. Po mnenju nekaterih so tradicionalne vrednote povezane s specifičnim pojmovanjem družine, spolnosti, ekonomske teorije, pravic posameznika ali pa potrebe po kolektivni samoupravi. James Hughes trdi, da "obstaja prikrito večinsko pojmovanje socialne pravičnosti, sočutne družbe, tehnološkega napredka ter zdravja in dolgega življenje za vsakogar".<sup>2</sup> Ali so to tradicionalne vrednote? Ali mednje sodijo tudi različne religiozne vrednote oziroma okviri, ki so jih navajali določeni posamezniki, kot sta npr. Hughes in Mark Walker?<sup>3</sup> V tem članku bom s pojmom "tradicionalne vrednote" opredeljeval tiste vrednote, za katere se predvsem zavzema krščanska družbena pravičnost.

Tako transhumanizem kot krščanstvo sta ne neki način utopična, saj trdita, da je s svetom nekaj narobe in da obstaja nekaj več – t. i. "govorice o drugem svetu", kot to izrazi neki priljubljeni krščanski pisec – in da je mogoče zgraditi boljši, celovitejši in bolj uresničeni svet. Po mnenju Duncana Forresterja

tovrstne družbene vizije prinašajo upanje s tem, ko "povečujejo horizont smisla, za katerega se zavzema določena družba in znotraj katerega se izoblikujejo politika in določene aktivnosti". Določena družbena vizija namreč tistim, ki jo sprejmejo za svojo, ponuja utopični pogled, ki izoblikuje cilje in gonilno silo, ki bo usmerjala prihodnost in omogočala preučevanje etičnih vprašanj izven okvira obstoječih sistemov." <sup>4</sup>

Transhumanistična vizija družbe je sodobni končni produkt ideje, da je človekovo obstojnost mogoče izboljšati s pomočjo razuma, znanosti in tehnologije. Omenjena vizija tako v prvi vrsti poudarja avtonomnega posameznika, pri čemer najpomembnejšo vlogo pripisuje njegovemu razumu, ki omogoča osebno in s tem tudi družbeno preobrazbo. Transhumanizem tako obljublja boljši svet, v katerem bodo vse bolj prisotne določene vrednote, kot so racionalizem, svoboda, strpnost ter skrb za druge, ki jih je mogoče doseči s pomočjo razuma in ki bodo omogočile, da se bo človekova obstojnost nenehno izboljševala. <sup>5</sup>

Kot v vsaki tradiciji, kot je na primer krščanstvo, tudi znotraj transhumanizma obstajajo različni interesi in poudarki. Medtem ko je za transhumaniste značilno, da se nahajajo na tisti strani biopolitičnega spektra, ki verjame v nove tehnologije in napredek, pa se med seboj razlikujejo po kulturni in ekonomski plati.

Tako na primer tisti, ki se imajo za privržence "demokratičnega transhumanizma", zagovarjajo ne le vero v razum in tehnološki napredek, ampak tudi politične vrednote svobode, enakopravnosti in solidarnosti. Medtem ko verjamejo v moč novih tehnologij in velik pomen pripisujejo posameznikovi svobodni izbiri, trdijo, da so odprti za potrebe in vprašanja širše skupnosti, ki usmerja tehnološki razvoj. <sup>6</sup> Na drugem koncu spektra se nahajajo tisti transhumanisti, na katere je

predvsem vplivala ideologija libertarnega socializma <sup>7</sup>. Slednji transhumanisti, med katere sodijo tudi ekstropisti <sup>8</sup>, poudarjajo avtonomnega posameznika, ki se ga ne sme omejevati z zunanjim vmešavanjem in s pravili. <sup>9</sup> Ker je v večini sodobne transhumanistične literature opisana prav ideologija libertarnega socializma, bom v svojem članku podrobneje predstavil predvsem njene značilnosti.

Termin "transhumanizem" pogosto uporabljamo namesto sorodnega termina "posthumanizem", čeprav po mnenju nekaterih obstaja očitna razlika med njima. Tako na primer Bostrom trdi, da je posthumanizem končni produkt aplikacije transhumanističnega projekta, tj. razvoja posameznikov, ki tako telesno kot tudi umsko presežejo obstoječe meje človeštva. <sup>10</sup> Nekateri posamezniki, kot je npr. Robert Pepperell, pa s terminom "posthuman" poimenujejo raznovrstne metode pri zblizanju biologije in tehnologije, ki spreminja strukturo človekovega bivanja, čeprav Pepperell ekstropistov ne povezuje s tem terminom. <sup>11</sup>

Kljub vsemu je očitno, da transhumanizem in njemu sorodni posthumanistični projekti predstavljajo širok spekter idej o človekovem razvoju v luči potencialnega tehnološkega napredka. Tovrstni projekti se tako ožje ukvarjajo s tehnološko modificiranimi, izboljšanimi in korigiranimi <sup>12</sup> človeškimi telesi in umom, po drugi strani pa gre tu za hipotetični miselni eksperiment, ki ponuja 'priložnost za nov razmislek o odnosu med posameznikom in njegovim okoljem, umetnimi tvorbami in orodji v dobi digitalizacije in tehnološkega napredka.' <sup>13</sup>

V transhumanizmu so razlike oziroma meje nejasne oziroma zabrisane. Čeprav gre tu morda za enak fizični obstoj in računalniško simulacijo, sta kibernetični mehanizem in biološki organizem zgolj konstrukta enakih osnovnih elementov, pri katerih se robotska

teleologija spoji s človeškimi cilji. Racionalni um definira posameznika, telo pa postane zgolj začasna posoda uma oziroma ga um na neki način obsede. Telesna identiteta, ki jo določajo spol, rasa in etična pripadnost, izgine, saj so odstranjene telesne značilnosti.<sup>14</sup>

Na podlagi pravkar omenjenega lahko trdimo, da je transhumanizem v širšem smislu socialno angažiran saj želi s pomočjo tehnologije zgraditi boljši svet, predvsem pa želi posamezniku ponuditi možnost izbire, s pomočjo katere bi se le-ta lahko osvobodil različnih, tudi dednih, boleznih, revščine, predsodkov in celo omejene življenjske dobe. Transhumanizem želi posamezniku omogočiti, da se svobodno odloči za preseganje obstoječih omejenosti in da to zmore udejanjiti. Zagovorniki demokratičnega transhumanizma bi to podrobneje pojasnili tako, da bi poudarili, da transhumanizem ne želi koristiti samo posamezniku, ampak tudi širši družbi; za transhumaniste je najpomembnejše to, da bi omogočili širši oz. enakovreden dostop do tehnologij v družbi. V naslednjem poglav-

ju bomo opazili, da nekateri izmed pravkar omenjenih ciljev v marsičem spominjajo na krščansko socialno vizijo.

Določene veje transhumanizma se sicer posvečajo tudi tveganjem, ki jih prinaša tehnološki razvoj, vendar po mnenju Russella Blackforda ne bi bilo odveč vložiti še več truda v prepoznavanje pomanjkljivosti transhumanističnih tehnologij.<sup>15</sup> Eno izmed spornih področij, o katerem se razhajajo transhumanisti, je, kdo naj bi se spopadel z morebitnimi tveganji. Prav tveganje, pa naj bo slednje realno ali morebiti le hipotetično, je namreč eno izmed tistih področij, s katerimi bi se prav tako morala ukvarjati krščanska vizija družbe.

Pomemben del širše krščanske družbene vizije predstavlja tudi skrb za socialna vprašanja oziroma pojmovanje družbene pravičnosti, ki je zakoreninjeno tako v krščanskem pojmovanju Boga, in še posebej njegovega utelešenja v Jezusu Kristusu, ter človeške narave. Tako protestantsko kot tudi rimokatoliško pojmovanje se naslanjata na prepri-



*Lepota bogoslužnega prostora budi notranje oči, da bodo v evharistiji prepoznale živega Boga.*  
Sv. Jakob v tujskogorski baziliki, foto: Janez Oblonšek.

čanje, da Bogu ni vseeno za dobrobit posameznika, za posameznika, ki je znotraj določenega odnosa, in za širši svet.

V družbenem nauku rimokatoliške Cerkve se vizija družbe odraža v dveh temeljnih principih družbene transformacije in človeškega dostojanstva. Prvi princip poudarja, da odnos vere med vernikom in Bogom zahteva, da posameznik vero uresničuje v vseh vidikih vsakdanjega življenja, tako v socialnem kot tudi v političnem in gospodarskem. Drugi princip pa se osredotoča na prepričanje, da ima človekovo dostojanstvo, ki se odraža v družbenih odnosih in skupnosti, najvišjo vrednost.<sup>16</sup>

Pravkar omenjeni pristop se običajno odraža z delovanjem, ki temelji na naravnem zakonu, v katerem se Aristotelovi principi kažejo v določenih osebnostih, kot je na primer Tomaž Akvinski.<sup>17</sup> V skladu s tem pristopom človekovo zaverovanost vase presega naravni red, ki vlada v širšem svetu in ki izhaja od tistega, ki ga vzdržuje. To v skladu s pojmovanjem Tomaža Akvinskega človeku (drugim bitjem pa v manjši meri) omogoča prepoznavanje nekega splošno sprejetelega pojmovanja dobrega in zla v skladu s kulturno-zgodovinskimi okviri.<sup>18</sup>

V protestantski tradiciji pa temelj za razumevanje vprašanj družbene pravičnosti predstavlja interpretacija svetopisemskih besedil - judovskih svetih spisov, še posebej knjig prerokov, in Apostolskih del, ki so zapisana v Novi zavezi. Kljub temu ne moremo trditi, da protestantska tradicija zanemarja zgoraj omenjeni filozofski vidik, saj slednjega, na primer, vključuje že Luter v povezavi z družbeno-političnim angažmajem, vendar mu protestantska teološka misel posveča premalo pozornosti. Tudi katoliška tradicija ne zanemarja pomena svetopisemskih besedil, saj so slednja po Forresterjevem mnenju čedalje bolj prisotna v papeških okrožnicah.<sup>19</sup>

Pri oblikovanju krščanske socialne vizije se naslanjamo na različne svetopisemske

tradicije. Po eni strani gre za pojmovanje, da je fizični svet na neki način ustvarjen načrtno, zato ima vrednost pri Bogu. Poleg tega obstaja tudi določena tradicija, vezana na knjige prerokov iz judovske Stare zaveze, še posebej besedila, ki so bila zapisana v osmem stoletju pred Kristusom; eno izmed njih je Mihejeva knjiga, v kateri omenjeni prerok zapiše, da bi ljudje morali ravnati pravično, ljubiti usmiljenje in ponižno hoditi s svojim Bogom.<sup>20</sup> Tudi prerok Amos obsoja trpljenje, ki ga povzročata družbeno in ekonomsko zatiranje.<sup>21</sup> Pravičnost, ki se odraža v družbenih odnosih, je namreč sestavni del vere, ne pa zgolj njena aplikacija, saj postane način in smisel življenja.<sup>22</sup>

Vse pravkar omenjene teme prav tako zasledimo v evangelijih. Tako Luka v svojem evangeliju spregovori o Jezusu, ki prebira knjige prerokov in oznanja veselo novico revnim, zatiranim in slepim, da bi se le-ti lahko osvobodili svojega trpljenja<sup>23</sup>, medtem ko je v Matejevem evangeliju svetopisemska pravičnost ves čas prikazana kot maščevanje ubogih in zatiranih, ki se obračajo k Bogu, in tistih, ki pri njem iščejo odpravo krivic in oporo.<sup>24</sup> Medtem ko omenjena teistična vprašanja primarno ne sodijo v okvir transhumanizma, pa se na področjih, kot so ozdravljenje slepote, ozdravitev hromih in svobodna volja tistih, ki jih zatirata telesno in socialno trpljenje, odraža ključna usmeritev transhumanistične vizije družbe, saj se odmevi svetopisemske dikcije odražajo v delih nekaterih transhumanistov.<sup>25</sup>

Pravkar navedeno razmišljanje se ujema z že prej omenjenim. Najprej v tem, da je pravičnost vedno postavljena v eshatološki okvir, v tem smislu, da se krščanstvo veseli popolne uresničitve Božje pravičnosti v prihodnosti. Ta pravica naj bi se izvršila že sedaj, v pričakovanju drugega Božjega kraljestva.<sup>26</sup> Nadalje je potrebno izpostaviti antropološko metaforo, tj. *imago Dei*, v skladu s katero so

človeška bitja v določenem smislu ustvarjena po Božji podobi.<sup>27</sup>

Sedaj bi rad poudaril še dejstvo, da pojmovanja, ki skupaj sestavljajo socialno vizijo, lahko budijo vest velikemu delu zahodnega krščanstva. Medtem ko lahko navedemo mnogo primerov posameznikov in skupin, ki se zavzemajo za družbo, pa po drugi strani odnosi med Cerkvijo in državo skozi zgodovino ter institucionalizacija krščanske vere in (v določeni meri) približevanje slednje sodobnim sistemom vrednot današnjega časa, v katerem se krščanstvo ne loči več bistveno od zahodne potrošniške kulture, pomenijo, da socialna skrb pri tem pogosto izostane. Glede na vse povedano lahko trdimo, da knjige prerokov iz Stare zaveze niso brez razloga kritizirale Božjega ljudstva. Ob tem naj poudarim, da bi bilo kritični presoji sodobne krščanske socialne vizije potrebno posvetiti več prostora, kot ji ga lahko namenim v tem članku.

Če se ponovno vrnem k motivu Božje podobe, se le-ta morda najbolj odraža v odnosu med Bogom in človekom: ljudje imamo s tem, ko smo ustvarjeni po Božji podobi, dostojanstvo, ki ga Bog ceni in spoštuje. Vrednost posameznika se odraža v socialnih odnosih med človekom in širšim svetom, ki ga Bog prav tako ceni. Približno v zadnjih stotih letih se je interpretacija Božje podobe, ki jo nosi človek, spremenila iz koncepta, da je to podoba že po naravi najti v človeku (kar odraža njegov razum), do definicije posameznikov kot Božjih poslancev v svetu. Razumevanje Božje podobe v človeku se je spremenilo in tako se je izoblikovalo pojmovanje, da je človek utelešen v tem svetu in se uresničuje s tehnološkim delovanjem v njem.

Koncept *imago Dei* še vedno dobiva pomenske odtenke v razpravah pripadnikov krščanske tradicije in tistih, ki so izven nje. Znotraj teh tradicij *imago Dei* predstavlja ključni del mnogih sodobnih liberalnih, feministič-

nih in ekoloških razprav.<sup>28</sup> Zaradi kritike izven okvirov krščanstva, kot je npr. Whitovo prepričanje, da je judovsko-krščanski antropocentrizem povzročil ekološko krizo, so mnogi posamezniki začutili potrebo, da bi ponovno preučili omenjeni koncept.<sup>29</sup> Nekateri, kot je na primer protestantski teolog Philip Hefner, pa pri razumevanju koncepta *imago Dei* upoštevajo tako kulturo kot tudi genetiko.<sup>30</sup>

Koncept *imago Dei* poleg ostalega predstavlja potencialno točko razhajanja s transhumanisti. Razen očitnega nesoglasja, ki bi se lahko pojavilo zaradi razlik med sekularnim in teističnim svetovnim nazorom, je eden izmed specifičnih poudarkov transhumanistov tudi zavračanje specizma, ki zagovarja, da moralnega statusa ne določa pripadnost določeni biološki vrsti, kot je npr. *homo sapiens*, ampak gre tu predvsem za kombinacijo različnih dejavnikov, kot sta denimo posameznikova avtonomija in pripadnost skupnosti<sup>31</sup>. Poudarek o tem, kako privilegiran je človek po Božjem načrtu v svetu, se sicer znotraj krščanske tradicije razlikuje, vendar nedvomno obstaja v taki ali drugačni obliki.<sup>32</sup>

V nadaljevanju članka bom pokazal, da koncept, ki izhaja iz *imago Dei*, od posameznika ne zahteva nujno zavračanja različnih tehnologij, kot sta npr. genski inženiring in kloniranje, vendar pa dejansko vpliva tako na različne vidike krščanske etike kot tudi razumevanje človeka kot bitja, ki za svoj napredek uporablja različne tehnologije.

Pogost argument za razvoj in uporabo različnih tehnologij je teološka kategorija dobrote, po kateri lahko tehnološki napredek družbi prinese "materialne koristi", ki človeštvo rešujejo trpljenja.<sup>33</sup> Vendar pravičnosti ne moremo vedno enačiti s ljubeznijo do bližnjega, saj si pravičnost pogosto prizadeva za ohranjanje družbenega miru in stabilnosti, ki se upirata tehnološkemu napredku. Le-ta lahko pripelje do tega, da mora družba po-



*Skladnost cerkvenega prostora*  
Detajl kornih klopi s cerkve sv. Jurija na Ptuj, foto: Janez Oblonšek.

novno skleniti konsenz o novih vprašanjih, ki jih zastavljajo nove tehnologije, kar pa je pogosto travmatičen in boleč proces. Tako se pojavlja konflikt med znanostjo in tehnologijo ter širšo družbo, saj se nova vprašanja

začnejo odpirati takrat, ko družba najde odgovor na stara.<sup>34</sup>

Ian Barbour nekaj prej opisane napetosti izpostavi, ko opazi, da svetopisemska tradicija človeški potencial pojmuje dvoumno.

Po eni strani namreč trdi, da omenjena tradicija ponuja idealistično vizijo, ki priznava, da človekov potencial spodbuja posameznikov razvoj s pomočjo razuma. Po drugi strani hkrati pragmatično prepozna človekovo tendenco po zlorabi moči. Slednjo lahko po njegovem prepričanju prepoznamo tako v posameznikovem iskanju moči kot tudi v prilagajanju institucijam, kot so npr. korporacije, sindikati, vlade in iz lastnih interesov ustanovljene verske organizacije.<sup>35</sup>

Barbour trdi, da lahko tehnološki potencial preučujemo znotraj treh kategorij, ki jih lahko zasledimo tako v širši družbi kot tudi znotraj krščanstva. Po njegovem prepričanju lahko tehnologijo pojmuje kot rešitelja, zatiralca ali kot dvoumni instrument moči.<sup>36</sup> Omenjena pojmovanja lahko med seboj ločujemo po poudarku, ki ga slednje namenjajo določenemu sistemu vrednot. Z vidika posameznika imajo vrednost dobrine, kot so na primer hrana in zdravje, delo, ki osmišlja življenje, in osebna uresničitev, medtem ko se znotraj družbe poudarjajo pravičnost, pravica do enakovrednega sodelovanja v družbi in gospodarski razvoj. Z vidika okoljevarstva pa bi se najverjetneje posvečali vprašanju obnovljivih virov energije, varovanju okolja in spoštovanju življenja v vseh njegovih oblikah.<sup>37</sup> Ker omenjeni konteksti ( tj. posameznik, družba in okoljevarstvo - op. prev.) poudarjajo različne vrednote, se zato na raznovrstne načine odzivajo na različne vrste tehnologij.

Tako na primer transhumanizem sodi v fenomen, ki tehnologijo prepozna kot rešitelja; na to miselnost in usmeritev vplivajo vrednote osebne samouresničevanja, svobode, kar zadeva enakovredno sodelovanje v družbi, gospodarski razvoj in utilitarizem. Znotraj krščanstva se glede na povedano kažejo različni pristopi, saj imamo po eni strani nasprotnike sodobnih tehnologij, ki trdijo, da le-te prinašajo več problemov, kot jih re-

šujejo, in da obenem tudi razosebljajo človeka. Po drugi strani so tu tudi zagovorniki omenjenih tehnologij, ki trdijo, da tehnološki razvoj zapoveduje Bog.<sup>38</sup> Med slednje lahko uvrstimo tako neo-irenejevsko teozo, ki jo je zastopal Mark Walker, kot tudi koncept regeneze, ki ga je zagovarjal Kevin Kelly.<sup>39</sup>

Barbour zastopa tretje stališče, ki tehnologijo pojmuje kot produkt in instrument družbene moči, kar je v skladu s teološkim pojmovanjem človeka kot bitja, ki je sposobno narediti tako veliko dobrega kot tudi veliko slabega.

Vse pravkar omenjene pristope (tj. teozo, regenezo in Barbourovo stališče o tehnologiji - op. prev.) bom upošteval pri obrazložitvi dveh primerov udejanjenja transhumanizma, tj. prenosa človekovega razuma na računalnik (angl. *uploading*, op. prev.) in *biotehnologije*.

Kljub vplivu, ki sta ga imela na krščanstvo skozi njegovo zgodovino neoplatonistična misel in prastara *rapturistična*<sup>40</sup> vizija pobega pred materialnim svetom, pa pravoslavno pojmovanje človeka kot utelešenega posameznika predstavlja neke vrste paralelo tendencam transhumanistov po tem, da bi bistvo posameznika (tj. njegov intelekt oz. zavest) prenesli v umetno (tj. računalniško) okolje. Zdi se, da 'zgodba', ki jo opisujem v tem članku, zagovarja eskapizem od fizičnega. Vendar Hugh v zvezi s tem trdi, da "tovrstna pojmovanja omogočajo kulturni pogoji, zaradi katerih se zdi, da ima eksistenca v fizičnem smislu veliko prednosti. V svetu, ki ga uničujejo prekomeren razvoj, prenaseljenost in strupi, ki zastrupljajo okolje, mi je v tolažbo dejstvo, da lahko fizične pojavne oblike ponovno pridobijo svojo brezmadežno čistost tako, da postanejo informacijski vzorci v multidimenzionalnem računalniškem prostoru."<sup>41</sup>

Po mnenju Margaret Wertheim pravkar omenjena vizija spominja na gnostično poj-



movanje postati eno z neskončnim, pri čemer pa jo vznemirja dejstvo, da človek zaradi tovrstnih nauk lahko začne zanemarjati zemeljska vprašanja, še posebej skrb za svet in skupnosti, ki bivajo v njem.<sup>42</sup> Že predhodno sem poudaril, da je krščanski motiv *imago Dei* zakoreninjen v krščanstvu v tem, da vrednost daje telesnemu, ki je po Božjem načrtu del fizičnega ustvarjenega reda in ki je vpeto v mrežo odnosov z Božjim in naravnim. Gre za pojmovanje, da je utelešenje pomembno tako človeku kot tudi Bogu.<sup>43</sup>

Če zagovarjamo materialistično vizijo, da je intelekt oziroma zavest stranski pojav biološke "strojne opreme" posameznika, potem obstaja nevarnost, da meseno v skladu z manihejskim pojmovanjem postane odvečno ali vsaj neko prehodno stanje, ki ga je potrebno preseči. Kaj pa je potem tisto, kar povezuje tiste, ki so v telesu, s tistimi, ki bivajo v kibernetičnem prostoru? Ali je tako sploh mogoče ohraniti družbo? Že Wertheimova se je namreč vprašala: "Zakaj bi se sploh vznemirjali za zemeljsko družbeno pravičnost, če verjamemo, da smo v kibernetičnem prostoru lahko vsi kot bogovi?"<sup>44</sup> Tudi Brenda Brasher odpira podobna vprašanja, ko trdi, da se bo zaradi čedalje večje hibridizacije človeka pojavil trenutek, ko bomo 'neizboljšanega' posameznika začeli pojmovati kot nekaj negativnega, pri čemer bomo morali ponovno opredeliti temeljno naravo človekove identitete in zaznavanja.<sup>45</sup>

Transhumanisti, ki zagovarjajo prenos človekovega razuma na računalnik, omenjene kritike zavračajo z dvema argumentoma. Kot prvo trdijo, da bo prenos človekovega razuma na računalnik 'biološkemu' človeku ne le omogočil celovito paleto izkušenj, ampak bo hkrati ohranil posameznikov stik s fizičnim svetom in z drugimi posamezniki.<sup>46</sup> Vendar se solidarnost z našim bližnjim pogosto izrodi v skupni človeški izkušnji. Če se namreč le-ta korenito spremeni, na pri-

mer s hipotetičnim povečanjem hitrosti v miselnih procesih posameznika, katerega razum prenesemo na računalnik, in če temeljno motivacijo za tovrstni prenos spodbuja skrb za posameznikovo svobodno voljo, potem lahko res pride do razhajanja s fizičnim svetom. Pri tem bi rad poudaril še dejstvo, da v transhumanistični literaturi ni natančno opredeljeno, kako se neka skupnost, katere razum je prenešen na računalnik, ekonomsko preživlja in kakšne dolžnosti ima tovrstna skupnost do struktur, ki podpirajo njen obstoj, pri čemer se lahko sočasno vprašamo, kako zatiralne bi omenjene podporne strukture utegnile postati.

Če upoštevamo dejstvo, da je prenos človekovega razuma na računalnik trenutno še neizvedljiv, osrednja skrb, ki se pojavi, če tovrstni prenos preučimo z vidika krščanske socialne pravičnosti, izhaja iz tendence transhumanistov po zavračanju utelešenja. Prav tako, kot se zaradi religioznih prepričanj o preseganju fizičnega sveta lahko pojavi poudarjanje reševanja 'duš', ne pa toliko posvečanje telesnim potrebam in okolju, bi se podobno lahko zgodilo tudi zaradi omenjenega prenosa. Prav zato moramo pri razpravah o posledicah, ki jih prinaša biotehnologija, ključni poudarek dati prav utelešenju.

Protestantski teolog Ted Peters določeni transhumanistični tehnologijam, kot sta na primer genska modifikacija in kloniranje, priznava tudi določene prednosti, zato zastavi vprašanje: "Ali Bog res nasprotuje tovrstnim tehnologijam?"<sup>47</sup> Tako zavrne prevladujočo konzervativno religiozno reakcijo, ki priporoča previdnost pri uporabi novih tehnologij.

Peters, ki ga navdihuje potencial, ki ga za oblikovanje vizije prihodnosti lahko najdemo v Kristusu, trdi, da se človeštvo bliža svojemu koncu. Zaradi tega "evolucijskega" pritiska se morala spremeni oz. prilagodi do take mere, da postane nesprejemljivo, da z mo-

ralnega vidika presojamo, kako je s pomočjo tehnologije mogoče vplivati na tisto, kar nam je dano od zgoraj. Po Petersovem prepričanju je pravzaprav nemoralno, če si ne prizadevamo za boljši svet s pomočjo uporabe tehnologije, ravno tako, kot se sama moralnost razvija skozi zgodovino tako, da prinaša pravičnejšo in bolj pošteno družbo. Peters to jedrnatno zapiše takole: "Obstoječa situacija nujno ne opiše tega, kako bi moralo biti."<sup>48</sup>

Medtem ko Peters po eni strani zagovarja uporabo sodobnih tehnologij, po drugi strani nasprotuje 'tehnologom' in družbenopolitičnim silam, ki krojijo uporabo tehnologij. Tako za ovrednotenje določene vrste tehnologije, kot je na primer kloniranje, kot kriterij uporabi človekovo dostojanstvo, ki se ustvari v odnosu z Bogom. Trdi namreč, da to predstavlja osnovo za nasprotovanje temu, kar odvrta od dostojanstva tiste, ki so podvrženi pritiskom potrošniške družbe.<sup>49</sup>

Peters zavrača prepričanje, da je človekova DNK na nek način sveta in da so ljudje zgolj posamezniki. Meni namreč, da smo ljudje bitja odnosa in da medsebojni odnosi določajo naše dostojanstvo. V posameznikovem življenju se dostojanstvo odraža kot vrednota, ki nam jo sporočajo odnosi. Tako po Petersovem mnenju "človekovega dostojanstvo ne predstavljajo zgolj individualizem, identiteta oziroma edinstvenost. Našo osebno vrednost izkustveno doživljamo po ljudeh, ki nas imajo radi, v temelju, če ne celo ontološko, pa se izkazuje v Božji ljubezni do nas."<sup>50</sup>

V omenjenem stališču se prepletata dve miselnosti, tj. miselnost o izvoru in miselnost o dobroti. Prva zahteva, da se mora človeštvo prenehati ozirati nazaj na določeno zgodnjo stopnjo, ki je ali pa morda ni človeška, in da mora namesto tega svoj pogled nenehno upirati v prihodnost z upanjem in potencialom, pri čemer mora uporabljati nove tehnologije, in to ne le v etičnem smislu nepovzročanja zla, ampak tudi v smislu do-

brote. Če lahko tehnologijo uporabljamo tako, da z njeno pomočjo delamo dobro, potem smo to dolžni storiti; če tega ne storimo, zavračamo potencial, ki ga je človeštvu podaril Bog in s pomočjo katerega lahko dosežemo družbeno preobrazbo, ki jo poudarja motiv *imago Dei*.<sup>51</sup>

Pravkar omenjeno antropološko pojmovanje se naslanja na termin 'ustvarjen, so-ustvarjalec oz. so-stvarnik', ki ga je v svojem teološkem razmišljanju o tehnologiji razvil Hefner.<sup>52</sup> Peters s pomočjo omenjenega termina človeka predstavi kot končno, omejeno bitje, ki je del širšega ustvarjalnega projekta, ki preoblikuje biološki svet vključno s človeštvom in ki ga zaznamuje "etični mandat", izhajajoč iz prepoznavanja Božjega načrta.<sup>53</sup>

V povezavi s transhumanističnimi idejami in še posebej z biotehnologijo Peters vidi prednosti transhumanističnega prepričanja, da je trenutno stanje sodobnega sveta nezadovoljivo in da v njem lahko celo "prepoznamo 'ogromno morje človeškega trpljenja, ki je posledica tega, kar smo podedovali'".<sup>54</sup> Kljub vsemu bi Petersovo etično držo, ki je zasnovana tako, da daje prednost tistim, ki se bodo šele rodili na svet, ter na tem, da človekovo vrednost določa njegov odnos z Bogom, zmanjšalo prepričanje tistih, ki bi otroke, ki so spočeti z nespolnim razmnoževanjem, ne videli predvsem kot osebe, ampak bolj kot produkt tehnološkega procesa s standardi kontrole kakovosti.<sup>55</sup>

Pravkar omenjeno razmišljanje se osredotoča na vrednost, ki jo posamezniku daje odnos z drugimi ljudmi. Dejstvo, da omenjeni model ni zasnovan na dostojanstvu kot prirojeni oz. človeku lastni značilnosti, bi lahko pogled na dostojanstvo postavilo v konflikt s stališči, ki dostojanstvo pojmujejo kot človeku lastno kategorijo. Tako na primer Hughes predstavi okvir, po katerem posameznikovo 'osebstvo' predstavljajo predvsem njegove kognitivne sposobnosti. Peters po drugi

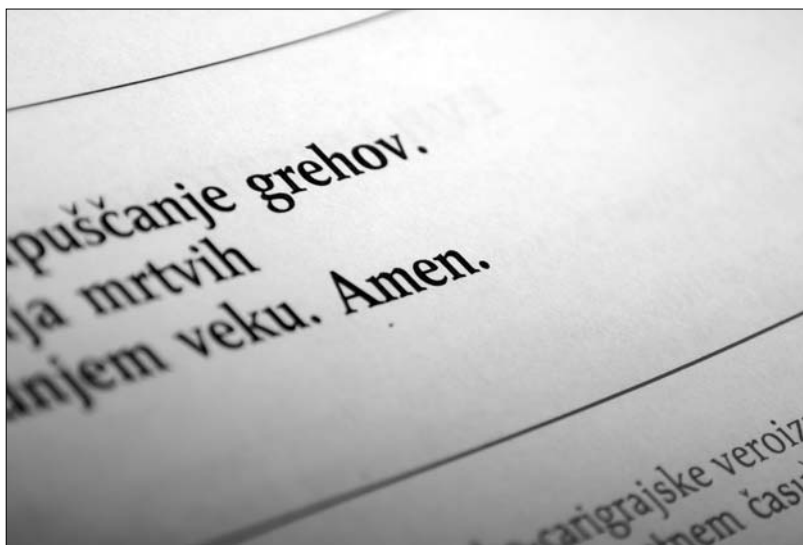
strani trdi, da imajo tako otroci kot tudi odrasli enako dostojanstvo in 'osebstvo'. Hughesov model nasprotno predstavi večstopenjsko lestvico 'osebstva' oz. človeškosti, ki človeku po naravi dane pravice spreminja glede na nivo njegovega kognitivnega razvoja.<sup>56</sup>

Po prepričanju Dene Davis sta koncepta dobrote in spoštovanja posameznikove avtonomije pogosto v konfliktu z biotehnologijo, saj je po eni strani posameznikova potreba po izvrševanju dobrega v konfliktu z njegovo pravico do sprejemanja lastnih odločitev.<sup>57</sup> Primerno izhodišče za razreševanje pravkar omenjenega konflikta pa predstavlja prav krščanska doktrina o *imago Dei*, ki poudarja ne le dejstvo, da je posameznik dragocen v Božjih očeh in da je odgovoren tudi za svoje bližnje, ki jih Bog prav tako ceni. Priznati namreč moramo, da človekov potencial ni ločen od sveta, ampak je pravzaprav vpet v celovito paleto družbenih in konkretnih odnosov.

Posameznik je nenehno v konfliktu s prioriteta skupnosti. Krščanska tradicija po eni

strani priznava, da so posamezniki odgovorni za svoja dejanja in da morajo biti svobodni, vendar pa morajo po drugi strani tudi skupnosti odgovarjati za svoja dejanja oz. za tisto, česar niso storili. Omenjena tradicija poudarja tudi zapoved ljubezni do bližnjega, v skladu s katero mora posameznik drugim dajati prednost pred sabo. Položaj, ki ga imajo posamezni kristjani v omenjenem spektru, je pogosto bolj v skladu z njihovo politično pripadnostjo kot z njihovim verskim prepričanjem.

Ena od možnih poti naprej je "etika kompromisa", ki jo v svojih pismih Korinčanom uporablja apostol Pavel<sup>58</sup>, ko opiše konflikt vernikov s tem, da so le-ti 'svobodni v Kristusu', vendar pa so hkrati odgovorni tudi za svoje bližnje. Pavel poudari, da je sicer dovoljeno vse, vendar vse ni dobro oz. koristno. Pri opisu tega, kako naj kristjani živijo v korintski skupnosti, omenjeni apostol predstavi tripartitno etiko. Kot prvo poudari, da lahko posameznik sicer dela, kar hoče, vendar njegova dejanja ne smejo ogroziti njegove zve-



*"Amen - verujem, da je pod podobo kruha, ki ga duhovnik dvigne predme in naznani 'Kristusovo telo', navzoč Kristus."*

Detajl iz Misala, foto: Janez Oblonšek.

stobe Bogu in oznanjevanja Kristusa. Nadalje poudari, da ob upoštevanju prej navedenega ne smemo nikoli storiti ničesar, s čimer bi lahko ogrozili vero svojega bližnjega. Kot zadnje pa moramo, potem ko zadostimo prvima dvema vrstama etike, braniti še svojo lastno svobodo. V tovrstni etiki se zrcalijo lju-bezen do Boga, našega bližnjega in nazadnje tudi do samega sebe.

Pravkar omenjene tripartitno etiko bi lako uporabljali tudi pri uporabi npr. psihofarmaceutske tehnologije, v dobrobit posameznika ali skupnosti, kot to predvideva krščanska tradicija. Naprej se moramo vprašati, ali z uporabo novih tehnologij na neki način slavimo Boga ali pa sklepamo neki kompromis pri razumevanju Božje volje. Drugič se je potrebno vprašati, kakšne posledice bi uporaba tovrstnih tehnologij lahko imela za našega bližnjega - tj. ne samo za naše najbližje, ampak tudi za širšo, socialno in drugo okolje. Če nam uspe zadostiti obema omenjenima kriterijama, potem lahko razmišljamo o nadaljnji uporabi tovrstnih tehnologij. Na tem mestu bi rad poudaril, da sem omenjeno tripartitno etiko tu predstavil zelo na kratko in da bo o določenih vprašanjih, kot je na primer vprašanje "Kaj pa je Božja volja?", potrebno še razpravljati, pri čemer moramo uporabiti rigorozno diskusijo in angažma.

Medtem ko v razpravah o transhumanizmu pogosto razmišljamo o določenih vrstah novih tehnologij, kot so na primer zgoraj omenjene, obstaja tudi veliko področij, na katerih bi lahko delovali. Teme, kot so na primer tehnološko tveganje, ekonomske in politične sile in relativna definicija določenih terminov, kot sta na primer revščina in trpljenje, bom podrobneje opisal v naslednjih odstavkih, na koncu pa podal še nekaj komentarjev.

Eno izmed vprašanj, ki se zastavlja v razpravi o razvoju novih tehnologij, je tudi tveganje, ki je na področju transhumanističnih

tehnologij še posebej relevantno. Zato obstajajo nenehne razprave o tem, kako lahko določene tehnologije, kot je na primer nanotehnologija, predstavljajo grožnjo svetu.<sup>59</sup> Transhumanistična literatura sicer priznava, da tovrstna tveganja obstajajo, in obenem tehnološka tveganja klasificira na tista, ki so še sprejemljiva, in tista, ki so prevelika - ta bi lahko povzročila (popolno) uničenje oziroma bi predstavljala grožnjo življenju. Sprejemljiva tveganja so tista, ki bi ne škodovala obstoju posameznikov oziroma skupnosti.<sup>60</sup>

V svojem članku bom podrobneje predstavil tista tveganja, ki so še obvladljiva. Ena izmed značilnosti krščanske socialne vizije, ki sem jo zgoraj omenil, je svetopisemska tema Božje skrbi za tiste, ki nimajo nobene besede oziroma moči v družbi. Ti posamezniki imajo dejansko omejeno avtonomijo kot posamezniki, pa tudi kot pripadniki določene skupnosti. V primeru še sprejemljivih tehnoloških tveganj bi bili najbolj ogroženi prav posamezniki z omejenimi finančnimi ali drugimi sredstvi, zato ne moremo ovrednotiti le ene vrste tveganja, ampak moramo upoštevati celovit spekter le-teh. Graham trdi, da: "/.../ družbena in ekonomska neenakost lahko ravno tako močno ogrozi človeško dostojanstvo kot biotehnologija."<sup>61</sup>

To se je izkazalo tudi v primeru afriških narodov, ki jih je pred nedavnim prizadela lakota in ki so se spopadali s težko odločitvijo o tem, ali naj sprejmejo hrano, ki je vsebovala gensko spremenjeno žito. Njihovo sposobnost za uspešno soočenje s tem tveganjem so omejevale družbenopolitične okoliščine, v katerih so se znašli. Da ne bi prihajalo do takih primerov, si moramo prizadevati za politiko, ki bi okrepila samozavest tovrstnih skupnosti in zmanjšala občutek ogroženosti.<sup>62</sup> Uporabe tovrstnih tehnologij ne smemo preprosto zavriniti, ampak jo moramo opremiti z družbeno etiko, ki upošteva potencialno tveganje za druge vpletene strani.

Kljub vsemu bi se ocena tveganja lahko izkazala za problematično. Kdo pa bi se v primeru razvijajočih se tehnologij sploh odločal o tem, kaj je oziroma ni dovoljeno? Bostrom priporoča diferenciran razvoj tehnologije, s pomočjo katerega bi pozitivne učinke tehnologij ločili od škodljivih, a kdo bi bil potem tisti, ki bi lahko sprejel tovrstno subjektivno odločitev?<sup>63</sup> Že prej sem omenil, da se libertarno usmerjeni transhumanisti s tem, ko spoštujejo posameznikovo avtonomijo in svobodno voljo, upirajo odkritemu pritisku državnih in drugih javnih ustanov, ki odločajo o tem, kaj je oziroma kaj ni sprejemljivo. Poudaril bi rad še to, da odločitev, ki je sprejeta zgolj na racionalni osnovi, ne upošteva širšega gospodarskega in političnega konteksta.

Slednje se je izkazalo tudi pri uporabi generičnih zdravil v državah v razvoju. Tam se je pokazalo, da s tem, ko razvijamo omenjeno tehnologijo in lajšamo določeno obliko trpljenja, uspemo doseči le delno rešitev problema<sup>64</sup>, saj nam na ta način ne uspe razrešiti konflikta med utemeljenim povračilom stroškov dragih raziskav ter takojšnjim in perečim problemom človeškega trpljenja. Kljub temu, da zatrjujemo, da se bodo nove tehnologije dolgoročno pocenile in da si bodo njihove pozitivne učinke lahko privoščili tudi manj premožni, nam v kratkem ali srednjeročnem obdobju uspe bolj malo olajšati človeško trpljenje.

V zadnjem delu članka se bom dotaknil še vprašanja relativnosti poimenovanj, kot sta na primer revščina in trpljenje, ki sta jo izpostavila že Mitcham in Grote. Tistega, kar določena družba pojmuje kot revščino in trpljenje, druga družba tega ne vidi na tak način. Mitcham in Grote namreč trdita, da lahko trpljenje pojmuje kot 'rezultat nezadovoljene potrebe'.<sup>65</sup> Če gre tu res za to, potem bi lahko na tem mestu rabili široko paleto individualnih, skupnostnih in okoljevarstve-

nih vrednot, ki jih je že prej predlagal Barbour. S tem bi termin trpljenje ne označeval več izključno problema posameznika in bi nas opozoril tudi na možnost, da gre tu za trpljenje širše družbe, ki je zatirana oziroma omejena. Če je po mnenju omenjenih avtorjev nezadovoljstvo sestavni del eksistence človeka, ki ga je iz raja izgnal Bog, potem v končni fazi trpljenja ne bomo mogli ublažiti s pomočjo novih tehnologij.<sup>66</sup>

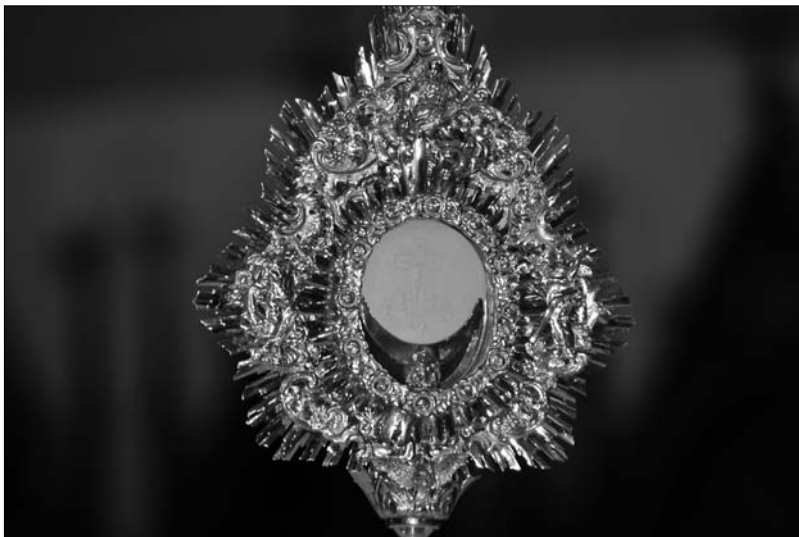
Kljub vsemu krščanska socialna vizija zahteva, da kristjani z vso resnostjo upoštevamo možnost, da je človekovo trpljenje in zatiranje mogoče ublažiti tudi s pomočjo novih tehnologij. Svojega bližnjega namreč ne moremo ljubiti in se zavzemati za trpeče, če Bogu nismo hvaležni za ustvarjalne sposobnosti, ki nam jih je podaril. Prav zato omejena socialna vizija od nas pričakuje, da sprejmejo tako nove tehnologije kot tudi možnost njihove uporabe. Res je, da je človekovo eksistenco mogoče izboljšati s preudarno uporabo tovrstnih tehnologij, vendar bo v skladu s krščanskim pojmovanjem človek svoje popolno blagostanje dosegel šele s prihodom drugega Božjega kraljestva.

Dialog med krščanstvom in transhumanizmom je torej mogoč le, če obstajajo skupne poti za dosego podobnih ciljev, s pomočjo katerih lahko izboljšamo človekovo eksistenco.

### Zaključek

Razvoj transhumanističnih tehnologij in idealov predstavlja tako izziv kot tudi priložnost za tiste, ki se trudijo za krščansko socialno vizijo.

V pozitivnem smislu krščanska vizija družbe oziroma "tradicionalne vrednote", ki se odražajo v ljubezni do bližnjega, sočutju z revnimi in pravici za zatirane, pa tudi vizija enakosti med ljudmi, ki jo lahko najdemo v tem, kar sporoča *imago Dei*, od nas zahtevajo, da moramo resno vzeti dejstvo, da določene vrste tehnologij lahko olajšajo trpljenje



*»... da bi te z vedno večjo ljubeznijo častili pod podobo kruha kot svojega Odrešenika.»  
(Molitev ob pripravi na SEK.)*

Izpostavljeno Najsvetejše, foto: Janez Oblonšek.

in izboljšajo kakovost človekovega življenja. Če avtomatsko zavračamo nove tehnologije, kot počne to biokonzervativizem<sup>67</sup>, je omenjeno v nasprotju z našim poslanstvom ljubezni in služenja bližnjemu. Resen pristop pomeni tudi, da se morajo tisti, ki se trudijo za omenjeno vizijo družbe, posvetiti tako uporabi novih tehnologij kot tudi poglobljenemu razumevanju le-teh, prispevati pa morajo tudi k razvoju novih tehnologij.

Medtem ko smo morda optimistični glede novih tehnologij, pa jim ne smemo odkrito pritrjevati, saj se je v mnogih primerih izkazalo, da človekova kreativnost in spodbujanje njegovega razuma ne prinašata vedno pozitivnih rezultatov. Prav zato je bolje priznati, da je tehnologija pogosto dvorezni meč, in poskusiti osvetliti tveganja, ki bi jih določena tehnologija lahko prinesla, in potrebo po ohranjanju ravnovesja med pravicami posameznika na eni strani in pravicami družbe na drugi.

Medtem ko lahko najdemo mnoge podobnosti med krščansko socialno vizijo in do-

ločenimi različicami transhumanizma, kot je na primer demokratični transhumanizem, ki zelo očitno poudarja enakost za vse, pa med njima obstajajo pomembne razlike v razumevanju človeka. Če trdimo, da človeško dostojanstvo in 'osebstvo' ne izhajata iz neke človeku lastne poteze, ampak se nahajata zunaj človeka v vrednosti, ki mu ju daje Bog, potem bomo težko presojali o tem, kaj je ustrezna oziroma neustrezna uporaba tehnologije v človeški skupnosti. Poleg tega se bo pojavil tudi konflikt med določenimi vejami transhumanizma, ki poudarjajo posameznikovo svobodo, in družbeno vizijo, ki ne le priznava človekovo dostojanstvo, ampak slednje tudi uravnoteži z etiko, kot je na primer dajanje prednosti širši skupnosti in ne samemu sebi.

Poleg pravkar omenjenih težav se bodo pojavila še razhajanja med vejami posamezne tradicije oziroma skupnosti, ki trdijo, da si sekularizem in religija diametralno nasprotujeta. Medtem ko je njun končni cilj lajšanje človekovega trpljenja, se razlikujeta po temelj-

ni motivaciji za uporabo določenih tehnologij. Razlikujeta se tudi po svojem temeljnem pojmovanju človeka in njegovega mesta v svetu ter hkrati po viziji prihodnosti, za katero se zavzemata. Po prepričanju sekularno usmerjenega transhumanizma se človek lahko odreši sam s pomočjo svojih rok in razuma, medtem ko v skladu s krščanskim pojmovanjem človeštvo lahko odreši le Bog. In če bi bilo človeštvo prepuščeno samemu sebi, bi bilo sposobno po eni strani velike ustvarjalnosti, po drugi pa destruktivnosti.

Pri svoji kritiki transhumanističnega programa in tudi stališč, ki se pojavljajo znotraj krščanskih skupnosti, bo morala krščanska socialna vizija upoštevati vse omenjene pozitivne in negativne vidike uporabe novih tehnologij.

Prevod: Brigita Retar

### Seznam literature

- Ball, Jim. "The Use of Ecology in the Evangelical Protestant Response to the Ecological Crisis." *Perspectives on Science and Christian Faith* 50, št. 1 (1998), str. 32-40.
- Barbour, Ian G. *Ethics in an Age of Technology: The Gifford Lectures 1989-1991*. 2.zv., San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993.
- Nature, Human Nature, and God*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2002.
- Bird, Phyllis A. "Male and Female He Created Them": Gen 1: 27b in the Context of the Priestly Account of Creation." *Harvard Theological Review* 74, št. 2 (1981), str. 129-59.
- Blackford, Russell. 2004. Transhumanism at the Crossroads: To Survive and Thrive Transhumanism Must Become an Inclusive Social Movement. Iz: Betterhumans, [http://www.betterhumans.com/Features/Columns/Eye\\_of\\_the\\_Storm/column.aspx?articleID=2004-10-15-1](http://www.betterhumans.com/Features/Columns/Eye_of_the_Storm/column.aspx?articleID=2004-10-15-1). (Na omenjeni spletni strani dostopno od 16. novembra 2004.)
- Bostrom, Nick. 2002. Existential Risks: Analyzing Human Extinction Scenarios and Related Hazards. Iz: Journal of Evolution and Technology, <http://www.jetpress.org/volume9/risks.html>. (Na omenjeni spletni strani dostopno od 13. novembra 2004.)
2003. The Transhumanist FAQ: A General Introduction. Iz: verzija 2.1., World Transhumanist Association, <http://transhumanism.org/resources/FAQv21.pdf>. (Na omenjeni spletni strani dostopno od 1. novembra 2004.)
- Bouma-Prediger, Steven. *For the Beauty of the Earth: A Christian Vision for Creation Care, Engaging Culture*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2001.
- Brasher, Brenda E. *Give Me That Online Religion*. San Francisco: Jossey-Bass, 2001.
- Brueggemann, Walter. *Genesis, Interpretation*. Atlanta: John Knox Press, 1982.
- Carroll, Rory. 2003. Africa's Aids Drugs Trapped in the Laboratory. Iz: Guardian, <http://www.guardian.co.uk/international/story/0,,960106,00.html>. (Na omenjeni spletni strani dostopno od 30. novembra, 2004.)
- Davis, Dena S. *Genetic Dilemmas: Reproductive Technology, Parental Choices, and Children's Futures, Reflective Bioethics*. New York: Routledge, 2001.
- Durbin, Paul T. "Thomism and Technology: Natural Law Theory and the Problems of a Technological Society." V: *Theology and Technology: Essays in Christian Analysis and Exegesis*, uredila: Carl Mitcham and Jim Grote, str. 209-25. Lanham, MD: University Press of America, 1984.
- Ellul, Jacques. *The Technological Bluff*. Prevod: G.W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Forrester, Duncan B. "The Scope of Public Theology." *Studies in Christian Ethics* 17, št. 2 (2004), str. 5-19.
- . "Social Justice and Welfare." V: *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, uredil Robin Gill, 195-208. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Ponatis: 2002.
- Graham, Elaine. "Bioethics after Posthumanism: Natural Law, Communicative Action and the Problem of Self-Design." *Ecoteology* 9, št. 2 (2004), str. 178-98.
- Gutiérrez, Gustavo. *A Theology of Liberation*. Prevod s. Caridad Inda and John Eagleson. London: SCM Press, 1974. Ponatis, britanska izdaja.
- Hayles, N. Katherine. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1999.
- Hefner, Philip. *The Human Factor: Evolution, Culture and Religion, Theology and the Sciences*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- . *Technology and Human Becoming*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Hughes, James. *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human*

- of the Future*. Boulder, Colo.: Westview Press, 2004.
- . 2002. Democratic Transhumanism 2.0. Dostopno na: <http://www.changesurfer.com/Acad/DemocraticTranshumanism.htm>. (Na omenjeni spletni strani dostopno od 3. junija 2005.)
- . 2004. Technologies of Self-Perfection : What Would the Buddha Do with Nanotechnology and Psychopharmaceuticals? Iz: *BetterHumans*, <http://betterhumans.com/Columns/Column/tabid/79/Column/222/Default.aspx>. (Na omenjeni spletni strani dostopno od 6. junija 2005.)
- Hughes, James J. 2001. The Future of Death : Cryonics and the Telos of Liberal Individualism. Iz: *Journal of Evolution and Technology*, <http://www.jetpress.org/volume6/death.htm>. (Na omenjeni spletni strani dostopno od 13. novembra 2004.)
- Jónsson, Gunnlaugur A. *The Image of God: Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research, Coniectanea Biblica. Old Testament Series; 26*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1988.
- Joy, Bill. 2000. Why the Future Doesn't Need Us. Iz: *Wired Magazine*, <http://www.wired.com/wired/archive/8.04/joy.html>. (Na omenjeni spletni strani dostopno od 29. novembra 2004.)
- Kadrey, Richard. 1998. Go Forth and Multiply. Iz: *Wired Magazine*, [http://www.wired.com/wired/archive/6.03/seed\\_pr.html](http://www.wired.com/wired/archive/6.03/seed_pr.html). (Na omenjeni spletni strani dostopno od 16. maja, 2003.)
- Kelly, Kevin. "Nerd Theology." *Technology in Society* 21, št. 4 (1999), str. 387-92.
- Mitcham, Carl, and Jim Grote. "Aspects of Christian Exegesis: Hermeneutics, the Theological Virtues, and Technology." V: *Theology and Technology: Essays in Christian Analysis and Exegesis*, uredila Carl Mitcham and Jim Grote, str. 21-42. Lanham, MD: University Press of America, 1984.
- More, Max. Transhumanist FAQ. Iz: Extropy Institute, <http://www.extropy.org/faq.htm>. (Na omenjeni spletni strani dostopno od novembra 2004.)
- Pepperell, Robert. *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain*. Bristol: Intellect, 2003.
- Peters, Ted. "Cloning Shock : A Theological Reaction." V: *Human Cloning: Religious Responses*, uredil: Ronald Cole-Turner, str. 12-24. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1997.
- . 2004. Is Our DNA Sacred? Iz: *Response: The Seattle Pacific University Magazine*, <http://www.spu.edu/depts/uc/response/summer2k4/dna.html>. (Na omenjeni spletni strani dostopno od 5. novembra 2004.)
- . *Science, Theology, and Ethics, Ashgate Science and Religion Series*. Aldershot, Hants, Burlington, VT: Ashgate, 2003.
- Thompson, Joseph Milburn. *Justice and Peace: A Christian Primer*. 2 izdaja. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2003.
- The Use of Genetically Modified Crops in Developing Countries. 2003. Iz: Nuffield Council on Bioethics, [http://www.nuffieldbioethics.org/fileLibrary/pdf/gm\\_crops\\_paper\\_final001.pdf](http://www.nuffieldbioethics.org/fileLibrary/pdf/gm_crops_paper_final001.pdf). (Na omenjeni spletni strani dostopno od novembra 2004.)
- Walker, Mark. *Becoming Gods: A Neo-Irenaean Theodicy*. Iz: <http://www.permanentend.org/evil.html>. (Na omenjeni spletni strani dostopno od 5. junija 2005.)
- Wertheim, Margaret. *The Pearly Gates of Cyberspace: A History of Space from Dante to the Internet*. New York: W.W. Norton, 1999.
- Ponatis, London: Virago Press, 2000.
- White, Lynn, Jr. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." *Science* 155, št. 3767 (1967), str. 1203-07.

1. Nick Bostrom, *The Transhumanist FAQ : A General Introduction* (verzija 2.1) (World Transhumanist Association, October 2003 [citirano 1. novembra 2004]); dostopno na: <http://transhumanism.org/resources/FAQv21.pdf>.
2. James Hughes, *Democratic Transhumanism 2.0* [Internet] (15 May 2002 [citirano 3. junija 2005]); dostopno na: <http://www.changesurfer.com/Acad/DemocraticTranshumanism.htm>.
3. James Hughes, *Technologies of Self-Perfection : What Would the Buddha Do with Nanotechnology and Psychopharmaceuticals?* [Internet] (*BetterHumans*, 22. september, 2004 [citirano 6. junija 2005]); dostopno na: <http://betterhumans.com/Columns/Column/tabid/79/Column/222/Default.aspx>, Mark Walker, *Becoming Gods: A Neo-Irenaean Theodicy* [Internet] ([citirano 5. junija 2005]); dostopno na: <http://www.permanentend.org/evil.html>.
4. Duncan B. Forrester, "The Scope of Public Theology," *Studies in Christian Ethics* 17, št. 2 (2004), str.14.
5. Bostrom, *Transhumanist FAQ* ([citat]).
6. James Hughes, *Citizen Cyborg : Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future* (Boulder, Colo.: Westview Press, 2004), str. 183-84.
7. Libertarni socializem: skupina političnih nazorov in gibanj, ki želijo ustvariti družbo brez političnih, ekonomskih ali socialnih hierarhij (op. prev.).
8. Op. prev.: Ekstropisti verjamejo, da bo tehnološki razvoj nekoč človeku omogočil večno življenje. "Ekstropijska predanost samo-



- transformaciji se naravno sklada z ekstropijsko željo po ekstremni dolgoživosti in prizadevanju za fizično nesmrtnost. Praktično nesmrtni transljudje se bodo morali nenehno modificirati, da bi ostali na tekočem s svetom ter da bi si zagotovili dovršitev, gledano na dolgi rok. Izpolnitev starodavnega alkimističnega prizadevanja za ključ do odprave staranja je na obzorju." (Tako ekstropisti o svoji viziji; vir: <http://transhumanizem.org>.)
9. Max More, *Transhumanist FAQ* [Internet] (Extropy Institute [citirano novembra 2004]); dostopno na: <http://www.extropy.org/faq.htm>.
  10. Bostrom, *Transhumanist FAQ* ([citat]).
  11. Robert Pepperell, *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain* (Bristol: Intellect, 2003), št. 170-71.
  12. Elaine Graham, "Bioethics after Posthumanism: Natural Law, Communicative Action and the Problem of Self-Design.," *Ecotheology* 9, št. 2 (2004), str. 178.
  13. Ibid.: str. 179.
  14. N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1999), št. 3-4.
  15. Russell Blackford, *Transhumanism at the Crossroads: To Survive and Thrive Transhumanism Must Become an Inclusive Social Movement* [Internet] (Betterhumans, 15. oktober 2004 [citirano 16. novembra 2004]); dostopno na: [http://www.betterhumans.com/Features/Columns/Eye\\_of\\_the\\_Storm/column.aspx?articleID=2004-10-15-1](http://www.betterhumans.com/Features/Columns/Eye_of_the_Storm/column.aspx?articleID=2004-10-15-1).
  16. Joseph Milburn Thompson, *Justice and Peace: A Christian Primer*, 2. izdaja, (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2003), str. 195.
  17. Duncan B. Forrester, "Social Justice and Welfare," v *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, uredil Robin Gill (Cambridge: Cambridge University Press, 2001; ponatis, 2002), str. 195-96.
  18. Paul T. Durbin, "Thomism and Technology: Natural Law Theory and the Problems of a Technological Society," v: *Theology and Technology: Essays in Christian Analysis and Exegesis*, uredila Carl Mitcham and Jim Grote (Lanham, MD: University Press of America, 1984), str. 212-13.
  19. Forrester, "Social Justice and Welfare," str. 195-96.
  20. Mih 6,8
  21. Am 8, 4-8.
  22. Forrester, "Social Justice and Welfare," str. 197.
  23. Lk 4,18-19.
  24. Forrester, "Social Justice and Welfare," str.198. Še posebej Mt 5,1-12 (Govor na gori).
  25. Hughes, *Democratic Transhumanism 2.0* ([citat]). Glej poglavje "Disabled Cyborgs and Secular Scientists."
  26. Forrester, "Social Justice and Welfare," str. 199.
  27. 1 Mz, 26-28.
  28. Liberalni, feministični in okoljevarstveni pogled so predstavljeni v: Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, prevedla s. Caridad Inda in John Eagleson (London: SCM Press, 1974; ponatis, britanska izdaja).
  29. Lynn White, Jr., "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," *Science* 155, št. 3767 (1967). Razprava o vplivu Whitovega članka je predstavljena v: Gunnlaugur A. Jónsson, *The Image of God: Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research, Coniectanea Biblica. Old Testament Series*; 26 (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1988).
  30. Philip Hefner, *The Human Factor: Evolution, Culture and Religion, Theology and the Sciences* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).
  31. Bostrom, *Transhumanist FAQ* ([citat]).
  32. Jim Ball, "The Use of Ecology in the Evangelical Protestant Response to the Ecological Crisis," *Perspectives on Science and Christian Faith* 50, št. 1 (1998). Avtor znotraj protestantske teologije opazi vrsto različnih pristopov, ki stvarjenje opisujejo z etičnega vidika.  
Tudi Hefner skuša preoblikovati the *imago Dei* tako, da bi zmanjšal njen antropocentrizem. V: Hefner, *The Human Factor*, str. 237-40.
  33. Carl Mitcham in Jim Grote, "Aspects of Christian Exegesis: Hermeneutics, the Theological Virtues, and Technology," v: *Theology and Technology: Essays in Christian Analysis and Exegesis*, uredila Carl Mitcham in Jim Grote (Lanham, MD: University Press of America, 1984), str. 33.
  34. Ibid., str. 35-36.
  35. Ian G. Barbour, *Nature, Human Nature, and God* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2002), str. 136.
  36. Ian G. Barbour, *Ethics in an Age of Technology: The Gifford Lectures 1989-1991*, 2. zv. (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993), str. 1-23.
  37. Ibid., str. 26, 53.
  38. Primer nasprotovanja novim tehnologijam: Jacques Ellul, *The Technological Bluff*, prevedel G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1990). Primer zagovora novih tehnologij: Richard Kadrey, *Go Forth and Multiply* (Wired Magazine, marec 1998 [citirano 16. maja 2003]); dostopno na: [http://www.wired.com/wired/archive/6.03/seed\\_pr.html](http://www.wired.com/wired/archive/6.03/seed_pr.html).
  39. Walker, *Becoming Gods* ([citat]). Hayles, *How We Became Posthuman*, str. 36.
  40. Kevin Kelly, "Nerd Theology," *Technology in Society* 21, št. 4 (1999), str. 388-90.

41. Rapturizem (angl. *rapturism*): versko prepričanje, ki zagovarja "prenos" vernikov v nebesa ob drugem Kristusovem prihodu (op. prev.).
42. Hyles, *How We Became Posthuman*, str. 36.
43. Margaret Wertheim, *The Pearly Gates of Cyberspace: A History of Space from Dante to the Internet* (New York: W.W. Norton, 1999; ponatis, London: Virago Press, 2000), str. 278-79.
44. To velja kljub eskapističnim vizijam o prepričanjih, kot je na primer teologija "nezainteresiranosti", v kateri se odraža eskapistično podcenjevanje skrbi za zemeljske dobrine, kot je na primer okolje. Kritika eshatološkega eskapizma v zvezi z okoljem je predstavljena v: Steven Bouma-Prediger, *For the Beauty of the Earth: A Christian Vision for Creation Care, Engaging Culture* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2001), str. 76-79.
45. Wertheim, *The Pearly Gates of Cyberspace*, str. 279.
46. Brenda E. Brasher, *Give Me That Online Religion* (San Francisco: Jossey-Bass, 2001), str. 151-53.
47. Bostrom, *Transhumanist FAQ* ([citati]).
48. Ted Peters, "Cloning Shock : A Theological Reaction," v: *Human Clonin : Religious Responses*, uredil Ronald Cole-Turner (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1997), str. 16.
49. Ibid., str. 20-21.
50. Ibid., str. 21.
51. Ibid., str. 22.
52. Ted Peters, *Is Our DNA Sacred?* [Internet] (Odziv: The Seattle Pacific University Magazine, Summer 2004 [citirano 5. novembra 2004]); dostopno na: <http://www.spu.edu/depts/uc/response/summer2k4/dna.html>.
53. Philip Hefner, *Technology and Human Becoming* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), str. 77.
54. Ted Peters, *Science, Theology, and Ethics, Ashgate Science and Religion Series*. (Aldershot, Hants, Burlington, VT: Ashgate, 2003), str. 222-23.
55. Ibid., str. 215.
56. Peters, "Cloning Shock," str. 22.
57. James J. Hughes, *The Future of Death: Cryonics and the Telos of Liberal Individualism* [Internet] (Journal of Evolution and Technology, July 2001 [citirano 13. novembra, 2004]); dostopno na: <http://www.jetpress.org/volume6/death.htm>.
58. Dena S. Davis, *Genetic Dilemmas: Reproductive Technology, Parental Choices, and Children's Futures, Reflective Bioethics* (New York: Routledge, 2001), str. 22-23.
59. 1 Kor 8 in 10; 11,1 s posebnim poudarkom na 1Kor 10,23; 11,1.
60. Kot primer le-tega lahko omenim pogosto citiran članek Billa Joya o nevarnostih novih tehnologij, ki je objavljen v: Bill Joy, *Why the Future Doesn't Need Us*. [Internet] (Wired Magazine, April 2000 [citirano 29. novembra 2004]); dostopno na: <http://www.wired.com/wired/archive/8.04/joy.html>.
61. Nck Bostrom, *Existential Risks : Analyzing Human Extinction Scenarios and Related Hazards* [Internet] (Journal of Evolution and Technology, March 2002 [citirano 13. novembra 2004]); dostopno na: <http://www.jetpress.org/volumes9/risks.html>. Bostrom vsako izmed omenjenih plasti razdeli še na osebno, lokalno in globalno.
62. Graham, "Bioethics after Posthumanism," str. 189.
63. *The Use of Genetically Modified Crops in Developing Countries* [Internet] (Nuffield Council on Bioethics, 28 December 2003 [citirano: november, 2004]); dostopno na: [http://www.nuffieldbioethics.org/fileLibrary/pdf/gm\\_crops\\_paper\\_final001.pdf](http://www.nuffieldbioethics.org/fileLibrary/pdf/gm_crops_paper_final001.pdf). Primer le-teh je na primer dostava pomoči v obliki hrane, ki vsebuje gensko spremenjen pridelek v modificirani obliki, s čimer se zmanjša možnost škodljivih vplivov na okolje.
64. Bostrom, *Transhumanist FAQ* ([citati]).
65. Rory Carroll, *Africa's Aids Drugs Trapped in the Laboratory* [Internet] (Guardian, 21. maj, 2003 [citirano 30. novembra, 2004]); dostopno na: <http://www.guardian.co.uk/international/story/0,,960106,00.html>.
66. Mitcham in Grote, "Aspects of Christian Exegesis: Hermeneutics, the Theological Virtues, and Technology," str. 37.
67. Ibid.
68. Pri biokonzervativizmu gre za "oklevanje glede tehnološkega razvoja nasploh in predvsem za močno opozicijo proti genetski, protetski ali kongnitivni modifikaciji človeških bitij. Biokonzervativistične pozicije nasprotujejo medicinskim in drugim tehnološkim intervencijam v splošno sprejete človeške in kulturne meje v imenu obrambe "naravnega" kot moralne kategorije. Biokonzervativisti izhajajo iz vrst konvencionalno političnih ali religioznih konzervativcev ali pa prav nasprotno iz konvencionalnega levega krila okoljskih politik. Skrajna oblika biokonzervativizma je bioludizem." (Mija Lorbek, Medijske umetnosti, 2005.) - Op. prev.

**Klemen Jelinčič Boeta  
Judje na  
Slovenskem**

Celovec-Ljubljana-Dunaj:  
Mohorjeva, 2009.



Antropolog, zgodovinar in prevajalec Klemen Jelinčič Boeta je v zadnjih dveh letih tako rekoč solistično zapolnil eno velikih vrzeli v slovenski zgodovinopisni literaturi in slednjo opremil s kar tremi temeljnimi deli o judovski zgodovini, ki jih doslej v takšni obliki še ni imela. Že leta 2008 je poskrbel za splošno zgodovino Judov pod naslovom *Kratka zgodovina Judov*, leto pozneje pa ji je dodal še dve pomembni besedili o judovski navzočnosti na tleh slovenskih zgodovinskih dežel. Pri celovski Mohorjevi, ki je izdala že *Kratko zgodovino Judov*, je izšlo pregledno delo *Judje na Slovenskem*, pri Slovenski matici pa dopolnjena različica Jelinčičeve doktorske disertacije, posveče-

na "zlato dobi" judovske zgodovine na slovenskih tleh, srednjemu veku.

Bilo bi seveda krivično reči, da se pred našim avtorjem ni z judovsko zgodovino v našem prostoru nihče ukvarjal (o nasprotnem navsezadnje priča obširno poglavje o historiografiji o Judih pri nas v njegovi knjigi o Judih v srednjem veku), vendar so obsežnejše sinteze doslej manjkale. Še najbolj sta se čemu takemu približala *Judovski zbornik* kot posebna številka mariborskega Časopisa za zgodovino in narodopisje in razstavni katalog še jugoslovanske razstave o Judih v Jugoslaviji leta 1988 v Zagrebu.

Dejal bi, da bodo od omenjene trojice ravno *Judje na Slovenskem* bržkone deležni največjega odmeva, saj na pregleden, razumljiv in berljiv način predstavljajo vse postaje judovske odiseje na slovenskih tleh (in širše). Takoj je potrebno opozoriti, da Jelinčič svoje besedilo zemljepisno omeji z mejami zgodovinskih dežel, v katerih so prebivali Slovenci, tako da ob ozemlju današnje Slovenije in ožjem zamejstvu vključi še celotni Koroško in Štajersko (tja do Dunajskega Novega mesta, ki je bilo nekoč njen del) in Furlanijo ter celotno ozemlje Goriške in Gradiške. Medtem ko je v srednjem veku med judovskimi skupnostmi na omenjenem območju prednjačil danes slovenski Maribor, se je v novem veku težišče preselilo na skupnosti zunaj današ-

njega slovenskega ozemlja; v 19. in 20. stoletju (in danes) je (bila) številčno daleč najmočnejša tržaška.

*Judje na Slovenskem* v glavnem sledijo kronološkemu ključu. Prvo poglavje se tako ukvarja z Judi v pozni antiki. Tu bi bilo seveda pravilneje, če bi se avtor pridevniku 'pozna' odrekal, ker s svojimi omembami posega tudi v čas med 1. in 3. stoletjem, ko o pozni antiki ni moč govoriti po nobenem kriteriju.

Razumljivo največ prostora je posvečenega že omenjeni "zlato dobi" judovstva v slovenskih deželah, srednjemu veku. Tozadevno poglavje se začne z zanimivimi premisleki o pojavu "judovskih vasi" in mest na Slovenskem in v njegovi neposredni bližini, kjer je avtor zbral zavidljivo število toponimov, ki kažejo na kraje judovskih trgovskih postojank in stalnih naselbin (morda najbolj domača sta nam štajerski Judenburg in koroški Velikovec, nekdanj imenovan kar Forum Iudaeorum). Še več je o tem Jelinčič kajpak napisal v svoji monografiji o Judih v srednjem veku.

Ključno za razumevanje srednjeveškega judovstva je razmerje med njim in večinskim krščanstvom ter papeštvom. Jelinčič v glavnem posrečeno oriše glavne konture tega zapletenega odnosa, ki ga po moji sodbi na krščanski strani pravilno označi za ambivalentnega in skoraj shizofrenega, kar žal ni brez posledic niti danes. Po

drugi strani izrecno poudari (resda ne vedno uspešno) zaščitniško politiko papežev do Judov in jasno potegne ločnico med srednjeveškim versko utemeljenim antijudaizmom (katerega posledice so sicer tudi lahko bile zelo tragične, čeprav na obravnavanem območju poročil o protijudovskih pogromih ni veliko) in modernim ravnin antisemitizmom.

Izčrpnemu prikazu srednjeveških judovskih skupnosti v v obravnavo vključenih deželah sledi kratek, a zanimiv prikaz judovskega vsakdanjega življenja, kot ga razbiramo iz virov. Morda posebej pozornosti vredna so v tem sklopu avtorjeva razmišljanja o vlogi judovskih žensk. Omeniti je potrebno še, da ob cerkvenem gledanju na judovstvo analizira tudi posamezne vidike posvetne judovske zakonodaje, predvsem judovski položaj služabnikov cesarske komore. "Srednjeveško" poglavje se zaključuje z izgonom Judov iz osrednjih slovenskih dežel, po katerem se je judovska navzočnost na ozemlju današnje Slovenije drastično zmanjšala, po zamrtju obalnih skupnosti do začetka 17. stoletja pa za nekaj časa skoraj povsem izginila. Po drugi strani Jelinčič pokaže, da je eksodus mariborskih in drugih štajerskih Judov dal pomembne nove impulze vodilnima novoveškima skupnostma na obravnavanem območju v Trstu in Gorici.

Zgodnji novi vek je tudi v slovenske zgodovinske dežele prinesel relativno nov pojav ge-

rov. Večina le-teh je v njih šele sad poznega 17., ponekod šele 18. stoletja, tako da so geti večinoma obstajali manj kot sto let. Pri tem je treba povedati, da Jelinčič nastanek goriškega geta neposrečeno povezuje z ustanovitvijo v resnici šele pol stoletja pozneje nastale goriške nadškofije.

V istem obdobju se začne skoraj tristoletna zgodovina prekmurskih Judov, ki ji Jelinčič posveti posebno poglavje in v njem največ prostora nameni osrednjim skupnostim v Lendavi, Murski Soboti in Belvincih, sočasno pa večkrat opozori na značilno posebnost prekmurskega judovskega življenja, ki je v precejšnji navzočnosti Judov po vaseh (in ne le v večjih naseljih).

Kot naslednjo prelomnico *Judje na Slovenskem* izpostavljajo kratkotrajno pridobitev polnih državljskih pravic v času Ilirskih provinc, ki za seboj potegne sicer skromno vnovično judovsko navzočnost v osrednjem slovenskem prostoru. Ta se še zdaleč ne more meriti s srednjeveško in zunaj Prekmurja Judje vse do danes ostajajo neznatna manjšina. Zato pa je 19. stoletje postreglo z razmahom modernega antisemitizma, pri čemer Jelinčič upravičeno opozarja, da je imel ta na Slovenskem praviloma obliko "antisemitizma brez Judov". Kar zadeva njegove sicer poučne zglede odklonilnega odnosa do Judov v slovenski kulturi, mi ni jasno

zgolj, kako se je med njimi znašlo Prešernovo *Judovsko dekle*, ki ga po moji sodbi ni moč šteti za antisemitsko besedilo. Drugače je kajpak z zapisi pri Tavčarju, Apihu, Grudnu, v novjšem času zlasti pri Mišku Kranjcu. Vendar gre avtorju v dobro šteti dosledno opozarjanje na ekonomske in razredne temelje večine antisemitizma 19. in zgodnjega 20. stoletja na Slovenskem.

Ko se pomikamo proti koncu knjige, trčimo še ob pomembni poglavji o drugi "zlati dobi" vsaj judovstva na ozemlju Jugoslavije, ki je napočila v obdobju stare Jugoslavije, in o holokavstu, kjer bi morda pričakovali še nekoliko natančnejšo obravnavo, še posebej z ozirom na obseg poglavja o srednjem veku, toda po drugi strani problematika holokavsta pri nas zahteva posebno obravnavo (in je bila predvsem z besedili Andreja Pančurja že deležna). *Jude na Slovenskem* upravičeno sklepa poglavje z zanimivimi podatki o povojni judovski skupnosti na Slovenskem s sedežem v Ljubljani, ki je nastala na ruševinah največjih judovskih skupnostih pri nas (v Prekmurju) kot žalostni dediščini holokavstva, med katerim je smrtne rane ravno tako dobila prej pomembna goriška skupnost (njeno pokopališče je danes na ozemlju Slovenije).

Med pomanjkljivostmi knjige bi na prvem mestu omenil, da ni sprotnih opomb, kar je glede na naravo dela in na ob-

činstvo, ki mu je namenjeno, razumljivo in dobrodošlo, vendar bi bile nujne vsaj tam, kjer knjiga prinaša dobesedne navedke, saj bi bralca gotovo zanimalo, od kod so pobrani. Nekoliko kriptično in premalo diferencirano je nadalje napisan začetek poglavja o slovenski judovski skupnosti (na strani 103), kjer očitek o vsesplošnem antisemitizmu protipartizanske strani med drugo svetovno vojno nedvomno ni dovolj razdelan in podkrepjen (če odmislimo nekaj resda izrečenih, a brez potrebnega konteksta navedenih izjav). Debatirati bi bilo morda moč še o kakšni Jelinčičevi rešitvi terminoloških zagat, ko izraza običaj in obrednista dovolj jasno razmejena (glede na to, da gre očitno za kalk angleškega rite in nemškega Ritus). Včasih namesto v zgodovinopisju že uveljavljenih izrazov uvaja nove (npr. sodnik za Jude namesto dosedanjega judovskega sodnika), vendar bo šele prihodnost pokazala, v kolikšni meri se bodo ti predlogi uveljavili.

Kljub navedenim drobnim pomislekom je Jelinčič s svojo trilogijo in morda še na poseben način s kratko sintezo *Judje na Slovenskem* razveselil vse, ki se bodo (bomo) v prihodnje iz takšnih ali drugačnih razlogov srečevali z zgodovino izvoljenega ljudstva na naših tleh in v širšem srednjeevropskem prostoru.

Aleš Maver

**Davorin Tome**  
**Samo narava**  
Ljubljana: Modrijan,  
2008.



*Narava je polna presenečenj, če le imaš pogum, da se z njimi soočiš.* S temi besedami nas Davorin Tome povabi na razburljivo, mestoma pretresljivo popotovanje po izbranih zgodbah, ki jih piše ekologija.

Davorin Tome je doktor bioloških znanosti, docent za področje ekologije živali na ljubljanski Biotehniški fakulteti, nosilec predmetov Uvod v ekologijo, Pestrost in ogroženost živalstva in Varstvena ekologija populacij (tudi avtor univerzitetnega učbenika za ekologijo za dodiplomske in podiplomske študente). Kot znanstveni svetnik je zaposlen na Nacionalnem inštitutu za biologijo, glavni predmet njegovega zanimanja je ekologija ptic. Je predsednik Sveta za varstvo narave pri Slovenski akademiji znanosti in umetnosti. Ljubiteljsko se ukvarja tudi s fotografijo in mnoga njegova besedila (tudi pričujočo

knjigo) krasijo njegove čudovite, včasih malce hudomušne naravoslovne fotografije.

Knjiga *Samo narava* nosi podnaslov *Ekologija v prozi in podobi* (EPP), saj je bila po avtorjevih besedah pisana kot *neke vrste reklama za Naravo z namenom, da bi opozoril na tiste njene vrednote, ki jih ne merimo v denarju, a smo od njih vseeno popolnoma odvisni.*

V prvem poglavju pisec bralcu podre poprejšnje predstave o pojmu "ekologija". Nič nenavadnega, saj ekologija na današnjega bralca/gledalca *preži za vsakim vogalom*. Avtor v enem zamahu opravi z "ekološkimi akcijami pobiranja smeti", "ekološkimi vozili", "ekološkimi tržnicami" in podobnimi neustreznimi besednimi zvezami, ki izkoriščajo trenutno "ekološko modno muho" (in s tem povezano tržno nišo). Ekologija je namreč *znanstvena disciplina*, ki z naštetimi stvarmi nima nobene zveze. Ekologija proučuje odnose *med živimi bitji in neživim ter živim okoljem, ki določajo njihovo številčnost in razširjenost v prostoru. Ekologija je torej kompleksna veda o vzajemnih vplivih v naravi, v njenem središču pa so vedno in izključno živa bitja, organizmi, vrste, združeni v populacije in združbe.*

V knjigi so nanizana samostojna poglavja, ki nas najprej seznanijo s klasično ekološko temo, od odnosa plenilec-plenin vpliva naravnih katastrof do razvpitih podnebnih sprememb

in biotske pestrosti. V nadaljevanju poglavja avtor temo naveže na varovanje narave. Vsakokrat znova bralca nevsiljivo vodi do razmisleka o človekovem vplivu na predstavljeno problematiko, pa naj gre za tako široke teme, kot so izpusti toplogrednih plinov, gradnja cest, izsekavanje gozdov, ali pa za nekaj tako specifičnega, kot je naselitev postrvi v Dvojno triglavsko jezero. Bralcu zastavlja provokativna, včasih zbadljiva in šaljiva vprašanja in nam odstira drug pogled na že ničkolikokrat slišano - pogled ekologa. Mimogrede nam natrese zanimiva dejstva, razbije kakšen stereotip in nas vedno znova z različnih zornih kotov sooči s človekovim ozkogledim, malomarnim in izkoriščevalskim odnosom do narave.

Knjigo odlikuje svež pristop k raznolikim temam, od tistih, ki smo jih žvečili že v osnovnošolskih klopeh pri pouku biologije, pa do tistih, ki polnijo dnevne časopise. Navkljub obravnavi perečih, pravzaprav usodnih problemov, se avtor uspešno izogne karajočemu ali vzvišenemu pridigarškemu tonu na eni strani in sentimentalnosti na drugi. Čeprav večkrat poseže po provokaciji, da pritegne bralčevo pozornost, mu v nadaljevanju poglavja to vsakokrat z veseljem spregledamo, saj mu zanimanje uspe tudi ohraniti - s prodorno mislijo, z lucidno pripovedjo in z dobršno mero duhovitosti. Tako

je knjiga ne le poučno, ampak hkrati zabavno branje.

Za sodobnega bralca je knjiga privlačna, razumljiva in berljiva, a daleč od banalnosti. Nikjer ne dobimo občutka, da se je avtor v želji približati se bralcu zatekel v pretirane poenostavitve. Nedvomno mu je uspela realizacija ideje o "Ekologiji za telebane", ki je bila spodbuda za nastanek dela. Posrečena struktura omogoča branje "po obrokih" in kar sama vabi k razmišljanju in poglobitvi znanja o posamezni izpostavljeni temi. Za radovednejše Tome na koncu navaja seznam literature, ki jo priporoča v branje.

Kljub temu, da moramo bralci sem in tja požreti kakšno pikro na svoj račun, piscu (ki se mimogrede pozabava - a brez zlobe - tudi na račun odpustkov in nedeljskega bogoslužja) to z lahkoto odpustimo. Knjigo namreč preveva dobrohotnost in nekakšna neprisiljena toplina. Če smo jo vzeli v roke z namenom, da izboljšamo svoje znanje o naravi, da izvememo nekaj novega o bitjih, s katerimi si delimo življenjski prostor, ali morda zato, da poglobimo razumevanje vplivov človeške vrste na svet, v katerem smo "ujeti" v dobrem ali slabem, potem nas knjiga ne bo razočarala. Užitek ob branju dopolnjujejo skrbno izbrane in estetsko dovršene fotografije, ki nas težko pustijo hladne.

Knjiga se zaključí z mislijo o izzivih trajnostnega gospodarjenja, ki se v praksi spopada

s številnimi težavami. *A nagrada, ki nas čaka na koncu poti, je vabljiva. Morda zadnja možnost za življenje brez velikih, nepričakovanih pretresov, sicer z nekaj manj zlata v žepu, a nekaj prostora več v duši.*

Ajda Kristina Vučajnk

## Gereon Goldmann Franciškan v SS-u – resnična zgodba

Založba Emanuel je lansko leto izdala knjigo franciškana Gereona Goldmana z naslovom *Franciškan v SS*. Knjiga je izvirno izšla v nemškem jeziku in sicer z naslovom "Tödliche Schatten - trösten des Licht".

Gre za resnično zgodbo Karla Goldmana (1916 - 2003), rojenega v Nemčiji, v manjšem kraju na Zgornjem Hessenskem, ki je namenjena vsem bralcem, ne glede na "starost, stan ali izobrazbo". V mladem Karlu se je že zelo zgodaj porodila želja, star je bil komaj devet let, da bi postal franciškan ter bi kot misijonar odšel na Japonsko. Sanje so se mu kasneje uresničile, toda pred tem je izkusil vso morijo druge svetovne vojne.

Karl oziroma Gereon (ime, ki si ga izbere ob vstopu k franciškanom) sicer takoj na začetku svoje pripovedi pove, da sta bila njegova starša globoko verna ter sta zgledno živela po veri, kljub temu pa je bila njegova zgodnja mladost takšna, "da je lahko le Bog iz mene naredil duhovnika". Tako izvedemo, da je bil v svoji mladosti, ki jo predstavi v zelo na kratko, na nekaj straneh, zelo radoživ fant, ki je svojim staršem povzročal nemalo preglavic. Močan in velik, kot je bil, si je

kmalu priboril mesto vodje v skupini fantov, ki so bili znani vaški razgrajachi. Starše, učitelje in vzgojitelje je vedno znovala spravljala v obup. Star deset, enajst let izgubi mater. Ob pogrebu mu je s. Solana obljubila, da bo prevzela mesto njegove mame. Karl takrat ni razumel, kaj je mislila s tem. Šele veliko kasneje je izvedel, da je s. Solana takrat zaprosila mater prednico, če lahko moli zanj, da bi postal duhovnik. Pri tem je izračunala, da bo za to potrebnih približno dvajset let (točno po dvajsetih letih je Goldmann prejel mašniško posvečenje). Ker pa je domnevala, da njene molitve ne bodo dovolj, je v teh dvajsetih letih prosila za pomoč še okoli dvesto sester. Ko se je po koncu vojne vračal iz ujetništva v Alžiriji, ga je eden od patrov franciškanov prosil, naj se na poti domov oglasi v samostanu v južni Nemčiji ter poišče redovnico, ki naj bi imela nekaj zanj. Čeprav nejeveren, ker v samostanu, ki ga je navedel pater, še nikoli ni bil, prav tako ni poznal nobene redovnice tam, je Karl izpolnil njegovo prošnjo. Tam je spoznal eno izmed redovnic, ki je zadnjih dvajset let molila zanj. Še več. Nekaj tednov po zaobljubi, da bo molila za fanta, ki ga ne pozna, da bi postal duhovnik, je zbolela ter vseh dvajset let ni zapustila postelje. Toda, kot so povedale ostale redovnice, se ni nikoli pritožila, temveč vsako bolečino namenila "za svojega fanta".

Karl Goldmann se je že v srednješolskih letih izkazal kot upornik proti nacističnemu režimu. V Kölnu, kamor je odšel v šolo, se je pridružil katoliški mladinski zvezi. Po nastopu Hitlerja je bila ustanovljena Hitlerjeva mladina, kateri člani so postali ostri nasprotni katoliških mladinskih organizacij. Med njimi je prihajalo tudi do spopadov, med katerimi je policija Karla tudi zaprla. Tudi v gimnaziji se je ob nastopu nacional-socializma zamenjalo šolsko vodstvo. Z direktorjem, fanatičnim nacistom, se je Goldmann tudi večkrat najostreje sporekel. Ko se je moral braniti na zaslišanju v šoli, je vodstvu šole in vsem zbranim glasno oznanil, da ima "Nemčija samo enega voditelja: Jezusa Kristusa!".

Avtor je začetek druge svetovne vojne dočakal kot franciškan ter študent teologije. Ker je moral s študijem teologije zaradi vojne prekiniti, je bil prepričan, da vsaj v vojnem času ne bo postal duhovnik. Kasneje se je izkazalo, da je bil tudi tu božji načrt drugačen. V zelo nenavadnih okoliščinah je namreč že med vojno dobil dovoljenje papeža, da je lahko posvečen v duhovnika še pred koncem študija teologije. Seveda te resnično nenavadne okoliščine tudi na zelo zanimiv in humoren način opiše.

Skozi knjigo Goldmann nato opisuje, kako je postal član elitnega nemškega oddelka SS, kako mu je sam Heinrich Himmler obljubil versko svobodo v SS, ko

se je zoperstavil nadrejenim, ker ni želel priseči brez Boga, in kako je bil prav Himmler tisti, ki je kasneje ukazal, da ga "nevrednega vojaške službe takoj odslovijo iz SS in pošljejo nazaj v vermaht". Njegovi tovariši semeniščniki, ki se niso upali zoperstaviti SS-u, so v diviziji skoraj vsi padli pred Leningradom. Ker na njegovi odpustnici niso napisali, kdaj se mora vrniti v vermaht, je to seveda izkoristil ter se najprej vrnil domov. Kot lahko zasledimo skozi pripoved, je še večkrat znal različne dogodke obrniti v svojo korist. V vermahtu je nato prevzel delo sanitejca, kar je opravljal do konca vojne, ko je padel v ujetništvo.

Pri svojem delu je bil velikokrat v smrtni nevarnosti, toda iz nje se je znal izvleči na najbolj zanimive, skoraj neverjetne načine. Velikokrat ga je rešilo tudi to, da je bil frančiškan, predvsem pa, da je bil spreten v besedi, da je imel zelo dobro in široko izobrazbo, ki jo je bil pridobil pri jezuitih, ter njegova drznost. Skozi težave, strahote vojne in različne zarote se je prebijal z gorečo odpornostjo, ponosom in neverjetno pokončno držo, kateri se ni hotel odpovedati niti v najbolj nevarnih trenutkih. V knjigi tako opisuje, kako je s pištolo grozil italijanskemu škofu, ker mu ni hotel dati hostij za ranjence, kako je zaradi glasu, ki ga je slišal, začel sredi noči, čeprav so ga imeli ostali borci za norega, kopati jamo ter si s tem rešil življenje, saj se je zju-

traj nanj in na njegovo enoto vsula ploha bomb. Kasneje je izvedel, da je tisto noč s. Solana začutila, da je v nevarnosti ter šla v kapelo zanj molit.

Po eni najhujših noči, ki jih je doživel, ko je v obstreljevanju zaveznikov pri Monte Cassinu večina sobojevnikov zaradi nes pametni mladega vezista z radijsko napravo, ki je poslal polku nešifrirano njihov položaj in število, kar so nasprotniki tudi prestregli, umrla, je Goldmann pristal v ujetništvu, najprej blizu Neaplja, nato pa v Alžiru. V cerkvi ob ujetniškem taboru v Notre Dame de Rivet ga je 24. junija 1944 v duhovnika posvetil pomožni alžirski škof. Ob posvetitvi se je zgodila tudi manjša nesreča. Vojak, ki je klečal ob škofu s svečo v roki, je v trenutku nepazljivosti osmodil škofovo brado. Tlenje so sicer hitro zadušili, toda po obredu so se, kot hudomušno zapiše Goldmann, "pojavi glasni dvomi, ali je posvečenje sploh veljavno, saj se Sveti Duh očitno ni pojavil nad kandidatom, temveč v podobi ognja v škofovi bradi".

Goldmann se je odslej kot duhovnik z vso gorečnostjo, vnemo in odločnostjo posvečal ujetnikom v nemškem taborišču Ksar-es-Souk v Maroku. V taborišču mu s pomočjo sojetnikov celo uspe zgraditi cerkev, mnogi so se ob njegovih pridigah, predvsem pa pokončni držbi, tudi spreobrnil. Mnoge, ki o krščanstvu niso vedeli nič, je vpeljal v svet molitve in vere. Seveda v vodstvu taborišča

temu niso bili naklonjeni in so ga na vojaškem sodišču obsodili na smrt, vendar ga papeževoposredovanje, zopet skozi številna čudežna naključja, reši. Goldmann vsemu hudemu, kar je videl med vojno - nekatere bitke tudi opiše, vendar ne bitke kot take, temveč z očmi neposrednega udeleženca, ki nemočno opazuje, kako okoli njega umirajo njegovi prijatelji, soborci - ohranja pokončno držo katoličana, ki mu je vera na prvem mestu. Tako se je, kadar je le mogel, udeležil svete maše ali vsaj molitev v bližnjih cerkvah ali samostanih.

Knjiga sploh v celoti kaže na veliko zaupanje avtorja v božjo previdnost, v katero ne podvomi tudi v najhujših preizkušnjah, ki jih doživi v drugi vojni kot nemški vojak, ter odseva veliko milost, ki je je bil Gereon deležen v svojem življenju, vendar ne zato, ker bi se avtor "izgubljal" v teoloških ali filozofskih razlagah o tem. Jezik, ki ga uporablja, je zelo stvaren, nepoetičen, preprost. Toda to knjigi ne zmanjšuje vrednosti. Celo nasprotno. Prav zato je celotna njegova zgodba še bolj prepričljiva, še bolj verodostojna. Pravzaprav bi lahko rekli, da je njegova zgodba tako nora, da ne more biti drugače, kot da je resnična. In ker avtor vsemu dodaja še svoj značilen humor, bralec knjige ne more odložiti, ko jo enkrat prime v roke.

Helena Jaklitsch



# “Govorica” evharistije in celotnega bogoslužnega prostora

Fotografije: Janez Oblonšek

Sveta maša, evharistično bogoslužje, lomljenje kruha, sveta daritev ... Skrivnost, ki nosi veliko imen, a ostaja skrivnostna. Obhajanje, ki vključuje vse človekove čute, hkrati pa ostaja nedoumljivo človeškemu umu. Hrani nas s tistim, česar človek ne more dojeti samo s čuti, lahko pa zasluti preko znamenj, ki v bogoslužju “spregovorijo” z več, kot pomenijo sama zase, imajo vidni in nevidni pomen. Preko njih ne toliko razumemo kot izkusimo skrivnost. Liturgična znamenja, postavljena od Kristusa ali Cerkve, ne le pomenijo, ampak ustvarjajo to, kar pomenijo.

Človek dojema svet najprej preko svojega telesa, ki daje preko čutov razumu dojeti okolico. Ker je Bog vstopil v človekovo življenje na njemu najbolj razumljiv način, se je v trenutku polnosti časov učlovečil. V evharistiji ostaja trajno navzoč med ljudmi in na skrivnostne načine “vse dela novo”; preko naših čutov nas spreminja v svoje poveljano Telo. Pri evharistični daritvi vstopa v nas in nas hrani s svojim telesom. Dobesedno, pa tudi na druge načine - zadnji cerkveni zbor izpostavlja pet načinov Kristusove navzočnosti v bogoslužju: (1) v duhovnikovi osebi, (2) pod evharističnima podobama, (3) v zakramentih, (4) v oznanjeni Božji besedi, ter (5) v občestvu, ki skupaj moli in poje (B 7). Kot je véliki Bog sestopil v majhno človeško podobo, tako tudi bogoslužje daje veliko skrivnost Kristusove navzočnosti zaznavati na ‘majhen’, preprost način - preko človekovih osnovnih čutov, vida, sluha, vonja, otipa in okusa. Sveti prostor, kjer se vrši evharistija, človeku najprej

spregovori preko njegovih oči - lepota barv, podob, motivov daje čutiti osmi dan, več kakor vsakdanjost. Skozi čut otipa, čutenja svojega telesa človek začuti, kaj pomenijo dotiki in drže telesa v bogoslužju: poljub oltarja - Kristusa, stisk rok pri pozdravu miru, polaganje rok pri posvetitvi ali odpuščanju grehov, pokrižanje, stoja, sedenje ali klečanje ... Božjo besedo, govorno ali péto, bralec, psalmist, diakon ali duhovnik oznanja, verniki pa oznanilo prejmejo s pomočjo sluha. Pri podeljevanju zakramentov lahko vonjamo prijetno dišavo svete krizme, pogosto v bogoslužju pa kadilo, ki s prijetnim vonjem simbolizira našo daritev. Na najodličnejši način se Kristus pri vsakem bogoslužju uteleša pod podobama kruha in vina; okus zazna realnost Telesa in poživljajočo moč Krvi, ki ju zauzijemo in se tako spreminjamo Vanj.

Likovno opremo tokratne številke Tretjega dne sestavljajo fotografije, ki upodabljajo poti, po katerih Kristus govori človeku pri sveti evharistiji. Avtor fotografij je Janez Oblonšek, rojen v Mariboru; po izobrazbi je univerzitetni diplomirani teolog in je trenutno zaposlen na Zavodu Antona Martina Slomška v Mariboru, s fotografijo pa se resneje ukvarja od leta 2005. V tem času je fotografsko opremil tri monografije ter pripravil razstavo fotografij, motive za fotografije pa išče med drugim tudi v obhajanjih zakramentov, ko je naprošen za fotografiranje krstov, porok, evharističnih bogoslužij in drugih obhajanj. Na tak način je nastala tudi pričujoča zbirka evharističnih motivov.