

2011 1/2

Vsebina

UVODNIK

3 Lenart Rihar: Preoblečeni jubilej

VERA IN RAZUM

5 Robert Petkovšek: Geneza postmoderne misli o Bogu, II.

PATRISTIKA

17 Miran Sajovic: K Avguštinovemu delu *O krščanski tekmi*

SVETO PISMO

27 Lučka Urbanija: Svojstvenost apokalipse v Bibliji

35 John Wheaton: Svetopisemski pogled na socialno pravičnost

LEPOSLOVJE

43 Marjeta Longyka: Pesmi

47 Smiljan Trobiš: Pesmi

RELIGIOZNO V POPULARNI KULTURI

51 Aleš Maver: Od Sparte do Jeruzalema in nazaj

57 Jani Šumak: Zeitgeist – dokumentarec, drža, gibanje

65 Nina Šavli: Bog v pravljici

73 Jani Družovec: Zgodba o odrešenju?

83 Samo Skralovnik: Tolkienov evangelij v domišljjski preobleki

JEAN-LUC MARION

91 Jani Šumak: Jean-Luc Marion

95 Claude Dagens: Mislec nespoznavnega

107 Jean-Luc Marion: "Krščanska filozofija": Hermenevtika ali hevristika?

119 Tadej Rifel: Prepoznavati odtis krščanskega

SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD

123 Justin Stanovnik: Resnica, njena dopustitev, je temelj vsega

129 George Orwell: Politika in (angleški) jezik

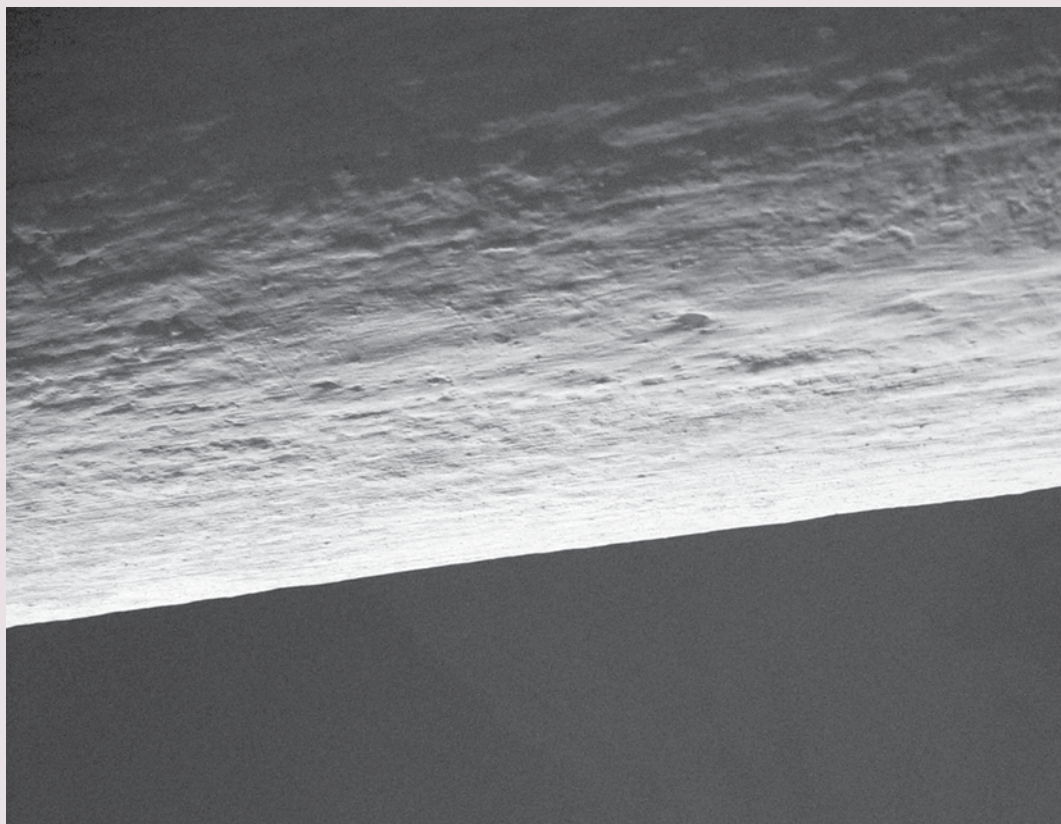
ZGODOVINA

139 Tomaž Simčič: Anton B. Jeglič – slovenski Strossmayer?

PRESOJE

143 Sebastjan Kristovič: Bernhard Schlink, Konec tedna

R. Dolinar:
Nebo in obličje 00



Preoblečeni jubilej

Ob štiridesetletnici revije Tretji dan

O času vsi radi modrujemo. Je ena od kategorij, pri kateri se najlažje zavemo relativnosti. Zatorej se nočemo ujeti v past in veličati svojih štirih desetletij. Prav tako jih ne bomo omalovaževali. Vsekakor je Tretji dan prehodil pestro pot. Začetki študentskega biltena so se razraščali v vse bolj bogat in poglobljen vsebinski zajem. Na uredniškem mestu so se izmenjala številna imena, z njimi se je vrstil niz uredniških ekip. Mnogi so prav s pomočjo Tretjega dne napravili prve uredniške in založniške korake, da so potem lahko solidno opremljeni stopali novim izzivom naproti. Tretji dan je spočel nešteto prijateljstev, a ob delu, ob soočenju mnenj in značajev, se je zakotila tudi kaka trdovratna zamera. Na srečo nas na slednje v zadnjem petletju spomni le kak pljus iz prejšnjih dni.

V močnem času devetdesetih let je Tretji dan z eno od rubrik stopil tudi »v areno časa«. Politika ni preprosto polje; težko je biti življenjski, a obenem držati primerno distanco. Posebej za revijo, ki se definira znotraj duhovnosti in kulture. Tednik Družina je nedavno povpraševal, kakšno vlogo ima verski tisk za slovensko družbo. V odgovoru sem med drugim omenil, kako je bil slovenski kristjan pod totalitarizmom edina in učinkovita opozicija že s tem, kar je v svoji navznoter obrnjeni različici bil. V demokraciji, ki zahteva misleče in dejavne ljudi, pa da je kristjan, ki ostaja združen vase, v svoj krog, navaden škodljivec. Škodljivec, ki pomaga razgrajevati družbo, uničevati narod in njegovo kulturo z vero vred. Dodal sem še, da bi moral imeti občutek za to vsak še tako poduhovljen verski medij. In da je oddaljeno umivanje rok privid. Vsega tega na tem mestu ne bi ponavljal, če bi se ne našle svete duše, ki jim je bila tako jasno zastavljena beseda sumljiva, če že ne nesprejemljiva. A težko bo prepričljiv, kdor bo hotel Kristusa prikazati kot neuravnoteženega, enostranskega. Denimo kot samo kontemplativca. Kam bo potem spravil njegovo nenehno pedagogiko, hranjenje množic, zmerjanje farizejev, ozdravljanje bolnikov, vihtenje biča, skrb za vino na poroki, prilike o levitih, bogatinih, ubogih, razbojnikih, govorjenje o posledicah tega, kar (ni)smo storili drugim ...

Prevod teh reči v delovanje demokracije, za katero smo kristjani zaradi ločitve med svetim in svetnim še na poseben način odgovorni, postavlja pred nas na neki način silno majhno, a brezprizivno nalogo. Da razmišljamo, kaj se okrog nas dogaja, se približno enkrat letno sprehodimo do bližnjega javnega poslopja, vzamemo pisalo in na dognano mesto narišemo krožec. Samo to, oziroma vsaj to. Če tega ne delamo, če smo pasivni, vzvišeni ali brezbrizni, razkrajamo sistem, ki bi mogel in moral biti skupnosti v pomoč v nešteti segmentih življenja. Pisatelj akademik Zorko Simčič

rad ponazori, kako učinkuje ta pasivnost. Vedno, kadar sem ga poslušal na to temo, je govoril krščanskim intelektualcem in vedno je za uvod uvidevno pripomnil, da bo kot zanimivost povedal, kako učinek vzdržnosti od volitev razloži otrokom (!) ... Potem nam je naslikal tehtnico, na levi in desni polno kroglic, ki predstavljajo naše volilne glasove. Če ne grem na volišče, v resnici nisem pasiven, ampak vzamem kroglico iz svoje "skled'ce" in prevegnem tehtnico na nasprotno stran. Zato je v demokraciji umivanje rok kot možnost pobega pred odgovornostjo iluzija.

Od takega preprostega dejanja do ustvarjanja zahtevne revije za duhovnost in kulturo je velik korak, ki sorazmerno terja tudi kakovostno stopnico na temo polisa. Čeravno te teme niso priljubljene, se jim Tretji dan v zadnjem petletju ni izogibal. Posebej smo se v tem smislu redno posvečali odnosu med vero in razumom ter skrbi za slovensko/evropsko/krščansko skupnost v vseh njenih segmentih. Slednjega smo se lotevali zlasti v prepričanju, da smo danes posebej potrebni temeljite refleksije, pa najsi bo zaradi turbulentne (slovenske) zgodovine bodisi zaradi turbulentne (svetovne) sedanjosti.

Tretji dan v svojem štiridesetem letu dosega enega svojih življenjskih vrhov. Ne zaradi obletnic, pač pa zaradi številčno in vsebinsko izjemno močne uredniške ekipe, ki se ne omejuje na urednikovanje, ampak svoj delovni krog širi v različne sfere, od umetniških do znanstvenih. Zadnja leta posebej marljiv del uredništva deluje tudi v Mariboru, kar je prav tako novum, na katerega smo ponosni.

Pri našem jubileju, kot rečeno na začetku, ne gre za rekordno življenjsko dobo, a vendar se – kljub omenjeni relativnosti – štirideset let ne natoči čez noč. Časovni prag je dovolj častitljiv, da vam revijo predstavljamo v novi preobleki. In s tega mesta se zahvaljujem vsem, ki so jo soustvarjali skozi desetletja. Zahvala gre svetu revije, ki bdi nad našim delom in ga podpira, Društvu SKAM, ki skrbi za tehnično in drugo podporo, ustanovitelju in Javni agenciji za knjigo za finančno pomoč. Posebej se zahvaljujem sourednikom zadnjih let, s katerimi mi je v veselje in ponos delati. In seveda vam, spoštovani naročniki in bralci, brez katerih bi bila revija hitro na robu impotence.

ROBERT PETKOVŠEK

Geneza postmoderne misli o Bogu, II.

Postmoderna filozofija religije

Kako razume filozofija religijo v času postmodernosti? O tem, kaj pomeni izraz "postmoderen" ali "postmodernost", ni soglasja. Predpona "post-" označuje konec starega in začetek novega. Vendar nekateri menijo, da modernosti (še) ni mogoče razglasiti za končano. Čas, v katerem zahodna družba živi, vidijo kot še enega od doslej skritih obrazov modernosti. Drugi pa so prepričani, da je za ta čas značilen radikalen prelom z modernostjo. Za razliko od prejšnjih stoletij sodobna misel zavrača pozitivistične, racionalistične ali instrumentalistične kriterije kot izključne kriterije védenja; povezuje simbole iz različnih, tudi nezdržljivih pomenskih področij, četudi za ceno medsebojnega izključevanja ali eklekticizma; povzdiguje spontanost, fragmentiranost, pozunanjenost, ironijo in igrivost; zavrača vseobsegajoče in zmagovalne mite, pripovedi ali zbirke znanj (Beckford 1992, 19).

To je nekaj zunanjih znamenj, ki ločujejo postmodernost od njene predhodnice, modernosti. Prepričljiv odgovor na vprašanje, od kod ta sprememba, pa – se zdi – daje Don Cupitt (1998, 218–219). Zahodna kultura je nastala in se razvijala v okviru krščanstva, ta okvir pa je sedaj razpadel. To novonastalo kulturo Cupitt imenuje "post-krščanstvo". Zanj je značilno, da je izgubila vero v razvoj, v premočrten eshatološki čas, v razvoj, ki prinaša vedno boljšo prihodnost. Z zlomom upanja v vedno boljšo prihodnost se je izgubil razlog za opravičevanje preteklosti in izročila. Brez izročila, tradicije pa postane brez smisla, absurdna, tudi prihodnost. Ker sedanost ni več razpeta med spomin in upanje, se

je izpraznila ideja zgodovinske identitete. Mesto vrednote je izgubila tudi resnica. Od nje ostajajo samo sence v nejasnih zrcalih, od sveta pa prazna zunanost, svet mimoidočih čustev in navad, podob in življenjskih slogov, ki se vsi izgubljajo v prazno. To Cupittovo razmišljanje potrjuje italijanski filozof in psiholog Umberto Galimberti v delu, ki se v slovenskem prevodu s podnaslovom glasi *Grozljivi gost: nihilizem in mladi* (2009a). Depresivni nič, eksistencialna praznina in anonimnost, ki jih lahko za kratek čas omilijo le droge, alkohol in spolnost, so posledica dejstva, da mladi prihodnosti ne vidijo več kot obljube. Galimberti, ki se razglaša za ateista, poudarja, da je krščanstvo imelo v zahodnem

izročilu nenadomestljivo vlogo s tem, da je odpiralo eshatološko upanje in prihodnosti dajalo smisel. Razkristjanjenje se kaže tudi v vsakdanjosti, v razpadu spomina in upanja. Brez spomina in upanja so mladi prepuščeni sedanjosti, ki je totalna in vseobvladujoča. V njej je mogoče živeti le od sedanjega trenutka in za sedanjega trenutek. Nedvomno je tehnično-znanstvena civilizacija v vzponu, v zatonu pa kultura. Dekulturacija se kaže v vedno večji nezmožnosti mladih, da bi izrazili svoja čustva in si ustvarjali simbolični svet. To razkriva raziskava, narejena v Italiji, ki je pokazala, da je leta 1976 gimnazijec v povprečju poznal 1500 besed, leta 1996 pa samo še 600. Izguba besed, s katerimi človek izraža navzven svoja čustva, zoži prostor komunikacije, solidarnosti, sočustvovanja. Ne nazadnje brez besed ni misli (Galimberti 2009b).

Če krščanstvo v zahodni kulturi izgublja mesto idejnega nosilca, ki je to kulturo odpiral v eshatološko prihodnost, omenjeno še ne pomeni nujno tudi zatona krščanstva. Razkristjanjenje ni imelo le negativnih posledic, ampak prinaša hkrati nove izzive in možnosti. Največji izziv sodobnega krščanstva je gotovo nakazal prvi v vrsti najsilovitejših kritikov Hegla in nasploh metafizičnega izročila, danski filozof Søren Kierkegaard (1813–1855), ki ga imajo postmodeni filozofi za svojega praočeta. Kierkegaard je zaobrnil razumevanje smisla biti – smisel biti ni v zunanjem, ampak v notranjem svetu. Smisel biti je od predmetnega sveta prestavil v eksistenco. Ideja je preprosta: zadnja instanca, ki daje resnici vsebino in veljavnost, ni zunanji predmetni svet, ampak subjektivna eksistenca v njeni posamičnosti in notranjosti. Brez notranjosti ostaja tudi zunanost nepovedna, brezsmiselna, prazna, "podobna pobeljenim grobovom, ki se na zunaj zdijo lepi, znotraj pa so polni mrtvaških kosti in vsakršne nečistosti" (Mt 23,27). Ko se poskušamo spustiti k jedru resnice, k tistemu, kar resnici daje moč resnice, se moramo spustiti v subjektivnost: "Subjektivnost, notranjost je resnica," ponavlja Kierkegaard (GW 10:

198). Tako je Kierkegaard odpiral pot k bolj osebnemu, manj sociološkemu krščanstvu, k čemur je Karl Rahner (1971, 22) dodal: "Vernik jutrišnjega dne bo 'mistik', nekdo, ki je nekaj 'izkusil', ali pa ga ne bo." Osnovno gibalo zato ni iskanje teoretične resnice, ampak skrb za odrešenjsko resnico. Tu ne gre več za postavljanje vseobsegajočih, notranje urejenih, do življenja ravnodušnih teorij, ki stremijo k spoznanju sveta v njegovih splošnih zakonitostih, ampak za resnico, ki je v službi odrešenja posamičnika in življenja, kakor jo je opredelil evangelist Janez (8,32): "Spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila."

Obrat, do katerega je pri Kierkegaardu prišlo, je obrat od teorije k praksi, od onto-logije k onto-praksi. Besedo "praxis" tu razumemo v aristotelskem smislu. Aristotel je v *Nikomahovi etiki* (6. knjiga) "praxis" razumel kot specifično bit človeka, tj. kot ravnanje (lat. agere, fr. action, nem. Handlung), kot etično in politično odločanje. Človek, pravi Sartre, je svoboda. Svoboda pa je odločanje. Bit človeka, ki je svoboda, je zato v odločanju. Človek se po svoji biti loči od biti drugih predmetov po tem, da v svobodi odločanja ustvarja samega sebe in družbeno okolje. Ni isto "biti človek" ali "biti kamen". Za "praxis", tj. za "biti človek" pa je značilno posebno, ravnanju imanentno védenje. Spoznanja o tem, da je stavek "Škodovati bližnjemu je nekaj slabega" resničen, človeku ni prinesel razvoj znanosti, ampak ga je našel sam v sebi, v svoji biti, v svoji vesti. Etična spoznanja so zapisana v človeka samega. Človek do njih ne prihaja po dolgi poti znanstvenih metod, raziskav in teorij, ampak jih odkriva sam v sebi. Istočasno, ko človek živi, ravna ali deluje, razume, kaj sme in česa ne sme, katere so prave, katere so slabe odločitve in dejanja. Pravimo, da človek etične resnice, ki jih odkriva sam v sebi, v svojem ravnanju, "razume". Védenje je razpeto med subjektom in objektom, ki se ontološko razlikujeta. V "razumevanju" pa med subjektom in objektom spoznanja ni razlike; sta eno in isto; tu niti ni mogoče govoriti o pred-metu, ker sta subjekt in predmet zlita v eno in si ne stojita nasproti,

kakor "jaz" stoji nasproti "soncu", ko zanj pravi: "Jaz vem, da sonce zahaja!" Paul Ricœur (1986, 76) zato pravi: "'Razumevanje' se ne kaže več kakor eden od modusov 'védenja', ampak je 'način biti'." Razumeti = biti. Na takšen način biva samo človek. Če kdo ne ve, kaj je Einsteinova relativnostna teorija, to ne vpliva na način njegovega "biti človek", na njegovo človečnost, na to, da bi bil kot človek v svoji človečnosti boljši ali slabši; če pa kdo ne razume, da je misel "Bližnjemu škodovati je nekaj slabega" resnična, lahko to odločilno vpliva na način njegovega "biti človek": ni isto biti moralno dober ali slab človek. "Praxis" je torej tisto "biti", ki nosi v sebi vprašanje: "Kako biti dobro?" Takšno "praktično védenje" – razumevanje – je lastno samo človeku. V tem se "praxis" razlikuje od "theōria", tj. od teoretičnega védenja, na katerem temeljijo znanosti. Naloga znanosti je, da nevtralnno in nepristransko – kakor da je subjekt spoznavanja iz spoznavanja izključen – "gledajo" na predmet, ki stoji nasproti subjektu spoznanja.

Kierkegaard pa zavrača takšno znanstveno, teoretično védenje kot védenje, ki je pozunanjeno, odtujeno in nepristno. Pristno je le "praktično védenje", razumevanje, ki ga bit človeka – *praxis* – nosi v sebi. To védenje šele človeku narekuje, *kako* biti v njegovi enkratnosti, posamičnosti, paradoksnosti. Zato Kierkegaard zavrne Heglov dialektični razum in Kantov transcendentalni um – prvi z nadzgodovinsko, brezosebno, dialektično železno nujnostjo obvladuje zgodovino, drugi z nedotakljivih višin formalno, abstraktno vodi naše spoznanje. Niti eden niti drugi ne odgovarja na potrebe živega človeka, ujetega v usodne eksistencialne odločitve.

Ko Kierkegaard primerja krščanstvo iz apostolske dobe s sodobnim krščanstvom, ugotavlja veliko odtujenost slednjega, ki se je zavilo v formalne, abstraktne teze in nezgodovinske, metafizične sisteme. Bog, ki ga krščanstvo oznanja, ni niti abstrakten, filozofski pojem "samovzroka" niti "ono, od katerega si večjega ni mogoče misliti" ali kaj podobnega, ampak je živi Bog Abrahama,

Izaka in Jakoba, je Jezus Kristus, ki je postal človek. Jezus Kristus se ni utelesil, da bi si "pridobil mnenje nemških metafizikov", pravi John Caputo (2001, 50). Pač pa je pravo vero pokazal Abraham, ki je bil v pokorščini Bogu pripravljen na popoln paradoks – na žrtvovanje sina Izaka; to vero je potrdil Križani, judom v spotiko, Grkom v norost; to vero lahko živi naprej kristjan danes "coram Deo", na kolenih pred Bogom. Apostolska doba je imela dovolj poguma za borbo z levi; danes je preveč teorij, premalo poguma. Samo pogum – ne abstraktne teorije – lahko spremenijo svet (Caputo 2001).

Drugi znanilec konca modernosti je bil Friedrich Nietzsche (1844–1900). Klic "Bog je mrtev ... Mi smo ga ubili!", ki ga je oznanil blaznej iz *Vesele znanosti*, ne sporoča "Boga ni", ampak konec neke kulture, ki jo pri Nietzscheju metonimično označuje beseda "Bog". Ta beseda na najvišji ravni nadomešča in povzema značilnosti metafizičnega mišljenja, kakor na primer izraz "Bela hiša" označuje ameriško vlado. Pri Nietzscheju označuje beseda "Bog" absolutno resnico, absolutno dobroto, absolutno stvarnost, absolutni razum. V nasprotju z metafizično mislijo, ki je iskala zadnje, absolutne razloge in temelje, poudarja Nietzsche, da ni niti zadnjih razlogov niti zadnjih temeljev, zato tudi ni absolutne resnice. Edina resnica je, da resnice ni. So le različni pogledi in interpretacije. Kultura, ki jo je ustvaril Zahod – od Platona in začetkov krščanstva dalje – je bila kultura volje, ki jo je človek projiciral navzven. "Človek je svoja tri 'notranja dejstva' – to, v kar je najtrdneje verjel, voljo, duha, jaz – projiciral iz sebe. Najprej je vzel iz pojma jaz pojem biti, 'stvari' je postavil kot bivajoče po svoji podobi, po svojem pojmu jaza kot vzroka. Ali je kaj čudnega, če je pozneje v stvareh zmeraj odkrival le tisto, *kar je vtaknil vanje?* ... Da niti ne govorim o 'stvari na sebi', o horrendum pudendumu metafizikov! Zmota o duhu kot vzroku, zamenjana z realnostjo! In napravljena za mero realnosti! In imenovana *bog!*" (Nietzsche 1989, 39.) Zahodna kultura ne

sprejema življenja v njegovi neposredni spontanosti, ampak beži pred življenjem v lažni svet malikov – in metafizični pojem Boga je med njimi najvišji –, ki človeka odtujujejo in izročajo niču. Bistvo zahodne kulture je po Nietzscheju nihilizem.

Vendar Nietzscheja ne smemo razumeti v smislu relativizma. Nasprotno, razumeti ga moramo kot misleca, ki je izostril čut za prigradnost bivanja. Nietzschejeva opazka z začetka 5. knjige *Vesele znanosti*, da je "vera v krščanskega Boga postala neverodostojna", zadene v jedro sodobnih postmodernih razmišljanj. Kaj dela vero verodostojno? Ali je vera človeško delo, delo razuma, ali je božji dar? Ali vera potrebuje metafiziko za svoj temelj ali pa je izvornost vere v tem, da se odpove slehernemu utemeljevanju, tj. bivanjski in miselni gotovosti, nujnosti? Že Kierkegaard je za zgled krščanske eksistence postavljajal "upanje proti upanju", ki sta ga živela v stari zavezi Abraham ali Job. Le v luči takšne dosledne vere se svet razkrije v svoji krhkosti, minljivosti in prigradnosti. Za razliko od Kierkegaarda, ki vrata v nov način mišljenja odpira skozi paradokso naravo vere, po kateri se človek uresničuje v svoji posamičnosti, je Nietzsche vrata v postmoderno mišljenje odprl s kritiko jezika. Metafizika ima po Nietzscheju svojo zadnjo oporo v jeziku. V *Somraku malikov* najdemo znameniti stavek: "Bojim se, da se ne bomo otresli boga, ker še verjamemo v slovnico ..." (27). Slovnico – to je "umnost v jeziku" – imenuje "goljufivo babnico", ki ustvarja lažni vtis, da je življenje nekaj umnega in logičnega. V resnici je življenje dionizično, spontanost sama, ki je metafizični jezik logike ne more zajeti. Jezik sam je "menda izumljen samo za povprečno, srednje, sporočljivo. Z jezikom se že govoreči vulgarizira." (75.) Česar ne zmore jezik logike, to zmore umetnost. V tem je obrat, ki ga je storil Nietzsche. Življenje dobi svoj pravi izraz v umetnosti – ne v metafizičnem jeziku logike, ampak v jeziku umetnosti, ki ni podrejen slovnici.

To idejo jezika je Heidegger izrazil v verzu, izposojenem pri Hölderlinu: "Poln zaslužnja, a vendarle – pesniško domuje človek na tej zemlji" (Heidegger 1959, 187–204). Filozofija dosega svoj vrhunec v pesništvu, ne v metafiziki. Pesniški jezik se razlikuje od metafizike v tem, da ni več jezik, podrejen volji človeka, ampak je navdih in razkritje, ki človeka omogoča kot človeka. Za razliko od metafizike, ki človeka opredeli kot živo bitje, obdarjeno z zmožnostjo logičnega mišljenja (gr. *zōion logon echon*; lat. *animal rationale*), razume Heidegger človeka kot bitje, ki jeziku pripada. "... *logos anthrōpon echōn*" (Heidegger 1966, 134). *Logos* je tisti, ki ima človeka; v njem človek najde sebe in svoj temelj. Ni človek nosilec jezika, ampak je jezik navdih in nosilec človeka. Po Heideggerju metafizika svoje uresničenje dosega v tehnično-scientističnem obvladovanju stvarnosti, v tem, da je človek njen "gospodar in lastnik" (Descartes 1966, 168 [*Razprava o metodi*, 6. knj.]), pesniška drža pa človeka odpira za klic biti, dogodkov, zgodovine. Bolj kakor *gledalec* je človek sedaj *poslušalec* biti.

20. stoletje je bilo v razvoju filozofije izjemno pomembno zaradi spremenjene vloge *logosa*. *Logos* označuje zmožnost duha, da spozna in izrazi resnico stvari. Niti antika niti srednji vek nista dvomila v to zmožnost. Vanjo pa je podvomil Descartes. Omejil jo je na zavest samo, ki v moči "sebevidnosti" zanesljivo spoznava le samo sebe, o stvareh zunaj zavesti pa nima nobenega jasnega spoznanja. S tem se je moderna filozofija zaprla v krog zavesti in subjekta. Spoznanju je bilo dostopno samo spoznanje, ne pa tudi bit spoznanih predmetov. Samo zavesti pripada zmožnost spoznanja resnice. Zato novoveško filozofijo označujemo kot "filozofijo zavesti" za razliko od antične in srednjeveške "filozofije biti". Vprašanje, ki je v razlikovanju med modernostjo in postmodernostjo ključno, je: kdo je "lastnik" resnice? Kdo koga vodi: ali človek *logos* ali *logos* človeka? Pred-modernost (tj. antika in srednji vek) sprejemata prvo. To stališče je modernost še radikalizirala

in zmožnost spoznanja pripisala izključno subjektu: "Prvi je poslednji in poslednji je tudi prvi" (Hegel 1975, 56). Fichte (1762–1814) pa gre v absolutiziranju subjekta še dlje in pravi: "Jaz postavlja sam sebe in je zaradi tega čistega postavljanja po samem sebi. In narobe: jaz je in postavlja svojo bit v moči svoje čiste biti." (Fichte 1971, 209.) Nič ni torej izven subjekta, kar bi lahko spoznanje spoznavalo kot sebi drugačno.

Postmoderna misel pa se odpove iskanju absolutno gotove, Arhimedove točke spoznanja, ki jo je Descartes našel v transparentni, "sebevidni" zavesti. Postmoderna misel sprejme negotovost, nejasnost in nepopolnost spoznanja kot temeljno sestavino življenja. Spoznanja resnice ne jemlje več zgolj kot dodatek človeku, instrumentalno kot sredstvo, ki naj bi ga duh izpopolnil do absolutne gotovosti. Jezik razume kot temeljno razsežnost, kot *milieu*, v katerem duh živi. S tem težišče filozofske misli z zavesti zdrsnje na jezik. To imenujemo "jezikovni obrat". S tem človek ni več ujetnik zavesti in njenih predstav, ki ga oddaljujejo od stvari samih v sebi, ki so onstran zavestnih predstav; človek samega sebe ne razume več spekulativno, kakor da bi se gledal v ogledalu neposredno dane zavesti, ki ga odseva v njegovi čistosti in v kateri "vidi" sebe kot čisti jaz. Takšna zavest je lažna. V resnici je človek simbolično bitje, ki tudi sebe dojema simbolično, prek simbolov, jezika in svojih del. V njih sebe ne vidi neposredno kot čisti jaz, v neposredni danosti, ampak so simboli zgolj smerokazi na poti, ki vodi k njemu. Duh je sam sebi predmet iskanj, razumevanja in interpretacij. S tem nastane nova filozofska disciplina – hermenevtika –, ki so jo v preteklosti pri razlagi zahtevnih – starih ali normativnih – besedil uporabljale različne vede: filologija, biblicistika ali pravo. Konec 19. stoletja hermenevtika postane filozofska disciplina, namenjena preučevanju zakonitosti razumevanja kot razumevanja. Simboli so edina pot, po katerih lahko razumevanje napreduje v razumevanju sveta, Boga ali samega sebe, a simboli resnico tudi zakrivajo, in ne

samo odkrivajo. Resnica se nikoli ne razkriva brezpogojno, v vsej polnosti in čistosti, ampak posredno, pod določenimi pogoji, delno – torej simbolično. Te pogojenosti razumevanja se zaveda hermenevtika v primerjavi z razsvetljsko, racionalistično filozofijo, ki je delovala v prepričanju, da jo vodi čisti, nepogojeni um, osvobojen vseh predsodkov. V tem je videl Gadamer temeljno zablodo razsvetljenstva, ki je živelo v prepričanju, da se je dvignilo nad sleherni predsodek. Največji predsodek razsvetljenstva pa je, da je rešeno vseh predsodkov. Izvirna resnica o razumevanju je nedokončanost razumevanja, njegova ujetost v predsodke, iz katere ga lahko rešuje le nenehna samokritična refleksija. Razumevanje ne more nikoli preseči temeljne jezikovne in zgodovinske pogojenosti. Celo najzahtevnejše znanstvene metode predpostavljajo hermenevtiko svoje lastne umeščenosti in pogojenosti.

Zavest o pogojenosti je zavest o tem, da nobena izrečena sodba ni zadnja in dokončna, ampak je sodba, ki še ni dokončana in je zato nekakšna pred-sodba ali pred-sodek, ki kliče po nadaljevanju, dopolnjevanju in preseganju v novih sodbah. Duh torej ni samo odprt za resnico, ampak je tudi ujetnik nedokončanih sodb – pred-sodkov. Kakor se je z Diltheyem filozofija začela zavedati, da je njena naloga interpretacija raznih del, v katerih se življenje izraža, tako se je z Nietzschejem pojavila zavest o izvorih, vrednih, da se misel vrača nazaj k njim. Nietzsche je svoja iskanja usmeril nazaj h grški tragediji, v kateri je po svojem prepričanju našel dionizično vrenje življenja. Tudi Heidegger se je obrnil nazaj k izvorom, a ne k tragediji, marveč k predsokratikom, ki se jih še ni dotaknil idealizem kakor pozneje Platona. Vračanje h koreninam, k "pred-filozofskemu", k misli, ki jo še ni okrnila takšna ali drugačna filozofska metoda, je po prepričanju francoskega filozofa Jacquesa Derridaja poskus, rešiti se predsodkov, v katere je filozofijo ujela njena lastna metodologija – teološka, mehanicistična, idealistična ali kakšna druga. Derridajevo

misel poznamo pod imenom "dekonstrukcija". Beseda ne označuje uničevanja ali destrukcije, ampak razgradnjo, kakor je tudi Heidegger uporabljal besedo *Abbau*.

Razgradnjo kot miselno strategijo srečamo že v mistiki Mojstra Eckharta. Je anti-metoda, poskus, ne misliti konstruktivistično, ampak genealoško, kakor če bi misel stopala nazaj, od koder je prišla, kakor "korak nazaj" (Heidegger) k izvornemu. "Korak nazaj" nima nobenih načrtov, le namen, stopiti na "tlò življenja", iz katerega je filozofija zrastle. Metafizika je hodila vedno naprej, stran od življenja, v smeri, ki kaže "onstran", k "tistemu, od česar ni mogoče misliti višjega". Hermenevtika in dekonstrukcija pa sta usmerjeni v drugo smer, "tostran", k izvornemu, k pred-filozofskemu. To pot je začela filozofija življenja, nadaljevala pa jo je fenomenologija, ki ne meri onstran pojavov, onstran tega, kar se kaže tu in sedaj, ampak jemlje za izhodišče pojave v njihovi pojavnosti in jim zaupa takšnim, *kakršni in kakor se kažejo*. V očeh fenomenologije velja enačba: "biti = kazati se". Filozofija, ki je šla po tej poti, se je vedno bolj oddaljevala od metafizike in onstranskega metafizičnega sveta absolutne nujnosti in neodvisnosti biti same v sebi. To pot prepoznavata hermenevtika in dekonstrukcija kot svoje poreklo in dediščino, ki jo morata razvijati dalje.

Vrnimo se k Mojstru Eckhartu. Zanj je mistično – to, kar je tostran filozofske misli in metafizike – povezano s pojmom *Abgrund*. Pojem označuje brezdanjost, čisto pozitivnost biti, ki se kaže v eksistenci človeka in ne potrebuje nobenega temelja, nobenega "zato". "Biti" pomeni "enostavno biti brez razloga" – zgolj biti. To pozitivnost biti Heidegger opiše z besedico "*daß*", "*Daß-Sein*", "*da [je]*". "Biti" je čista pozitiviteta, ki nima in ne potrebuje vzroka – ker čisto enostavno je sama iz sebe. Ta čista, gola pozitiviteta biti se razkriva v človeški eksistenci, ki v svojem bistvu nima nobenega drugega razloga kakor je ta, *da je*. To je pomen brezdanjosti, brez-razložnosti, o kateri govori Mojster Eckhart. To zastojnost

eksistence je po vzoru biblične prispeodobne o lilijah na polju, ki cvetijo zastojnost, v enem od svojih aforizmov zajel Angelus Silesius: "Vrtnica je brez zakaj: cveti, ker cveti; ne ozira se na svojo lepoto in ne išče tega, da bi jo gledali." (Angelus 1993, 65 [I, 289]; Heidegger 1958, 72–73; 102.) Takšna brezdanjost je vsebina čistega "tostran" – ta je pred vsako podobo, likom, metodo ali bistvom; je čista zastojnost in podarjenost, brezrazložnost biti. A prvi, ki se je med filozofi ovedel te zastojnosti, je bil Platon, ki je v svojem *Timaju* (48 E 2 – 53 A 8) pod imenom *chōra* opisal "težko in nejasno" kategorijo: sama je nedoločena, a prostor, ki ga odpira, daje določenost vsem drugim, logičnim kategorijam. Ideja, stopiti iz filozofije, ki s svojim pogledom zaobjema vse, in filozofijo premisliti z vidika pred-filozofskih stališč, je Derridaja pripeljala prav do te temne, nejasne Platonove kategorije, ki je neopredeljiva, saj je "pred vsem", "tostran vsega". Ker je filozofija "misel o vsem", kar je mogoče misliti, je torej *chōra* "tostran vsega", potopljena v temo, v nejasnost "tostran svetlobe", ki jo filozofija črpa iz ideje dobrega. Brezdanjost, ki jo označuje *chōra*, vodi nazaj k prvobitni nedoločenosti, ki jo je grški mit označil z besedo *chaos*, ki je nasprotje sleherne urejenosti, zajete v besedi *kosmos*. *Kosmos* označuje dvig iz tesnobne teme in obenem začetek prostorske in časovne določljivosti. *Chōra* – nasprotno – označuje utopično, nedoločljivo in neopredeljivo, ki pa odpira možnost prostorske, določljivosti in opredeljivosti.

Korak nazaj v *tostran* osvobaja misel shem, ki jih je ustvarila in razvila filozofija. V očeh postmoderne filozofije je filozofska tradicija ujetnica pasti, ki si jih je nastavila sama. Z namenom, da bi razumela življenje, si je ustvarila miselne sheme in metode, nato pa je sama postala njihova ujetnica. Misel, ki se umika nazaj tostran vseh shem in metod, se izmika filozofskim shemam in metodam; biti hoče nikogaršnja misel, neodvisna od konstruktivističnih miselnih projektov, kakor blodnja, neopredeljena in osvobodjena vseh

"zakaj?" in "zato". Osvobojena sama sebe, svojega logocentrizma, se daje na razpolago, da v njej spregovori izvorno, življenje, tisto, kar se kaže in kakor se kaže. Ime za takšno misel ni skrb, ampak vedrost, *Gelassenheit*, kakor je takšnega duha imenoval Mojster Eckhart. "Drži se stran od vseh ljudi, ohranaj se čistega vseh podob, ki vstopajo vate, osvoboditi se vsega, kar ti lahko prinese nesrečo, spone in bridkost – in usmerjaj svojega duha venomer h krepostnemu zrenju, ki v tvojem srcu nosi Boga kot stalni cilj." (Mojster Eckhart 1991, 149.)

V tej luči moramo razumeti tudi Boga postmoderne filozofije religije. Ta Bog ni Avguštinov "superior summo meo", "tisti, od katerega ni nič višjega" in h kateremu vse stremlji, ampak njegov "interior intimo meo", tisti, "od katerega mi ni nič bližjega" in mi je zato bližji od *moje* najbližje bližine, bližji, kakor sem sam sebi. Ta bližina me nenehno iztirja in postavlja v položaj drugega, nagovorjenega. "Preden sem te upodobil v materinem telesu, sem te poznal" (Jer 1,5), pravi prerok Jeremija.

Bog postmoderne filozofije ni "izdelek razuma", do katerega metafiziko privede razum, ko izčrpa vse racionalne možnosti in končno zadene na nerazložljivi, paradoksn "onstran", ki ga razglasi za neizrekljivo. Razum temelji na samogotovosti, da se na svoji poti k resnici ne moti. To samogotovost prenaša tudi na svojo misel o Bogu. Tu postane razum ujetnik samega sebe in se ujame v prazno malikovalsko držo. Metafizična podoba Boga, ki jo filozofija ustvarja, je v resnici malik, idol, projekcija vase gotovega in zagledanega razuma in njegovih miselnih shem. Na njej ni nič božjega; je le najvišji dosežek razuma, ki se mu razum pokloni. V tem je metafizika malikovalska – in to je tudi bistvo kritike, ki jo nanjo usmerja Jean-Luc Marion. K njemu se bomo še vrnili. Postmoderna misel o Bogu se zato hoče spustiti tostran malikovanja, tostran miselnih shem, ki so lahko še tako dovršene, nikakor pa jih ni mogoče zamenjati za Boga.

Boga postmoderne filozofije moramo iskati v luči predkategorialne misli, še neumestljive in neopredeljive, tostran kanonizirane misli. Derrida jo označi kot "ne-mesto" [fr. non-lieu], mesto, ki ga ni, utopija [gr. ou-topos]. Takšen je Sokrat, za katerega Derrida meni, da uteleša predkategorialno, na logične kategorije in sheme še nevezano misel. Sokrat je izmuzljiv, neopredeljiv, neumestljiv, brez mesta [a-topos]. Ko se izmika vsaki določenosti in določljivosti, odpira prostor za vsa druga določila. Želja Sokrata je dati besedi življenje (Derrida 1993, 63; 28; 77). Primer takšnega govora o Bogu najdemo tudi pri Mojstru Eckhartu. Govor je bil obsojen z bulo *Agro dominico* (1329) Janeza XXII.: "Bog ni dober niti boljši niti najboljši; ko imenujem Boga dobrega, je to tako slabo, kot če bi to, kar je belo, imenoval črno." To misel izreka Mojster Eckhart v zavesti o nedoločljivosti božje bližine, ki ga pušča osuplega in zmedenega. Od njega je to miselno strategijo prevzel Heidegger, ki išče "izvorno *tlò*" misli. "Korak nazaj" – kakor Heidegger imenuje svojo miselno strategijo – gre tostran logičnih miselnih shem, v *nedoločnost*, kjer se misel – osvobojena miselnih konstruktov – prepušča vedrini in zastojnosti čudenja. Bit tega tostran je brez "zakaj?", brez razlogov, brez temelja; z Mojstrom Eckhartom jo imenujemo *Abgrund*, brez-danjost, brez-razložnost. Iz te "brezdanjosti", ki nima nič skupnega z "nabitnostjo", ki jo metafizika odkrije ob koncu dialektičnega procesa, ko zadene na svoje meje, vstaja hermenevtična misel, pripravljena, da prisluhne utripu življenja. Po vseh poskusih, da bi Bogu našla pozitivno ime, kakor sta Eno ali Dobro, dialektika ugotavlja, da Boga najprimerneje označimo, če povemo, kaj ni. Metafizika se torej končuje v negativni teologiji. Dekonstrukcija pa ni negativna teologija. Dekonstrukcija ne stoji na koncu dialektike, ampak na njenem začetku, ki ga Eckhart imenuje *Abgrund*, Platon *chōra*.

Misel Mojstra Eckharta razkriva *delovanje* predkategorialne misli. Ta ni zaključena sama v sebi, pozicije v njej niso jasno in

dokončno določene, ampak je nezaključena tekstura, ki jo najbolje opredeljuje izraz *différance* (Derrida). Jezik ni samemu sebi namen, ampak služi temu, da spregovori o stvareh. O njih pa se ne more dokončno izreči. Med jezikom (označevalec) in njegovim predmetom (označenec) je nepresegljiva razlika. Ta razlika ni statična, ampak dinamična. Vsakokrat, ko se misel približa svojemu predmetu, se ji predmet pokaže v luči nove različnosti, oddaljenosti in drugačnosti. Premagovanje različnosti ustvarja novo različnost; v vsaki prisotnosti se skriva tudi odsotnost. Heidegger in Derrida poudarjata, da je metafizika temeljila na jeziku prisotnosti, prezenca, istosti in s tem obvladovanja. Metafizika je svoje sodbe izrekala kot dokončne, večno veljavne, kakor da je njen predmet nezadržno in ves prisoten, prezenten, kakor če bi bil povzet v večni sedaj, nad katerim ima metafizika absolutno oblast. Izraz *différance* pa to prepričanje prevrača in poudarja, da je vsaka sodba, po kateri si jezik prisvaja svoj predmet, tudi odlog, ki dopušča neizrečenemu, da se izreče, in drugemu, da se na obzorju moje misli pojavi kot čisto drugi. *Différance* je torej temeljno dogajanje, po katerem se zavest odpira čisti drugačnosti in Drugemu in ju sprejema; ustvarja možnost izkušnje kot izkušnje; je nenehni odlog tega, da bi se misel ali zavest zaprla vase, v krog istega. Prisotnost torej prinaša s seboj odsotnost. Predkategorialna misel deluje kot sled ali obnavljanje nečesa, kar je "pred" njo, ne da bi si mogla ta "pred" kdajkoli dokončno usvojiti, ga tematizirati in shematizirati.

To je jezikovni okvir postmoderne filozofije religije. Tudi govor o Bogu – teologija – je usmerjen *tostran*, v mišljenje tega *pred*. Ker je postmoderna govor predkategorialen, zato ni niti teološki niti a-teološki; je eno in drugo in nobeno od njiju; ta govor se ne opredeljuje teoretično in zato ne govori niti v prid niti proti božji eksistenci. Mark Taylor (1984) uporabi nedoločen, ambivalenten izraz *a/teologija*. S tem ne zavrača možnosti govora o Bogu, ampak kategorialno, logično

opredeljeno, metafizično mišljenje o Bogu. Cilj postmodernega govora o Bogu, ki se zaveda, da je izvorna misel na poti kakor blodnja, niso teoretični sistemi, ampak prevratnost in subverzivnost, katerih namen je osvobajati duha za osupljivo božjo milost (angl. mazing grace). Ideje, ki so Zahod zaklenile v krog istosti in mu onemogočile, da bi se odnos duha do Boga razvil v živo, nikoli končano teksturo, so po Taylorju: Bog, jaz, zgodovina in knjiga. Te ideje predstavljajo zaprti prostor teorij, ki se gibljejo v krogu istega in so gluhe za impulz življenja. Od knjige, ki ustvarja enoumno in zaključeno podobo življenja, se je treba vrniti k teksturi, k nezaključeni pripovedi, k poslušnosti življenju, ki je tostran vsake logične nujnosti.

Tako se filozofija seli iz teorije v življenje, ki ustvarja zgodbe. Zgodbe pa ustvarjajo dejanja. Vidik dejanja izpostavi John Caputo, za katerega religija ni teoretična drža, veroizpoved ali prepričanje, ampak ljubezen do Boga, ki jo je mogoče le živeti. Mera religije je ljubezen, mera ljubezni pa je ljubezen brez mere: brezpogojnost, preobilje, ogenj, strast. To je drža, ki ne pozna besedice "nemogoče". Kjer je Bog, je absolutna prihodnost, ki je ne omejuje nobena logična nujnost, nobena človeška predstava, zato je v njej vse mogoče. "Kar je nemogoče pri ljudeh, je mogoče pri Bogu" (Lk 18,28). Postmoderna misel o Bogu se nenehno vrača k možnosti nemogočega. Tudi to je ena od značilnosti postmoderne misli za razliko od razsvetljenstva, ki religijo zapre v meje možnega. Možnost nemogočega nosi v sebi tudi idejo zastonskosti, darovanjskosti in (ob)darovanosti. Možnost nemogočega ni niti zaslužena niti nujna niti izsiljena; je čista zastonskost. Skozi to kategorijo vstopa Bog v življenje: "Božje ime je ime možnosti za nekaj popolnoma novega, za novo rojstvo, za pričakovanje, za upanje, za 'upanje proti upanju' (Rim 4,18)" (Caputo 2001, 11.)

V središču postmoderne misli pa je gotovo ideja človekove drugosti. Človek ni tisti, ki je prvi in od začetka v središču; je tisti, ki prihaja drugi. Model drugosti je zgodba o

Jezusu Kristusu in njegovem učlovečenju, o kenozi oziroma izpraznjenju, v katerem se odpove svoji enakosti z Bogom in sprejme nase človeško življenje v vsej njegovi nemoči. Nase sprejme vlogo čiste trpnosti – nič, kar je na njem, ni njegovo, vse je sprejeto. Zmožnost sprejemanja samega sebe – *humilitas animi*, ponižnost – je osrednja misel krščanstva. Najbolj lucidno je to idejo samospreje-manja, svoje drugosti in razsrediščenosti jaza domislil Emmanuel Lévinas (1906–1995). Po svoji temeljni strukturi zavest ni poenotenost, posedanjenost, osredotočenost nase. V njenem središču je nekaj, kar jo zanika in prebujajo; je neki "ne", neka "ne-vseбина", "Ne-skončni", ki ne pripada končnemu in je drugje; je neko Ono, ki ni niti njeno niti sedanje. Ob Onem zavest spoznava svojo razsrediščenost (Lévinas 1987, 349). Zavest ni nikoli prva – je zapoznani prišlek. Zase ugotavlja: "Zamujam: ... prihajam na poziv" z odgovorom "tukaj sem" (346–347). Zavest je diahronična, neposedanjena. Bolj resnična kakor sedanost je v njej "ne-sedanost", "nepredstavljava preteklost" (345), tisto, kar je že mimo. Nad sedanostjo vlada *večni prej*, zaradi katerega smo večni zamudniki, nikoli prvi; ta *večni prej* je obenem večna novost, vsa novost, neskončnost možnosti, absolutna prihodnost. Zavest, odprta za večno davnost, je odprta za večno novost. Šele v ljubezni spoznavam, da sem zamudnik, da nisem nikoli dovolj hiter, da mi nobena "bližina ni dovolj blizu". To ustvarja v zavesti globoko travmo, "trpnost, bolj trpno od vsake trpnosti" (Lévinas 1987, 345). V tej trpnosti se rojeva zmožnost ljubezni, ki je obenem tudi največja nezmožnost: nisem zmožen, da bi ljubezen dokončno uresničil. S pravo ljubeznijo vedno zamujam; to je najgloblja izkušnja ljubezni.

A spoznanje o nemoči jaza, ki ga oznanja postmoderna misel, ni zadnje. Zadnje je spoznanje o tem, da me ljubi nekdo, ki je večji od mene, in prav ta mi je tudi bližji, kakor sem samemu sebi. "Ta drugi, ki me ljubi, se razkrije globlje v meni, kakor sem sam sebi. Moj *ego* je temelj, ker ima tudi sam temelj."

(Marion 2007, 8.) Mislim v moči dejstva, da sem najprej mišljen; ljubim v moči dejstva, da sem najprej ljubljen. Zavest ljubljenosti je tudi najmočnejše sporočilo postmoderne misli o Bogu v času, ki se zdi izpraznjen, brez gotovosti, izročen nič. Ni mi treba biti močan tu, ker sem močan v Njem, ki me ljubi – četudi je to skrivnost, ki je moja zavest ne more zaobjeti in zato ostaja "ne-vseбина" (Lévinas 1987, 345) -, do katerega ne morem ostati brezbrizen. Kaj je ta "ne-vseбина"? "Ne-vseбина" je "predmet" misli, ki ga misel ne more zaobjeti, ampak je sama zaobjeta v njem; zavest ima odnos do tega "predmeta", do njega ne more biti brezbrizna, a ga ne more tematizirati, povzeti v zavestno vsebino. To inverzijo zavesti, o kateri govori Lévinas, je opredelil tudi Marion. Moderni subjekt je bil Descartesov "jaz", ki je v moči svoje misli: "Mislim, torej sem." Že münchenski filozof Franz von Baader (1765–1841) pa je s svojo mislijo "Mišljen sem, torej sem" (lat. *Cogitor, ergo sum*) jasno nakazal bistvo preobrata, ki ga bo izvedla postmoderna misel. Von Baader pravi: "Če natančneje pomislimo, vidimo, da je priznanje tega, da smo-spoznani (ali smo-mišljeni) od nekoga, ki je višji, prav tista elastična točka ali tista odskočna deska, s katere izhaja vse drugo spoznanje in ima na njej svoj temelj." (Baader 1987, 230.) Von Baader poudari, "da bi bilo enako nesmiselno 'izvajati spoznanje vseh drugih inteligenc in neinteligenc iz samospoznanja (samosvesti)', kakor tudi 'vso ljubezen iz ljubezni do sebe'" (231; v: Ratzinger 1975, 180). Biti pomeni "biti-z". Že v samem izvoru je bit človeka relacijska, komunitarna. Kako se uresničuje ta relacijska struktura človeka v samem njegovem izvoru? V navezavi na von Baader to misel nadaljuje Jean-Luc Marion: "Bog se ne more izročiti mišljenju – ne da bi ga to malikovalo – drugače kakor prek samega sebe: izročiti se mišljenju kakor ljubezen, torej kakor dar; izročiti se mišljenju kakor misel o daru. Še bolje, kot dar za misel, kot dar, ki se izroča mišljenju. Toda daru, ki se izroča za vedno, ni mogoče misliti drugače kakor z mislijo, ki

se izročča daru mišljenja. Misel, ki se izročča, se lahko edina posveti daru za misel. Toda, za misel, kaj je *izroččiti se drugega kakor ljubiti?*" (Marion 1991, 75.) To misel Marion zaostri do trditve, da Boga ni mogoče misliti drugače kakor na obzorju ljubezni (fr. *charité*). S tega vidika metafizika, ki je Boga označevala s pojmom biti, izgubi svoje prvenstvo in smisel. Boga, ki je ljubezen (lat. *caritas*), ni mogoče najprej označevati s pojmom "biti". Bog nima svojega izvora v "biti". Bog najprej rešuje dar, ki ni omejen z "biti". Dar, ki se daruje, ne gleda nase, na svojo bit, ampak gre prek "biti" in je svoboden glede na njo. Že Schelling se je spraševal o "svobodi Boga glede na njegovo lastno eksistenco" (v: Marion 1991, 10). "Darovanje" je pri Bogu pred "biti". V tem je bistvo ljubezni. V luči darovanja zato Marion govori o "Bogu brez biti" (10–13). Ta preobrat spreminja novoveški subjekt v trpnega prejemnika in – če uporabimo slovnične izraze – ga z mesta imenovalnika, ki je v središču, prestavlja v tožilnik, v naslovljenca, ki je na obrobju. Glede kategorialnosti pa velja poudariti, da je po dolgem, metafizičnem obdobju, ki je prvenstveno vlogo med kategorijami pripisovalo biti, novi, fenomenološki pristop to prvenstvo pripisal kategoriji daru in ljubezni. V tem je mogoče prepoznati odmev Avguštinove misli, da "v resnico vstopamo le po ljubezni" (*Non intratur in veritate nisi per charitatem*) (*Contra Faustum* 32, § 18).

Temeljna značilnost postmoderne filozofije religije je odmik od kategorij, ki so temeljile na logični in metafizični nujnosti. Razvoj postmoderne misli o Bogu je zaznamoval že prvi v vrsti kritikov tradicionalne in moderne misli: Kierkegaard. Kierkegaard ne zavrne le nemškega idealizma, ampak njegove korenine, ki segajo vse do velikih dveh orjakov grške misli, do Platona in Aristotela. Ko se obrne stran od njiju, se obrne h Kristusu. In prav Kristus – nemoč, ki jo je sprejemal nase – ostane zvezda vodnica postmoderne misli o Bogu. Isti model so srednjeveški menihi, ki so za razliko od Aristotelove svojo filozofijo imenovali "krščansko

filozofijo", prepoznavali v Mariji. Zanje je bila Marija "filozofija kristjanov" (lat. *Christianorum philosophia*), ker je živela v nizkosti in ponižnosti. "... ozrl se je na *nizkost* (lat. *humilitas*) svoje služabnice" (Lk 1,48), hvali Marija Gospoda. Prav *humilitas animi*, ki je bila glavno gibalno srednjeveške mistike, se zdi, je tisti skupni imenovalnik, pod katerega bi bilo mogoče povzeti prizadevanja postmoderne filozofije religije. Ne nazadnje so Eckhart, Heidegger ali Derrida iskali izvorno tlò misli. Tudi etimologija besede *humilitas* vodi k latinski besedi *humus*, ki označuje zemljo, tlò, skrito pod bogatimi polji.

Začeli smo z Girardom, končajmo z njim. Z modernostjo je religija začela izgubljati svojo moč in veljavo, istočasno je mogoče opaziti tudi porast nasilja – dovolj je pomisliti na vse tri totalitarizme 20. stoletja. To je razumljivo, saj je izvorna funkcija religije kontrola nad nasiljem, ki izhaja iz mimetične želje. Modernost se je razvila iz krščanstva in se od njega tudi vedno bolj oddaljevala. Brez religij, ki jih je odložila, in brez krščanstva pa sama nima odgovorov na nasilje, ki je bilo v tradicionalnih družbah pod nadzornimi mehanizmi religije. Girard je prepričan, da bo sodobni človek rešitev za obstoječo krizo nasilja zopet iskal v krščanstvu. K tradicionalni religiji, ki je nasilje krotila z nasiljem, se po tem, ko je šel skozi sito modernosti, ne more več vrniti. Vrne pa se lahko k velikonočnemu Kristusu, ki je nasilje premagal z ljubeznijo. Dokončno zmagovito v boju z nasiljem ni nasilje, ampak ljubezen. To je sporočilo postmoderne misli o Bogu, ki Boga razume v luči izničjenja oz. *kenoze*, v kateri se je Jezus Kristus odrekel svoji enakosti z Bogom, prav z njo pa je odprl vrata v slavo novega stvarstva. Evangeljska "nemoč" in "nemogoče je mogoče" sta temeljni vodnici postmoderne misli. V tem vidi tudi Girard prihodnost zahodne kulture: "Zahodna kultura kot celota – bodisi krščanska bodisi post-krščanska – živi v iluziji, da se bolj in bolj giblje stran od Kristusa kakor učenca na poti v Emavs. O njem ima obenem lažno, žrtvovanjsko idejo. Bori se, da bi se

Kristusa za vedno znebila. A prav tedaj, ko se ji zdi, da se giblje v čisto nasprotno smer, je Kristus že davno ob njej in ji razlaga sveta pisma." (Girard 1987, 278.)

REFERENCE:

- Angelus Silesius. 1993. *L'errant chérubinique*. Pariz: Arfuyen.
- Baader, Franz von. 1987. *Sämtliche Werke*. Ur. Franz Hoffmann. Zv. 8, *Gesammelte Schriften zur Religionsphilosophie*. Scientia Verlag: Aalen.
- Beckford, James. 1992. Religion, Modernity and Post-Modernity. V: Bryan R. Wilson. *Religion, contemporary issues: the All Souls seminars in the sociology of religion*, 11–27. London: Bellew Publishing.
- Caputo, John D. 2001. *On religion*. London: Routledge. Slov. prev. v pripravi: prev. Leon Jagodic. Celje: Mohorjeva družba.
- Cupitt, Don. 1998. Post-Christianity. V: Heelas, Paul, David Martin, in Paul Morris. 1998. *Religion, modernity and postmodernity, Religion and modernity*, 218–232. Oxford: Blackwell.
- Derrida, Jacques. 1967. *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- . 1993. *Khôra*. Pariz: Galilée.
- Desanti, Dominique. 1975. *Les staliniens*. Paris: Fayard/Marabout.
- Descartes, René. 1966. *Œuvres et lettres*. Pariz: Gallimard.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1971. *Sämtliche Werke*. Zv. 5. Berlin: Walter de Gruyter.
- Galimberti, Umberto. 2009a. *Grozljivi gost: nihilizem in mladi*. Ljubljana: Modrijan.
- . 2009b. *Mladi živijo le ponoči. Podnevi jih nihče ne potrebuje* [pogovor vodil Borut Petrovič Jesenovc]. *Delo*, 13. oktober, priloga Ona, 10–14.
- Girard, René, Jean-Michel Oughourlian, and Guy Lefort. 1987. *Things hidden since the foundation of the world*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Greisch, Jean. 2002–2004. *Le buisson ardent et les lumières de la raison: l'invention de la philosophie de la religion*. Zv. 1, *Héritages et héritiers du XIX^e siècle*. Zv. 2, *Les approches phénoménologiques et analytiques*. Zv. 3, *Vers un paradigme herméneutique*. Paris: Cerf.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1952. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: F. Meiner.
- . 1955. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: F. Meiner.
- Heidegger, Martin. 1958. *Der Satz vom Grund*. 2. izd. Pfullingen: Günther Neske.
- . 1959. *Vorträge und Aufsätze*. 2. izd. Pfullingen: Neske.
- . 1966. *Einführung in die Metaphysik*. 3. izd. Tübingen: Niemeyer.
- . 1976. *Identität und Differenz*. Pfullingen: G. Neske.
- . 1980. *Gesamtausgabe*. Zv. 32, *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1988. *Gesamtausgabe*. Zv. 34, *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1992. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* [Natorpbericht, 1922]. Mauvezin: T.E.R.
- Husserl, Edmund. 1976. *Husserliana*. Zv. 3, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Dordrecht: Springer.
- Huxley, Aldous. 1985. *Jesting Pilate: the diary of a journey*. London: Triad-Paladin Books.
- Kierkegaard, Søren. 1950–1969. *Gesammelte Werke* [GW]. Ur. Emanuel Hirsch. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn.
- Lévinas, Emmanuel. 1987. Bog in filozofija. *Bogoslovni vestnik* 47:331–351.
- Marion, Jean-Luc. 1991. *Dieu sans l'être*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- . 2007. Vera in razum. *Tretji dan* 36, št. 3/4 (marec/april): 2–9.
- Mojster Eckhart. 1991. *Meister Eckharts mystische Schriften*. Frankfurt am Main: Insel.
- Nietzsche, Friedrich. 1989. *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom / Primer Wagner: problemi glasbenikov / Ecce homo: kako postaneš, kar si / Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Pascal, Blaise. 1986. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.
- Pavič, Željko. 2005. *Arhonti biti: poskus filozofije vere*. Ljubljana: Študentska založba.
- Predskratiki*. 1946. Prev. in ur. Anton Sovre. Ljubljana: Slovenska matica.
- Rahner, Karl. 1971. Frömmigkeit früher und heute. V: *Schriften zur Theologie*. 2. izd. Zv. 7: 1–31. Einsiedeln: Benziger.
- Ratzinger, Joseph. 1975. *Uvod v krščanstvo: predavanja o apostolski veri*. Celje: Mohorjeva družba.
- Reinhold, Karl Leonhard. 1789. *Briefe über die Kantische Philosophie: zum Gebrauch und Nutzen für Freunde der Kantischen Philosophie gesammelt*. Mannheim: Bender.
- Ricoeur, Paul. 1986. *Du texte à l'action*. Pariz: Seuil.
- Schulz, Walter. 1957. *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Pfullingen: G. Neske.
- Taylor, Mark C. 1984. *Erring: a postmodern a/theology*. Chicago: University of Chicago Press.

R. Dolinar:
Nebo in obličje 16



MIRAN SAJOVIC

K Avguštinovemu delu O krščanski tekmi

1. OZNAKA DELA

1.1. NASLOV IN LETO NASTANKA

Naslov je povzet po prisposobi, ki jo uporablja že apostol Pavel v nekaterih svojih pismih: "Mar ne veste, da tisti, ki tečejo na tekališču, res vsi tečejo, da pa le eden dobi nagrado? Tako tecite, da jo boste dosegli." (1 Kor 9,24.) "Odslej je zame pripravljen venec pravičnosti, ki mi ga bo tisti dan dal Gospod, pravični sodnik" (2 Tim 4,8). Pavel s pomočjo prisposobe iz športnega sveta svojim bralcem slika lastno življenje kot tekmo, katere cilj je osvojiti zmagoslavno krono. *Agōn* (ἀγών) pomeni tekmovalni boj, tekmovanje v raznih športnih veščinah. Takšne tekme so se odvijale na javnih prireditvah, proti katerim je nastopal Tertulijan v svojem delu *De spectaculis*. Avguštin kristjanovo življenje primerja tekmi, v kateri je potrebno premagati mnoge ovire, na koncu pa zmagovalec prejme venec zmage.

V petem poglavju Avguštin govori, v čem je krščanska tekma. Nasprotnik kristjana je hudič in njegovi angeli, ki se mu ne prikazujejo od zunaj, ampak od znotraj, preko poželjivosti (1,1). Zato je kristjanov boj notranje narave (5,5).

O tem, kdaj je bilo delo napisano, ni enotnega mnenja. Omenjajo dve letnici, 396 in 397. Za letnico 396 z argumentom *ex silentio* govori poglavje, v katerem Avguštin razpravlja proti donatistom (*agon* 29,31) in ne omenja izobčenja dveh donatističnih škofov leta 397 na donatističnem koncilu v Bakvi. Za leto 397 pa govorijo *Presoje*, kjer Avguštin omenja, da je napisal *De agone christiano* kot tretje delo, odkar je bil leta 395 posvečen v škofa (prim. *retr.* 2,1-3). Že prvo delo, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*,¹ se obrača na Simplicijana kot na Ambrozijevega naslednika, Ambrozij Milanski pa je umrl 4. aprila 397.

1.2. NASLOVNIKI

O tem, komu je delo namenjeno, nam spregovori sam Avguštin v svojih *Presojah* (*Retractationes*): "Knjiga 'O krščanski tekmi' je bila napisana v preprosti govorici za brate, ki so nevešči latinščine. Vsebuje pravilo vere in navodila za življenje".² Te Avguštinove besede nam najprej povedo, da je omenjeno delo namenjeno preprostim vernikom, ki niso dobro obvladali latinskega jezika. V Avguštinovem času so večino vernega občestva

predstavljali preprosti in revni ljudje, ki si niso mogli privoščiti ustrezne izobrazbe pri retorijah. Nižjemu sloju je bila veliko bolj domača punščina, deloma so razumeli tudi latinščino.³

Po drugi strani pa je bilo delo namenjeno tistim, ki so že postali kristjani, ki so poznali *regulo fidei* – glavne člene veroizpovedi. Naslovniki torej niso katehumeni ('pripravnik'), ampak verniki kristjani. To se vidi zlasti v drugem delu, kjer so predstavljene herezije. V naštevanju krivih nauk Avguštin sledi prav členom, kakor jih poznamo v veroizpovedi: Sveta Trojica – Jezus Kristus – Sveti Duh – Cerkev. Zato lahko to delo označimo ne samo kot moralni priročnik (ki spodbuja h krščanskemu življenju), ampak tudi kot katehetski priročnik (ki poučuje, kaj je prava vera in česa se je potrebno izogibati).

1.3. RAZČLENITEV DELA

Ozasnovi dela nam poroča Avguštin v že omenjenih *Presojah*.⁴ *De agone christiano* ima dva dela:

1. del (poglavja od 1,1-13,14) – navodila za življenje (*praecepta vivendi*; v tem delu so podane bolj praktične smernice, predvsem boj proti grehu), in
2. del (poglavja od 13,15-33,35) – pravilo vere (*regula fidei*; ta del je hereziološki, kjer Avguštin predstavi poglavitne krive nauke).

1.3.1. NAVODILA ZA ŽIVLJENJE

V prvem delu Avguštin bralca najprej seznanj z nasprotnikom. To je hudič in njegovi angeli. Tega je Kristus premagal, zato ga more premagati tudi kristjan, če seveda ostane povezan s Kristusom.⁵ Hudič se ne kaže v telesni podobi, ampak zvito deluje po poželjivosti, ki jo je potrebno premagovati. Prebivališče hudiča in padlih angelov torej ni na nebu,⁶ kakor so prepričani manihejci.

V petem poglavju Avguštin opomni bralca, da je krščanski boj duhovne narave, zato je potrebno kristjanu živeti

po duhovnih Božjih zapovedih. Po takšnih zapovedih pa lahko živijo samo tisti, ki obvladujejo svoje telo.

Po teh uvodnih mislih Avguštin v naslednjih poglavjih povabi bralce, naj sami sebe podvržejo Bogu z vsem hotenjem in iskreno ljubeznijo. Ni dovolj ljubezen, potrebna je močna volja. Kajti sleherna ustvarjenina je podvržena Bogu, če hoče ali ne (prim. 7,7). Avguštin zelo jasno izpostavi svobodno voljo, z njo pa tudi možen upor proti Bogu. Velik poudarek daje temu, da Bog vse vodi in usmerja: "Tako je vse, kar je živega in kar je telesnega, po svoji vrsti in svojem redu podvrženo zakonom Božje previdnosti, ki to vodijo" (8,9). Ker človek ne more v tem življenju vstopiti "v veselje svojega Gospoda", naj vsaj okuša, "kako dober je Gospod" (9,10).

Deseto in enajsto poglavje govorita o božji ojkonomiji, ki je dosegla vrhunec v učlovenju druge božje osebe. Enajsto poglavje je v celoti posvečeno kristologiji, kjer hiponski škof na zelo preprost in jasen način poda eno temeljnih resnic krščanstva, da nas je odrešil učlovečeni Božji Sin s tem, ko si je privzel človeško naravo in v njej opravil 'delo odrešenja'. Gre za enega temeljnih odlomkov v tem delu (11,12).

V predzadnjem poglavju prvega dela Avguštin spomni bralce na upanje večnega življenja. Ravno to je razlog, da eni prezirajo časne dobrine in hitijo k božjim stvarjem, drugi pa se dajo prepričati vrlinam teh, ki to počnejo in hvalijo, česar si še ne upajo posnemati (12,13).

V zadnjem poglavju sta postavljena v ospredje dve človekovi dejavnosti, ki ga osrečujeta: spoznavanje (*cognitio*) in delovanje (*actio*). Na področju spoznavanja se je potrebno izogibati zmotam, na področju delovanja pa grehu (13,14). Da pa bi sploh mogli kaj razumeti, je potrebno najprej verovati. Avguštin se rad sklicuje na citat iz Izaija: "Nisi credideritis, non intelletis – Če ne boste verovali, ne boste razumeli" (Iz 7,9 Vulg.). S temi besedami Avguštin že napoveduje prehod na drugi del.

1.3.2. REGULA FIDEI

Drugi del je v celoti namenjen razločevanju med krivimi nauki in pravo vero. Posredno nam ta del govori, da kristjanov boj ne poteka samo proti 'hudiču in njegovim angelom', proti grehu, ampak tudi proti krivim naukom.

Avguštin najprej poda zelo kratko veroizpoved v Sveto Trojico. "*Credamus ergo in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum; haec aeterna sunt et incommutabilia, id est unus Deus, unius substantiae trinitas aeterna, Deus, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia*" (13,15). Ta kratka veroizpoved deluje kakor pečat na začetku naštevanja herezij.

Nato so omenjene tri herezije, ki obravnavajo vprašanje Svete Trojice. Tem sledi najobširnejši seznam krivih ver, ki so kristološke narave. Navedenih je dvanajst herezij: prvih šest obravnava vprašanje Kristusovega učlovečenja (odnos med njegovo božansko in človeško naravo), zadnjih šest pa Kristusovo odrešenjsko delo (trpljenje in poveličanje). Nato je omenjena ena kriva vera, ki zadeva pnevmatologijo (nauk o Svetem Duhu), na koncu pa sledijo še tri krive vere glede razumevanja Cerkev. V tem delu torej Avguštin obravnava skupno devetnajst herezij.⁷

2. AVGUŠTIN IN HEREZIJE V KRŠČANSKI TEKMI

2.1. TRINITARIČNE HEREZIJE

Trinitarične herezije obravnavajo vprašanja pravnega 'razumevanja' treh Oseb in odnosov med njimi. Pri dokončnem oblikovanju nauka o Sveti Trojici sta imela odločilno besedo dva koncila, in sicer prvi vesoljni cerkveni zbor v Niceji (l. 325) in prvi vesoljni cerkveni zbor v Carigradu (l. 381).

Prvi vesoljni cerkveni zbor, ki je zasedal v Niceji, je odgovoril predvsem na Arijevo zmoto, češ da Logos (druga božja oseba) "ni večn, ni sovečen z Očetom, ni neustvarjen kot on (dobesedno: nerojen in nenastal), saj je od Očeta dobil življenje in bitje".⁸ Močna večina zbranih škofov je obsodila Arijevo

zmoto in ga skupaj s somišljeniki izobčila iz Cerkev. Sprejeli so tudi nicejsko veroizpoved, ki vsebuje ključni izraz *ὁμοούσιος* - 'enega/istega bistva'. Bila je torej potrjena dogma, da je Logos "pravi Bog od pravega Boga, rojen, ne ustvarjen, enega bistva z Očetom".⁹

Po prvem nicejskem koncilu pa arijanska zmota ni zamrla, ampak je prišlo do novih razprav. Mnogi na Vzhodu so izrazu *ὁμοούσιος* očitali, da je preveč materialen. Pod vplivom diakona Aetija, ki je zelo dobro obvladal dialektično dokazovanje, je nastal nauk, ki ga imenujemo *anomoizem*. Aetij je namreč sprejel "jasno in neprizanesljivo stališče; če božjo bit poistimo s pojmom o nerojenosti, ki je lastna Očetu, sledi, da Sin še zdaleč ni enega bistva z njim in mu tudi ni podoben, ampak je v resnici popolnoma drugačen, *anomoios*".¹⁰ Po letu 362 se je pojavila še nova usmeritev, na čelu katere je bil škof Apolinarij iz Laodiceje. Njemu se je postavljalo vprašanje o božji naravi Sina (to je sicer že kristološko vprašanje). Posledično so kmalu začeli razpravljati tudi o božji naravi Svetega Duha. Skupina makedonijancev ali pnevmatomahov je zanikala popolno božanstvo Svetega Duha. Vsi ti tokovi so kmalu pripeljali do novega koncila. Leta 381 so se v Carigradu zbrali škofje na novem vesoljnem cerkvenem zboru, kjer so v nicejski veroizpovedi razširili člen o Svetem Duhu.

Dogma o Sveti Trojici vsekakor predstavlja pomemben dosežek teološkega razmišljanja v prvih stoletjih Cerkev. Avguštin je tako imel v rokah zaklad vere, ki jo je izpovedovala Katoliška cerkev. Iz njegovega naštevanja trinitaričnih herezij pa je očitno, da so bili v njegovem času dejavni naslednji tokovi, ki so predstavljali nevarnost za preprostega vernika: sabelijanstvo, triteizem in arijanstvo.

2.1.1. SABELIANIZEM (14,16)

Avguštin zelo na kratko označi sabelianizem, ki je trdil, da obstaja samo Oče, "da nima Sina in da ni z njim Svetega Duha, ampak da se sam Oče enkrat imenuje Sin, drugič pa Sveti Duh". Začetnik te krive vere je Sabelij, o katerem

pravi Evzebij v svoji zgodovini, da je bil doma v Kireni. V Rim je prišel za časa papeža Zefirina (papeževal 199-217), njegov naslednik Kalist pa ga je leta 217 obsodil zaradi njegovih nauk. Po tej obsodbi se je vrnil v Kireno, kjer je ustanovil svojo šolo. Vpliv njegovega nauka se je povečal po njegovi smrti.¹¹ Sabelijanci po Avguštinu ne poznajo "počela, iz katerega so vse stvari (Oče), njegove podobe, po kateri se vse oblikuje (Sin), in njegove svetosti, v kateri je vse urejeno (Sveti Duh)." Sabelijanci torej ne ločijo, da posamezni božji osebi 'pripada' njej lastno delovanje.

2.1.2. TRITEIZEM (15,17)

Pri tej skupini gre za krivoverstvo, ki je trdilo, da so v Sveti Trojici 'trije bogovi', kar je bilo

seveda v nasprotju z izpovedano vero na prvih dveh koncilih. Pravzaprav gre v Avguštinovem času za zametke te krive vere,¹² ki se je najbolj razmahnila v 6. stoletju, ko je začel objavljati svoje spise Janez Filopon.¹³

Avguštin tem heretikom najprej očita, da ne vedo, kaj je ena in ista podstat, ter da so si Boga navajeni predstavljati le v telesni podobi.

2.1.3. ARIANIZEM (16,18)

Avguštin pripiše arijanski zmoti, ki je v času njegovega pastirovanja že bila zavrnjena na prvem koncilu v Niceji, da ima Sina za ustvarjenino "in da ima Sveti Duh manjše dostojanstvo kakor Sin, da je bil ustvarjen za Sinom" ter da so v Sveti Trojici tri različne podstati "kakor zlato, srebro in bron".



R. Dolinar:
Nebo in obličje 1

V zavrnitev te zmote Avguštin arijancem najprej očita, da tudi ti kakor triteisti gledajo le s telesnimi očmi, da se preveč ozirajo na zemeljska rojevanja. Sam nato priznava, da je težko dojeti z razumom rojevanje, "ki se ne zgodi v nobenem času, ampak je večno".

2.2. KRISTOLOŠKE HEREZIJE

Tudi dogma o Kristusu je sad poglobljenih teoloških razprav, ki pa so dobile zaključni epilog na koncilih. Pravzaprav sta dve temeljni vprašanji, ki ju skušajo razrešiti razprave o Jezusu Kristusu. Prvo vprašanje obravnava njegovo božanstvo (ali je pravi Bog), drugo pa njegovo človeškost (ali je pravi človek). Prihajalo je do različnih odgovorov, ki pa so vedno znova okrnili en ali drugi vidik: ebionizem, adopcionizem, gnosticizem (začetna stoletja), pozneje arianizem, apolinarizem, nestorianizem (4. in 5. stoletje). Tem je seveda potrebno prišteti še poplavo manjših heretičnih gibanj, o katerih poročajo hereziologi.

Vsekakor so, kot sem že omenil, močan pečat glede pravega nauka dali koncili, katerih določbe so veljale za celotno Cerkev. Prva dva koncila sta, če smemo poenostavljeno reči, izdelala dogmo o Sveti Trojici. Bila sta predvsem odgovor na Arijev in Apolinarjev nauk, ki sta Jezusu Kristusu odrekala bodisi polnost božanske narave (Arij) bodisi polnost človeške narave (Apolinarij). Naslednja dva koncila, efeški (431) in kalcedonski (451), sta razpravljala o kristoloških vprašanjih. Efeški je odgovoril na Nestorijevo strogo ločevanje človeških lastnosti od božjih v Kristusu (zato Nestorij ni govoril o Mariji kot o Bogorodici, ampak kot o Kristusovi materi (ni priznaval *communicatio idiomatum* – pripisovanje pridevkov Božjega Sina človeku in obratno)). Kalcedonski koncil pa je odgovoril na Evtihovo zmoto, ki je učila, da sta v Kristusu sicer dve naravi (božja in človeška), a ne obstajata ločeno (posledično bi to pomenilo, da Kristusovo telo ni bilo takšno kot naše). Na tem zboru so potrdili nauk, ki ga je opredelil sv. Leon Veliki v svojem znamenitem spisu *Tomus ad Flavianum*. Koncilski očetje

so potrdili, da sta se obe naravi (človeška in božanska) ob učlovečenju v Kristusu družili v eno samo osebo.

Avguštin, kakor bomo imeli priložnost videti v nadaljevanju, je imel kar dosti opravka z različnimi kristološkimi herezijami. V *De agone Christiano* jih navaja dvanajst.

2.2.1. EBIONIZEM (17,19)

Avguštin z nekaj vrsticami opiše trditve ebionitov, ki so učili, da je Jezus Kristus le človek, vendar tako pravičen, da se lahko imenuje tudi Božji Sin. Ebionizem je bila judovskokrščanska sekta, ki je za svoje temeljno besedilo imela Ebionitski evangelij. To besedilo je v osnovi Matejev evangelij, le da so izvzeli pripoved o Jezusovem čudežnem spočetju in rojstvu ter vstajenje od mrtvih. Živel so zelo skromno. Leta 637 je ob vdoru Arabcev ta sekta zamrla.¹⁴

Avguštin pristašem tega krivega nauka očita, da jih je zavedla želja po prazni slavi in da ne razumejo začetnih vrstic Janezovega evangelija, kjer je govor o učlovečenju Božjega Sina.

2.2.2. MANIHEJSKI DOKETIZEM (18,20)

Iz Avguštinove oznake lahko razberemo, da je tovrstni krivi nauk trdil, da "Božji Sin ni privzel pravega človeka", da "ni bil rojen iz žene", ampak se je drugim predstavljal z "neresničnim telesom", "z navidezno podobo človeškega telesa". Z eno besedo, kar je bilo na Božjem Sinu človeškega, je bilo vse navidezno. Tak pogled na Jezusa Kristusa imenujemo doketizem. Prisoten je bil v vseh večjih krivoverskih gibanjih, kot so: gnosticizem, maniheizem, markionizem.

V zgoraj navedeni oznaki krivoverskega nauka gre za manihejski tip doketizma. To lahko razberemo iz Avguštinove zavrnitve. Ta namreč očita, da ti krivoverci ne vedo, "da se božja substanca ne more popolnoma omadeževati". Avguštin tukaj spominja na manihejski nauk, ki ga je predstavil že v 4.

poglavju. Po manihejskem nauku se je božja narava po boju s temo omadeževala.¹⁵ Po njihovem prepričanju bi se torej druga Božja oseba omadeževala, če bi privzela človeka nase, zato je bilo vse, kar so videle človeške oči, le navidezno. Nadalje Avguštín poda nauk, da se Kristusova božja narava ni prav nič omadeževala, ko si je privzela človeka.

2.2.3. APOLINARIZEM (19,21)

Ta kristološka herezija, ki jo opisuje Avguštín, je trdila, da privzeti človek "ni imel človeškega duha, ampak samo dušo in telo". Gre za nauk, katerega začetnik je bil škof Apolinarij iz Laodiceje (ok. 310-390). Vprašanje je osredinjeno na človeško naravo, ki jo je privzela božja Beseda - Logos. V sestavu bogo-človek po Apolinarijevem mnenju Logos zaseda mesto duha,¹⁶ kajti človeško bitje zaradi slabosti mesa ne more biti brez greha. Na tak način je skušal reševati enoto bogo-človeka: "Ena je narava učlovečene Božje besede".¹⁷

Avguštínova trditev proti tej krivi veri temelji na tem, da so apolinaristi omejili pojem človeka: "To pomeni, da ni bil človek, ampak je imel le človeške ude." Privzetemu človeku tako manjka njegov duh, torej privzeti človek ni popoln, zato posledično tudi ni bil odrešen celoten človek.

2.2.4. ADOPCIONIZEM (20,22)

Po Avguštínovem opisu gre za herezijo, ki je učila, da je večna Modrost privzela človeka, ki je postal 'moder' tako, kakor to postajajo drugi ljudje. Edina odlika je bila v tem, da je bil rojen iz Device. Pravzaprav gre v tem primeru za eno od oblik adopcionizma, ki je učil, da je Bog Oče pri krstu v Jordanu Jezusa 'posvojil' in ga napravil za Božjega Sina.

V zavrtnitvi te herezije se Avguštín najprej sklicuje na lastno skrivnost tega človeka. Potem pa poudari pomembno razliko v pojmovanju zastopnikov krivega nauka in pravega nauka. Kajti eno je 'postati' moder, drugo pa je 'nositi' v sami osebi modrost.

2.2.5. ARIANIZEM (21,23)

Ta herezija je učila, da je Logos privzel samo človeško telo brez duše in brez česarkoli človeškega v njem. Gre za arijansko razumevanje učlovečenja, po katerem je človeška duša ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) nepotrebna, saj jo odlično nadomesti Logos.¹⁸

Avguštín v soočenju s takšnim pojmovanjem učlovečenja vztraja pri besedi 'meso' (*caro*), ki pa jo je potrebno prav razumeti. Najprej je v besedo 'meso' vključeno vse tisto, kar "vidijo človeške oči". Vendar pri učlovečenju ne gre samo za vidne stvari, Logos je privzel tudi tisto, kar je človeškim očem prikrito, to pa sta tako duša kakor duh, kajti Bog je vsemogočen. Zato se Avguštínu zdi nesmiselno reči že, da privzeti človek ni imel 'človeškega duha', kot so trdili apolinaristi, kaj šele, da ni imel 'duše'.

2.2.6. DOKETIZEM (22,24)

Avguštín opozori bralca še na zadnji krivi nauk glede učlovečenja, ki so ga širili doketisti. Po njihovem nauku je pri učlovečenem Logosu vse navidezno, zato se "ni rodil iz žene", če pa se je hotel pokazati človeškim očem, je to naredil na podoben način, kot se je pojavil Sveti Duh 'v podobi' goloba ob Jezusovem krstu v Jordanu.

Avguštínov odgovor, ki je tukaj dokaj izčrpen, obstaja v dveh trditvah. Najprej, da je treba evangeliju verjeti v celoti, ne samo tisto, kar trenutno odgovarja ali ugaja. Drugi argument proti doketistom pa je, da nas ne Kristus ne Sveti Duh nista prišla varat, kajti Bog, ki je ustvaril svet, je vsemogočen, zato je lahko brez posredovanja moškega v Marijinem naročju prebudil novo življenje.

2.2.7. ADOPCIONIZEM PAVLA IZ SAMOSATE (23,25)

Po Avguštínovih besedah je ta krivi nauk trdil, da je Božji sin le ustvarjenina (*creatura*), da ni iste božje substance, ker je trpel. Trpljenje pa nakazuje njegovo spremenljivost, kar

je lastno ustvarjenini. Gre za obliko adopcionizma, ki ga je Avguštin obravnaval že v poglavju 20,22. Glede na to, da je antiohijska sinoda (l. 268) zelo vztrajala na tem, da je Logos substanca, lahko rečemo, da gre pri tem za obliko adopcionizma, ki jo je širil škof Pavel Samosatski (ok. 200–275). Po njegovem nauku so Oče, Sin in Sveti Duh ena sama oseba (prosopon), toda Sin in Sveti Duh, ki sta Logos in Sophia, sta brez substance, zato je edina oseba Oče, medtem ko sta Sin in Sveti Duh le imeni.¹⁹

Avguštinov odgovor najprej pokaže, da je božja substanca nespremenljiva in ustvarjenina spremenljiva. Vendar pa takoj opozori, da je eno 'biti' ustvarjenina, drugo pa privzeti 'ustvarjenino'. Božji Sin je trpel in umrl v privzeti človeški naravi (*in homine*), ne da bi s tem spreminjal svojo božjo substanco.

2.2.8. OSTALE ŠTIRI ZMOTE

V naslednjih štirih poglavjih Avguštin obravnava štiri zmotne nauke, ki jih niti v *De haeresibus* ne omenja poimensko. Te zmote so imele težave z 'vstajenjem mesa': kako je moglo sploh 'isto' Kristusovo telo vstati, kako je mogel sploh Kristus vzeti v nebo privzeto telo in sestiti na Božjo desnico. Spet drugi so imeli težavo s sodnim dnem, ker so tisti, ki ne verujejo, že tako v obsodbi. Vsekakor se je Avguštinu zdelo pomembno, da je tovrstne krive nauke obravnaval pozorno, saj so lahko predstavljale nevarnost za nepoučene kristjane.

2.2.8.1. "KRISTUS NI VSTAL Z ISTIM TELESOM" (24,26)

V tem poglavju se Avguštin zoperstavi tistim, ki so trdili, da Kristus ni vstal z istim telesom, s kakršnim je bil položen v grob. Kot glavni dokaz proti takim trditvam hiponski škof navaja stavek iz Lukovega evangelija: "*Palpate et uidete, quoniam spiritus ossa et neruos non habet, sicut me uidetis habere*" (Lk 24,39).

2.2.8.2. "KRISTUS NI VZDIGNIL S SEBOJ V NEBO TELESA" (25,27)

Ta zmota je učila, da Kristus ni vzdignil s seboj telesa, in se sklicuje na svetopisemski stavek: "*Nihče ni šel v nebesa, razen tistega, ki je prišel iz nebes*" (Jn 3,13). Ker torej Božji Sin ni prišel iz nebes v telesu, tudi v nebesa ni mogel v telesu.

Avguštin v odgovor tem krivovercem pravi, da je Kristus ponesel s seboj privzeto telo, da se ni dvignilo telo (samo) v nebo. Zdi se, da Avguštin tukaj obravnava zmoto, ki je bila prisotna že od zgodnjih krščanskih časov. V *De haeresibus* govori o apelitih, ki so trdili nekaj podobnega.²⁰

2.2.8.3. "BOŽJI SIN NE SEDI NA DESNICI OČETA" (26,28)

Ta krivi nauk je, kot se vidi iz Avguštinovega opisa, trdil, da Božji Sin ne sedi na Očetovi desnici, ker Bogu ne moremo določiti ne desne ne leve strani, kot to lahko storimo pri telesih.

Avguštin se v odgovoru tem krivovercem pridruži v njihovi trditvi, da Bogu res ne moremo določiti ne desne ne leve, ker Bog ni omejen, kakor so telesa. Vendar pa potem razloži, kaj pomeni 'Očetova desnica'. To je večna sreča, ki je obljubljena svetim. Ta 'prostor' je po Avguštinu obljubljen celotnemu Kristusovemu telesu, ki je Cerkev.

2.2.8.4. "SODNEGA DNE NE BO" (27,29)

Po Avguštinovih besedah so privrženci te sekte učili, da sodnega dne ne bo. Pri tem so se sklicevali na besede iz Janezovega evangelija (3,18), ki pravijo, da se tistemu, ki veruje v Kristusa, ne sodi; kdor pa ne veruje vanj, je že sojen.

Avguštin v odgovor omenjenim najprej pove, da ne doumejo, da Sveto pismo uporablja pretekli čas namesto prihodnjega, kar seveda podkrepi z različnimi citati. Drugi argument nasproti tem krivovercem pa je 'božja vnaprejšnja vednost', ki ve, kaj čaka nevernike.

2.3. ZMOTA O SVETEM DUHU: KATAFRIGI ALI MONTANISTI (28,30)

Ta skupina heretikov je, kakor dokazuje že Avguštinovo besedilo, pretirano poudarjala vlogo Svetega Duha v Cerkvi. Avguštin jih je poznal pod imenom katafrigi, vendar se je pozneje zanje uveljavilo ime montanisti.²¹ V veliki časti so imeli preroško službo, zagovarjali so gorečnost, kakršno je poznala prva krščanska skupnost v Jeruzalemu, in dajali velik poudarek na skorajšnji Kristusov prihod v slavi (paruzija). Posledično so se odrekli kakršni koli cerkveni oblasti, ker tako vse vodi Sveti Duh. Vernikom so predlagali strogo moralno življenje, prepovedovali ponovno poroko, imeli stroge poste, priporočali miloščino, spodbujali k mučeništvu.

V odgovor takšnemu nauku Avguštin opozarja, da ti ljudje površno ali pa sploh ne berejo Svetega pisma, kjer je bil dar Svetega Duha obljubljen apostolom (Lk 24,49), in da Apostolska dela o tem poročajo (Apd 2,1-11).

2.4. EKLEZIOLOŠKE HEREZIJE

Izvirno razumevanje Cerkve najdemo v severni Afriki, kjer so glavni teologi Tertulijan, Ciprijan, Optat in Avguštin. Za njih je Cerkev mati, v kateri je polnost življenja. Afriška ekleziologija je še prav posebej povezana z zgodovinskim dogajanjem na tem področju, kar se vidi tudi v krivih naukih, ki so bili tod prisotni.

2.4.1. DONATIZEM (29,31)

Avguštin očita donatistom predvsem to, da so se imeli za edino pravo cerkev, da je po njihovem mnenju vsa Cerkev propadla in da so njeni ostanki preživeli samo v Donatovi cerkvi. V obširnem odgovoru donatistom Avguštin najprej očita prevzetnost, ki izvira predvsem iz tega, da ne upoštevajo odlomkov iz Svetega pisma, ki govorijo, da je Kristusova Cerkev razširjena po vsej zemlji.

2.4.2. LUCIFERANIZEM (30,32)

Ta herezija ima ime po škofu Luciferu iz Cagliarija (škof ok. l. 370). Bil je vnet zagovornik nauka sv. Atanzija (pravoverna nicejska smer) in poznan po tem, da je proti heretikom zelo odločno in poniževalno postopal. Njegove stroge drže so sprejeli tudi nekateri škofje, tako da so po njegovi smrti govorili o luciferijanski sekti. Člani te skupine so bili prepričani, da se morajo pri ponovnem sprejemu arijanskih škofov v Katoliško cerkev slednji odpovedati škofovski časti in živeti kot laiki.²² Avguštin je to skupino kristjanov imel bolj za razkolnike, kakor se izraža v svojem delu *De haeresibus*.²³ Luciferijanci so torej v zmoti le zato, ker so zavrnilo materinsko ljubezen Cerkve do arijanskih škofov.

2.4.3. NOVACIANIZEM (31,33)

Avguštin se v tem poglavju spopada s problemom, ki je nastal že v času preganjanj v afriški Cerkvi. Takrat se je oblikovala smer, ki je padlim (*lapsi*) odrekala pravico do ponovnega vstopa v Cerkev. Tertulijan je bil eden izmed vidnejših zagovornikov take drže – še zlasti potem, ko je prestopil k montanistom – ker je menil, da Cerkev nekaterih grehov ne more odpuščati. V Rimu je to smer zagovarjal prezbiter Novacijan, ki je učil, da je Cerkev majhna skupina ljudi, ki je nujno v sporu z zemeljsko državo.²⁴ Papeža Kornelija je razglasil za slabiča, ker je padle ponovno sprejel v Cerkev. S tem dejanjem naj bi po Novacijanovem prepričanju onečastil čisto Cerkev.²⁵ Bil je tudi prepričan, da nihče razen Boga nima oblasti odpustiti padlim tega greha.

2.5. ESHATOLOŠKA HEREZIJA: "VSTAJENJA MESA NE BO" (32,34)

V tem poglavju se Avguštin zoperstavi vsem tistim, ki so zanikali vstajenje mesa. Bilo je več herezij, ki so med drugim zanikale tudi vstajenje mesa. Že v prej omenjenem delu *De haeresibus* Avguštin omenja naslednje: karpokratovci,²⁶ valentinijanci,²⁷ Marko Mag,²⁸

kajnovci,²⁹ arhonti,³⁰ kerdoniti,³¹ severijanci,³² manihejci,³³ hieraci,³⁴ selevkijanci ali hermijanci.³⁵ Večina teh herezij je temeljila na dualizmu, ki je preziral človekovo telesnost in jo imel za izvor vsega slabega. Avguštinov odgovor je osnovan na Svetem pismu, iz katerega sklepa na popolno predrugačenje človeka ob vstajenju.

3. SKLEP (33,35)

V zadnjem poglavju Avguštin kot nasprotje pogosto zapletenim krivim veram poudari vrednoto preproste vere, ki je odprta za rast in razvoj; to pa omogoča očiščeno srce, za katero si je treba nenehno prizadevati. Tako je v tej tekmi vsakomur omogočeno, da dospe do venca zmage.

1. "Librorum quos episcopus elaboravi primi duo sunt ad simplicianum ecclesiae mediolanensis antistitem, qui beatissimo successit ambrosio, de diversis quaestionibus, ..." (retr. 2,1).
2. retr. 2,3.
3. Prim. Sant'Agostino, *Il combattimento cristiano. Piccolo manuale di catechesi permanente* (uvod, prevod in opombe L. Manca), Rim 1986, 14-16.
4. Prim. retr. 2,3.
5. Prim. agon. 1,1.
6. Prim. agon. 2,2 - 3,3.
7. Avguštin je proti koncu svojega življenja (l. 428/429) napisal še eno delo, kjer je popisal herezije. To delo ima naslov *De haeresibus*. V njem poimensko obravnava 88 herezij. Napisano je bilo na željo diakona Kvodvultdeusa, ki je hotel imeti hereziološki priročnik za svoje pastoralno delovanje. Delo ni dokončano, ker je Avguštin prehitela smrt.
8. J. Daniélou – H. I. Marrou, *Zgodovina Cerkve I*, Ljubljana 1988, 253.
9. "(Πιστεύομεν...) Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀλεθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ" (DS 125).
10. J. Daniélou – H. I. Marrou, n.d., 260.
11. Prim. J. Daniélou – H. I. Marrou, n.d., 154 in 220.
12. Po prvem vesoljnem cerkvenem zbori v Niceji je prišlo do problema v razumevanju jezika med grško in latinsko

govorečimi kristjani. To je bilo zlasti pomembno za ključne pojme, kot so ena οὐσία in tri hipostaze ter ena substantia in tri personae.

13. Prim. J. Daniélou – H. I. Marrou, n.d., 348-350.
14. Prim. *Dizionario delle eresie* na spletni strani: <http://www.eresie.it/id20htm> (dne 5. 6. 2004).
15. Prim. agon. 4,4.
16. V ozadju je trojna delitev človeka, o kateri je govoril apostol Pavel pod vplivom grške filozofije: "Sam Bog miru naj vas posveti, da boste popolni. In vse, kar je vašega, duh (πνεῦμα), duša (ψυχή) in telo (σῶμα), naj bo ohranjeno neoporečno, dokler ne pride naš Gospod Jezus Kristus." (1 Tes 5,23.)
17. Prim. J. Daniélou – H. I. Marrou, n.d., 328-330.
18. Prim. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition I, From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, Atlanta 1975, 238-245.
19. Prim. L. Padovese, *Uvod v patristično teologijo*, Ljubljana 1994, 65-66.
20. haer. 23: "Hunc Apellem dicunt quidam etiam de Christo tam falsa sensisse ut diceret eum non quidem carnem deposuisse de caelo, sed ex elementis mundi accepisse, quam mundo reddidit, cum sine carne resurgens ascendit in caelum." O Apelu vemo, da je bil gnostik, Markionov učenec, ki je skušal najti spravo med Markionovimi in katoliškimi pogledi glede Jezusovega učlovečenja. Njegova rešitev je bila, da naj bi bilo Kristusovo telo nekaj posebnega, vsebovalo naj bi posebne božanske sestavine.
21. Avguštin spregovori o tej hereziji tudi v svojem delu *De haeresibus* 26. Montan sam, ki se je okoli l. 155-160 oklical za preroka Svetega Duha, je bil res doma iz Frigije. Njegove pristaše so imenovali najprej katafrigi, ker se je to gibanje začelo med Mizijo in Frigijo, od sv. Cirila Jeruzalemskega dalje pa so jih imenovali tudi montanisti (catech. 16,8).
22. Prim. G. card. Pizzardo, *Enciclopedia Cattolica VII*, Firenze 1951, 1629-1630.
23. Prim. haer. 81.
24. Prim. J. Daniélou – H. I. Marrou, n.d., 206-207.
25. Trdil je, da člani Cerkve so in morajo biti čisti (καθαροί).
26. Prim. haer. 7.
27. Prim. haer. 11.
28. Prim. haer. 14.
29. Prim. haer. 18.
30. Prim. haer. 20.
31. Prim. haer. 21.
32. Prim. haer. 24.
33. Prim. haer. 46,15.
34. Prim. haer. 47.
35. Prim. haer. 59.

R. Dolinar:
Nebo in obličje 4



Svojestvenost apokalipse v Bibliji

NASTANEK APOKALIPTIČNE LITERATURE

Literarna zvrst apokalipse se je razvila v Bibliji postopoma in glede na Judom okoliške narode zelo pozno. To se je zgodilo najverjetneje v času babilonske sužnosti, se pravi okoli 6. in 5. stoletja pred Kristusom, in sicer v glavnem pri velikih prerokih. Prejšnji preroki pa tudi Mojzesova postava so bili nezaupljivi do podob angelov, saj bi lahko znova zavedle Izraelce v mnogoboštvo, ker bi jih pač imeli za božanska bitja. Šele, ko so veliki preroki (Drugi Izaija, Ezekiel in Daniel) utrdili judovski monoteizem, so angelska bitja postala nemoteča in se začno v Bibliji pojavljati brez zadreg. Tako apokaliptično literaturo in preroke povezuje predvsem zanimanje za angele, družji pa jih tudi simbolični jezik ter oznanjevanje dneva sodbe. Skupne teme so še prihajajoči zlati časi in vstajenje mrtvih, celo uporaba tuje mitologije in vera v božjo navdihnjenost njihovih del. V preroških knjigah in apokalipsah se opazi močna navezanost na Toro, se pravi na Božjo postavo. Na mnogih mestih se tako omenjata Mojzes in zgodovina izvoljenega ljudstva.

Najbolj vidni apokaliptični deli v preroških knjigah so Izaija 24–27; 56–66, Ezekiel 38–39,

Zaharija 1–8, Joel 3. S tem pa je pogostokrat izrečena trditev, da je Danielova knjiga prva **biblična** apokalipsa, **ovržena** (vsaj deloma). Ugotovimo lahko, da je bila apokaliptična **literarna** zvrst (oziroma vsaj nekateri njeni bistveni elementi) globoko vkoreninjena že ob koncu babilonskega suženjstva.

Na nastanek apokaliptične književnosti je pomembno vplival prerok Ezekiel, saj se pri njem že pojavi zasok k individualnemu povračilu ob koncu sveta: "Vi pa pravite: »Zakaj tudi sin ne nosi očetove krivde?« Sin je vendar ravnal po pravu in pravičnosti, držal se je vseh mojih zakonov in jih izpolnjeval: zagotovo bo živel. Duša, ki greši, umre." (Ezk 18,19–20.) Sodba bo torej individualna, krivda očeta ne bo več visela nad sinom kot Damoklejev meč.

Pri Ezekielu se pojavita tudi simbolizem in metaforika, ki sta značilni za apokaliptično književnost nasploh: "Videl sem: glej, nevihtni veter je prihajal s severa, velik oblak in plapolajoč ogenj in okrog njega sijaj; iz njegove srede nekakšno iskrenje, iz srede ognja. Iz njegove srede pa podobe štirih živih bitij. Tole je bil njihov videz: imela so človeško podobo; vsako je imelo štiri obraze in vsako štiri peruti. Njihove noge so bile ravne in stopala njihovih nog kakor telečje

stopalo; lesketala so se kakor glajen bron /.../." (Ezk 1,4–7.) Ezekiela odlikuje zaupnost podatkov ter sanje, prek katerih pride do vizij. Najpomembnejši pa sta poglavji 38 in 39, ki opisujeta vojno med Gogom in božjo vojsko. To je strahoten boj, v katerem je absolutni zmagovalec z božjo pomočjo izraelsko ljudstvo. Gog je skrivnostna sila, ki se upa upreti božjemu ljudstvu in bi jo zato lahko enačili s Satanom, vendar je Gog na tem mestu omenjen bolj kot vladar Izraelu sovražne vojske. Boj – ob trdnem premisleku – vseeno nima eshatoloških razsežnosti (kar je značilno za apokaliptiko); Gogova smrt in obsodba sta prikazani zgodovinsko in ne nadčasovno. Seveda pa se moramo pri tem zavedati, da se je apokaliptika razvijala počasi – nanjo je tako gotovo vplival Ezekielov pogled na vojno, kot je prikazan v poglavjih 38–39, s tem da so mu apokaliptiki dodali še eshatološke razsežnosti.

Pomemben Zaharijev vpliv prepoznavamo v "povečanem zanimanju za angelologijo in vlogo, ki jo igra Satan kot nasprotnik". Pomen satana kot nasprotnika v preroški literaturi se vidi predvsem v dejstvu, da njegovo ime ni zapisano kot osebno lastno ime: "Nato mi je pokazal Ješua, velikega duhovnika. Stal je pred GOSPODOVIM angelom, na njegovi desni pa je stal satan, da bi ga tožil." (Zah 3,1.) Počasni razvoj angelologije kaže tudi satanov zdras na lestvici angelov: najprej je bil samo skušnjavec (od tod zapis satan z malo začetnico), z uporom pa pristane na dnu nebeške hierarhije (šele tedaj pridobi svojo lastno identiteto). Apokaliptična literatura pozna Satana, upornika proti Bogu, zato lahko beremo v Razodetju: "Veliki zmaj, stara kača, ki se imenuje Hudič in Satan in ki zapeljuje vesoljni svet, je bil vržen na zemljo, z njim vred pa so bili vrženi tudi njegovi angeli" (Raz 12,9).

Med apokaliptično književnostjo in preroki vseeno obstajajo velike razlike. Največja izhaja iz gledanja na poslednje dni, na Gospodov prihod. Medtem ko je za apokaliptike to konec sveta, sodba pa je namenjena vsem ljudem, se zdi, da preroki oznanjujejo konec

sveta v smislu konca trpljenja za izvoljeno izraelsko ljudstvo, **ki se vpisuje v zgodovino izvoljenega ljudstva**. Boj med dobrim in zlim – med Satanovo vojsko in božjo vojsko – preroki tako prikazujejo kot boj med Izraelci in sovražnimi ljudstvi.

V nadaljevanju se bomo posvetili nekaterim posebnostim, ki odlikujejo najvidnejši biblični apokalipsi. Pozornost bomo tako usmerili na starozavezno *Danielovo apokalipso* in novozavezno *Janezevo razodetje*.

AVTORSTVO APOKALIPS

Za apokaliptično literaturo velja, da je podpisana s simbolnim imenom, se pravi, da je psevdonimna. Takšnega podpisovanja niso vpeljali šele v medzavezni književnosti, ampak so ga poznali že Egipčani, vendar moramo biti pri tem pozorni na dejstvo, da se je judovska apokaliptika počasi razvila v popolnoma nove smeri in tako dobila popolnoma nove razsežnosti. Njena apokalipsa je temljila predvsem na judovski literarni tradiciji in zgodovini.

Seveda najdemo psevdonimnost, ki je specifična značilnost apokaliptičnega pisanja, že v nekaterih drugih delih Stare zaveze, toda takšnih, ki že spominjajo na apokaliptične spise. V zvezi s tem se velikokrat omenjajo odlomki iz Izaije 24–27, ki ga imamo že za Izaijevo "veliko apokalipso" in bi psevdonimnost lahko razložili kot značilnost te literarne zvrsti. Nato se stvar pojavi še pri Zahariju 9–14, ki po mnenju nekaterih strokovnjakov prav tako velja za apokaliptično pisanje.

Vprašanje je, zakaj je bila psevdonimnost tako priljubljena ravno med apokaliptiki. Razlogov je več: nekateri strokovnjaki poudarjajo, da je čas nastanka apokalips čas nevarnosti, ogroženosti, pa tudi trpljenja judovskega naroda. Ljudje si niso upali odkrito nasprotovati vladarju – graja je bila možna le prek psevdonimnosti in simboličnega jezika, tako da se je za zavitimimi besedami skrivala resnica o trpljenju naroda. Najbolj sprejeta misel o vzrokih za psevdonimnost pa ostaja

v tem, da "bi bil apokaliptični pisec lahko bolje slišan, če bi njegova dela bila podpisana v imenu kakšne slavne osebe iz preteklosti, katere fiktivno avtorstvo bi jim dalo avtoriteto, ki je sicer ne bi mogli imeti"². Apokaliptiki so **potrebovali** psevdonimnost zato, ker so **tako** biblična imena (očakov in prerokov) dajala večjo veljavo njihovim delom, hkrati pa tudi zato, ker so verjeli, da bi biblična oseba, pod imenom katere so se predstavljali, v težkih dneh govorila ravno tako kot oni. Na podlagi povedanega lahko sklepamo, da je v psevdonimnost zajeto dogajanje sodobnosti, hkrati pa se v njej zrcali tudi avtorjeva želja po **odmevnosti** in priznanju njegovega dela.

Psevdonimnost velja za vse biblične apokalipse, razen za poslednjo knjigo Nove zaveze, Razodetje. Pisatelj te knjige se nam celo trikrat predstavi z imenom Janez (ime je poudarjeno tudi s svojilnim zaimkom "jaz"):

"Janez sedmim Cerkvam, ki so v Aziji" (Raz 1,4),

"Jaz, Janez, vaš brat in z vami soudeležen pri stiski, kraljestvu in stanovitnosti v Jezusu" (Raz 1,9),

"Jaz, Janez, sem tisti, ki je slišal in videl vse to" (Raz 22,8).

Kot vidimo, je bil Janez med ljudmi Male Azije najverjetneje široko znan. Morda so bila njegova dela že splošno sprejeta in uveljavljena (če pri tem mislimo na največkrat omenjenega možnega avtorja, namreč na Janeza, pisatelja četrtega evangelija) in se mu zato ni bilo treba predstavljati s tujim imenom. Razodetje je na ta način dobilo "značaj javnosti". Zgoraj smo omenili možnega pisatelja Razodetja, vendar Osborne pravi, da ga težko enačimo z Janezom Evangelistom, saj "se sam nikoli ne poimenuje "apostol", temveč si preprosto reče "suženj" (1,1), "prerok" (1,3; 22,9) in eden izmed svojih "bratov prerokov" (22,9; 19,10)"³. Strokovnjaki še danes podajajo različna mnenja o avtorstvu Razodetja. Tako se med možnimi avtorji poleg Janeza Evangelista omenja tudi "Janez Krstnik, neki starejši Janez, Janez Marko in neki drug Janez" (povzeto po Osbornu), vse to pa hkrati

ne izključuje možnosti, da je Razodetje, tako kot druge apokaliptične knjige, napisano psevdonimno.

RAZVOJ ANGELOGIJE IN DEMONOLOGIJE

Ena izmed pomembnih novosti, na katere vpliva literarna zvrst apokalipse, je razvoj angelologije in demonologije. Apokaliptična književnost s tem razširi svoj vpliv na vse novozavezne kanonske knjige. Razvoj angelologije se kaže predvsem v "podrobnostih o njihovem številu, njihovih imenih, funkcijah in naravah"⁴. Daniel nebeško množico popisuje takole: "Tisočkrat tisoči so mu stregli in desettisočkrat desettisoči so stali pred njim" (Dan 7,10). Gre torej za nepregledne vrste angelov, ki služijo Bogu. Tudi Razodetje podobno opisuje številnost njegovih "svetih": "Med videnjem sem vsenaokrog prestola in živih bitij ter starešin slišal glas mnogih angelov. Njih število je bilo desettisočkrat deset tisoč in tisočkrat tisoč." (Raz 5,11.) To so angeli, ki Bogu zvesto služijo že od vsega začetka – v to število torej niso zajeti angeli, ki so se Bogu uprli. Satanova vojska pa je prav tako številna: "Njih število bo, kakor je peska ob morju" (Raz 20,8).

Apokaliptična literatura med drugim vpliva na Novo zavezo tudi z imenoslovjem. Le na redkih mestih Stare zaveze se pojavi ime angela – v Tobijevi knjigi se tako na primer pojavi nadangel Rafael. V Danielovi knjigi sta omenjena kar dva nadangela: Gabriel in Mihael. Pogosteje pa se imena štirih nadangelov – Gabriel, Mihael, Rafael, Uriel – uporabljajo v pozni apokaliptični literaturi (v Razodetju se po imenu kliče le Mihael) in v Novi zavezi. Na tem mestu lahko omenim še dejstvo, da se je v tem času razvila "vera" v angele varuhe narodov. Daniel omenja, da je nadangel Mihael varuh izvoljenega izraelskega ljudstva: "Nikogar namreč ni, ki bi se z menoj bojeval proti njim razen vašega kneza Mihaela" (Dan 10,21).

Z angeli je povezan tudi izvor zla. Ta tema je zelo zanimala apokaliptike (Prva

Henohova knjiga), največ misli pa so namenili Satanu. Izraz "satan" se je sprva nanašal na "skušnjavca" (kar je najlepše razvidno iz Jobove knjige) ali "nasprotnika" Boga. Vendar satan v tem pomenu še vedno ostaja samo zastopnik Boga: ne ravna še po lastni volji. Apokalipse oziroma nekatere knjige Stare zaveze pa to vizijo popolnoma spremenijo: Satan je tisti, ki zbere svojo vojsko, da bi se uprl Bogu. Njegov pomen je zato najbolj viden v prikazovanju poslednjih dni, ko se bodo on oziroma "sinovi teme" bojevali s "sinovi luči".

SIN ČLOVEKOV V POMENU APOKALIPTIČNEGA MESIJE

V mnogih apokalipsah se pojavi izraz "Sin človekov". Prvič ga najdemo v Danielovi knjigi: "V nočnih videnjih sem gledal: Glej, skupaj z oblaki neba je prihajal nekdo kakor Sin človekov" (Dan 7,13). Izraz je simboličen, vendar ga pisatelj sam razloži nekaj vrstic kasneje: "sodba (je) dana svetim Najvišjega" (Dan 7,22). Russel ugotavlja, da ".../ "Sina človekovega" težko razlagamo kot Mesijo /.../ ali seveda, razen simbolično, kot kakršnegakoli posameznika"⁵. Na tem mestu se z Russlom moramo strinjati, saj če pogledamo celoten tekst, opazimo, da je sodba – predvsem poslednji boj – dana v roke nadangelu Mihaelu od Boga. Mihael pride poslednje dni s svojo vojsko angelov, da bi kaznoval krivične in poplačal pravične. Izraz "Sin človekov" se pri Danielu tako povezuje z nadangelom Mihaelom in njegovo vojsko angelov. Lahko rečemo, da pisatelj apokalipse na tem mestu z izrazom "Sin človekov" simbolizira božje ljudstvo. Kot piše v Uvodu v Danielovo knjigo, je "ta ideja še posebej vidna in sprejemljiva v luči hebrejskega pojmovanja t. i. korporativne osebnosti, ki dopušča enačenje vsega ljudstva z eno osebo, ki to ljudstvo predstavlja"⁶. Pomen Danielove knjige zato **odseva** predvsem v spremembi iz kolektivnega dojemanja družbe v individualizacijo vsakega posameznika, kar se (simbolično) prvič pojavi prav z omenjeno podobo sina človekovega.

Najverjetneje je na Daniela vplival prerok Ezekiel: "Rekel mi je: Sin človekov, postavi se na noge in govori bom s teboj. Ko mi je govoril, je prišel vame duh in me postavil na noge." (Ezk 2,1–2.) Vendar je pri Ezekielu s tem izrazom mišljen "smrtnik", medtem ko gre pri Danielu za bitje nadnaravnega reda, saj pripada nebeškemu zboru.

V Svetem pismu se poleg izraza "Sin človekov" večkrat uporablja besedna zveza "Božji sin". Izrazov med seboj ne smemo enačiti, kajti njuna oblast in moč nad svetom se močno razlikuje: "Sinu človekovemu" je dana oblast in sodba na nebeškem območju, medtem ko "Božji sin" uveljavlja božjo oblast zoper vse kaotične moči (na) sveta(u). Pri tem pa vseeno ne smemo pozabiti, da oba lika potrjujeta da(v)no obljubo odrešenja.

Poseben pomen dobi izraz "Sin človekov" v novozavezni apokaliptiki, v kateri se besedna zveza povezuje s svojstveno vlogo Jezusa Kristusa, Odrešenika človeštva. Izraz se zlasti pojavlja na mestih, kjer Jezus opozarja na bližino "konca sveta" in poslednje sodbe: ".../ bodite pripravljene, kajti ob uri, ko ne pričakujete, bo prišel Sin človekov" (Lk 12,40). Jezusovo svarilo tako govori o prihajajočem nebeškem kraljestvu, ki mu bo pravično vladal Sin človekov. Citat tako jasno izenačuje pomen Sina človekovega/Jezusa Kristusa s pričakovanjem Mesije.

Združitev lika Jezusa Kristusa s pojmom "Sina človekovega" opazimo v Evangeliju po Marku, kjer beremo: "Véliki duhovnik ga je znova vprašal: "Si ti Mesija, Sin Slavljenege?" Jezus mu je odvrnil: "Jaz sem. In videli boste Sina človekovega sedeti na desnici Moči (tj. na desnici Boga) in priti z oblaki neba."" (Mk 14,61–62.) Kot povzame Horsley: "Z uporabo istega izraza "Sin človekov" tako za Jezusa kot za mučenega Mesija in kasnejšega tožnika/rešitelja/sodnika, Marko utegne biti prvi /.../ ki predlaga, da gre pri obeh za isto osebo"⁷. Evangeliji prikazujejo Sina človekovega kot sodnika, rešitelja in tožnika. Tako se postavi na zanimiv položaj Markov evangelij, ki se osredotoča

na mesijevo vlogo tožnika v dneh sodbe: "Kdor se sramuje mene in mojih besed pred tem prešuštnim in grešnim rodом, se ga bo tudi Sin človekov sramoval, ko bo s svetimi angeli prišel v veličastvu svojega Očeta" (Mk 8,38).

Popolnoma drugačno vlogo pa Sinu človekovemu pripisuje Matejev evangelij: "Ko pride Sin človekov v svojem veličastvu in vsi angeli z njim, takrat bo sédel na prestol svojega veličastva. Pred njim bodo zbrani vsi narodi in ločil bo ene od drugih, kakor pastir loči ovce od kozlov." (Mt 25,31–32.) Božji prestol simbolizira vsemogočnost Sina človekovega, kajti "Bog bo ukrepal. Izvlekel je edino orožje, ki bo uničilo zlo, ki je premagalo zlo: Križ."⁸ Sodba tako predstavlja moč in oblast Sina človekovega, ki prihaja od Boga: "Jezus je pristopil in jim spregovoril: "Dana mi je vsa oblast v nebesih in na zemlji"" (Mt 28,18). Novozavezna apokaliptika na tak način izraža "suverenost Boga, ki je najpomembnejša tema skoraj vseh judovskih in krščanskih apokalips"⁹.

Bistvena karakteristika in novost krščanske apokaliptike je tako vloga Sina človekovega/Jezusa Kristusa v poslednji sodbi, ki skupaj s pojavom paruzije (Mt 24) oblikuje nov pogled na apokaliptično mišljenje.

SIMBOLIČNOST JEZIKA

Goethe je nekoč v skladu z biblično tradicijo dejal: "Resničnega, ki je isto z božanskim, ne moremo nikoli naravnost spoznati. Gledamo ga le v odsevu, v prispodobi, v simbolu, v posamičnih in sorodnih predstavah. Spoznali ga bomo kot neoprijemljivo življenje in se ne bomo odrekli želji, da bi ga še bolj doumeli."¹⁰ Prek simbola se v religiji tako odkriva Resnica, ki je Bog. Simbol se vedno nanaša na nekaj, česar se ne da imenovati, opisati in oprijeti. S simbolom presegamo te danosti. Z njim apokaliptiki izražajo tisto neizrekljivo – božje skrivnosti in načrte za prihodnost.

V nadaljevanju si bomo pogledali *najpomembnejše* simbole, ki jim bomo iskali skrite

pomene. Ustavili se bomo zato predvsem pri pomenu nekaterih barv in števil.

BARVE

Svetloba se v Svetem pismu pojmuje kot prispodoba ali pa kot odsev Boga. Toda tudi svetloba je samo ustvarjena: "Bog je rekel: ›Bodi svetloba!‹ In nastala je svetloba. In Bog je ločil svetlobo od teme." (1 Mz 1,3.) Stvaritev svetlobe je povezana z različnimi barvami, prav s paletو barv pa je Bog že na začetku sklenil zavezo s svojim izvoljenim ljudstvom (zgodba o Noetu).

Mavrica se pojavi tudi v apokaliptični literaturi. V Razodetju, kjer se mavrica pojavi kar dvakrat, beremo: "Nato sem videl drugega mogočnega angela, ki se je spuščal z neba, ogrnjen v oblak. Nad njegovo glavo se je pela mavrica, obličje je imel kakor sonce in noge kakor ognjene stebre" (Raz 10,1). Mavrica, ki obdaja angela, simbolizira voljo Boga, ki hoče ponovno skleniti zavezo s sicer po mnogih nesrečah zdesetkanim, a zato prečiščenim ljudstvom.

Apokaliptiki so pogosto uporabljali simbolično govorico barv, pri tem pa so se opirali na Staro zavezo, ki ima močno razvito barvno simboliko. V Novi zavezi, z izjemo Razodetja, ta ni prisotna.

Janezovo Razodetje velikokrat omenja *belo* barvo: "Zatem sem videl velik bel prestol in njega, ki je sedel na njem. Zemlja in nebo sta pobegnili izpred njegovega obličja in zanju ni bilo prostora." (Raz 20,11.) Belina božjega prestola simbolično kaže na veličino in sijaj Boga. Boga se zato največkrat prikazuje v belih in zlatih odtenkih. Tudi drugi apokaliptiki pogosto uporabljajo belo barvo. Tako pravi prerok Daniel: "Takrat so bili povzdignjeni prestoli in Staroletni se je usedel. Njegovo oblačilo je bilo belo kakor sneg in lasje na njegovi glavi kakor čista volna." (Dan 7,9.) Zanimivo je, da se od petnajstih oz. štirinajstih omemb bele barve v Razodetju, če ne štejemo drugega belega konja, ki ima po mnenju nekaterih drugačen pomen, ta

barva pojavi največkrat v zvezi z obleko (kar osemkrat). Morda je razlog najti v tem, da bela barva izžareva življenje, moč, ognjevitost. Iz nje izhajajo vse barve, zato ni čudno, da so apokaliptiki belo barvo povezovali z neskončno stvariteljsko močjo, čistostjo in zmago: "Nato sem videl nebo odprto in prikazal se je bel konj. Ta, ki ga je jezdil, se imenuje Zvesti in Resnični. Ta pravično razsoja in se bojuje." (Raz 19,11.) Zanimivo pa je, da se bela barva v Razodetju pojavi še enkrat, in sicer v popolnoma drugačnem sobesedilu: "In glej, prikazal se mi je bel konj, in tisti, ki ga je jezdil, je imel lok. Jezdec je dobil venec in odšel kot zmagovalc in da bi zmagal." (Raz 6,2.) Ta jezdec simbolizira vojno. Ne smemo ga enačiti s prej omenjenim jezdecem na belem konju, vseeno pa jima lahko najdemo skupno točko: cilj jima je zmaga. Opazimo lahko, da ista barva včasih na videz spremeni svoj pomen. Bela barva, ki največkrat predstavlja navzočnost Boga, v tem primeru namesto miru in ljubezni prinese sovraštvo, bolečino, jok otrok. Jezdec na belem konju ne prizanesa nikomur (Raz 6,2), vendar tudi ob dnevu sodbe ne bo nikomur prizaneseno (Raz 19,11).

V nasprotju z božjo belino je ognjeno rdeča barva. Ogenj in z njim rdeča barva sta močno prisotna v celotni Novi zavezi, saj je rdeča barva simbol božje jeze, sodbe in greha. Vendar sta tudi bela in rdeča barva povezani med seboj: dan se začena z jutranjo rdečino, hkrati pa se z njo tudi končuje. Rdeča barva je zato ne samo barva smrti, ampak je hkrati povezana z začetkom, srečo, toploto in bližino. Z rdečo barvo je v Bibliji označen pekel: "Hudič pa, ki jih je zapeljal, je bil vržen v jezero z ognjem in žveplom" (Raz 20,10). Rdeča je zato predvsem barva zla. Apokaliptiki jo uporabljajo kot znamenje upora proti Bogu in božji vojski. Vendar se prav tako kot bela barva pojavlja v božjih sferah: "Njegov prestol so bili ognjeni plameni in njegova kolesa goreč ogenj. Ognjena reka je tekla in se izlivala pred njim." (Dan 7,9-10.) Prerok Izaija sprašuje Boga, zakaj je njegova obleka

vsa rdeča. In Bog mu odgovori: "V svoji jezi sem strl ljudstva, potolkel sem jih v svoji srditosti in jim spustil sok/kri na zemljo" (Iz 63,6). Rdeča barva vedno simbolizira nasilje in jezo, po drugi strani pa tudi odrešenje in vstajenje. Kaže tako na trpljenje kot tudi na vstajenje.

NUMEROLOGIJA

Še bolj kot barve so za apokaliptično literaturo pomembna števila. Največkrat se pojavljajo števila 3, 4, 7, 10 in 12. Apokaliptiki uporabljajo ta števila in njihove **izpeljanke** (70, 144), da z njimi napovedo konec sveta. V apokaliptični literaturi obljube prerokov postanejo trditve. Na klic "Koliko je dni tvojega služabnika? Kdaj boš izvršil sodbo nad mojimi preganjalci?" (Ps 119,84) nam tako apokaliptiki podajo točen datum, **vendar je tudi ta simboličen**: "Vstani in izmeri Božje svetišče in oltar ter tiste, ki molijo v njem. Dvorišče pa, ki je zunaj svetišča, izpusti in ga ne meri. Bilo je namreč prepuščeno poganom, ki bodo dvainštirideset mesecev teptali sveto mesto." (Raz 11,1-2.)

Veliko pozornost apokaliptiki namenjajo številu sedem, zato si bomo to število podrobneje pogledali. Število sedem je v Bibliji število, ki zaznamuje (po)polnost. V Danielovi knjigi je število sedem omenjeno že na samem začetku: "Sedem dob bo preteklo nad teboj, dokler ne spoznaš, da ima Najvišji oblast nad človeškim kraljestvom ter ga daje, komur ga hoče." (Dan 4,22.) V Razodetju beremo podobno: "To govori on, ki drži v svoji desnici sedem zvezd in ki stopa med sedmimi zlatimi svečniki" (Raz 2,1).

Število sedem lahko simbolizira tudi Satanovo moč: ".../velik zmaj, rdeč kot ogenj, ki je imel sedem glav in deset rogov, na njegovih glavah pa je bilo sedem diademov" (Raz 12,3). V drugem delu Razodetja Janez piše: "Nato sem na nebu videl drugo znamenje, veliko in čudovito: sedem angelov, ki so nosili sedem nadlog. Te so poslednje. Kajti z njimi se je dopolnil Božji srd." (Raz 15,1.)

Če omenjene primere primerjamo med seboj, ugotovimo, da se število sedem pogosto uporablja v zvezi z negativnimi stvarmi, ki so povezane s človeštvom. Nadloge vedno pošilja Bog in s tem opozarja ljudstvo, da se bližajo poslednji dnevi. Poslednji dnevi pa so povezani z vstajenjem in življenjem po smrti, zato ima število v mnogih primerih pozitiven predznak. V Danielovi knjigi (Dan 3,19) je opaziti, da Bog bedi nad svojimi zvestimi: nad tremi mladeniči ogenj tako nima moči. V Razodetju pa je število sedem povezano tudi z mirom, ki ga prinaša Jezus Kristus: "/.../ milost vam in mir od njega, ki je, ki je bil in ki pride, in od sedmih duhov, ki stojijo pred njegovim prestolom" (Raz 1,4).

Opazimo torej, da število sedem v mnogih primerih kaže na prisotnost Boga. V sebi združuje števili tri in štiri – tri, ki simbolizira troedinost Boga, in štiri, ki je znamenje univerzalnosti (štirje deli sveta v Razodetju). Lahko bi povzeli, da je značilnost apokaliptičnega števila sedem njegova dvoumna raba: na eni strani je povezano s trpljenjem ljudi (izraelskega naroda), po drugi strani pa kaže na Božjo navzočnost in rešilno roko ob koncu sveta.

SKLEP

V članku smo prikazali vpliv preroške literature na nastanek (biblične) apokaliptične književnosti. Preroki pomagajo pri razumevanju nekaterih specifičnih lastnosti bibličnih apokalips.

V novozavezni apokaliptični literaturi tako dobi nove in večje razsežnosti predvsem izraz "Sin človekov", ki ga apokaliptiki označijo kot "nadnaravno bitje" in ki prinaša nove predstave o koncu sveta. Apokaliptiki ga tako največkrat vidijo kot sodnika in tožnika v dneh poslednje sodbe, ko bo pravično sodil vsakemu posamezniku. Specifična lastnost novozavezne apokaliptike je, da Sina človekovega izenačuje z Jezusom Kristusom, Odrešenikom sveta in človeštva.

Tudi ko je številčno novozavezna apokalipsa zelo natančna, ostaja zavita v simboliko. Namen biblične in posebej krščanske apokalipse je bil poleg svarila vedno tudi tolažba v preizkušnjah izvoljenega ljudstva in vir novih moči v času preganjanja kristjanov. Biblična apokaliptična besedila, četudi so razodetje v polnem pomenu besede, razodevajo predvsem Božjo pravičnost, usmiljenje in dobroto, zato niso najprej grožnja s smrtjo, ampak so predvsem vir novega upanja. V tej luči se nam razkriva temeljna svojstvenost bibličnih apokaliptičnih besedil. Čeprav jih lahko, kot smo pokazali v drugi razpravi,¹¹ po literarni zvrsti primerjamo s podobnimi besedili okoliških narodov, je med njimi bistvena razlika. Izvenbiblična besedila razkrivajo prihodnje dogodke in ponujajo bralcu ključ in moč, da bi jih obvladal ali se jim izognil. Svetopisemska besedila pa razodevajo pomen prihodnosti, ki je pred nami in kjer se bo Božje ljudstvo izčistilo in kjer se bo Bog znova razodel v svoji veličini, pravičnosti in dobroti, zato prebujajo novo vero in upanje v življenje.¹²

LITERATURA

Harrington, Wilfrid J., 1993: *Revelation*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press.

Horsley, Richard A., 2000: *The Kingdom of God and the Renewal of Israel: Synoptic Gospels, Jesus Movements, and Apocalypticism*. [V]: *The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol.1. The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York and London: Continuum. 303–345.

Kovač, Edvard: *Pregljiva apokalipsa v njegovi noveli Thabiti kumi*, V: Ivan Pregelj, *Interpretacije 9* (Ur. Marjan Dlogan), Nova revija 1999, 194–206.

LaCocque, André, 2003: *Iz smrti v življenje. Sedemintrideseto poglavje Ezekiela*. [V]: *Misliti Biblijo* (LaCocque, André & Ricoeur, Paul). Prevedla Vera Troha. Ljubljana: Nova revija (zbirka Hieron). 198–231.

Osborne, Grant R., 2002: *Revelation*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic.

Rosenberg, Alfons, 1987: *Odkrivajmo simbole: prasimboli in njihovo spreminjanje*. Prevod in spremno besedo napisal Alojzij Slavko Snoj. Celje: Mohorjeva družba, 1987.

Russel, D. S., 1992: *Divine Disclosure. An Introduction to Jewish Apocalyptic*. London: SCM Press Ltd.

Russel, D. S., 1964: *The Method & Message of Jewish Apocalyptic: 200 BC – AD 100*. Philadelphia: The Westminster Press.

Sveto pismo, 1997: Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

1. D. S. Russel, *The Method & Message of Jewish Apocalyptic*, str. 90
2. D. S. Russel, *The Method & Message of Jewish Apocalyptic*, str. 130.
3. Grant R. Osborne, *Revelation*, str. 2.
4. D. S. Russel, *The Method & Message of Jewish Apocalyptic*, str. 240.
5. D. S. Russel, *The Method & Message of Jewish Apocalyptic*, str. 326.
6. *Sveto pismo*, str. 1089.
7. Richard A. Horsley, *The Kingdom of God and the Renewal of Israel: Synoptic Gospels, Jesus Movements, and Apocalypticism*, str. 331.
8. Wilfrid J. Harrington, *Revelation*, str. 24.
9. Grant R. Osborne, *Revelation*, str. 31.
10. Citat je vzet iz knjige Alfonsa Rosenberga, *Odkrivajmo simbole: prasimboli in njihovo spreminjanje*, str. 25.
11. Lučka Urbanija, *Apokalipsa v Kumrskih rokopisih*, Tretji dan 2009.
12. Edvard Kovač, *Pregljeva apokalipsa v njegovi noveli Thabiti kumi*, str. 195.



R. Dolinar:
Nebo in obličje 3

JOHN WHEATON

Svetopisemski pogled na socialno pravičnost

ŽIVLJENJE RES NI PRAVIČNO.

Ali je pravično, da Tiger Woods z eno igro za prosti čas zasluži milijone dolarjev, medtem ko povprečni posameznik le s težavo plačuje račune s 50 do 60 urami dela na teden? Je morda pravično to, da se nekateri posamezniki rodijo v velikem obilju in svobodi, medtem ko morajo drugi živeti in pogosto tudi umreti v hudi revščini oz. v velikem zatiranju? Ne, življenje ni pravično; nepravilnost je del človeške usode. Krivica se v družbi pojavi takrat, ko človeška dejanja oz. pomanjkanje le-teh povzročijo nepravilnost in trpljenje. Žal pa različne vrste krivic vsak dan znova sramotijo in zaznamujejo naš svet. Prav zato se nam zastavlja vprašanje: Kako bi se moral na krivice odzvati kristjan?

Vsak kristjan, ki ga navdihuje Sveto pismo, bi moral vedeti, kako se na socialne probleme odzove Božje srce. Bog namreč posebno skrb posveča dobrobiti tistih, ki so na dnu družbene lestvice: vdovam, sirotam, tujcem in drugim, ki so v družbi kakorkoli zatirani oz. socialno ogroženi (Jer 7, 5-7). Ko se sodobni kristjani tega zavejo, si morajo prvi začetni prizadevati za socialno pravičnost na svetu, pri čemer pa morajo 1. natančno definirati termin "socialna pravičnost", 2.

opredeliti ključna svetopisemska načela socialne pravičnosti in 3. izoblikovati trdno stališče o državnih socialnih ukrepih, ki se navezujejo na socialne probleme z začetka enaindvajsetega stoletja.

KAJ JE SOCIALNA PRAVIČNOST?

Kristjani morajo najprej natančno definirati termin "socialna pravičnost". Na prvi pogled se zdi, da ima omenjeni termin pozitivno konotacijo, ki označuje močan občutek za krepost in moralno. Če namreč z določenim dejanjem pozivamo k "socialni pravičnosti", dobimo določeno prepričljivo prednost – nekakšen moralni blagoslov za svoje politične, teološke oz. socialne ideje (prim. Nash: 6). Vendar pa termin "socialna pravičnost" ne sme ostati zgolj neka površinska oznaka oz. izraz, s katerim označujemo sočustvovanje z drugimi. Termin moramo definirati tako, da bomo na tej osnovi lahko natančno razumeli in opisali katerikoli socialni problem, njegov ključni vzrok in najboljšo možno rešitev zanj. To na kratko lahko povzamemo takole: "Prava pravičnost zahteva dobro presojo" (8).

Termin "socialna pravičnost" je v osnovi sestavljen iz dveh izrazov:

1. "družben": "kar zadeva bivanje skupaj z drugimi posamezniki v skupnosti oz. v organiziranih skupinah";
2. "pravičnost": "zavzemanje za tisto, kar je pravično, še posebej v smislu pravičnega ravnanja in ustreznega nagrajevanja za dejanja, ki so v skladu z moralo, standardi in zakoni" (Povzeto po: *American Heritage Dictionary*).

Če sedaj povežemo oba pravkar omenjena izraza, bi se lahko ustrezna, delovna definicija termina "socialna pravičnost" glasila takole: "Socialna pravičnost obstaja takrat, kadar pripadniki določene družbene skupine oz. skupnosti dobijo tisto, do česar so upravičeni". Družbena nepravičnost oz. krivica pa se pojavi takrat, kadar posamezniki ne dobijo tistega, kar jim po pravici pripada. Prav zato se nam takoj zastavlja še eno pomembno vprašanje: Kaj sploh mora posameznikom zagotoviti določena družbena skupina oz. družba? Nekateri trdijo, da ima vsakdo pravico do enakih možnosti za delo in do družbenih sredstev; drugi pa menijo, da je vsak posameznik upravičen do enakovrednega deleža oz. vsaj do nekega osnovnega deleža pravic ali dobrin skupnosti, v kateri biva. Že prvi utemeljitelji Amerike so se zavedali, da mora družba svojim pripadnikom zagotoviti vsaj tri neodtujljive pravice, ki so zapisane v Deklaraciji neodvisnosti, tj. "pravico do življenja, svobode in sreče". Čeprav Bog omenjenih pravic ne zagotavlja čisto vsem – saj celo dopušča, da se nekateri posamezniki rodijo v socialnih okoliščinah, ki ogrožajo njihovo eksistenco, svobodo in enake možnosti – bom v nadaljevanju pokazal, kako Bog od človeških skupnosti pričakuje, da omenjene pravice zagovarjajo in da v primeru, ko slednje niso zagotovljene, za to prevzemajo odgovornost.

Bolj specifično pa se socialna pravičnost navezuje na tri področja socialnega delovanja, kar je osnova za naslednje koncepte:

1. ekonomska pravičnost;
2. pravna oz. zakonska pravičnost;
3. "distributivna" pravičnost.

Z izrazom "ekonomska pravičnost" poimenujemo družbena pravila in postopke za ohranitev produktivnih, učinkovitih in pravičnih blagovnih trgov. Tudi z izrazom "pravna oz. zakonska pravičnost" označujemo pravične in poštene predpise in postopke v civilnopравниh in kazenskih (sodnih) zadevah. V skladu s predhodno omenjeno delovno definicijo socialne pravičnosti torej "ekonomska pravičnost" in "pravna oz. zakonska pravičnost" zagotavljata, da imajo vsi posamezniki enake možnosti dostopa do ekonomskih sredstev ter do političnih in pravnih sistemov, ki jih ima določena skupnost oz. skupina posameznikov.

Medtem ko se "ekonomska pravičnost" in "pravna oz. zakonska pravičnost" osredotočata na pravične postopke, pa tretja vrsta pravičnosti, tj. "distributivna" pravičnost, zadeva pravična dejanja: nanaša se na relativno poštenost, kar pomeni, da imajo vsi pripadniki določene skupnosti dejansko določen delež "ugodnosti in zadolžitvev" (Rawls: 50). To v skladu s predhodno omenjeno delovno definicijo termina "socialna pravičnost" pomeni, da vsakemu posamezniku pripada določen pošten oz. pravičen delež "ugodnosti (bonitet) in zadolžitvev", ki izhajajo iz skupnosti, v kateri biva. Čeprav se vsi trije koncepti nanašajo na socialna vprašanja, se prav zadnji danes najpogosteje pojavlja kot osrednja tema razprav o socialni pravičnosti – tj. kako naj bo strukturirana neka skupnost, da lahko le-ta svojim pripadnikom omogoči pravičen delež svojih ugodnosti in jih obremeni s pravičnim deležem svojih zadolžitvev?

KATERA SO KLJUČNA SVETOPISEMSKA NAČELA SOCIALNE PRAVIČNOSTI?

Potem ko kristjan natančno doume pomen termina "socialna pravičnost", mora v naslednjem koraku nujno opredeliti, kaj nas o njej uči Sveto pismo. Medtem ko je v Svetem pismu veliko zapisano o pravičnosti, moramo nujno razlikovati med odlomki,

ki obravnavajo "pravična dejanja" v smislu "distributivne" pravičnosti, in med tistimi, ki opisujejo "pravične postopke" v smislu "ekonomske pravičnosti" in "pravne oz. zakonske pravičnosti". Odlomke, ki govorijo o "distributivni" pravičnosti, moramo vedno preučiti v danem kontekstu, da bi tako lahko razumeli, da lahko določene socialne ukrepe zapove in izvrši država sama, medtem ko naj bi nekatere druge sočutno in prostovoljno izvajale neprofitne skupine (vključno z različnimi cerkvenimi skupnostmi) in posamezniki.

Že v Pregovorih je zapisano naslednje: "Odpiraj svoja usta, razsojaj pravično, brani ponižanega in ubožca" (Prg 31, 8-9). Omenjeni in tudi mnogi drugi svetopisemski odlomki jasno poudarjajo, da ima vsako človeško bitje od Boga dano, neodtujljivo pravico do življenja in svobode v družbi, ki vključuje tudi pravico zaščite pred zatiranjem in trpljenjem, povzročenim s strani drugih posameznikov ali naravnih sil. Po drugi strani pa ima vsako človeško bitje (še posebej družbeni voditelji) od Boga dano moralno dolžnost, da svojega bližnjega ščiti pred socialno nepravičnostjo oz. krivico, kadarkoli in kjerkoli je to v njegovi moči (Prg 3, 27-28). Že preroka Amos in Mihej sta velik del svojega poslanstva grajala izraelske voditelje, ker ti niso skrbeli za socialno pravičnost. Omenjena preroka sta poudarjala pomen "neločljive povezave med pravo duhovnostjo in socialno etiko" (*The New Open Bible*: 1003). Sicer pa prav v Svetem Pismu lahko najdemo mnogo odlomkov in prilik, ki govorijo o socialnih ukrepih in socialni pravičnosti.

Za socialno pravičnost si moramo že v osnovi prizadevati zato, ker je vsako človeško bitje ustvarjeno po Božji podobi in ima zato svoje dostojanstvo. Jezus namreč jasno poudarja, da lahko Božjo postavo povzamemo z dvema Božjima zapovedma: Ljubi Boga in ljubi svojega bližnjega (prim. Lk 10, 25-37). Jezus tudi pojasni, da "ljubiti svojega bližnjega" pomeni pomagati ljudem v stiski, dokler le-ti ne zmorejo poskrbeti sami zase, kot je prikazano v t. i. priliki o usmiljenem

Samarijanu. Sveto pismo poudarja, da imajo vsi ljudje moralno dolžnost pomagati socialno ogroženim posameznikom v družbi, ključno vlogo pri zadovoljevanju njihovih potreb pa igrata prav Cerkev in država.

Po eni strani se je od teokratičnega izraelskega naroda pričakovalo, da si bo prizadeval za "distributivno" pravičnost v centralističnem smislu, kot jo je predpisovala Mojzesova postava (v Stari Zavezi). Tako je npr. že v 5. Mojzesovi knjigi natančno določeno, da naj bi vsako sedmo leto odpustili dolgove, kar je bil eden od socialnih ukrepov za pomoč revežem. To dokazuje, kako je morala že izraelska družba oprostiti plačevanje dolgov tistim, ki se jim ni uspelo obdržati na takratnem trgu dela.

Primer s strani države zapovedane "distributivne" pravičnosti v Izraelu pa je bila tudi posebna vrsta desetine, ki je v 5. Mojzesovi knjigi opisana takole: "Ob koncu vsakega tretjega leta izloči vso desetino svojega pridelka tega leta in jo spravi znotraj svojih vrat, da lahko pride levit, ker nima deleža in dediščine s teboj, in tujec, sirota in vdova, ki so znotraj tvojih vrat; naj se najedo in nasitijo, da te blagoslovi Gospod, tvoj Bog, pri vsem delu tvojih rok, ki ga opravljaš." (5 Mz, 28-29.)

Omenjena desetina je bila pravzaprav posebna socialna podpora, s katero so morali Izraelci 3,3 % svojega letnega dohodka prispevati za pomoč socialno ogroženim posameznikom, tj. tistim, ki niso imeli dovolj živeža oz finančnih sredstev za preživetje.

Zdi se, da so morali celo nejudovski narodi zagotavljati neko obliko "distributivne" pravičnosti. Prerok Ezekiel je namreč Izraelce obsodil, da so storili še en velik greh, tj. da niso pomagali revnim in pomoči potrebnim: "Glej, tole je bila krivda tvoje sestre Sodome: s svojimi hčerami vred je bila napuhnjena zaradi obilja kruha in brezskrbnega pokoja in ni pomagala stiskanim in revnim." (Ezk 16, 49-50.)

Za razliko od Stare zaveze pa Nova zaveza, ki poudarja ljubezen do bližnjega, Cerkvii oz. posameznim kristjanom zapoveduje nekoliko drugačno "distributivno" pravičnost. Od Nove zaveze dalje se namreč kristjani udeležujejo v

različnih oblikah vlad in ekonomskih sistemov. Čeprav se morajo Cerkev oz. posamezni kristjani pokoravati vladajočim socialnim sistemom, le-ti morda lahko kljub temu s svojim vplivom pripomorejo k večji pravičnosti in poštenju državnih voditeljev, vendar morajo v prvi vrsti izpolnjevati postavbo ljubezni do svojega bližnjega v smislu skrbi za vse pomoči potrebne, tj. za člane svoje družine (1 Tim, 5-8), za domače po veri (Gal, 6-10) in za vsakega človeka (Gal 6, 10; Jak 1, 27, 2,26; Rim 13, 1-10). Podarjanje ljubezni in oznanjevanje vesele novice o Jezusu Kristusu moreta in morata biti del kristjanovega darovanjskega poslanstva (Mt 28, 18-20; prim. Apd 3).

Že prvi kristjani so na primer pokazali, kako je mogoče vzpostaviti sistem porazdelitve dobrin, s katerim lahko zadovoljimo potrebe vseh pripadnikov določenega cerkvenega občestva (prim. Apd 2, 43-45; Apd 5, 1-11; Apd 6, 1-6). Tovrstna, skupnostna delitev dobrin je bila prostovoljna metoda zadovoljitve perečih potreb znotraj Cerkve. Seveda pa tu še zdaleč ni šlo za politično motiviran socioekonomski marksizem, komunizem in socializem, ki vsem pripadnikom določene skupnosti nalagajo velik del zadolžitve, toda omogočajo pravico do le majhnega, a vseeno enakovrednega deleža ugodnosti.

Tudi apostol Pavel je pokazal, kako pomembno je na prostovoljni ravni zadovoljiti potrebe kristjanov v drugih lokalnih cerkvenih občestvih (prim. Apd 11, 29-30, Gal 2, 10; Rim 15, 25-27; 1 Kor 16, 1-4). Pavel je, za razliko od prej omenjene in s strani države zapovedane izraelske desetine, pokazal, da morajo kristjani svojim bratom v Kristusu pomagati velikodušno, prostovoljno, pravično, veselo, skrito ter v imenu Jezusa Kristusa. Kristjani resnično slavijo Boga le, če njihova pomoč bližnjemu izvira iz ljubezni do njega, ne pa iz občutka dolžnosti (prim. 1 Kor, 16,2; 2 Kor 8-9; Mt 6, 2-4; Kol 3, 17; 1 Kor 10, 31). Tu želimo ponovno poudariti, da mora biti, v skladu z Novo zavezo, krščanska dobroteljskost prostovoljna, ne pa zapovedana s strani države ali katerekoli druge institucije.

Na koncu naj pokažem še, kako je prva Cerkev veliko pozornost posvečala razločevanju o tem, kdo naj prejema njeno socialno podporo. Tako so, na primer, na seznam prejemnikov trajne, doživljenjske pomoči uvrstili vdovo le, če je le-ta zadostila določenim kriterijem, ki jih apostol Pavel natančno opredeli v Prvem pismu Timoteju (1 Tim 5, 3-6), tj. vdova naj bi bila stara vsaj 60 let, naj bi bila "res vdova" brez družine oz. drugih virov preživetja, naj bi noč in dan vztrajala v prošnjah in molitvah, naj bi bila žena enega moža in naj bi se med drugim zavzemala za vsakršno dobro delo. Po drugi strani pa apostol Pavel posvari Tesaloničane, da naj socialne podpore ne nudijo tistim, ki so sicer telesno zmožni za delo, a živijo neredno in nočejo delati: ".../Kdor noče delati, naj tudi ne je." (2 Tes 3, 6-15.)

Vsi omenjeni svetopisemski odlomki pričajo o tem, kako Bog večjo pozornost kot popolni enakosti in poštenosti namenja pravičnemu ravnanju s tistimi, ki se ne morejo preživljati v svoji lokalni skupnosti oz. v širši družbi. Tako je lahko življenje pravično, ne pa tudi pošteno. Po eni strani se od tistih, ki so telesno sposobni za delo, pričakuje, da sami skrbijo za lastno preživetje. Tistim, ki se ne morejo preživljati sami, pa naj bi v skladu z resnostjo njihovega stanja preživetje omogočale mreže socialne varnosti, ki jih sestavljajo domača družina, Cerkev in, kot bom prikazal v naslednjem poglavju, tudi država.

KAKŠNO NAJ BO KRISTJANOVO STALIŠČE DO DRŽAVNIH SOCIALNIH UKREPOV?

Očitno je, da je ena izmed najvišjih moralnih dolžnosti Cerkve oz. vsakega posameznega kristjana skrb za socialno pravičnost. Ko se kristjani zavejo, da življenje mora in mora biti pravično, čeprav ne nujno pošteno, si morajo prvi začeti prizadevati za socialno pravičnost v smislu prostovoljne pomoči znotraj Cerkve in preko dobroteljskih akcij. Cerkev oz. vsi verniki morajo ne le

opravljati osebna, prostovoljna dela usmiljenja in socialne pravičnosti, ampak si morajo tudi izoblikovati jasno stališče o državnih socialnih ukrepih.

Prav kristjani bi morali prvi spodbujati državne, demokratične in po mnenju nekaterih na videz "konservativne" socialne vrednote. Tu ne gre samo za vrednoto delitve bogastva in virov za pomoč močno socialno ogroženim posameznikom v družbi, ampak tudi za nekatere pravične in svetopisemske vrednote, kot so npr. zaščita javne lastnine in lastništva, ohranjanje majhne, a učinkovite vladne birokracije, spodbujanje močne delovne etike in svobodne tržne ekonomije, zaščita tradicionalne družine ter pravice nerojenih otrok in slabotnih, spodbujanje močne narodove obrambe in zaščitna zunanja politika (ki ne le ohranja naše nacionalne interese, ampak tudi ščiti človekove pravice) ter zavzemanje za svobodo govora in versko toleranco. [Čeprav bi rad predstavil argumente v prid omenjenim konservativnim idealom, ki jih zapovedujeta tako Sveto pismo kot tudi ustava, tega zaradi pomanjkanje časa in prostora v tem članku ne bom mogel storiti – morda se bom s tem spoprijel v svojem naslednjem članku.]

Res je, da imajo v večini nedemokratičnih družb kristjani le malo ali pa nobenega vpliva na državno politiko. Žal se je v takih primerih kristjan prisiljen tiho podrediti vladajoči oblasti – razen pri vprašanih vesti – saj bi v nasprotnem primeru lahko izgubil življenje, lastnino ali pa omejene državljanske pravice, ki mu jih morda daje obstoječa ureditev.

V svobodni in odprti družbi, kot je npr. tista v Združenih državah Amerike, pa kristjani zmorejo in morajo vplivati na socialno politiko z udeležbo na volitvah, vključevanjem v politične stranke, ustanavljanjem javnih interesnih skupin, delom v vladi in sodelovanjem na zakonitih demonstracijah.

Mnoge krščanske skupine, ki zagovarjajo nerojeno življenje, si tako vztrajno prizadevajo za to, da bi z uporabo političnih sredstev končali strašno krivico ubijanja nerojenih otrok v Ameriki. Tu se namreč nemoralni

zakoni o splavu ne bodo spremenili brez odločnih in zakonitih političnih akcij, ki bi jih izvedla močna koalicija krščanskih in drugih skupin, ki nasprotujejo splavu.

Kljub vsemu pa nekateri trdijo, da se posamezni kristjani, krščanske cerkve, in skupine, ki zagovarjajo nerojeno življenje, preveč vmešavajo v ameriško politiko. Prepričani so namreč, da mora biti primarna skrb kristjana in Cerkve oznanjevanje evangelija, ne pa pridobivanje politične moči. Res je, da je oznanjevanje evangelija primarno kristjanovo poslanstvo in da si kristjani ne smejo poskušati zgraditi teokracije oz. si povečati oblasti in vpliva na način, ki bi lahko sramotil Boga ali evangelij. Vendar tu nimajo kake posebne alternative. Če namreč po besedah priljubljenega teologa in pastora Grega Boyda kristjani prepustijo nadzor nad delom vlade drugim in s tem pridejo v podrejen položaj, je to nespametno in nemoralno (prim. Goodstein, "*Disowning Conservative Politics*"). Tovrstno ravnanje je zelo nepremišljeno, saj kristjanom onemogoča demokratično moč in vpliv – ne daje jim namreč mesta, ki jim pripada in kjer morajo biti, ter mesta, kjer lahko učinkovito ščitijo pravice svojih družin in svojega bližnjega, še posebej revnih in zatiranih (prim. Prg 31, 8-9). Ko je neki faran slišal nedavno trditev pastora Boyda, da bi se Cerkev morala prenehati vmešavati v politiko, se mu je porodilo sledeče retorično vprašanje: "Zakaj pa NE mi, kristjani? Če imamo Jezusovo modrost, usmiljenje, ljubezen, zakaj se potemtakem ne bi vključevali v politiko in sodelovali v zakonodajnih postopkih?" (prim. Goodstein, "*Disowning Conservative Politics*"). Neki drug nezadovoljni faran pa je vzkliknil: "Pravi kristjan ne more obračati hrbta dejanjem, za katera čuti, da so napačna." V pravkar omenjenem primeru je namreč šlo za vprašanje splava. "Če bi bila Cerkev čuječa, ko je bil v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja uzakonjen splav, se to ne bi zgodilo. Toda Cerkev se ni odzvala." (Prim. Goodstein "*Disowning Conservative Politics*".)

Cerkev oz. posamezni ameriški kristjani morajo biti čuječi in osveščeni državljani, ki se vključujejo v politične procese na vseh nivojih, ki ob pravem času javno izpovejo svoje stališče, ki prispevajo finančna sredstva in glasujejo za primerne kandidate na volitvah ter podprejo pravične poskuse lobiranja. Kristjani lahko tudi podprejo državne ukrepe in politiko tam, kjer to ne uspe posameznikom, Cerkvi in dobredelnim akcijam, kot npr. pri uporabi javnih financ oz. zaposlovanju delovne sile pri gradnji infrastrukture po določeni elementarni nesreči, kot je bil npr. orkan Katrina. Prav tako kristjani lahko tudi podprejo državne ukrepe (kot sta bila npr. *Faith-Based and Community Initiatives*¹ nekdanjega ameriškega predsednika Georgea W. Busha), s katerimi država javne finance nameni za financiranje neprofitnih cerkvenih in dobredelnih programov. S tovrstnimi programi namreč država lahko velikokrat bolj osebno in učinkovito pomaga posameznikom kot pa toga vladna birokracija.

Dober primer tega, kako kristjani lahko častijo Boga s tem, da vplivajo na politični proces, je *Climate Change Initiative*². V začetku leta 2006 je namreč skupina ameriških krščanskih voditeljev objavila izjavo, v kateri je ameriško vlado pozvala k temu, naj se pridruži veliki skupini svetovnih držav v njihovih prizadevanjih za zaustavitev globalnega segrevanja, ki ga povzroča človeški faktor (prim. *Climate Change Initiative*). Omenjena pobuda je bila zasnovana predvsem na pozivu k socialni pravičnosti: "Posledice globalnega segrevanja bodo najbolj občutili najrevnejši, deloma zato, ker se področja, ki bodo najverjetneje prva utrpela večjo škodo, nahajajo v najrevnejših predelih sveta." (Prim. *Climate Change Initiative*.) Še zanimivejše (in hvalevredne) pa so uvodne besede iz pravkar omenjene izjave, v katerih se zelo odločno odraža stališče krščanskih voditeljev v zvezi s sodelovanjem kristjanov v državni socialni politiki:

"Ameriški kristjani imamo tako priložnost kot tudi moralno odgovornost, da pričujemo

za evangelij, saj tako lahko oblikujemo javno politiko v najmočnejšem narodu na svetu in pripomoremo k blaginji celotnega sveta. Sedaj ni več nobenega dvoma o tem, ali bomo vstopili v javno sfero in pričevali v njej. Že sedaj smo namreč del omenjene sfere in se iz nje ne nameravamo umakniti." (Prim. *Climate Change Initiative*.)

V prihodnosti se bo še izkazalo, ali je ocena podpisnikov omenjene pobude pravilna; skupina strokovnjakov namreč še vedno preučuje, ali krivdo za globalno segrevanje res lahko pripišemo človeškemu faktorju. Neka druga skupina krščanskih voditeljev se je odločila, da bo sodelovala v politični razpravi o omenjenem vprašanju in da ne bo podpisala omenjene izjave, ki je sicer zasnovana na eni sami zahtevi po socialni pravičnosti.

E. Calvin Beisner, ki je izredni profesor historične teologije v semenišču v Knoxu, je dejal, da "znanost ni dosegla konsenza" o tem, ali je globalno segrevanje res problem današnjega časa, oz. ali je zanj res odgovoren človek. Omenjeni profesor je še poudaril, da se bodo zaradi rešitev, ki jih zagovarjajo nasprotniki globalnega segrevanja, samo višali stroški pridobivanja energije, breme le-tega pa bodo najbolj občutili prav revni.

Omenjeni primer in tudi mnogi drugi pričajo o tem, kako vsak kristjan – ne glede na svoje politično prepričanje – zmore in bi moral vplivati na državno politiko v zvezi s socialnimi ukrepi, ki posameznikom omogočajo preživetje.

Primer pobude o klimatskih spremembah zelo nazorno prikazuje, kako morajo kristjani pazljivo razločevati, ko preučujejo določen problem, njegov ključni vzrok in najboljšo možno rešitev. Kristjani bi morali paziti, da se ne podredijo večinskemu trendu dvomljive vrednosti. Vsak socialni ukrep namreč ni nujno dober in pozitiven, pa čeprav izvira iz iskrenih in dobrih namenov. Z nekaterimi na videz dobronamernimi akcijami – kot so npr. razdeljevanje kondomov v Afriki ali čistih igel narkomanom oz. socialna podpora z letnimi povišanji, ki je bila namenjena neporočenim

materam - je sicer mogoče kratkoročno rešiti trenutne oz. površinske situacije, vendar pa tovrstni ukrepi lahko po določenem času povzročijo veliko hujše socialne probleme. Tako se je npr. povsod po svetu izkazalo, da razdeljevanje kondomov, čiste igle za narkomane in socialna podpora neporočenim materam dolgoročno ne razrešijo tistih socialnih problemov, ki jih skušajo ublažiti državni programi razdeljevanja pomoči. Kristjani smo dolžni ponuditi preudarne oz. modre rešitve.

"... Pravi dokaz resnične socialne pravičnosti so dobra in pravična dejanja. Naša čustva in sočutna dejanja morajo nujno izvirati iz modrih in logičnih načel, saj lahko v nasprotnem primeru še poslabšamo že tako slabe situacije." (Prim. Nash: 2.) Če ponudimo tako nelogične, nepraktične in že kar nespametne rešitve, kot so ukrepi iz prejšnjega odstavka, s tem sramotimo ime Jezusa Kristusa.

Sedaj pa bi rad spregovoril še o določenih vidikih socializma (demokratičnega ali katerega drugega). Ali naj kristjani zagovarjajo tak državni politični in socialni sistem, ki do neke mere prerazporedi premoženje bogatih, da bi dosegel enakost in povzdignil revne? Za vsako ceno se moramo namreč izogniti skušnjavi, da državo pojmuje kot kolektivista³ Robina Hooda, ki jemlje bogatim in daje revnim. Vsaka oblika socializma na koncu škoduje prav revnim. To je jasno poudaril tudi Doug Bandow z inštituta Cato, ki je svojem članku "*Capitalism and Christianity: an Uneasy Partnership*" jasno opredelil nevarnosti socializma.

Čeprav se je v dvajsetem stoletju izkazalo, da kapitalizem učinkoviteje zadovoljuje človekove potrebe kot socializem, mnogi kristjani, ki se zares zavzemajo za blaginjo revnih, prav kapitalistično ureditev krivijo za vse trpljenje na svetu. Medtem ko so nekatere vladne varnostne mreže morda res učinkovite, prerazporejanje premoženja s strani države običajno ne spodbuja proizvodnje, saj znižuje ekonomsko proizvodnjo in zaostre socialne probleme. Vsem posameznikom je namreč potrebno zagotoviti enake možnosti za preživetje v svobodni družbi. Krščanski možje

in žene lahko revnim pomagajo tako, da jim ne le omogočijo izobrazbo, ki je potrebna za njihovo osebno rast, ampak se zavzamejo tudi za to, da slednji ne bodo še naprej živeli v revščini zaradi krivičnega ravnanja drugih (prim. *Capitalism and Christianity*: 39).

Bandow na koncu svojega članka zastavi naslednje vprašanje: Ali je kapitalizem krščanski? Ne, saj niti ne zagovarja človeških kreposti niti ne popravlja zakoreninjenih osebnih slabosti. Socializem in njegove šibkejšje centralistične različice pravzaprav zaostrejuje najhujše človeške napake. Socializem namreč s tem, ko ne nagraduje, povzroči pohlep in zavist; s tem, ko uničuje svobodo, ki je nujni predpogoj za krepost, pa načenja pravično socialno strukturo, za katero bi se morali zavzemati kristjani. Vendar si mora vsak kristjan kljub vsemu močno prizadevati za to, da v kapitalistično družbo prinese svoje vrednote, čeprav je njegovo poslanstvo v kolektivističnem sistemu verjetno veliko težje (prim. *Capitalism and Christianity*: 55).

ZAKLJUČEK

Kristjani morajo jasno opredeliti termin "socialna pravičnost" in svetopisemska načela, ki spodbujajo podpiranje socialnih ukrepov posameznika, Cerkve in države. Omenjena svetopisemska načela so namreč kristjani dolžni preudarno uporabiti za reševanje ključnih socialnih problemov, ki se pojavljajo na začetku 21. stoletja. Dejstvo, kako se bodo posamezni verniki oz. celotna Cerkev spoprijeli s socialnimi problemi, bo vplivalo na življenje mnogih posameznikov in bo še bolj proslavilo (ali pa sramotilo) ime Jezusa Kristusa in Njegov evangelij. Pri tem je potrebno poudariti, da mora biti vsak socialni ukrep izvršen v duhu pristne krščanske pravičnosti, usmiljenja in ljubezni.

S tem, ko se kristjani namreč zavejo, da življenje more in bi moralo biti pravično, ne pa nujno pošteno, lahko prevzamejo pobudo v delu znotraj Cerkve in v dobredelnih akcijah ter spodbujajo državo k premišljenim

socialnim ukrepom. Kajti samo kristjani lahko socialno ogroženim (tako pripadnikom Cerkve kot tudi ostalim članom družbe) ponudijo resnično ljubezen in duhovno ozdravljenje in s tem slavijo Boga. Tako lahko resnično "izpolnijo Kristusovo postavo" (Gal 6, 2 in 10).

SEZNAM CITIRANIH VIROV

American Heritage Dictionary Online. Dostopno na: www.bartleby.com.

Bandow, Doug. "Capitalism and Christianity: An Uneasy Partnership". EBSCO Publishing: International Journal on Peace. 3. september, 2002, XIX. zv., št. 3.

Climate Change: An Evangelical Call to Action. 28. maj, 2006. Dostopno na: www.christiansandclimate.org/statement.

Faith-Based and Community Initiatives. The White House of President George W. Bush, 7. avgust, 2006. Dostopno na: <http://www.whitehouse.gov/government/fbci/>

Goodstein, Laurie. "Disowning Conservative Politics Is Costly for Pastor", The New York Times, 30. julij, 2006.

Goodstein, Laurie. "Evangelical Leaders Join Global Warming Initiative", The New York Times Online, 8. februar, 2006. Dostopno na: www.nytimes.com/2006/02/08/national/08warm.html.

Nash, Ronald H. Social Justice and the Christian Church. (1. izdaja). Lima, Ohio: Academic Renewal Press, 2002.

The New Open Bible. New American Standard Version. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1990.

Rawls, John. Justice as Fairness: A Restatement (1. izdaja). Cambridge, Mass: Belknap Press, 2001.

-
1. Slov. Pobuda o sodelovanju med različnimi verskimi skupinami in skupnostjo – op. prev.
 2. Slov. Pobuda o klimatskih spremembah - op. prev.
 3. Kolektivizem, kolektivistični anarhizem oz. anarho-kolektivizem je smer znotraj anarhizma, ki se zavzema za obstoj kolektivističnega gospodarjenja, avtonomne enote pa naj bi med seboj opravljale denarno menjavo. Anarho-kolektivizem je tudi vezni člen v razvoju anarhizma od Proudhonovega mutualizma v smeri Kropotkinovega anarho-komunizma. Znani anarho-kolektivisti so bili npr. Michael Albert, Mihail Bakunin, Luce Fabbri, Robin Hahnel idr. (Op. prev.)

MARJETA LONGYKA

Tam najbolj v meni

Tam najbolj v meni,
na krhkem na skritem,
tam je Tvoj dom.
Včasih me tam dolgo čakaš.

Ko se slečem sveta,
pridem k Tebi.
Dolgo si zreva v oči
in žariva.

Nekje na poti

Nekje na poti
sem Te izgubila.
Zapahnil si vrata
in zdaj Te ni.
Sva šla res kdaj
skupaj v korak?

Če naj grem brez Tebe naprej,
naj bo –
brez luči
med ostanki sveta.
A še vedno je
vsak moj dih Zate.

Eva

Ko si me ustvaril človeka,
si zlomil svojo mogočnost,
da si mi podaril svobodo.

Ko sem Te zavrgla in padla v prah,
si prišel k meni kot brat,
da bi me spet dvignil k svetlobi.

Dal si se streti in se razlamljaš,
da me vzpostavljaš in hraniš,
da rastem iz Tvoje krvi.

Zberi me

Zdrobilo me je
v kataklizmi.
Blodeče mrtve lune
zdaj jemljejo mi
sanje, dih in kri.

Poklič me, zberi me
s koncev sveta!
V svojih dlaneh me oživi;
naj spet zažarim
Tvojo Luč!

S Tvojim dotikom

Ti veš, Gospod,
moje roke so hladne
in moj objem kdaj boli.
Zato mi daj svojih rok!
Ko sklenem dlani,
naj bo vmes prostor še Zate.
Sester in bratov
naj se dotikam –
da jih ne ranim –
le s Tvojim dotikom.
Ne s svojo raskavo dlanjo –
le s Tvojo svetlo,
prebodeno.

Iti za Tabo

Iti za Tabo, Jezus,
okleščena vsega.
Za Tabo, ki nimaš,
kamor bi glavo položil.
Za Tabo ubogim.
Za Tabo, ki si ječal:
Moj Bog, moj Bog ...
Za strtim in šibkim.
Zdaj, ko je težko,
ko še želje ni več,
ne utehe, ne vere ...
Je res šele to
prava pot za teboj?
In vendar sem rajši
s Tabo v puščavi
kot brez Tebe
v vrtincu nesmisla.

Kako lep si in velik

Včasih zadišiš
kot jagned v zgodnji jeseni,
včasih kot gozd
mladih akacij.
Kdaj si kot morski vetrc,
kot vonj sonca na koži.
Kdaj spet kot vino, kot kruh,
kot objem.
Včasih si kot toplina,
kot dom –
kadar sem tuja in sama.
Kako lep si in velik,
o Bog!

Marija Magdalena

Kako je bilo, Magdalena,
ko te je našel Njegov pogled?

Kot prej je klilo žito
in grozdje zorelo,
minevale setve in žetve,
sobote in leta.

A vendar vse čisto drugače.
Dom je dobila dobrota,
ljubezen mesto
v redu sveta;
stvarstvo je vstalo
iz bolečine nesmisla.

In bila je tam pot
in veselja objem!
In ti - spet svobodna,
resnična, sprejeta ...

Tako je bilo, Magdalena,
ko si našla Njegov pogled.
Moja sestra Magdalena!

Včasih pobožam kako drevo

Včasih pobožam kako drevo.
Najljubši so bori
s krhkim slojnatim lubjem.
Dišeči so, nežni in mehki.

Včasih objamem kako drevo.
Ta krotka, čuteča bitja!
V njihovem risu toplote
rosijo na nas blagoslov.

V znamenju sidra

Pogreznem se v globino
in obmirujem.
Tam je moj svet.

Ples morske pene
in igra bleščave
teži, utruja in duši.

Kjer sem doma,
sta mir in tišina;
zasidrana v tukaj in zdaj.



R. Dolinar:
Nebo in obličje 12

SMILJAN TROBIŠ

Zraven mene

Danes sediš ob meni.
Tvoj mir prehaja vame,
kakor bi mi govoril besede tolažbe
za vse tiste rane, ki sem si jih
povzročil sam.
Tožil sem nad svojimi nemiri
in trpljenjem, ki so mi ga prinašali.
Ti pa si na moja velika vprašanja
odgovoril s svojo prisotnostjo.
Zdaj v tvoji družbi
čakam, da se večer nagne v noč
in da se bova skupaj
predala angelom
in njihovim sanjam.
Čas se mi zdi nepomemben
in nepotreben.
Podnevi sem te šel iskat.
Rekel sem, da grem na sprehod.
Našel sem te in
zdaj boš vedno ob meni,
tako gotovo,
kakor sediš tu zraven
na stolu ob moji mizi.

Iskalec

Nemiren bom,
dokler ne bom v sebi našel
zate bivališča v svojem srcu.
V najtemnejših globinah me čakaš,
v mojih malih veseljih me srečuješ,
v mojih razmišljanjih imaš
mnogokrat prvo mesto.
Okoli mene se vrtijo dogodki,
usode se srečujejo
dan na dan.
Besede dobivajo pomene
v samoti ali v sanjah,
ljudje pojejo,
da bi se uresničili.
Leta na tem svetu
so tako nebojlena!
A iz vsega se dviguješ ti.
V tebi je vertikala,
moj pogled v nebo.
S teboj si upam moliti
kot človek.
Veliko usmiljenja potrebujem
in vsega najdem le pri tebi.
Topiš kamne v moji notranjosti,
spreminjaš preteklost
in jo zlatiš.

Z njim

Odmislim vse, kar nisi ti.
Naenkrat stojiva
na morski obali
kakor zaljubljenca
in se objameva in pogovarjava.
Topel poletni veter pihlja,
oddaljene luči pripovedujejo
zgodbe različnih usod.
Drživa se za roke in vem:
Vse skrbi so bile zaman:
Ti si moja prihodnost.
Nate lahko obesim
svojo težko preteklost.
In zdaj sva tu,
sama, na skali,
ob obalo buta morje,
ki se lesketa v večernih lučeh.
Mir je v nama,
velika predanost,
tiho se zapletava,
da ne bi bilo najino prijateljstvo
le bežna izkušnja,
ampak da postane
način življenja
po poteh, ki jih vodiš ti,
moj veliki prijatelj;
o tebi sem veliko slišal,
zdaj pa sem samo s teboj,
in te poznam,
tako, kakor me ti že dolgo poznaš.

Čas samote

Neke oči me prebadajo,
ko sem sam.
In neke roke me lovijo,
ko tonem.
Čas padanja
je čas samosti
brez teh oči in rok.
In ko bi res bil sam,
jih ne bi čutil.
Moje zunanje oči ga ne vidijo,
a se smehlja, vem,
še ozreti se mi ni treba.
Moje padanje ima konec,
brezno ga nima;
jaz pa končam v njegovih rokah.
In mi zaokroži
sinusoido padcev in vzponov
v naslednji vrnitvi k njemu.

R. Dolinar:
Nebo in obličje 13



ALEŠ MAVER

Od Sparte do Jeruzalema in nazaj

Nekaj misli o religiji v popularni kulturi

Že davno tega francoski slikar Jean Fouquet Devici Mariji ni samo nadel obraza priležnice francoskega kralja Agnes Sorel, marveč ji je – formalno sicer povsem skladno z ikonografsko tradicijo – precej žgečkljivo razgalil tudi dojko. Vprašanja o mestu religioznih tem v takšni ali drugačni popularni kulturi potemtakem ni zastavil šele uspeh *Da Vincijeve šifre* in nekaterih sorodnih literarnih in filmskih izdelkov, temveč so stara toliko kot ob religiji oplajajoča se kulturna ustvarjalnost sama. Razen na Fouqueta bi se bilo treba spomniti še na ničkoliko drugih staritev iz časov, ko je bila religija v vseh kulturah pglavitna vsebina večine kulturnega snovanja, tako "visokega" kot "nizkega". Mar ni že tedaj zelo očitno prihajalo do številnih osupljivih poskusov preinterpretiranja gradiva, ki je bilo na voljo? Podobno kot s Fouquetovo inovativnostjo je s Schubertovim opuščanjem člena o veri v svetost Cerkev, kadar je pisal mašo, podobno s (pre) nazornimi podobami v *Miraklu o sveti Neži*, če se omejimo samo na krščanski predstavniki svet. (Iz predkrščanskih časov naj za prvo silo zadošča omemba enega, Evripidovega, imena.)

Je pa *Da Vincijeva šifra* nemara v ospredje postavila vsaj dve prvini, poroštvi za uspeh popularnih prikazov religioznih vsebin. Ena je razkrivanje (domnevnih ali dejanskih) skrivnosti, ob katere trčimo v povezavi z vsakim verskim izročilom. Še več, vsaj nekateri segmenti uveljavljenih verskih ustanov prav na poudarjanju skrivnostnosti gradijo velik del svojega imidža. Je potem kaj čudnega, da je prav Brownova mračna freska *Opusa Dei* pomemben kamenček v mozaiku njegovega uspeha? Druga prvina je ustvarjanje vtisa pri bralcih, da po branju določene knjige ali ogledu določenega filma (podoben

občutek je utegnil navdajati občane prejšnjih stoletij po ogledu razkošnih slikarij) zares "vedo", kako je bilo s stvarjo, o kateri je tekla beseda. Ker finese verskega znanja bržkone nikoli niso bile posebej razširjeno blago, je tak učinek sorazmerno lahko doseči. Marsikateri bralec *Da Vincijeve šifre* je bil denimo prepričan, da papež iz časa nastanka teksta (bil je to rajni Janez Pavel II.) res razmišlja o izgonu Escrivajeve družčine iz naročja Cerkev, hkrati pa je spregledal Brownove nespregledljive namige na tega istega Janeza Pavla II. kot glavnega sponzorja *Opusa Dei*, kar naj bi popravil njegov naslednik, ki je v

romanu že nastopil svojo službo, medtem ko je v resničnosti še ni.

V nadaljevanju bom razmišljal o nekaterih vidikih in najopaznejših temah pronicanja religioznih vsebin v popularno kulturo danes. Kaj več od izjemno hitrega in nujno nepopolnega pregleda tak članek kajpak ne more ponuditi. Obenem se že vnaprej posipam s pepelom, ker bom z njim v glavnem ostal na krščanskem terenu, čeprav bi bilo še kako zanimivo bolj primerjalno zastavljeno besedilo.

"TO JE SPARTA!"

Četudi je po stripovski uspešnici posneti film o bitki pri Termopilah z naslovom 300 pred nekaj leti zbudil precej pozornosti, ga najbrž ne bi kar tako omenjali v isti sapi z Danom Brownom ali tudi Jamesom Cameronom, ko gre za religiozno tematiko. Kljub temu se mi zdi nekako značilen za ne nepomemben tok sodobnih pogledov na vero in njeno vlogo v družbi.

Ustvarjalci filma so si namreč svojo Sparto zamislili kot prototip liberalne demokracije s poudarjeno vojaško komponento, na kratko, kot nekakšne pomanjšane ZDA pred ZDA. V filmu drugače kot denimo v skoraj sočasnem *V kot vroče maščevanje* ni problematizirana upravičenost boja proti "barbarom", ampak se ta kaže kot nujen. Ob strani je potrebno pustiti pripombo, da so se v antiki nad Sparto navduševali ravno kot nad oligarhično urejeno protiutežjo demokratičnim Atenam, ne pa v njej videli zgleda demokratične družbe, kot se zdi, da velja za optiko filma 300. Zato je morda presenetljivo dokajšnje sozvočje med njim in omenjenim izdelkom bratov Wachovski, ko gre za vprašanje umestitve religije v družbo.

Obenem se njegov pogled skoraj povsem ujame s pogledom kakšnega Christopherja Hitchensa, ki tudi nima pripomb na sam ustroj sodobne ameriške demokracije. Zato je 300 sploh zanimiv za obravnavo v pričujočem kontekstu. Vsako religijo – tu se

stakne s Hitchensom in se loči od *V kot vroče maščevanje*, ki upira prst proti krščanstvu, obenem pa proti predstavniki demokraciji kot taki – vidi kot glavno coklo napredka. Ustvarjalci za ponazoritev tega poudarka operirajo s klasičnimi klišeji: svečeniki (ni pomembno, da njihovo vlogo pomešajo z zgodovinskimi efori, dejansko najkonservativnejšim elementom spartanske ureditve, in jim dodajo poteze oskrbnikov delfskega preročišča) so pokvarjeni, podkupljivi, pohotni in nazadnjaški. Leonida, glavni predstavnik pokončnih spartiatov, jim resda formalno izkaže čast, vendar jih prezira in se ne ravna po njihovem nasvetu (slednjega so seveda dali obloženi z zlatom "barbarskih" Perzijcev). Od religije se sodobna liberalna demokracija potemtakem ne more nadejati ničesar dobrega. Da je večina idejnih prvin v filmu povsem anahronističnih, ne pokvari preveč vtisa izdelka kot celote.

V nekoliko "višjih" umetnostnih sferah podobne zamisli vseskozi srečujemo pri enem glavnih glasnikov skrajno odklonilnega pogleda na vlogo religije, izhajajočem sicer iz povsem drugačnega okolja, kjer je njeno mesto drugačno kot v zahodnih družbah, katerih odraz – predvsem ameriške – je na platno preneseni strip o termopilskih junakih. Gre za dobro znanega Ahmeda Salmana Rushdieja, ki precej svoje literarne in siceršnje slave dolguje verskim voditeljem (čeravno se je moral zavoljo tega močno potiti). Nič čudnega, da izstavlja religiji porazen račun. Enako kot 300 ver in vernikov ne deli na boljše ali slabše, v glavnem so vsi zanič. Mogoče najjasneje svojo tozadevno misel razvije v romanu *Mavrov poslednji vzdih*, kjer na muho vzame različne v angleški Indiji sobivajoče verske nazore in pokaže njihov uničujoč vpliv na življenje posameznih skupnosti in celotne družbe. Še bolj kot v poznejšem filmskem izdelku bi se njegovi analizi prilegala Hitchensova misel, češ da religija vse zastrupi. Ker je tako, se kajpak niti on ne more izogniti uporabi prežvečenih stereotipov o vernih ljudeh.

V ISKANJU BOLJŠIH ALTERNATIV

Zagotovo bi se dalo Snyderju in Rushdieju ob bok postaviti še marsikakšnega somišljenika (morda Phillipa Pulmana), ki bi – je – verskim elementom izstavil enako ali še slabše spričevalo. Ampak njuna usmeritev v obdelavah verskih tem v popularni kulturi ne more obveljati za prevladujočo. Navsezadnje ustvarjalci upoštevajo precejšnjo zastopanost religioznih ljudi med svojimi odjemalci. Iz omenjenega razloga je več literarnih in filmskih upodobitev, ki iščejo ali propagirajo alternativne oblike uveljavljenim in privilegiranim oblikam verovanja in njegovim ustanovam.

Takšne alternative so seveda precej raznolike. V zadnjih desetletjih je v krščanskem

svetu priljubljeno vračanje k razpotjem, na katerih naj bi se Cerkev na ta ali oni način narobe odločila, s čimer si je tlakovala pot v (nespodbudno) sedanost, skoraj takšno, kot jo slikajo prikazi iz zgoraj obravnavane skupine. Na posebno priljubljenost lahko zaradi svoje prominentne vloge v poljudnoznanstvenih prikazih denimo računajo srednjeveški katari in templjarji. Čeprav niti eni niti drugi ne morejo obveljati za skoz in skoz ljudomilo gibanje, jim je tragična usoda vrata popularne kulture odprla na stežaj. Domnevam, da je družini Jacquesa Mollayja ob nesrečnem izginotju iz zgodovine najbolj koristila pripisana jim vloga nekakšnih srednjeveških razsvetljencev in sinkretistov (kar so jim očitali že njihovi preganjalci), katarom pa odpor



R. Dolinar:
Nebo in obličje 14

proti (zmeraj znova spornemu) katoliškemu obrednemu pompu in (še spornejši) bogati cerkveni inštituciji. Njihov odnos do spolnosti in zakona bi jih namreč težko priporočal za ljubljence sodobnega občinstva.

Katarsko zgodbo je do zdaj najbolje unovčila Britanka Kate Mosse z romanom *Labirint*, čeprav so si z njo pomagali še mnogi drugi. Templjarji so se pojavljali pogosteje, v bolj (recimo Druonovi *Prekleti kralji*) in manj resnih različicah (med slednjimi po komercialnem uspehu vsekakor izstopa *Da Vincijeva šifra*). Grenko se je takšnemu žanru in takšnemu mobiliziranju srednjeveških junakov kot zrcala sodobnim verskim skupnostim posmehnil Umberto Eco v verjetno svojem najboljšem romanu *Foucaultovo nihalo*. Njegova neizproсна (in zabavna) kritika je toliko zanimivejša, ker je bila napisana skoraj dve desetletji pred histerijo, ki jo je povzročil Dan Brown, in le nekaj let po izidu "biblije" piscev njegove baže, *Svete krvi in svetega grala*. Da je veliki Italijan v *Imenu rože* sam porožljajal z veliko manj senzacionalističnim, a vseeno podobnim orožjem, ko je napačno odločitev Cerkve na razpotju vsaj med vrsticami prepoznal v odločitvi proti (obveznemu) nauku o tem, da so apostoli živeli v uboštvu, puščam tu ob strani.

Razen zgodovinskih razpotij, na katerih naj bi se velike, močne verske skupnosti odločile narobe in se na ta način odmaknile od svojih pristnih korenin, je za prikaze verskih tem v popularni kulturi že dolgo značilno opozarjanje na to, da je v drugih izročilih vse (ali vsaj marsikaj) boljše kot v "našem".

Zadnji odmevni recidiv tovrstnega pristopa sam gledam v Cameronovem *Avatarju*. Res je kritika mainstreamovskega krščanstva v njem samo implicitna in hkrati je še bolj res, da je srca gledalcev vsaj toliko kot s (preprosto) vsebino osvojil s tehnično dovršenostjo. Ampak ko režiser skoraj do absurda izpelje primerjavo med izprijeno "našo" in neomađeževano "njihovo" civilizacijo, razumljivo trči ob vprašanje religije. Poudariti je takoj potrebno, da Cameron ne odkriva ničesar novega. Klišejsko slikanje "barbarov" ima na

Zahodu dolgo tradicijo v obeh svojih različicah. Tako predstavo o "bolj živalih kot ljudeh" kakor tisto o "čistih in plemenitih divjakih" so izumili vsaj v antiki. Običajno pri Cezarju in Tacitu oboje resda sobiva v skoraj isti sapi, a so se pozneje Zahodnjaki v glavnem odločali le za prvo ali le za drugo možnost. Tudi James Cameron. V tem duhu je v izredno svetlih barvah naslikal "naravno", neizumetničeno religijo Na'avijev in vtis okronal s pravo spreobrnitvijo obeh najpozitivnejših predstavnikov dekadentne človeške vrste vanjo.

Protivojni poudarki bližajo *Avatarja* večkrat evociranemu (po stripu posnetemu) filmu *V kot vroče maščevanje*, ki pa se od Cameronovega loči po izrazitem poudarjanju negativne vloge krščanske vere pri militarizaciji družbe, s čimer je njegovo sporočilo nekako nasprotno tistemu v 300 (apologiji militarizirane demokracije), kjer je ravno religija zaviralica "umnega vojskovanja". Režimu kanclerja Sutlerja religiozni fundamentalizem omogoči vzpostavitev strahovlade, kar je nakazano s preganjanjem stereotipnih tarč krščanskih skrajnežev – ne le homoseksualcev, tudi muslimanov (strah pred diktaturo navedenih skrajnežev prežema že v začetku devetdesetih let 20. stoletja po scenariju Harolda Pintera nastali film *The Handmaid's Tale*). Izrazito negativno vlogo Cerkve v vojaških režimih precej klišejsko sočasno podčrtuje pravljíčno-zgodovinski *Favnov labirint*, sad konteksta reinterpretacije španske zgodovine v času Zapaterove vlade.

Posebnost tradicionalno krščanskega sveta v razmerju do verskih izročil prednikov je navsezadnje izjemna sumničavost do njihovih jedrnih dejstev. Tu ne gre le za teološko in transcendentno plat, marveč za zgodovinskost temeljnih oseb in dogodkov. Pri liku in delu Jezusa Kristusa se kristjani (ali vsaj nekdanji kristjani) že zdavnaj ne prerekajo več samo o njegovi človeškosti ali božanstvu. Že davno je prišlo v modo še zatrjevanje, da tesarja iz Nazareta sploh nikdar ni bilo, da torej ni mit samo njegova posebna povezava z nebeškim očetom.

Z roko v roki s to težnjo, ki se ji je v literarnem svetu že nekdam, ko je omenjeno nazaranje v nekaterih delih sveta postalo uradno zapovedana dogma, nepozabno posmehtnil Mihail Bulgakov, hodi dokazovanje popolne neizvirnosti krščanstva. Praktično vse, kar v njem srečamo, naj bi bilo skopirano iz kakšne druge, pristnejše (nekrščanske) tradicije. Blago se ob studencih opisane miselnosti napaja *Da Vincijeva šifra*, povsem je od njih odvisen kritiki krščanstva namenjeni del filma z ominoznim naslovom *Zeitgeist*.

ZIMZELENI JEZUS

Morda je sedaj (in za konec) čas za besedo ali dve o Jezusu v popularni kulturi. Pravkar je na Slovenskem pred izidom Pulmanov roman iz mednarodne zbirke Miti s pomenljivim naslovom *Dobri mož Jezus in prevarant Kristus*, ki se postavlja v dolgo vrsto raznolikih interpretacij njegovega življenja v literarnih in filmskih vodah iz zadnjih desetletij.

Razdeliti bi jih bilo moč po več kriterijih, denimo po zvestobi svetopisemskim predlogam in cerkvenemu nauku. Za filme je nasploh značilno, da bolj sledijo biblični podobi Jezusa. Omenjeno ne velja samo za klasike, kot so *Kralj kraljev*, *Ben Hur* in Zeffirellijev *Jezus iz Nazareta*. Tudi novejši Gibsonov *Pasijon* je povsem skladen z doktrino, saj denimo ne postavlja pod vprašaj Kristusovega vstajenja.

Nekoliko se od vzorca odmika Jezus iz serije Biblija, vendar v glavnih točkah še zmeraj sledi ustaljenim predstavam. Najkoreniteje se od njih oddalji Scorsesejeva *Zadnja Kristusova skušnjava*, ki v ospredje po eni strani postavi Juda Iškarjota čisto v skladu s sporočilom tedaj še neznanega *Judovega evangelija* in po drugi strani izvotli jedrni točki evangeljske pripovedi – smrt in vstajenje.

Paleta literarnih upodobitev je morda pestrejša. Eno najboljših del je v zadnjih letih napisal Eric-Emmanuel Schmitt z *Evangelijem po Pilatu*. Kljub izrazito "moderni" podobi Jezusa je ohranil vse bistvene elemente, ob katerih prihaja med interpreti Kristusove podobe do razhajanj: čudeže, vse tja do Lazarjevega obujenja, prikaže kot realne dogodke, in ne podvomi o dejstvu vstajenja. Čeprav eksplicitno zavrne evangeljsko besedilo, Kristusu božanskih moči ne odreče niti eden najbolj znanih pisateljev, ki so se lotili pisanja o njem, že omenjeni Bulgakov.

Na drugi strani se sloviti muzikal *Jesus Christ Superstar* omejuje na človeško plat zgodbe. Kristusovo izjemnost podčrta, vendar v zemeljskih okvirih. Skladno s tem se dogajanje konča s pogrebom, ne z vstajenjem (ki je nemara nakazano v ključnem songu *Jesus Christ Superstar*). Zanimiva poteza vseh treh interpretacij in še večine drugih je, da nobena ne podvomi v evangeljsko slikanje razmerja med rimskimi in judovskimi oblastmi in njihovo odgovornostjo med Jezusovim procesom. Pilat tako vseskozi ostaja v bistvu pozitiven lik, Kajfa v bistvu negativen. Tako je še v *Pasijonu*.

V popularno kulturo bi komaj še lahko uvrstili roman Nobelovega nagrajenca Joseja Saramaga *Evangelij po Jezusu Kristusu*, ki zavzema med vsemi podobnimi besedili posebno mesto.

Kalejdoskop različnih Jezusov v literaturi in filmski umetnosti (seveda bi mogli tako na hitro spisanemu seznamu dodati še marsikaj, recimo spet *Da Vincijeva šifra*) bi ob podrobnem pregledu dal kar dober približek vsega tistega, kar označuje prikaz religioznih tem (ne samo krščanskih) v sodobni popularni kulturi. Zato je prav, da z njim svoj sprehod tudi zaključim.

R. Dolinar:
Nebo in obličje 37



JANI ŠUMAK

Zeitgeist – dokumentarec, drža, gibanje

Leta 2007 se je na spletu pojavil film oz. video *Zeitgesit*¹ do takrat neznanega avtorja Petra Josepha, neodvisnega režiserja in aktivista, ki živi in deluje v New Yorku v Združenih državah Amerike. Film je bil prvič predvajan prav v New Yorku kot del javnega predvajanja aktivističnih filmov, a je svoj sloves dosegel šele s pomočjo spleta. Hitrost širjenja podatkov, ki ga omogoča splet, in očitna plodna tla za tovrstne vidoe sta posnetku podelila status prepoznavnosti ter avtoritete, ki ga uživa, in posledično botrovala ustanovitvi istoimenskega gibanja.

Zgodba filma ima (v grobem) pet delov, ki jih povezuje lajtmotiv razkrivanja načrtnega zavajanja človeštva oz. demitologizacije človeške, predvsem pa zgodovine Zahoda oz. ameriške zgodovine. Prvi del, ki je tudi uvod v film, nas z montažo govorov in domiselno montiranih vojnih prizorov na melodijo počasi uvede v tematiko filma. Zaključek uvoda napove drugi del, ki se ukvarja z vprašanjem mitologije in krščanstva oz. na nekaterih mestih kar religije kot takšne, in izpostavi vprašanje mitologije. Tretji del zaostri vprašanje mitologije in ga prestavi v sodobni čas, tako da poskuša razkriti resnico, ki tiči za terorističnimi napadi 11. septembra v ZDA. Četrty del prevzame pobudo in razširi zastavljeno temo mitologizacije in predstavi domala celoten ekonomski sistem Zahoda kot del skrbno načrtovanega zavajanja širše javnosti zaradi želje po oblasti, ki, kot

vemo, skvari človeka. Peti del, ki ga v filmu sicer ne moremo ločiti od četrtega, pa je nekakšna sklepna misel, ki samo potrjuje prej povedano, in izpostavi vprašanje motivacije za vse laganje: "zato". Film torej razkriva in vsaj na prvi pogled ne sodi o tematiki, ki jo predstavlja, zato mu je avtor nadel etiketo dokumentarec.

Tako umetniška vrednost² kot tudi vsebina filma sta bila hitro postavljena pod vprašaj. Film je prejel graje filmskih kritikov in nekaterih strokovnjakov, ki so ga brez večjih težav zavrnil kot slab primerek ideološke propagande, ki ni ne filmsko ne dokumentarno pomenljiv³. A navkljub strokovnim in umetniškim pomislekom je popularnost filma naraščala. Dočakal je svoje nadaljevanje ter v času pisanja tega članka tudi tretji del, ki se je predvajal v kinematografih po vsem svetu. Še več, avtor filma je postal idejni

oče istoimenskega gibanja *Zeitgeist*, ki ima podružnico celo v Sloveniji.

Vse to nam seveda kaže, da tiči za celotno zadevo nekaj več, kot nekateri priznajo. Film je tako vsebinsko kot umetniško ustvarjen za prihajajoče nezadovoljne in (versko) neizobražene internetne generacije, ki so nezadovoljne s svetom okoli sebe in zaradi občutka nemoči tonejo v apatijo, ki se z vidika političnega prepričanja in svetovnega nazora kaže kot zaprt miselni krog, priznavajoč samo odklon do večine ustaljenih družbenih institucij. Čeprav nas bo zanimal predvsem prvi in drugi del filma, ki govori o krščanstvu, bomo zaradi boljšega razumevanja ovrednotili nekatere vidike celotnega filma.

YOUTUBE DOKUMENTAREC

Film se sicer ironično imenuje "the movie", torej "film", žanrsko pa se želi profilirati kot dokumentarni film in verjetno je tudi to eden izmed razlogov, zakaj je naletel na široko odobravanje. Moderni dokumentarni film je ponovno dvignil zanimanje za gledanje dokumentarnih filmov in nekateri so se celo predvajali v kinih (npr. *Fahrenheit 9/11*, *Supersize me*, *Marš kraljevega pingvina* ipd.). Čeprav je umetniška vrednost posameznih sodobnih dokumentarnih filmov vprašljiva, je prav politično kočljivi *Fahrenheit 9/11* režiserja Michaela Moora leta 2004 prejel prestižno zlato palmo. Nazadnje je zlato palmo prejel dokumentarec *The Silent World* leta 1956. Zdi se, da je od vsem filmskih zvrsti na začetku 21. stoletja prav dokumentarni film doživel razcvet.

Ko pa govorimo o popularnosti dokumentarcev, ne smemo mimo vpliva, ki ga imajo dokumentarni filmi National Geographica in Discovery Channela. Gre za televizijske kanale, ki ves dan predvajajo dokumentarne filme o najrazličnejših temah. Nekatere teme so s časom postale tako popularne, da so dobile svoj kanal, npr. Animal Planet, sestrski kanal Discovery Channela, ki ga je posebej in populariziral pokojni "lovca na

krokodile" Steve Irwin. Vpliv dokumentarnih kanalov še morda najbolj ilustrira kulturni status dokumentarnih serij, kot je "Lovci na mite", katerih poljudoznastveni poizkusi odmevajo v laični in strokovni javnosti.

Pojav teh dokumentarnih kanalov je moral spremeniti obliko dokumentarnega filma, saj je očitno, da je nemogoče posneti zadostno število umetniško in vsebinsko dovršenih dokumentarnih filmov, ki so kljub uspehu modernih dokumentarnih filmov še vedno veljali za nedobičkonosne. In še vedno veljajo za nedobičkonosne, saj jih večinoma finančno podpirajo državni filmski skladi in javne televizije. Kanali, ki so želeli vse leto predvajati izvirne dokumentarne filme, so posegli po nekaterih trikih, npr.:

- standardizirali so dokumentarni film in ga spremenili v jasno določeno obliko;
- vložili so pozornost v dokumentarne serije, saj so lahko daljši projekt razrezali na krajše enote in enakomerno razdelili pripravo vsebine;
- izbirali so popularne tematike, da se je dvignilo zanimanje širše javnosti;
- ustvarili so zvezdniške voditelje, namesto da bi, tako kot npr. BBC, povabili zvezdnike, ki bi vodili oddaje;
- uravnotežili so filmski material, ki ga potrebuješ za pripravo dokumentarnega filma (več arhivskih posnetkov ter animacij).

Tretja pomembna lastnost sodobnega dokumentarnega filma pa je najbrž najočitnejša: dokumentarni film velja za filmski približek resničnosti. John Grierson, pionir dokumentarnega filma, je zahteval prav to, da se namreč film približa resničnosti. Igralci naj bodo kar se da naravni, zgodba naj bo resnična in posnetki naj bodo nevtralni do zgodbe. Toda John Grierson nikdar ni zanikal filmske komponente dokumentarnega filma. Da je dokumentarec še vedno film, ki ima bolj ali manj natančno dodelan scenarij in ki namesto kreativnega pisanja umetniškega besedila skrbno raziskuje svojo materijo in tako načrtuje scenosled, je mojstrsko izkoristila nemška režiserka Leni Riefenstahl. Prav

njeni dokumentarci še zdaj veljajo za klasiko in vzor dokumentarnega filma, čeprav vsaj danes vemo, da je njena *Olympia* (*Olimpija*) čista propaganda, ki ne odraža resničnosti in je za razumevanje resničnosti celo nevarna, saj je bila krepko integrirana v propagandni ustroj nacistične Nemčije. Podobne politične izkušnje z dokumentarnimi filmi so imeli domala vsi narodi. *Zeitgeist* je stopal na teren, kjer gledalci načeloma verjamejo dokumentarnim filmom, četudi z danes sprejemljivo mero zadržanosti; na teren, kjer gledamo dokumentarne filme, če ne moremo zaspati; na teren, kjer si želimo avtorja, ki nam pove, kaj si misli, ki prelomi tišino; na teren, kjer gledalci niso tako zahtevni glede uporabe avtorskega in dodelanega filmskega materiala. Ključ do uspeha je torej oblika in dobra montaža, in prav to *Zeitgeist* ima.

V celotnem dvournem dokumentarcu ni (očitnega) avtorskega materiala, razen animacij. Film je sestavljen iz vsebin, ki so vsakomur dostopne iz zavetja njegovega računalnika z dostopom do interneta. Film deluje kot material predavatelja s komentarjem, ki ga sestavljajo skrbno izbrane slike, zvočni posnetki in občasni videoposnetki. Na spletni strani Youtube.com je takšnih posnetkov nepregledno mnogo in vsi so narejeni tako kot *Zeitgeist*, vsi so "dokumentarni filmi". To, kar z vidika filma loči *Zeitgeist* od nepregledne količine posnetkov na internetu, je dosledna in logična montaža. Film odlikuje presenetljivo dober filmski ritem in jasna montaža, ki dovoljuje dobro spremljanje zgodbe in je narejena tako, da upošteva zakonitosti podobnih "spletnih dokumentarcev" in "Powerpoint predstavitev". In kar je najbolje, generacija, ki ji je film primarno namenjen, ga zlahka razume, zainteresirana javnost pa je že tako vajena podobnih zadev – gledajo jih v službi, doma, na socialnih omrežjih, dobivajo jih s spletno pošto, celo na televiziji so oddaje, ki predvajajo takšne in podobne vsebine. *Zeitgeist* je način spletne komunikacije in avtor se je tega dobro zavedal, ko je načrtoval scenosled.

ČAS ZA BUJENJE

Edino, kar torej odlikuje ta film, je montaža, ki pa je lahko samo v službi vsebine, zato se ji moramo posvetiti, četudi je nemogoče zaobjeti vse vidike, ki jih film vsebinsko ponuja.

Zadeva se prične z zvočnim posnetkom predavanja budističnega mojstra meditacije Chögyama Trungpa (1939–1987). V svojem govoru nas mojster ne preseneti, saj v duhu budizma spregovori o neverjetni pomembnosti "zdaj-a", ki je "enostaven" in vrednostno "nevtralen". Kaj se zgodi, ko Zahod na svoj način prevzema vzhodne misli, je nadvse zanimivo in pomenljivo, a se moramo tematiki žal izogniti. Ta "zdaj" je po mnenju mojstra izvor vseh težav, saj se mu ljudje izogibamo, kar nas sili v preteklost ter sanjarjenje o prihodnosti, o nečem, kar je že zdavnaj šlo in ne obstaja oz. še ni tukaj. Zaradi primerjave se zgodi vrednotenje "zdaj-a", ki pa seveda že zaradi bega v preteklost oz. prihodnost ni tisti pravi "zdaj".

Ta beg se po mnenju predavatelja odraža v politični aktivnosti in v odtujevanje človeka v čaščenju Boga. Slovenski podnapisi so na tem mestu celo napačni, ker predavatelj govori o "non theistic traditions", kar pomeni religije, ki ne verujejo v obstoj vrhovnega bitja, kot npr. budizem, in ki se razlikujejo od teističnih religij, prevajalec pa je to prevedel kot "ateizem", kar seveda skvari pomen predavanja, kaže pa na njegovo recepcijo. Ker se na tem mestu ne želimo ustaviti in premišljovati o sprejemanju budističnih naukov na Zahodu, naj samo povemo, da je prav zaradi mesta tega posnetka v celotnem filmu omenjeni izsek iz predavanja razumljen tako, da si Zahod, ki spi, zatiska oči pred očitnim soočenjem z "zdaj", ki bo v nadaljevanju predstavljen kot "preprosto razloženo in pošteno življenje". Ta beg je izvor laži ali "mitov" in ti miti, to očitno nezavedno zavedanje laži ali "mita", so izvor vsega hudega.

Prav omenjeno potrdi nadaljevanje, saj sledi serija zmontiranih vojnih posnetkov, ki se prične z glasno glasbo, na katero so ti posnetki

prilepljeni – tako kot glasbeni video. Ko je glasba bolj napeta, gledamo eksplozije, tanke in obstreljevanja, ko pa se glasba za hip umiri, spremljamo slike nedolžnih civilistov. Gledalec se seveda na tem mestu vpraša "zakaj?".

Posnetki so zastavljeni tako, da se v gledalcu za hip porodi vprašanje, temeljno vprašanje zla. Hitro sledi odgovor glede njegovega izvora. Po seriji bombnih detonacij sledi izlet v vesolje, ki se prek neke vrste brezmejnosti (metafore za nesmiselnost našega početja in simbol velikega poka) ter delitve celic konča z razvojem pisave ter angleškim prevodom Svetega pisma, na katerega je položena zastava ZDA.

Povezavo med Svetim pismom in ZDA nam avtor razloži šele ob zaključku prve tretjine, ko s kratkim izsekom iz televizijskega intervjuja, v katerem nekdo reče, da je "bogokletno dvomiti o vladi", nakaže, da je teza filma, da je religija moralna hrbtenica politične elite, ki ji v zameno za njeno služenje odpustijo plačevanje davkov. Avtor nikjer ne pove, zakaj in kako naj bi bila povezana religija in ZDA, pusti nam samo namig, da gre za plodno sobivanje, ki očitno koristi obema. Ker nas takšna teza seveda ne bo kar premaknila, je potrebno dokazati, da nekdo zlorablja pristno intuicijo religioznosti, ter tako osmešiti religije oz. konkretno krščanstvo.

NAMESTO "MITA": NOV "MIT"

Ker avtor očitno želi prebuditi ljudi, se mora lotiti razlage resničnega izvora religije, ki bi bila vsakomur razumljiva. Pokazati želi, kako nesmiselno je to, kar nekateri verjamejo. Osnovna teza je preprosta: vsaka religija je samo in zgolj človeški odziv na dogajanje v naravi, ki ga s časom izkoristijo vladarji. Človeški odziv odraža astrologija, ki je po avtorjevem prepričanju preprosto odraz odvisnosti od sonca in letnih časov – pobožanstvenje sveta.

A. VSI MITI SO ENAKI

Uvod v primerjalno mitologijo filma naznani stavek "Ljudje so od nekdaj častili sonce". Zakaj? Ker so se zavedali svoje

odvisnosti od sonca in s soncem povezanih letnih časov. Čeprav je ta teorija seveda privlačna in povsem logična, tako kot so vse njene sorodne različice, je treba odgovoriti, da so ljudje častili še kaj drugega, predvsem pa so častili nebo in zemljo. Uvodni stavek nam zlasti ne želi odgovoriti, zakaj je tako, da so ljudje nekaj morali častiti in še danes častijo.

Odgovor, da so od tega odvisni, je prelahak, saj ne zajema npr. čaščenja mrtvih. Tako se dokumentarec že v uvodu izogne najbolj nelaгодnemu vprašanju, pred katerim se še danes lomijo antropološke teorije in filozofi religije, "zakaj je človek religiozen". Tega vprašanja ne velja zamenjati z vprašanjem, zakaj človek vedno ustvari religijo, saj gre za vprašanje strukture: če je namreč človek religiozen, lahko oblikuje in združuje religije, ne more pa jih narediti, saj struktura prehitava vsako odločitev o njej oz. struktura določa način delovanja in ne delovanje strukture.

Uvodni stavek je tudi zanimiv, ker spre-gleda velik del človeške zgodovine, saj je "odvisnost od sonca" pogojena s poljedelso kulturo, toda praljudje so bili lovsko-nabi-ralska družba, ki je bila odvisna od lova in ne obdelave polja. Sonce je sicer nudilo toploto in omogočalo vidnost, a ni bilo v ospredju. Argument, da bi bilo sonce mišljeno kot vir toplote, ne drži, saj je pračlovek za gretje uporabljal ogenj, ki ga je ukrotil ok. 600.000 pr. Kr., najverjetneje pa že prej. Da so ta primarna ljudstva imela religijo in torej tudi neko religiozno strukturo, je danes splošno sprejeto, težava je samo glede vsebine⁴. Proti predlagani razlagi o čaščenju sonca pričajo tudi kult prednikov, grobovi ter s pogrebom povezani običaji, kot tudi pestrost jamskega slikarstva, ki nikakor ne prikazuje samo sonca in letnih časov.

A režiser vztraja pri ideji o čaščenju sonca in predstavi izbor božanstev, ki imajo iste lastnosti kot Kristus: Horus, Atis, Krišna, Dioniz, Mitra. Vsi omenjeni bogovi naj bi bili rojeni 25. decembra, imeli te in one podobnosti z Jezusom (12 apostolov, čudeži ipd.), delijo si nekaj kristoloških naslovov (npr. alfa in

omega, jagnje božje ipd.), naposled pa so bili križani in so tretji dan vstali od mrtvih.

Horus: po izročilu je Horus sin Ozirisa in Izide. Oziris, je dejansko "vstal od mrtvih", četudi to ne drži brezpogojno, saj je vprašanje, ali je bil resnično mrtev. Horusova mati Izida je zanosila po smrti Ozirisa, a zanosila je z njim, tako da je uporabila njegov falus, zato Horus ni rojen "iz device". Še težje bi našli kristološke naslove in učence Horusa. Prav tako ni bil križan in tudi od mrtvih ni vstal, še manj pa je bil povezan s soncem, saj je to mesto pripadalo drugim egiptovskim bogovom⁵.

Atis: frigijski bog, ki se je rodil iz Nane, epifanije Agditisa oz. Kibele, ki je pojedla mandelj, ki je zrasel iz krvi hermafrodita Agditisa. Atis se torej rodi iz neke vrste samooploditve. Prazniki v čast temu frigijskemu božanstvu so potekali v času spomladanskega enakonočja, rojstvo pa je neznano. Atis je resda umrl zaradi poškodb, ki jih ni dobil med križanjem, a ni vstal od mrtvih. Zevs mu je le podelil netrohljivost⁶.

Krišna: to hindujsko božanstvo je še posebej problematično, saj gre za avatarja, torej neke vrste osebe boga Višnuja. Rodil se je enkrat poleti kraljevemu paru Mathura. Medtem ko je o njegovem življenju veliko znanega, pa o smrti ne vemo prav veliko, vemo samo, da je odšel v nebesa.

Dioniz: "tujek" v grškem panteonu, saj se mu pridruži relativno pozno, čeprav so novejša študije pokazale, da je bil omenjen že na mikenskih ploščicah, vendar ni bil v ospredju. Dioniz se je rodil dvakrat, in sicer iz matere Semele, in nato, zaradi Herinega maščevanja, še enkrat iz Zevsove noge, tako je bil torej rojen dvakrat in ne deviško. Vprašanje njegove smrti in vstajenja je tokrat bolj zapleteno, saj sta za razliko od prejšnjih bolj kompleksna in težko določljiva, ker se z Dionizom prepletajo različne tradicije, vsekakor pa ne gre za klasično vstajenje, ampak samo potop in ponovni prihod in tudi Dionizova smrt seveda ni križanje, ampak potop na dno jezera⁷.

Mitra: o njem nam je malo znanega, vemo pa, da vključuje različne tokove takratnega časa. Rodil se je najbrž iz skale. Ko je postal kralj, je bil reinkarniran in rojen na novo⁸.

Seveda lahko pri teh božanstvih najdemo paralele z evangeliji, a to nam ne zagotavlja "akademske korektnosti", da bi rekli, da so ti miti drug od drugega odvisni, ker jih vsaj toliko stvari ločuje, kot jih povezuje. Da ima tako površno primerjanje mitov učinek pri gledalcih, pričuje o kritičnem pomanjkanju literarne in religiozne izobrazbe, saj je vprašanje bolj zapleteno.

Naj na tem mestu poudarimo, da avtor očitno namerno zavaja, ker po odlomku o Mitri spusti dolg seznam božanstev, za katere velja enako kot za izpostavljene. Toda že hiter pregled seznama nam prikaže drugačno sliko. Ker se na tem mestu ne želimo ukvarjati s podrobnostmi, naj samo izpostavim najljubšega: "Platonov božji učitelj". Nejasno je, na kaj se avtor tukaj naslanja, a če je mišljen Platonov učitelj Sokrat, je ta bil povsem človeški, tak je bil rojen in tako je umrl. Umrl pa je zaradi strupa, ki ga je popil v zaporu po krivični sodbi v in tretji dan ni od mrtvih vstal.

B. SVETO PISMO JE ASTROLOŠKI KOLAŽ

Avtor je neomajen: krščanstvo je skupek amitov, vsi miti pa odražajo astrološko spoznanje o gibanju nebesnih znamenj. Sveto pismo pa je nedosledna zbirka astroloških prepričanj:

Jezus je rojstvo sonca: to, da je Jezus sonce, ki ga obdaja 12 mesecev (12 apostolov), je v filmu precej nejasno. Enačenje Jezusa in sonca nastane šele v 2–3. stoletju, ko krščanstvo izpodriva kult *Sol invictus*,⁹ torej točno tisti kult sonca, ki je v 3. stoletju po Kr. zajel Rimsko cesarstvo in ki po avtorjevem prepričanju sega v samo prazgodovino človeštva. Podobnost vidi avtor v tem, da so trije kralji, ki ustrezajo zvezdni konstelaciji na 25. decembra, tri dni na mestu, Jezus pa umre in se potem ponovno rodi oz. vstane. Sicer prikupno izpeljano razlago zmoti samo preprosto vprašanje: kakšno povezavo

ima smrt Jezusa (vstajenje od mrtvih) in božič (rojstvo)? Nikakršne, in avtor nam je niti ne ponudi. Povsem zadovoljen je s tem, da je našel povezavo med številkami in zvezdno konstelacijo.

Jezus je v resnici simbol za znamenje ribi: tukaj velja izpostaviti največjo nedoslednost, in sicer predstavitev upodabljanja Jezusa, saj zgodnje krščanstvo ni upodabljalo Jezusa, deloma zato, ker so sledili judovski prepovedi upodabljanja, deloma pa zato, ker so razvijali svojo obredno govorico, saj so bili preganjani. Tipičen simbol Kristusa je dejansko bila riba. Simbol pa ima drugačen pomen, kot ga predlaga film. Grška beseda za ribo je ΙΧΘΥΣ, kar pa je kratica za "Jezus Kristus božji sin odrešenik" (*Iēsous Christos, Theou Huios, Sōtēr*). Uporaba simbola ribe pa seveda ni edini simbol.

Križ: ta naj bi bil star poganski simbol, kar je naravnost absurdno, saj je smrt na križu veljala za sramotno in se z njim kot simbolom ni ponašal nihče. Križ, ki ga prikazuje film kot podobnega tistemu, ki ga avtor najde v edini astrološki karti, ki jo uporablja (kot da je bila samo ena), pa je keltski križ, nastal v zgodnjem srednjem veku na Irskem, katerega poreklo je še do danes neznano, vsekakor pa ni univerzalno v krščanskem svetu in se močno razlikuje od simbolike zgodnjega krščanstva.

Nova zaveza je polna astroloških kod: če smo ugotovili, da je skorajda nemogoče povezati Jezusa in simboliko vodnarja, potem je nesmiselno, da odgovarjamo, zakaj se v evangelijih pojavljajo ribe in ribiči, saj se dober del evangelijev dogaja ob Galilejskem jezeru. Še več, selektivno branje, kot ga predlaga avtor filma, je nevarno, ker ne upošteva celotnega besedila, ampak išče ključne besede, ki so samo dokazi o obstoju kodiranega sporočila, ki ga bralec pozna že vnaprej.

C. RELIGIJA JE ZNANOST V ZGODNJIH LETIH

Čeprav torej ne držijo niti mitološke primerjave niti razlaga Svetega pisma, avtor vztraja pri umetni ustvarjenosti krščanstva

in ponavlja trditve mnogih pred seboj, npr. Hermanna Samuela Reimarusa (1694–1768). Reimarus je trdil, da je Kristus izmišljen, da so si ga apostoli preprosto izmislili. Žal se ne moremo posvetiti daljši analizi Reimarusovih argumentov ter problematike zgodovinskega Jezusa, na tem mestu lahko povemo samo očitno dejstvo: resno zgodovinopisje ni in ne zanikuje resničnega obstoja Jezusa Kristusa, biblična eksegeza pa skorajda enoglasno zavrača povsem umetni izvor evangelijev.

Če se torej vrnemo k osnovnemu sporočilu avtorja našega filma, je slednje to, da je religija človeški način odgovora na življenje in njegove tegobe, ki pa se ga da enostavno razumeti in je, ko je enkrat razkrinkan, brez prave veljavnosti in deluje povsem nemočno, verniki pa najmanj kot naivni in trdoglavi. Teza je, ne glede na njeno slabo izpeljavo, dobro znana in še danes uživa veliko odobravanje, četudi so jo tako verni kot neverni družboslovci in filozofi postavili pod vprašaj. Njen najšodnejši in trenutno tudi najodmevnejši kritik je Jürgen Habermas, ki na podlagi spoznanj sociologije, ki postavlja pod vprašaj tezo o sekularizaciji – tezo, tesno povezo s stališčem, ki ga opisujemo – dokazuje, da je religija najbrž celo v porastu, z izjemo Evrope seveda. Habermas povzame in nadgradi spoznanja teh socioloških raziskovanj, ko prične z iskanjem ponovnega pogovora med zahodnim racionalizmom in verskim izročili velikih religioznih tradicij. Slednje je najbrž bralcu še najbolj poznano prek pogovorov med Habermasom in zdajšnjim papežem Benediktom XVI., takrat kardinalom Ratzingerjem¹⁰.

RECEPT DR. WOLANDA

Nekje v začetku 20. stoletja sta se blizu Patriarhijskih ribnikov v Moskvi sprehajala dva moža, Mihael Aleksandrovič Berlioz, predsednik MASOLIT-a, enega največjih moskovskih slovstvenih združenj, in pesnik Ivan Nikolajevič. Sopara spomladanskega večera je ruska intelektualca pognala na prvo stojnico, ki jo je krasil napis "Pivo in slatina",

a sta kaj kmalu spoznala, da iz te moke ne bo kruha, saj niso imeli ne prvega ne drugega, in pomanjkanje pijače ju je pahnilo v spoznanje, da je bil tisti majski večer precej neobljuden. Očitno običajen večer preseka zli občutek, ki spreleti Berlioz, a eksistencialno stisko kaj hitro odpravi z mislijo, da je najbrž utrujen. Pogovor teče o Kristusu, saj možakarja pripravljata daljšo protiversko pesnitev, urednik, Berlioz, namreč ni bil zadovoljen s poizkusom očrnitve, ki jo je spesnil Ivan Nikolajevič, zato mu pričel predavati. Urednika očitno ni zmotila človeškost Kristusa, ampak dejstvo, da ga pesem napravi živega, ko pa vsi, ki so pri zdravi pameti, vedo, da ni nikdar obstajal. Predavanje se prične s pregledom pomembnih Jezusovih sodobnikov in zgodovinopiscev, od Filona Aleksandrijskega do ponarejene 44. knjige Tacitovih *Analov*. Pesnika predavanje navduši, Berlioz pa se opogumi in reče: "Prav nobene vzhodne vere ni, da ne bi v njej kot po pravilu neporočena devica spravila na svet Boga." V luči tega spoznanja je seveda pomembno poudariti, da Jezusa kot takšnega nikoli ni bilo, ampak je kolaž obstoječih mitov.

Ko naša junaka hrabro naštevata božanstva z domnevno podobno mitološko strukturo, kot je krščanska (Oziris, Tamuz, Marduk, Vicli-Pucli), se v drevoredu ob ribnikih pojavi neka figura, ki jo pisatelj nalašč zavije v tančico nedoločljivosti. Skrivnostna oseba, ki se nam kasneje predstavi kot dr. Woland, prevzame potek dogajanja. Tujec se jima počasi približa, pogovor obtiči med vnovičnim naštevanjem prototipov "Kristusa". Pisatelj z neverjetnim cinizmom opisuje pogovor med Wolandom, pesnikom in urednikom. Woland, navdušen nad odkritim izpričevanjem ateizma, popelje pogovor na tematiko dokazov Boga ter se pošali na račun vseh šestih (pet poti sv. Tomaža in Kantov dokaz iz morale), a na koncu debate le zatrdi, da pa vendar obstaja dokaz, da je Jezus živel, oz. dokaz za resničnost vere, in tako sledi sedmi dokaz oz. evangelij po Wolandu. Ob zaključku poslušalca seveda zastavita vprašanje avtentičnosti

zgodbe in Woland jima odvrne, da je to prav on osebno, saj je živa priča.

Na tem mestu postane pogovor po pričakovanju nenavaden in tujec postane srhljivo domač. Poslušalca se počutita povsem brez moči in edini izhod vidita v begu. Med poizkusom bega, katerega ironija je, da se kljub vsemu Berlioz še naprej trudi razložiti, od kod Wolandu ta ton nastopanja, od kod mu vedenje o njem samem in kdo sploh je ta Woland, se zgodi kar tiso, kar je tujec napovedal: Berlioz umre, povozi ga tramvaj, pesnik pa počasi tone v norost. Zgodba dočaka svoj epilog, ko na zabavi dr. Wolanda prav on obsodi Berlioz na izginotje – na nič, v katerega je verjel¹¹.

Sklep pa je precej enostaven: sedmi dokaz je dokaz obstoja zla. Priča resničnosti evangelija je on sam, Woland, satan. On je dokaz, da Bog obstaja. Bulgakov nam očitno namiguje, da je zlo že tako trd oreh, ki mu človek ni dorasel (zato Woland prične svoj pogovor o ateizmu z vprašanjem človeške minljivosti), da pa je napuh vednosti, ki bo razložila vse, kot slepilo, ki zakrije obstoj zla – če ni enega oz. je že ta sam mit, potem o drugem ni vredno izgubljeni besed.

Ko se v uvodu filma *Zeitgest* pojavi izsek iz nastopa predstave ameriškega komika Georga Carlina, ki govori o paradoksu razmerja božje kazni z grožnjo peklenškega ognja ter božjo ljubeznijo, se avtor filma odloči za uporabo animacije zgodbe, ki jo pripoveduje Carlin. Tako na začetku, ko govori o "nevidnem možu v nebesih", vidimo animacijo Boga, ki se skriva na oblakih in na zemljo vrže deset zapovedi. Celotna animacija je avtorsko delo, izjema je samo del, kjer je pekel, ko se animacija za hip ustavi. Zamenja jo je detajl slike *Poslednje sodbe* nizozemskega slikarja Hieronymusa Boscha (1450–1516) in kamera za trenutek potuje po sliki navzdol. Ko gre torej za vprašanje imaginarija zla, se kreativnost ustavi in poseči je treba po drugih rešitvah.

Težava je nalašč podobna težavi Berlioz in Ivana Nikolajeviča; zlo ne more obstajati. Če pa želimo preprečiti tisto, kar religiozni um

imenuje zlo, moramo dvigniti raven izobrazbe in ljudem razsvetliti um. A prav ta razsvetljeni um je obnemel ob Wolandovi pripovedi in je obnemel ob pripovedi o "večnem ognju"; ni namreč sposoben prepoznati zla ali se z njim resno soočiti.

Naj se samo malo še ustavimo pri odkriti paraleli in pogledamo kazen, ki doleti Berlioz. Obsojen je na neobstoj, zgodi se to, kar verjame, da se zgodi po smrti: nič. V tej odlični ironični pripovedi na Wolandovi gostiji nas presune, da Bulgakov uporabi neki teološki sklep, ki je mnogo starejši od vprašanj, ki jih zastavljata urednik in pesnik: sodba je takšna, kot sta ona sama. Podoben zaključek pa lahko odkrijemo pri sv. Ignaciju Antiohijskem (+ 107), ko zoper doketiste¹² zapiše: "In kakor mislijo, se jim bo zgodilo"¹³. Bulgakov nam očitno namiguje, da je takšno navajanje dejstev, ki v njegovem in našem primeru sloni na novoveškem teizmu in ateizmu, v svojem jedru doketizem.

Presenetljivo ima prav. Doketizem je racionalizacija krščanstva, ki – tako kot mnoge druge herezije – uporablja razumne oz. znanstvene razlage svojega časa, da poda resnično sodbo in pove resnično zgodbo križanja in podobno navidezno počne tudi ta dokumentarec, ki pa kljub svojim napakam očitno ne izgublja svoje privlačnosti.

"NAMIG SE SKRIVA V IMENU"

Angleži uporabljajo odlično frazo: "*The clue is in the name*" (namig se skriva v imenu). Film proti koncu obtoži religijo in finančno-politične elite, da ustvarjajo duh časa, toda dejansko je slabo narejen in nedosleden aktivistični spletni dokumentarec, ki je zanetil istoimensko gibanje, pihanje na dušo ljudem tega časa. *Zeitgeist* je duh časa.

Kot dokumentarni film ne zdrži resne presoje in se obnaša bolj kot istoimensko poročilo spletnega velikana podjetja Google,

ki vsako leto objavi seznam najbolj iskanih pojmov na spletu, t. i. Google Zeitgeist [letnica]. Film deluje kot prosti spis, ki preži na podobne besede in številke, ne da bi kdaj resno zastavil vprašanje konteksta izjave, okolja, iz katerega prihaja ali celo upošteval razliko jezikov.

Na spletni strani IMDB je objavljen komentar in ocena enega izmed uporabnikov te strani, ki pove naslednje: "Vem, da je [film] nedosleden, ampak pove nekaj bolj pomembnega, svet ni v redu." Osnovno in temeljno sporočilo filma je, da je svet zlagan, rešitev pa je razkrinkanje in umik.

-
1. Film je prosto dostopen na uradni spletni strani projekta na: www.zeitgeistmovie.com
 2. Največkrat citiran je članek filmskega kritika Davian O'Dwyera časopisa *Irish Times*, ki ga najdete na tej spletni povezavi: <http://www.irishtimes.com/newspaper/weekend/2007/0825/1187332519087.html>. Žal je ogleda vsebine članka plačljiv, na strani najdete samo povzetek.
 3. Bralca na tem mestu pozivam, da preišče internet, saj so viri starejši in težje dostopni. Izpostavili pa bi vseeno enega izmed najglasnejših kritik vsebine filma. Njen avtor je profesor zgodovine antike, dr. Chris Forbes, ki predava na Univerzi v Macquarieju v Avstraliji. Njegov odgovor v obliki videa najdete na www.publicchristianity.com/Videos/zeitgeist.html.
 4. Glej Mircea Eliade, *Zgodovina religioznih verovanj in idej 1*, DZS, Ljubljana: 1996, str. 3 ssl.
 5. Glej Mircea Eliade, *Zgodovina religioznih verovanj in idej 1*, DZS, Ljubljana: 1996, str. 70–72.
 6. Glej Mircea Eliade, *Zgodovina religioznih verovanj in idej 2*, DZS, Ljubljana: 1996, str. 171–174.
 7. Glej Mircea Eliade, *Zgodovina religioznih verovanj in idej 1*, DZS, Ljubljana: 1996, str. 230 ssl.
 8. Glej Mircea Eliade, *Zgodovina religioznih verovanj in idej 2*, DZS, Ljubljana: 1996, str. 185 ssl.
 9. Glej Mircea Eliade, *Zgodovina religioznih verovanj in idej 2*, DZS, Ljubljana: 1996, str. 243 – 245.
 10. Glej Jürgen Habermas, *Prispevek k razpravi s kardinalom Ratzingerjem*, v: *Nova revija*, letn. 24, št. 273/274 (jan./feb. 2005), str. 280–288.
 11. Prirejeno po: Mihail Bulgakov, *Mojster in Margareta*, prev. Janez Gradišnik, Delo, Ljubljana, 2004.
 12. Doketizem je ena izmed prvih herezij v krščanstvu. Pripadniki doketizma so trdili, da Kristus ni resnično umrl, ampak se je tako samo zdelo, saj bi bila rojstvo in smrt na križu nevredna Boga.
 13. Sv. Ignacij Antiohijski, *Pismo Smirnčanom*, 2. I., v: *Spisi Apostolskih očetov*, Mohorjeva družba, Celje: 1996.

NINA ŠAVLI

Bog v pravljici

Teološke teme v zgodbah iz Narnije

Zgodbe iz Narnije obsegajo sedem knjig in sodijo med klasična literarna dela za otroke. Irski pisatelj Clive Staples Lewis (1898-1961) jih je napisal in objavljajal med leti 1950 in 1956. Zgodbe so prevedene v 41 jezikov, v svetu je bilo prodanih 100 milijonov izvodov knjig, doživele pa so tudi več filmskih, radijskih in gledaliških upodobitev. Še danes po vsem svetu navdušujejo mlajše, pa tudi starejše bralce. Razlog za to je mogoče iskati tudi v teološkem ozadju zgodb, ki bralca privlači in mu na nevsiljiv način ob branju odpira še druge dimenzije. Lewis kot globok vernik, anglikanski apologet, mislec, filozof in praktični kristjan je v vsem, kar je napisal, pustil to, kar je živel. Tako je tudi v svojem domišljijem svetu Zgodb iz Narnije črpal iz krščanskega sporočila in ga prenašal bralcem v podobi pravljice.

PISATELJ IN VERNIK

Lewis je bil profesor na katedri za angleški jezik in literaturo na Oxfordu in kasneje na Cambridgeu. V času dela na univerzi je začel tudi s svojim pisateljskim delom. Njegovo prvo pomembnejše literarno delo je *The Pilgrim's Regress* (1933), v katerem opisuje svoje duhovno potovanje h krščanski veri (Martin 2003). Ostala Lewisova literarna dela se ne dotikajo le religioznih tem, ampak tudi njegovega akademskega dela, veliko pa je še romanov. Med pomembnejšimi deli velja omeniti *The Allegory of Love* (1936), v katerem je pisatelj predstavil zgodovino ljubezenske poezije od srednjega veka do Shakespearjevega časa. *Out of the Silent Planet* (1938) je bil Lewisov prvi

znanstvenofantastični roman, s katerim je začel pisati svojo trilogijo, t. i. *Space trilogy* (Wikipedia 2007, C. S. Lewis).

V slovenščino so prevedene naslednje njegove knjige: o njegovem osebnem doživljanju krščanstva govori *Mere Christianity* (v prevodu *Zakaj Bog*), knjiga *Odprava človeka* ali *Razmišljanje o izobraževanju* s posebnim poudarkom na poučevanju angleščine na višjih stopnjah šolanja, ki je izšla pri Študentski založbi leta 1998, delo *Vprašanje bolečine* (2005), zbirka *Pisma izkušenega hudiča* (Ognjišče in Mohorjeva družba 1996) ter *Zgodbe iz Narnije* (Mohorjeva družba 1994-1997, ponatis: Mladinska knjiga 2005-2009). Svojo veliko ljubezen do literature in filozofije je Lewis uspel združiti s svojim

pisateljskim talentom, zato so njegova dela tudi po slogovni plati literatura in filozofska refleksija obenem.

NARNIJA

Zgodbe iz Narnije sestavlja sedem knjig, ki jih je Lewis napisal med leti 1950 in 1956. Najprej je izšla knjiga *Lion, Witch and the Wardrobe* (1950), nato *Princ Caspian* (1951), za njim *Voyage of the Dawn Treader* (1952), potem *The Silver Chair* (1953), *The Horse and His Boy* (1954), *Magician's Nephew* (1955) in *The Last Battle* (1956). V redakciji založbe Harper Collins so bile knjige leta 1994 urejene kronološko, glede na potek zgodbe, v tem vrstnem redu: *Magician's Nephew*, *Lion, Witch and the Wardrobe*, *The Horse and His Boy*, *Princ Caspian*, *Voyage of the Dawn Treader*, *The Silver Chair* in *The Last Battle*. Slovenske prevode smo dobili v letih 1994–1997 pri Mohorjevi družbi, leta 2006 pa je z novimi izdajami začela založba Mladinska knjiga. Naslovi nekaterih knjig pri slovenskih založbah niso poenoteni, tako da pri Mohorjevi družbi beremo knjige *Konj in njegov deček*, *Potovanje jutranje zarje* ter *Poslednji boj*, pri Mladinski knjigi pa *Konj in njegov fantič*, *Potovanje Potepuške zarje* in *Zadnja bitka*. V članku povsod navajam naslove zgodb, ki so izšle pri Mohorjevi družbi.

Narnijo smo bralci spoznali tudi v filmu, saj sta založbi Walden Media in Walt Disney Pictures leta 2005 začeli s snemanjem narnijskih filmov, pod režiserskim vodstvom Andrewa Adamsona. Prvi film, *Lev, čarovnica in omara*, je prišel na filmska platna decembra 2005 in dosegel ogromno gledanost po vsem svetu. Naslednji film – *Princ Kaspijan* – je doživel premiero leta 2008 (nekateri prizore so posneli v našem Posočju), ravnokar pa je v kinodvorane prišel film *Potovanje Potepuške zarje*. Ustvarjalci si želijo posneti filme po vseh sedmih knjigah.

Za lažji vstop v svet Narnije in iskanje religioznih vsebin v zgodbah moramo najprej spoznati vsebino posameznih knjig.

Prva zgodba *Čarovnikov nečak* pripoveduje o stvarjenju Narnije. V svet Narnije s pomočjo čarobnih prstanov po nesreči oziroma po pretkanem namenu t.i. "polčarovnika" Andreja prideta njegov nečak Digory in njegova prijateljica Poli. Otroka se sprva znajdetata v gozdu med svetovi, nato v propadajočem svetu Charn, kjer zbudita spečo in zlobno čarovnico Jadis ter jo nehote pripeljeta v naš svet. Po pripetljajih v Londonu se Poli, Digory, stric Andrej, Jadis in londonski konjušnik s svojim konjem znajdejo v Narniji ravno v času njenega nastanka. Govoreči lev Aslan, ki kraljuje Narniji, namreč s pesmijo prikljče v življenje vsa bitja, izmed vseh živali določi govoreče ter za kralja postavi konjušnika Fijakca in njegovo ženo Heleno. Fant Digory, ki je v ta svet pripeljal zlobno čarovnico (ki je, takoj ko je ugledala Aslana, zbežala v gorovje), mora po Aslanovem naročilu škodo tudi popraviti. S krilatim konjem potuje v vrt, kjer raste drevo življenja. Tam mora premagati skušnjava zlobne čarovnice in se držati Aslanovega naročila, naj sad drevesa, jabolko, prinese njemu. Na koncu so ljudje (razen novega kralja in kraljice) poslani nazaj v svoj svet, Digory pa dobi jabolko življenja, ki doma ozdravi njegovo na smrt bolno mamo. Digory ostanke jabolka kasneje posadi na domačem vrtu, na katerem z leti zraste "polnarnijsko" drevo. Ko Digory postane star in učen mož, da iz lesa te jablane stesati omaro. Prav skozi to omaro vstopijo v drugi knjigi *Lev, čarovnica in omara* štirje otroci iz Londona, Peter, Suzana, Edmund in Lucija. Narniji v večnem ledu in snegu vlada hudobna čarovnica, ki pa se boji prerokbe: "Ko Adamova kri in Adamov rod v Cair Paravelu zasedla bo tron, za vedno izginilo zlo bo od tod" (Lewis 1994, 61). Prav zato so štirje otroci poklicani v Narnijo. Ko Edmund postane izdajalec, ker ga je premamila čarovnica, ga ostali trije otroci želijo rešiti. Ta čas pride v Narnijo Aslan in ledena dežela se počasi taja, obišče jo celo Božiček, ki ga ves čas čarovničine vladavine ni bilo. Ko je Edmund spet na varnem, čarovnica zahteva njegovo kri, saj stara prerokba pravi,

da vsak izdajalec pripada njej. Aslan ga odkupi s svojo nadomestno žrtvijo in pusti, da ga čarovnica na kamniti mizi ubije. Druga prerokba namreč pravi, da je izdajalec rešen le z nadomestno žrtvijo nedolžnega. Aslan je po smrti obujen in v boju premaga zlobno čarovnico, otroci pa postanejo narnijski kralji in kraljice.

Knjiga *Konj in njegov deček* dogajanje preseli severno od Narnije, v Kalormen. Deček Šasta, ki živi pri revnem ribiču v skrbništvu, vse življenje sanja o Narniji, čeprav je ne pozna. Ko izve, da ribič ni njegov oče in da ga je kot malčka našel v čolnu, si želi na sever, ker čuti, da so tam njegove korenine. Nekega večera spozna Narnijca, govorečega konja Brija, ki je prav tako suženj v Kalormenu, in skupaj pobegneta pred Brijevim gospodarjem, ki želi Šasta kupiti za sužnja. V pustolovščinah na poti spoznata kalormensko deklenco Aravis in govorečo kobilo Hvino, ki sta prav tako na begu v Narnijo. Skupaj prispejo do Narnije in jo pravočasno opozorijo pred napadom sovražnikov. Tako je izpolnjena prerokba, da bo deček rešil Pradeželo. Šasta je namreč v resnici Kor, sin pradeželanskega kralja Luna.

Kot v vsaki zgodovini tudi v zgodovini Narnije pridejo temni časi. Četrta knjiga *Princ Kaspijan* namreč opisuje čas, ko je t. i. stara Narnija pozabljena, zgodbe o Aslanu veljajo za legendo, Narniji pa vladajo ljudje, Telmarinci, ki so prišli vanjo in jo zavzeli. Mladenič Kaspijan, ki je zakoniti naslednik prestola, zbeži iz gradu, saj mu njegov stric, ki nezakonito vlada (Kaspijan je namreč sirota), grozi s smrtjo, ker želi svojega sina za naslednika. Zgodba opisuje Kaspijanov boj za staro Narnijo, pri katerem mu pomagajo nekdanja kralja in kraljici Peter, Edmund, Suzana in Lucija, ki jih iz Anglije z čarobnim rogom prikliče Kaspijan. Čas v Narniji poteka čisto drugače, tako da je v svetu otrok minilo le leto, odkar so bili v Narniji, tu pa se je obrnilo že več stoletij. V boju za staro Narnijo je seveda na njihovi strani tudi Aslan in dežela je rešena. Otroka Peter in Suzana sta tako zadnjič v Narniji, saj sta za povratek že prevelika, kot jima to pove Aslan.

V zgodbi *Potovanje jutranje zarje* se v Narnijo vrneto Edmund in Lucija ter njun bratranec Evstahij skozi čarobno sliko, ki prikazuje narnijsko ladjo. Tako se znajdejo na ladji kralja Kaspijana, ki potuje po otokih, ker išče očetove prijatelje lorde, ki jih je izgnal Kaspijanov zlobni stric Miraz v prejšnji zgodbi. Želja posadke pa je tudi jadрати na skrajni rob sveta, saj naj bi bila po pripovedovanju tam Aslanova dežela. Po različnih dogodivščinah na otokih res prispejo na skrajni rob sveta, kjer srečajo Aslana. Otroci so poslani nazaj v svoj svet, k Aslanu pa gre mišek Repicvil, ki se mu s tem izpolni njegova srčna želja. Aslan napove Luciji in Edmundu, da se nikoli več ne bosta vrnila v Narnijo, temveč ga morata (Aslana namreč) najti v svojem lastnem svetu.

Evstahij se v Narnijo vrne v naslednji zgodbi *Srebrni stol*, skupaj s svojo prijateljico Julijo. Ta v Narniji od Aslana dobi štiri znamenja, ki jih morata z Evstahijem uporabiti pri svoji nalogi. V Narnijo sta namreč poklicana, da najdeta princa Rilijana, sina ostarelega kralja Kaspijana, ki je izginil neznano kam. Nalogo uspešno opravita in rešita princa iz krempljev zlobne čarovnice, t. i. gospe zelene obleke, ki se pojavlja tudi v podobi kače.

V zadnji narnijski zgodbi *Poslednji boj* se Julija in Evstahij vrneto, da bi pomagala poslednjemu narnijskemu kralju Tirijanu, saj je Narnija zopet v veliki nevarnosti. Zavzeli so jo sovražniki iz Kalormena, zasužnjili narnijske govoreče živali in zmedli ljudstvo z lažnivimi govoricami o Aslanu. To težko situacijo rešijo kralj in otroka ter peščica zvestih kralju, ki še verjame v pravega Aslana. Ta pride na koncu sodit ljudstvo in pričé smo koncu Narnije in stvarjenju nove. Tam prebivajo vsi otroci in Narnijci, ki so zaznamovali zgodovino Narnije, o čemer beremo v prejšnjih knjigah.

Ko se je Lewis lotil pisanja za otroke, so mu njegovi založniki sprva to odsvetovali, češ da naj ostane pri "resnih" temah. J. R. R. Tolkien je njegovo prvo knjigo *Lev, čarovnica in omara* zelo kritiziral zaradi množice domišljajskih elementov, ki so si, po njegovem mnenju, med seboj navzkrižni (Božiček, zlobna čarovnica,

govoreče živali, otroci) (Martin 2003). Lewis si je prav tako sposodil teme iz grške in rimske mitologije ter iz izročila britanskih in irskih zgodb (Wikipedia 2007, C. S. Lewis).

KRŠČANSTVO V PRAVLJICI?

Lewis sprva ni imel namena napisati zbirke več knjig, kot se tega včasih lotevajo drugi pisatelji (na primer J. K. Rowling in njene zgodbe o Harryju Potterju). Kot je sam rekel, so se mu najprej v glavi porodile slike, ki jih je želel spraviti v dobro zgodbo. Ena prvih je bila podoba mitološkega favna z rdečim šalom, ki nosi pakete po zasneženem gozdu ... Ideja o otrocih, ki so med vojno poslani na varno iz Londona na podeželje, ni izmišljena, saj je Lewis med drugo svetovno vojno v svoji hiši dejansko gostil otroke, ki so bili evakuirani iz Londona. Preden je začel pisati prvo knjigo, pa naj bi veliko sanjal o levih. Lewis sprva tudi ni želel napisati zgodbe s krščanskim ozadjem in paralelami, ampak so se te, kot je sam rekel, ob pisanju pojavile same od sebe. Zgodbe nam namreč dajejo domišljjski odgovor na vprašanje: "Kakšen bi bil Kristus, če bi res obstajal svet Narnija? Kako bi bilo tam videti njegovo odrešitjsko delo?" Po Lewisovih besedah so vse narnijske zgodbe zgodbe o Kristusu. Kot je v našem svetu ljudi Bog postal človek, bi v domišljjski Narniji, kjer prebivajo živali, postal žival. Izbiro leva Lewis utemeljuje s svojimi sanjami ter s tem, da je v Knjigi razodetja (Raz 5,5) Jezus imenovan lev iz Judovega rodu (Ford 2005, 6). Večina bralcev takoj zazna, da je v Narniji nekaj krščanskega. Vendar je pisatelj s temi zgodbami želel nekaj več kot le preoblikovati pomembne krščanske vsebine v prijetno zgodbico za otroke in jih s tem narediti zanje dostopnejše in privlačnejše. Kar je želel pri bralcu doseči, je naučiti ga živeti polnejše krščanstvo (Ford 2005, 9). Lewis sam je namreč videl zgodbo kot povezovalko dveh mostov: razmišljanja in doživljanja oziroma abstraktnega in konkretnega. Vsaka zgodba namreč bralcu ponudi oboje. Kot kristjan je opažal, da ljudje

sicer živijo svoje krščanstvo, vendar le v nekem abstraktnem doživljanju. Razmišljajo, a ne doživijo (Ford 2005, 13). V Zgodbah iz Narnije je želel ponuditi bralcem, še posebej otrokom, ravno to: spontano začutiti duha krščanstva v konkretnem življenju domišljjskih likov, brez vnaprejšnjega poznavanja verskih resnic in dejstev. Ta razmislek pride naknadno, po spontanem čutenju ob prvem branju ali pa ob prvem ogledu filma, kar domišljjska zgodba omogoča. Ob tem velja omeniti, da je bil Lewis strogo proti temu, da bi se po njegovih zgodbah posnelo filme. Filmi namreč oropajo gledalca pristnih domišljjskih podob, ki si jih ustvari ob branju in s tem zgodbo vedno osiromašijo. To se vidi tudi v zadnjih filmih o Narniji, ki ponekod želijo biti preveč spektakelski in akcijski s pridihom hollywoodskih romanc, kar premika fokus gledalca stran od tega, kar si je zamislil pisatelj.

Vsaka pravljica izraža neko željo, hrepenenje, ki je v človeku. Slednje pa izrazi s simboli in podobami. Ni naključje, da vsi lepi principi in princeze iz pravljic živijo srečno do konca svojih dni. Te podobe so sicer lahko tudi negativne (zlobne mačeha, čarovnice, zmaji ipd.), vendar črpajo iz zakladnice človekovega nezavednega, zavedenega, iz globin njegove psihe, želja, kolektivnega spomina ali kakorkoli že to imenujemo.

Sveti Avguštin v svoji teologiji molitev razume v smislu želje. Bog namreč ve, kaj človek potrebuje, ko ga ta v molitvi prosi. Zato želi, da človek s pomočjo molitve sam v sebi razčisti, kaj si želi, da bo tako postal pripravljen na sprejem Božjih darov. Tako je moč razumeti besede apostola Pavla, ko pravi: "Neprenehoma molite" (1 Tes 5,16). Lewis v eni svojih knjig o molitvi (Pisma Malcolmu 1964) pojmuje molitev kot odkritje človekovih želja pred Bogom. In Zgodbe iz Narnije pomagajo kristjanu želeči si Boga in živeti polnejše krščanstvo (Ford 2005, 15). Ob tem razmišljanju se pojavi vprašanje, ali so Zgodbe iz Narnije alegorija krščanstva, torej prikaz abstraktnega v konkretni obliki. Na to nam da odgovor

avtor sam, saj je v pismu gospe Hook leta 1958 zapisal, da bi bil Aslan alegorična figura le v primeru, ko bi predstavljal Boga. V resnici pa je samo domišljjski odgovor na vprašanje, kakšen bi bil Kristus, če bi res obstajal svet Narnija. To potrjuje besede Aslana, ko pravi Luciji (ko si z Edmundom želita ostati pri njem) ob njenem odhodu nazaj v Anglijo: "Toda tam se imenujem drugače. Moraš se naučiti, da me boš spoznala po tistem imenu. Ravno v tem je razlog, da ste prišli v Narnijo: ker ste me do neke mere spoznali tukaj, me boste lažje spoznali tam." (Lewis 1997, 175.) Aslan torej ni alegorija Kristusa, ampak literarni domišljjski lik, ki predstavlja utelešenje Kristusa v drugem telesu, v drugem svetu, z drugim imenom. Ne v smislu alegorije, saj, kot bomo videli v nadaljevanju, Aslan ni popolnoma podoben Kristusu. Če pogledamo krščanske teme teh sedmih knjig v tematskem zaporedju, si sledijo takole:

1. stvarjenje in vstop zla, 2. križanje in vstajenje, 3. obnova prave vere po odpadu, 4. Božji klic in spreobrnjenje poganov, 5. duhovno življenje, 6. vojna s silami teme, 7. Antikrist, poslednja sodba in konec sveta (Ford 2005, 6).

Bralcu, ki se prepusti zgodbi, iz nje najmočnejše izstopa lik stvaritelja Narnije in njenega vladarja leva Aslana oziroma njegova smrt in vstajenje. To je za večino nekakšna vstopna točka za nadaljnje razmišljanje. Zato si bomo podrobno pogledali lik Aslana in njegove morebitne podobnosti z Jezusom Kristusom.

ASLAN - KRISTUS

Aslan je glavni akter Narnije. Je njen stvarnik, odrešitelj, prenovitelj, sodnik, ... Njegovo ime izhaja iz turškega jezika in pomeni lev. Aslan je namreč orjaški lev, "gozdni vladar in sin Čezmorskega vladarja" (Lewis 1994, 60). O tem vladarju sicer ne vemo nič, saj ga Lewis nikoli ne opiše. Je skrivnosten lik, Aslanov oče, ki prebiva preko morja, v tako imenovani Aslanovi deželi, od koder Aslan pride v Narnijo in kamor pridejo

vsi njemu zvesti ob koncu časa. Kot je rekel Lewis, je glavno sporočilno ozadje Zgodb Kristus sam. Kot se je Bog za nas učlovečil, v domišljjski Narniji, kjer prebivajo živali, postane žival. Aslan v ljudeh in živalih vzbuja *tremendum et fascinosum*. Tisti, ki so čistega srca, ob njem čutijo toplino, veselje in mir, medtem ko v ostalih vzbuja grozo in strah.

V zgodbah najdemo veliko podobnosti med Aslanom s Kristusom, pa tudi veliko razlik. Aslan namreč ni alegorija Kristusa, ampak zgolj domišljjska podoba odrešitelja in pomočnika v izmišljenem svetu Narnije, za katero pa se je pisatelj navdihoval v kristologiji. Njegovo pisanje v veliki meri izhaja tudi iz njegove globoke osebne vere.

Lewis je za časa svojega življenja dobil veliko vprašanj otrok, pa tudi staršev, kako naj si pravzaprav predstavljajo Aslana in kaj naj bi to pomenilo za njihovo vero. Zares so namreč vzeli stavek, naj Aslana najdejo v svojem svetu. Lewis je neki deklici v odgovor napisal: "Želim, da sama najdeš Aslanovo ime v našem svetu: Ali obstaja nekdo, ki pride na božič, ki je rekel, da je sin Velikega cesarja, ki je šel v smrt zaradi krivde nekoga drugega, ki je vstal od mrtvih, ki se včasih pojavlja v podobi jagnjeta? Res ne veš njegovega imena? Pomisli in ga najdi!" (Ford 2005, 4.) Neka zaskrbljena mama je Lewisu pisala, da njen sin bolj časti Aslana kot Kristusa. Lewis je dečku odgovoril, da s tem, ko ljubi Aslana, pravzaprav ljubi Jezusa. Aslana namreč časti in ljubi zaradi stvari, ki jih je za nas pravzaprav storil Jezus. Zanimivo dejstvo je, da je Lewis tudi veliko molil za svoje bralce, saj je zapustil veliko svojih napisanih molitev (Ford 2005, 59).

Aslan gre v knjigi Lev, čarovnica in omara v smrt namesto dečka Edmunda, ki ga je izdal. V tem njegovem trpljenju, smrti in vstajenju najdemo največ paralel s Kristusom. Vsak izdajalec v Narniji pripada čarovnici Jadis, ki uteleša zlo, to pa lahko prelomi le prostovoljna žrtev nedolžnega. Aslan je torej kakor Kristus "bil izročen v smrt zaradi naših prestopkov in je bil obujen zaradi našega opravičenja" (Rim 4,25). Edmund in nasploh

vsi otroci, ki pridejo v Narnijo, so imenovani Adamovi sinovi in Evine hčere. S tem je torej še bolj poudarjen vidik odrešenja človeka oziroma njegov greh. Aslanova pot k žrtveni kamniti mizi je enaka kot Jezusov križev pot. Tudi Aslan je namreč "kakor jagnje, ki ga peljejo v zakol, in kakor ovca, ki umolkne pred tistimi, ki jo strižejo" (Iz 53,7b), ponižan, zasramovan in razvrednoten do konca, brez grive, zaradi katere leva v živalskem svetu imenujemo kralj živali. Kralj, ki je navidez izgubil svojo kraljevskost, a ravno v tem je njegova moč, saj s tem premaga zlo in postane kralj za vedno. Ob poti ga zasmehuje in prezira drhal. Ko ga zgrabijo, je ura teme: "Kakor nad razbojnika ste prišli z meči in koli. Dan na dan sem bil med vami v templju in niste vzdignili rok nad mene. Toda to je vaša ura in oblast teme." (Lk 22,52-53.) Tako kot je Jezus slečen, je Aslan obrit. Satan, ki ga predstavlja čarovnica, skuša Aslana: "Norec, si mar mislil, da boš s tem rešil človeškega izdajalca?" (Lewis 1994, 109). Aslan je položen na kamnito mizo in tam umorjen, kar simbolizira oltarno daritev. Prvi priči njegove smrti in vstajenja sta deklici Lucija in Suzana. Prizor je podoben, kot beremo v Matejevem evangeliju o prihodu dveh žena h grobu, o potresu in močni svetlobi (Mt 28,1-6). V narnijskem vstajenskem jutru sta ob Aslanu deklici, ki začutita močan potres, vidita prelom kamnite mize na dvoje in močno svetlobo ter seveda vstalega Aslana. Vendar pa Aslan ni prišel v Narnijo zato, da bi jo odrešil. Beremo namreč, da je bil že njen stvarnik, ki ji je z duhom, s pesmijo in z besedo dal življenje (kot Bog stvarnik v 1 Mz 1,1-31). Ničesar ne zremo o njegovem rojstvu, le o njegovih prihodih ob različnih časih narnijske zgodovine. Ko je vsa Narnija pod zlobnim vplivom ledene čarovnice, ki jo je uklenila v večni sneg in led, Narnijci hrepenijo po toploti, miru in odrešenju, tako kot starozavezno ljudstvo po Mesiju (Iz 2,1-5). Ta napoved novih časov je povzeta v starem stihu narnijskega izročila, ki ga otrokom pove bobrovka: "Zlo bo spet dobro, ko prikaže se Aslan, ko on zarenči, preide gorje,

ko gobec odpre, še zima bo stran, ko grivo otrese, pomlad se prične" (Lewis 1994, 60). In ko njegova noga res stopi v Narnijo, se sneg in led počasi talita. Da bi otrokom predstavil to težko stanje uklenjenosti (človekove grešnosti, v katero je stopil Kristus), se Lewis poleg podobe večnega mraza posluži tudi podobe odsotnosti Božička (božiča). S tem je hotel otrokom pomagati doživeti stanje brez veselja in obdarovanosti, hkrati pa jim pomagati najti Jezusa v resničnem svetu. Aslanov prihod v Narnijo se namreč sklada s prihodom Božička, s tem pa naj bi otroci lažje naredili vzporednice Jezusom, čigar prihoda se spominjamo na božič oziroma takrat, ko otroke obišče Božiček (Ford 2005, 4). Kristusovo učlovečenje se je v bistvu zgodilo zaradi odrešenja človeštva na križu. Privzeti si človeško podobo v Božjem Sinu je pomenilo vzeti nase človekovo konkretno usodo z vsemi bolečinami, smrtjo, ... Tertulijan pravi, da je Kristus sprejel rojstvo zato, da bi mogel umreti (Balthasar 1997, 26). Čeprav je Aslan imenovan sin Prekomorskega cesarja (preko morja leži tudi t. i. Aslanova dežela), nikjer ni zaslediti njegovega odnosa z očetom. V tem je bistvena razlika s Kristusom, saj v Narniji ni trinitarnega vidika.

Aslanov dih, s katerim obuja okamenela bitja, se lahko sicer razume kot podoba Svetega Duha, ki oživlja, Aslanov oče pa kot Bog Oče, vendar v vseh ključnih dogodkih v Narniji nastopa le Aslan sam (stvarjenje, smrt, vstajenje, novo stvarjenje, ...). Lahko bi sicer rekli, da je v Aslanu vedno navzoča Sveta Trojica v podobi ostalih dveh oseb, vendar Lewis tega vidika nikjer ne razvije. Zgodbe iz Narnije kljub vsemu ostajajo v prvi vrsti otroška literatura.

Vstali Aslan gre takoj po vstajenju v preddverje čarovničinega gradu, kjer so ujetniki, zamrznjeni zaradi njenega uroka, kakor je šel Kristus v predpekelnico in iz nje osvobodil pravične (KKC 1993, 180). S tem je dokončno premagal zlobno čarovnico, podobo satana, "ki je imel smrtonosno oblast" (Heb 2,14). V zadnji bitki pomaga Petru in Edmundu, ki se bojujeta s čarovnično vojsko,

zadnji udarec zlobni kraljici pa zada sam Aslan. Po tem se Aslan umakne za določen čas in svoje kraljevanje prepusti Adamovima sinovoma in Evinima hčerkama. Za najvišjega kralja imenuje Petra, ki pa se ne čuti vrednega te naloge. Po imenu in obnašanju gre torej za paralelo s prvakom apostolov, ki mu Jezus zaupa ključne svojega kraljestva (Mt 16,18-19). Obenem pa Aslan napove svoj vnovični prihod, skupaj z zagotovitvijo, da bo ves čas z njimi (kot Jezus v Mt 28,20). Zgodbe ves čas poudarjajo, da Aslan ni ukročen lev, da pride in gre in da bitja ne morejo vplivati na njegov prihod. Vendar pa v mislih ostajajo vedno povezani z njim. Pojavi se tudi v podobi jagnjeta (Lewis 1997, 172) kot Kristus v Knjigi razodetja. Otrokom pove, da zanje vodijo vrata v njegovo deželo (nebesa) iz njihovega lastnega sveta (Lewis 1997, 174). On pa je veliki Graditelj mostov (Pontifex Maximus), ki povezuje prepad med življenjem in smrtjo, med našim svetom in Narnijo (Ford 2005, 71). Aslan, tako kot Jezus, obuja od mrtvih in tudi joka, ko žaluje za kraljem Kaspijanom (kot Jezus za Lazarjem v Jn 11,35).

TEOLOGIJA ZA OTROKE

Zgodbe iz Narnije nas učijo, da je pravljíčarstvo še vedno čudovito sredstvo za moralno in duhovno vzgojo otroka. Pokažejo nam celo, da je mogoče v žanr pravljíce spraviti krščansko oznanilo. Teolog Branko Cestnik to Lewisovo delo označuje za pravcato teologijo za otroke oziroma ga poimenuje "kristologija za telebane" (Cestnik 2006).

Dejstvo je, da imajo vse zgodbe biblično konotacijo, vendar niso bile napisane z namenom strukturirane kateheze. Današnjemu sekulariziranemu svetu se pogosto zdijo preveč krščanske, strogo doslednim vernikom pa morda celo premalo (ob dejstvu, da na primer Aslan ni popoln posnetek Kristusa). Ker je Lewis pisal zgodbe, kakršne bi si želel brati kot otrok, so pisane najprej za otroke z versko izkušnjo, podobno njegovi. Kot deček je namreč versko vzgojo doživel kot omejeno

in zato hlo, zato je s temi fantazijskimi zgodbami želel zbuditi v mladih bralcih razum, domišljijo in čustva, da bi lažje razumeli in začutili duhovni svet (Kopp 2008). Želel je, da bi ob branju najprej doživali izkušnjo, kaj pravzaprav pomenijo krščanska dejstva za konkretno življenje, in šele zatem postali pozorni na njihov pomen (Ford 2005, 13). Prav s to nevsiljivo vpetostjo krščanskega sporočila v pravljíčno zgodbo so knjige pravzaprav univerzalno branje, ne glede na versko prepričanje bralca. "V bistvu gre za "inkulturacijo" evangeljskega sporočila v pravljíčni svet, to pa je na neki način svet vseh nas" (Špelič 2003).

Ena izmed razlagalcev zgodb iz Narnije, profesorica Doris T. Myers, v svojem eseju *The complete Anglican: Spiritual Style in the Chronicles of Narnia* izpostavlja Lewisa kot anglikanskega teologa, saj vidi v krščanskem ozadju zgodb pedagoško postopno uvajanje otrok v krščanski način življenja anglikanske Cerkve. Če namreč pogledamo zgodbe v vrstnem redu izhajanja, lahko v njih zasledimo spodbude za različne etape človeškega življenja. Tako prva knjiga *Lev, čarovnica in omara* predstavi krščanstvo na najosnovnejši ravni. Prvi stik otrok s Cerkvijo pride preko dveh največjih praznikov, in ravno to občutje veje iz te zgodbe. Ko se Aslan namreč prvič pojavi, nastopi božič, ko reši zamrznjeno Narnijo zla, pa nastopi velika noč. Na naslednji stopnji vere otrok spoznava Novo in Staro zavezo ter s tem preteklost in sedanost verske zgodovine. Pojavijo se dvomi o resničnosti napisanega, vprašanja tradicije in lastnih odločitev, skratka občutje, ki veje iz zgodbe *Princ Kaspijan*. Po tem osebnem iskanju pomena vere se v naslednjem obdobju pojavi vprašanje skupnosti - kje in kako živeti kot član skupnosti. Potovanje jutranje zarje se dogaja na ladji, ki lahko predstavlja potujočo Cerkev. Naslednji objavljeni zgodbi *Srebrni stol* ter *Konj* in njegov deček postavljata v ospredje versko življenje mladih odraslih, ki morajo v konkretnem življenju znati živeti po Božji previdnosti ter se naučiti tudi samo-obladovanja. V zreli odrasli dobi se človek

sooča z vzgojo lastnih otrok in s staranjem svojih staršev. Čarovnikov nečak naj bi kot zgled odraslih kristjanov predstavil tako imenovane prve starše Narnije, kralja Franka in kraljico Heleno, ki preko svojih omejitev, vsakodnevnih dolžnosti, dvomov in slabosti prideta do pravega odnosa z Aslanom. Lewis torej v svojem pisanju Narnije izhaja iz svoje lastne duhovne poti in vzgoje (Myers v Ford 2005, 473-488).

S pomočjo vzgojiteljev so otroci ob branju teh zgodb lahko deležni konkretne verske vzgoje. Knjiga *Following Aslan s podnaslovom "Book of devotion for children based upon The Chronicles of Narnia by C.S. Lewis"* na primer ponuja staršem in katehetom prav to. Ob razlagi posamičnih dogodkov zgodb avtorica dela vzporednice s krščanskim sporočilom v preprostem jeziku otrok. Za tem ponudi še molitve in konkretne sklepe za krščansko življenje otrok (McIntosh 2006).

Poleg krščanskega sporočila o odrešilnem Kristusovem delu Zgodbe iz Narnije tudi moralno vzgajajo. Lewis v svojem delu *Mere Christianity* pravi, da je naloga vsakega moralnega učitelja vračati ljudi k starim, preprostim načelom, na katera bi mnogi raje pozabili (Lewis 1992, 82). Nič čudnega torej, da ima Narnija krščansko ozadje, s katerim želi nagovoriti pravzaprav bralce vseh starosti. "Večina velikih fantazijskih zgodb in pravljic ni bila napisanih za otroke, ampak

za vsakogar, ne glede na starost. Knjiga, ki ne spodbudi mladega bralca, da jo bere pogosto tudi v odraslosti, ni zares dobra." (Kopp 2008.) V tem Lewisovem pogledu na literaturo vidimo, da mu je z narnijskimi pripovedmi uspelo prav slednje.

VIRI IN LITERATURA

- Balthasar, Hans von Urs. 1997. Teologija tridnevja. Celje: MD.
- Cestnik, Branko. 2006. Harry Potter in pop kulture kelih. Družina 2006, št. 3. <http://www.druzina.net/ICD/spletnastran.nsf/al1/249B807CD159FBCBC12570F30048A5DC?OpenDocument> (pridobljeno 13. marca 2008).
- Ford, Paul F. 2005. Companion to Narnia: A Complete Guide to Magical World of C. S. Lewis's The Chronicles of Narnia – revised edition. New York: HarperCollins Publishers.
- Katekizem katoliške Cerkve. 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Kopp, David in Heather. 2007. A Narnia of Biblical Proportions Questions and answers about Narnia for Christian parents. http://www.beliefnet.com/story/178/story_17858_1.html (pridobljeno 17. marca 2008).
- Lewis, Clive Staples. 1992. Zakaj Bog. Ljubljana: Ganeš.
- Lewis, Clive Staples. 1994. Zgodbe iz Narnije: Lev, čarovnica in omara. Celje: MD.
- Lewis, Clive Staples. 1997. Zgodbe iz Narnije: Potovanje jutranje zarje. Celje: MD.
- Martin, Paul. 2003. Narniafans. <http://www.narniafans.com/cslewis.php> (pridobljeno 28. novembra 2007).
- McIntosh, Kenneth. 2006. Following Aslan; Book of devotion for children based upon The Chronicles of Narnia by C.S. Lewis. <http://www.anamcharabooks.com/> (pridobljeno 29. marca 2008).
- Špelič, Miran. 2006. Kje je meja? Družina 2006, št. 3. <http://www.druzina.net/ICD/spletnastran.nsf/all/82A96F5FC338449BC12570F30047E912?OpenDocument> (pridobljeno 13. marca 2008).
- Wikipedija [spletna enciklopedija]. 2007. http://en.wikipedia.org/wiki/C._S._Lewis (pridobljeno 28. novembra 2007).

JANI DRUŽOVEC

Zgodba o odrešenju?

Dialektika Tolkienovega prstana

*“En Prstan, da vsem vlada,
en Prstan, da jih najde,
en Prstan, da jih vse pripelje
in jih v temí poveže.”¹*

To so besede, ki v obliki verzov predstavljajo vodilno tematiko enega največjih domišljijjskih del sodobnega časa – Tolkienovega *Gospodarja prstanov*. Delo, ki je pritegnilo zares nepričakovano veliko pozornosti – po nekaterih neuradnih navedbah naj bi bila to druga najbolj prodajana knjiga vseh časov, takoj za Svetim pismom – doživelo pa je tudi ogromno interpretacij in slednjič je nastala še slavna filmska upodobitev, ki je ponovno spomnila na to zares častitljivo delo in njegovega avtorja.

Ob filmski uprizoritvi smo bili deležni celega kupa razlag in interpretacij, tako vsebinskih kot tudi narativnih ter nenazadnje tudi filozofskih in teoloških. Sam sem svoje proučevanje zasnoval bolj na literarni osnovi kot na filmski verziji. Sicer mi je bila tudi ta zelo všeč, vendar ima literarni original v sebi nepopisno večji zaklad, ki ga je z globljim študijem hkrati moč nenehno znova odkrivati. Moram priznati, da sem se s pojmom *Gospodarja prstanov* tudi sam prvič srečal na filmskem

platnu, a resnično bogastvo je prinesla šele knjiga, ki dopušča bogat razvoj lastne domišljije, hkrati pa pove veliko več kot “kratkih” devet uric filmske slike, kolikor ta trilogija traja.

Zgodba mi je razkrila marsikatero vrednoto ali drugo zasnovo, ki je v marsičem spominjala na krščanske korenine, zato je še posebej pritegnila mojo pozornost. Precej čudno se mi je zdelo, da so nekateri t. i. poznavalci Tolkiena na vse načine zanikali, da bi bil v delu prisoten kakršen koli religiozni element, njegovo osebno versko prepričanje pa so skušali prikriti, kolikor se je le dalo. Sam sem namreč te elemente vsekakor opažal in ko sem slednjič zvedel, da je bil Tolkien zelo predan kristjan katoliške vere, je to še potrdilo moje mnenje.

Tako se je počasi začela rojevati ideja, da bi omenjeno veliko delo podrobneje preučil. A vendar se je bilo treba nekako omejiti, zato sem skušal poiskati temo, ki me tudi osebno najbolj zanima in ki se mi zdi bistvena za življenje vsakega človeka, ne le kristjana. Odrešenje. Nenazadnje ga vsi iščemo. Eni v takšni ali drugačni veri in duhovnosti, drugi v materializmu, spet tretji v omami ali niču. Odrešenje je za današnjega človeka torej nedvomno zelo aktualno.

Ker je na voljo veliko različnih interpretacij tega dela, sem skušal v raziskovanju pokazati, da to ni zgolj avtorjeva reakcija na obe svetovni vojni in tedanje družbeno politično dogajanje, da ni le manifest proti industrializaciji in modernizmu, ali pa le še ena od knjig, ki bi jo morda lahko dodali na dolgo polico ezoteričnih in drugih newageovskih spisov. Moj namen je predvsem osvetliti odrešenijske elemente, ki očitno izvirajo iz avtorjeve katoliške vere, in tako pokazati, da je to delo lahko zelo aktualno za sodobnega človeka, ki išče lastno odrešenje. Z drznostjo bi lahko celo dejal, da gre za "evangelij" v domišljijjski preobleki. Hkrati pa menim, da je delo lahko uporabno v katehezi, ki bi bila nedvomno zanimiva in bi ob ustrezni pripravi zbudila veliko mero pozornosti, saj je delo precej dobro poznano, a marsikdaj narobe interpretirano. Zato si je za pripravo potrebno približati tudi osnovne temelje, potrebne za razumevanje, predvsem nealegoričnosti, govornice mitov in simbolov itd.

Zakaj torej začetek z verzi o prstanu? Ker Tolkien vso zgodbo zasnuje okrog simbola zla, vendar se ne ustavi zgolj pri tem, temveč pripoveduje, kako se proti temu zlu boriti in ga slednjič tudi odpraviti. Naloga glavnega junaka je tako lahko navdih vsakemu človeku, ki išče smisel svojega življenja in ga s pomočjo celotne zgodbe tudi najde – v Kristusu, ki je s svojo smrtjo in vstajenjem premagal smrt ter tako odprl vrata odrešenja za vse človeštvo. Čeprav tako prstan kot tudi Kristusova sramotna smrt na križu delujeta kot poraz in grožnja vsemu dobremu, upanje, pa četudi še tako majhno, to zanika. In prav omenjeno upanje vodi v odrešenje.

ŽELJA PO MITU

J. R. R. Tolkiena so od nekdaj zanimali jeziki, za katere je že kot otrok pokazal izreden talent. Študijska leta je preživel na oxfordski univerzi, kjer se je posebej posvetil primerjalnemu jezikoslovju. Navduševal se je nad staro angleščino, germanskimi jeziki (še posebej

gotščino), valižanščino in finščino, vendar je svoje poklicno izobraževanje sredi študija preusmeril na angleški jezik in književnost, kar je kasneje tudi poučeval, pri čemer pa mu je znanje jezikov seveda prišlo zelo prav, saj ga je tudi iz lastnega zanimanja nenehno poglobljal.² Študij na Oxfordu je dokončal junija 1915.

Ljubezen do starih jezikov in njihovih pomenov je Tolkien črpal iz starih mitoloških besedil. Eno od njih je finski ep *Kalevala*, ki mu je tudi porodil željo, da bi ustvaril nekakšen mit za Anglijo, saj le-ta praktično ni imela česa podobnega.³ Sam o tem piše: "Že od svoje mladosti sem bil razočaran nad revščino svoje dežele: nima nobenih svojih pripovedi (s svojskim stilom in jezikom), ne tako kvalitetnih, kot jih lahko najdemo v drugih deželah ... Želel sem si osnovati bolj ali manj povezano legendo, ki se razteza od širine kozmogonije do ravni romantične pripovedi in ki bi jo preprosto posvetil Angliji, svoji deželi."⁴ To je bil začetek njegovega ustvarjanja mitologije, *Silmarilliona*. Slednji je postal zgodovinski, geografski in kulturni okvir za zgodbo o prstanu. Nekega dne je namreč za svojo delovno mizo pregledoval izdelke svojih študentov in na enega praznih listov zapisal slavne besede: "V luknji v tleh je živel hobit."⁵ Te besede, ki jih je zapisal po neznanem navdihu, so sprožile plaz epskih razsežnosti, saj se je tako porodila ideja o velikem delu za otroke, *Hobitu*, ki je izšel leta 1937 in požel ogromen uspeh.⁶ V to knjigo je Tolkien močno vpeljal tudi svoj značaj. "Pravzaprav sem hobit," je nekoč dejal. "V vsem, razen v velikosti. Rad imam vrtove, drevesa, preprosto hrano, kadim pipo, imam zelo preprost smisel za humor in ne potujem veliko."⁷ Hobiti pravzaprav predstavljajo preproste Angleže s podeželja, ki jim Tolkien pripisuje kombinacijo majhne domišljije in veliko mero poguma.

Ker je bil uspeh *Hobita* tako velikanski, je založnik Tolkiena zaprosil, naj skuša napisati nadaljevanje. Tolkien mu je predložil del svojega *Silmarilliona*,⁸ vendar založnik (ki je vsa dela, preden se je odločil za objavo, dal

presoditi svojemu tedaj desetletnemu sinu!) ni bil zadovoljen, saj je bilo besedilo zelo zapleteno in za otroke predvsem zaradi velike količine poezije nepriljubno. Sicer malce razočarani Tolkien je vseeno pristal, da bo poskušal napisati t. i. *Novega hobita*. Ta poskus se je prelevil v 16-letno pisanje njegovega najbolj znanega dela, *Gospodarja prstanov*, ki je v končni obliki doživel objavo v letih 1954 (prvi in drugi del) in 1955 (tretji del). Šele takrat je Tolkien spoznal, da je to pravzaprav nadaljevanje *Silmarilliona*, ne *Hobita*.⁹

Čeprav si na začetku tega dela ni niti malo predstavljal, kakšno bo nadaljevanje, se je takoj odločil, da bo motiv prav prstan, ki ga je glavni junak dobil v *Hobitu*. To je bil nekakšen vezni element oziroma most, ki je povezoval staro in novo delo. Sama zgodba pa je nastajala in nastajala in Tolkien je načenjal vedno nova poglavja. Zanimivo je, da sam svojega ustvarjanja ni nikoli pojmoval kot izmišljanje, temveč kot raziskovanje: ko je nekaj napisal, je moral raziskati, zakaj je ta stvar takšna.¹⁰ Bilo je, kot da bi dejansko živel v domišljijem svetu in ga raziskoval, ne pa ustvarjal. Vendar ni nikoli izgubil povezave z realnim svetom in je kasneje celo kritiziral nekatere fanatične oboževalce, ki so se dobesedno hoteli stopiti z njegovim izmišljenim svetom.¹¹

KAKO PRAVILNO RAZUMETI TOLKIENA?

Verjetno bi bila ena največjih napak pri iskanju odrešenjskih ali kakršnih koli drugih krščanskih elementov, če bi šli v Tolkienovi pripovedi neposredno iskat paralele – na primer, v katerih Frodovih ali Gandalfovih dejanjih hoče Tolkien kazati na Kristusova dejanja ali kje se Bog neposredno omenja itd. Takšno radikalno literarno obliko je Tolkien odločno zavračal, saj se mu zdi preplitka in praktično neobdelana. Pri tovrstni alegoriji je pomemben le avtorjev namen, ki ga nato le še "zavije" v celofan zgodbe. Značaj zgodbe tako postane sekundaren in zgolj v

službi razlage avtorjevega namena. Le-ta pa bralcu ne omogoča svobodne interpretacije, saj mu posreduje le eno možno vsebino.¹² O alegoriji Tolkien sam govori: "Veliko raje imam zgodovino, resnično ali izmišljeno, ki vsebuje različno uporabnost za misel in izkustvo bralcev. Mislim, da mnogi ne ločijo 'uporabnosti' od 'alegorije' – prva je v svobodi bralca, druga pa v namerni avtorjevi oblasti in prevladi."¹³

Seveda bi zagrešili "intelektualni greh", če bi hoteli uveljavljati absolutno svobodo bralca nad avtorjevim namenom ali celo mimo njega. A v zgodbi ponavadi vseeno iščemo najmanj trojno uporabnost – moralno, estetsko in religiozno – in velikokrat se te uporabnosti ujemajo z avtorjevimi nameni.¹⁴ Tolkienovo pisanje je torej pripoved, ki ni alegorična (kolikor se to le da), temveč uporabna: miti oziroma pripovedi vsebujejo neko nadzgodovinsko resnico, ki jo posredujejo bralcu, le-ta pa jo spregleda in sprejme – ali pa tudi ne.

ZLO - RESNIČNO, A NE KONSISTENČNO

Ko vstopamo v raziskovanje pojmovanja zla v Tolkienovi pripovedi, ponovno izhajamo iz avtorjeve osebne vere in globoke povezanosti s krščanstvom. Na noben način zlu ne pripisuje bitnostnih značilnosti, ampak ga vidi zgolj v umanjkanju oziroma odsotnosti dobrega. Zato se izogiba obema skrajnostima, tako Rousseaujevemu zanikanju resničnosti in moči zla kot tudi manihejski dualistični ideji, ki zlo obravnava kot enakovredni antipol dobrega. Zaveda se, da zlo ni zgolj začasno stanje evolucije, ki ga bomo nekoč s svojim spoznanjem prerasli. Oboje, dobro in zlo, jemlje skrajno resno, kar je nedvoumni predpogoj vsake pripovedi, ki hoče pripeljati do velike drame.¹⁵ A hkrati poudarja, da zlu ne smemo pripisovati tolikšne pomembnosti kot dobremu, saj mu sicer lahko prehitro podležemo. Bitnostne resničnosti kristjani ne pripisujemo hudiču, temveč le Troedinemu

Bogu. Tolkien zato zlo oprezno opiše zgolj kot Senco: je nekaj drugotnega in neenakovrednega glede na Luč, je parazitsko. Ko pa parazit uspe uničiti svojega gostitelja, s tem pokonča tudi sebe. Zato tudi nima moči uničevanja ali razveljavljanja dobrega; lahko ga le pokvari in potemni; s tem pa hkrati stori samomor.¹⁶

Tolkien mojstrsko prikaže simbol sence z osrednjo figuro zla, Sauronom. O njegovem izvoru beremo v *Silmarillionu*: sprva ni bil zloben, ampak je zlu podlegel, ko je bil Melkorjev služabnik. V začetku je bilo vse ustvarjeno dobro: Melkor je bil Ajnur, Sauron Maiar¹⁷, Saruman je bil poglavar reda čarodejev, Nazguli so bili veliki možje, orki so bili vilini, Gollum pa hobit.¹⁸ Torej tudi Sauron ni bil ustvarjen kot slab, saj sicer ne bi mogel bivati. Kasneje je podlegel pokvarjenosti in bil fizično uničen ter biva v skrivnostnem stanju, ki je vezano na obstoj prstana. Prav to njegovo stanje odsotnosti najbolj prikaže naravo zla: ni fizično prisotno, a vendar ima odločilen vpliv na vso zgodbo, hkrati pa je prav ta njegova skrivnostnost najbolj zastrašujoča. Zlo tako zares ostane zlo. Tolkien je bil v svoji preprosti, a trdni veri premalo naiven, da bi boj med dobrim in zlom slikal črno-belo, v smislu "beli proti črnim; dobri proti slabim". Z izjemo Toma Bombadila¹⁹ pravzaprav vse protagoniste v *Gospodarju prstanov* skuša zlo. Zato se boj ne odvija le na zunaj, med belimi in črnimi šahovskimi figurami, temveč predvsem znotraj vsake od teh figur na šahovnici. Prav nihče ni popolnoma dober ali zloben, kar lahko na prefinjen način vidimo tudi v Frodu – celo on, ki je bil edini zmožen tako dolgo kljubovati moči prstana, tik pred koncem podleže preizkušnji. Tolkien verjame, da je v našem najboljšem delu nekaj slabega, v najslabšem pa tudi nekaj dobrega.²⁰ Zato vsaka kritika njegove pripovedi, ki boj med dobrim in zlim vidi le na zunanjih bojiščih, prav gotovo ne vzdrži, saj ni spoznala resnične groze zla notranjega boja.

O dejstvu, da je prstan osrednji element Tolkienove pripovedi, nam ni treba izgubljeni preveč besed. Verjetno se nam najprej postavi

vprišanje: "Zakaj ravno prstan?" Kaj je na tem simbolu tako pomembnega, tako označujočega, da ga je vredno postaviti v središče tako velike pripovedi? In zakaj zlo osredotočiti na predmet, ki ima v zakramentu svetega zakona tako priljubljen značaj prostovoljno sprejete zveste navezave, ki se bo uresničila v nepretrgani vezi?

Tudi Sauronov prstan zavezuje, a pri tem popolnoma izključi svobodo. Njegova zaveza zaslužnjuje z orodjem prisile. Deluje pa na najpreprostejši način, saj ubira pot prvega, "izvirnega" greha: pohlepa. Gre za osnovno obliko nepravčnosti, ki na račun izgube drugih išče lastno dobro. Prisotna je strast po imetju in obvladovanju, po oblasti, ki bi omogočala nadzor nad drugimi: "... odprle bi se vama oči in bi postala kakor Bog, poznala bi dobro in hudo ..." (1 Mz 3,5). Tako lahko vidimo, da je to pravzaprav najhujše zlo, ki pa je hkrati najbolj univerzalno in deluje na vse. Z orodjem pohlepa deluje na treh ravneh – podaljševanja življenja, nevidnosti in prisile.²¹

Najprej podaljšuje življenje. Ta vidik je še posebej aktualen za sodobnega človeka, ki odlaga neizogibno srečanje s smrtjo, kolikor se le da; v skrajnem primeru išče celo nesmrtnost, ki bi se temu srečanju izognila. Prav na ta način je Sauronu uspelo prevarati človeško deveterico: obljubil jim je nesmrtnost. Njihovi prstani so jim življenje zares podaljšali, a tudi uničili. Dodali so leta njihovim življenjem, ne pa sočasno življenja letom.

Nadalje prstan omogoča nevidnost. Tudi to je ena od lastnosti, po kateri človek močno hrepeni; z njo bi lahko dosegel marsikaj. Toda ta želja ima svoj izvor v grešni misli, čeprav zadeva na prvi pogled ni popolnoma jasno razvidna. Če namreč postanem neviden, je to zato, ker hočem s tem prikriti svoj greh in zlo pred drugimi. Bolj postajam neviden in pritajen pred dobrimi, bolj postajam viden očem zla. To spominja na znani rek 20. stoletja, da je hudičeva največja ukana uspela, ko je svet prepričal, da ga ni.²² Tedaj je njegovo prizadevanje za zlo najbolj uspelo. Toda nevidnost v sebi nujno vsebuje posledico,

ki postane usodna. Gre za izključitev iz skupnosti; popolna izolacija, ki onemogoča vsako možnost odnosnosti. Reakcija na to izolacijo pa se kaže tudi v recipročni izgubi čuta solidarnosti za skupnost.

In nenazadnje, osnovni princip delovanja prstana je prisila. Okrogla, sklenjena oblika prstana simbolizira voljo, ki se zapira sama vase; njegovo prazno središče pa kaže na praznino, v katero se spušča vsak, ki prstan uporablja.²³ Zaokroža praznoto s svojim vseobsegajočim krogom moči.²⁴ Ta moč je v nenehnem poskušanju zaslužnjevanja svobodne volje tistega, ki ga uporablja. Rezultat tega delovanja pa je odvisen od odpornosti vsakega posameznika na zlo. Bolj je kdo preprostega in iskrenega srca, manjši vpliv ima prstan nanj.

A vseeno je ta vpliv prevelik, saj se mu na koncu niti Frodo ne more zoperstaviti.

ALI SE JE TEMU ZLU SPLOH MOGOČE ZOPERSTAVITI?

Seveda! Junaki pripovedi spoznajo, da bo čakanje križem rok zanje in za ves svet usodno. Kljub strahu in nemoči, ki ju čutijo, gredo v boj, saj se zavedajo, da sta pasivnost in apatičnost njihova največja sovražnika, ki bi jih pahnila v še večje zlo. Zato je potrebno junaštvo, ki gre v boj. Pri tem pa je potrebna velika mera previdnosti.

Boj proti zlu se dogaja na dveh ravneh: notranji in zunanji. Proti notranjemu zlu se je potrebno boriti z duhovnimi in moralnimi



R. Dolinar:
Nebo in obličje 17

vrlinami, pri zunanjem boju pa je potrebna sila. Še posebej takrat, ko gre za zaščito tistih, ki se sami ne morejo braniti, je Tolkien vse prej kot pacifist. Vendar strogo opozarja na nevarnosti nepremišljenega heroizma, saj se zaveda, da boj proti zlu zahteva pravilno razumevanje, sicer prinaša novo in še večje zlo.

A zdi se, da samo boj ne koristi. Potrebno je nekaj več: iti celo onkraj svojega življenja, ki je najdragocenejša stvar vsakega posameznika. Dejanje žrtvovanja samega sebe kot vrhunski izraz ljubezni do bližnjih postane tudi osrednja podoba odrešenja v Tolkienovi pripovedi. Samožrtvovanje je sicer v nasprotju z "zdravo človeško pametjo", toda Bog je uporabil prav to pot norosti: "Kajti Božja norost je modrejša od ljudi in Božja slabotnost močnejša od ljudi ... Bog si je izbral tisto, kar je v očeh sveta noro, da bi osramotil modre. Bog si je izbral tisto, kar je v očeh sveta slabotno, da bi osramotil tisto, kar je močno." (1 Kor 1,25.27.) Nepojmljiva veličina osebe se pokaže, ko upoštevamo evangeljske besede: "Kdor namreč hoče svoje življenje rešiti, ga bo izgubil; kdor pa izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo rešil" (Lk 9,24). Gandalfov odgovor na te besede se glasi: "Vse, o čemer se moramo odločiti, je, kaj bomo storili s časom, ki nam je dan."²⁵ To je daleč od znane fraze *carpe diem*²⁶, ki izkorišča dan za popuščanje samemu sebi. Gandalf ni minimalist; od življenja hoče prav tisto najdragocenejše in najboljše. Prav njegova smrt in vstajenje sta vrhunska uprizoritev te drame predanosti, uničenja in spremenjenja.

A osrednji dogodek samožrtvovanja v *Gospodarju prstanu* lahko vidimo drugje: namreč v prizadevanju dveh hobitov, da se povzpne na goro in uničita prstan. Ta pot ima sicer svoj daljni začetek že v odločitvi, da se na pot odpravita in se s tem odpovesta udobju in varnosti, ki jima ju nudi topel dom. A tu, na pobočju gore, po vseh mukah in žrtvah, ki so bile potrebne, jima ostane le še tisto najdragocenejše, kar imata – drug drugega. Sicer pa jima je odvzeto vse, celo udobna obleka. Prisiljena sta nositi grozno

orkovsko opremo, da se zamaskirata. V svoji lakoti, žeji in navidezni izgubi vsakršnega upanja se znajdetata na poti, ki močno spominja na Kristusov križev pot na Kalvarijo. Izkusita navidezno *noche oscura*, temno noč duha, ki jo opisuje sv. Janez od Križa. Ta temna noč nastopi, ko nekdo, slečen vse zemeljske in človeške opore, začuti neizmerno moč zaupanja le v Boga in nič drugega.²⁷ Tolkien sicer ne ponuja tako očitne teološke analogije, a gotovo je, da Frodo in Sam izkusita nekaj podobnega križevemu potu, ko svojo moč najdetata v svoji največji šibkosti, saj sta pripravljena darovati svoje življenje za vse tiste, ki jih ogroža zlo, še posebej za svoje prijatelje.²⁸

ODREŠENI OD ZLA – A ZA KAJ?

"Za zdaj pa ostanejo vera, upanje, ljubezen, to troje. In največja od teh je ljubezen." (1 Kor 13,13.)

Vsaka od treh teoloških kreposti je znamenje odrešenja s svojevrstnimi značilnostmi. Ob koncu svojega raziskovanja sem skušal opisati specifičen krščanski značaj teh treh kreposti in pokazati, kako se posredno izražajo v življenju bratovščine: vera v zaupanju, ki oblikuje prijateljstvo, upanje v viziji prihodnosti, kjer bo dobro premagalo zlo, in ljubezen v odpuščanju, ki ga je zmožen le človek, saj ima odpuščanje svoj začetek pri Bogu.²⁹ Vse te kreposti nas vodijo k odrešenju in nam pomagajo, "da bi postali deležni božanske narave" (2 Pt 1,4).

Navzočnost teološke kreposti vere je najbolj živa v ponavljajočem se zaupanju, ki oblikuje življenje bratovščine. Hobiti so večkrat pozvani k zaupanju v like, prežete z modrostjo in poznavanjem. Bilbo se noče odpovedati prstanu in Gandalfa celo obtoži, da mu ga hoče vzeti. Gandalf tedaj nastopi prav zastrašujoče; vendar to ni toliko izraz njegove jeze, temveč poziv k zaupanju: "Nočem te okrasti, ampak ti hočem pomagati. Želim si, da bi mi zaupal kot nekoč."³⁰ Tudi štirim hobitom ne preostane nič drugega, kot

da zaupajo čudnemu neznancu Aragornu, ki se predstavi zgolj kot Postopač, in mu verjamejo, da je v resnici Gandalfov prijatelj in da jih želi voditi. V Aragornovih besedah spoznajo, da je zaupanje pravzaprav dar, ki ga tudi neizpodbitni dokaz ne more dati: "Vaša edina možnost je, da mi zaupate. Morate se odločiti in lahko vam odgovorim na nekaj vprašanj, če vam bo tako lažje. Toda zakaj bi verjeli moji zgodbi, če mi že sedaj ne zaupate?"³¹ Zaupanje je torej začetek modrosti in razumevanja. Samo zato, ker so hobiti v svoji negotovi veri zaupali Aragornu, so lahko kasneje spoznali njegovo resnično identiteto. Zaupanje je torej predpogoj prijateljstva. To zaupanje je intuitivno; izvršilo se je, čeprav je bil Aragorn zelo neprijetnega in sumljivega videza. Prijateljstvo je torej brez dvoma ključna vrednota bratovščine; je njihov *sine qua non*, saj bi bili brez njega nič. Na začetku jih združi, jih ohrani med njihovo preizkušnjo in slednjič omogoči uspeh njihove naloge. Prijateljstvo izoblikuje skupnost kreposti, skupnost skupnih namenov in težnje k dobremu. Ta skupnost ni zaprta sama vase, ampak je pripravljena vključiti tudi druge, ki si prizadevajo za dobro. Deveterica pešcev bratovščine je postavljena nasproti deveterici Črnih jezdecev. Pri tem pa lahko vidimo očitno razliko med enim in drugimi. Jezdec so postali nadute sence enoličnosti, pešci pa so zelo raznolika skupina neenakih. Predstavljajo vsa svobodna bitja Srednjega sveta in jih ne združuje rasa, jezik ali položaj, temveč golo prijateljstvo in medsebojna ljubezen. To jim daje izredno moralno svobodo in zato tudi izjemno moč proti Sauronu in njegovim silam.

"Je pa vera obstoj resničnosti, v katere upamo; zagotovilo stvari, ki jih ne vidimo" (Heb 11,1). Upanje je torej predpogoj za vero – kot smo že videli, gre pri bratovščini za zaupanje. Je pa upanje kočljiva reč, še posebej, ko je v vsej svoji resničnosti prisotno grozljivo zlo, ki ves čas daje zlovesččo slutnjo, da ga ni mogoče premagati. V Tolkienovi pripovedi je ta napetost izredna in nenehna, saj se malone vsi liki soočajo z njo. Še posebej je njihovo

upanje skoraj v celoti prizadeto ob izgubi Gandalfa in pred mordorsko bitko. Najbolj pa je brezupju podvržen prav Frodo: čim bližje je izpolnitvi svoje naloge, tem močneje prstan deluje nanj in mu čedalje bolj odžira zadnje trohice upanja ter ga na koncu tudi porazi. Temu brezupju pa se je v ključnem trenutku sposoben upreti Sam, ko si Froda naloži na rame in ga nese na goro. Spozna, da resnično junaštvo zahteva boj v upanju, čeprav brez zagotovila zmage. Če bi namreč imeli to zagotovilo, bi kaj hitro postali prevzetni in samozadostni. V primeru uvida slabega konca pa bi podlegli cinizmu in obupu. V nobenem primeru se torej ne bi borili s pristnim upanjem.

Člani bratovščine seveda ne izražajo dobesednega krščanskega upanja. Vendar tvegajo svoja življenja za prihodnjo uresničitve Dobrega onkraj spon tega sveta. Večkrat smo lahko videli, kako se njihova predanost skupni poti ne zanaša na kakršnokoli zagotovilo zmage. Poklicani so k zvestobi, ne k zmagoslavju. A vendarle vseskozi ohranijo upanje; tudi v primeru najslabših obetov.³² Toda na koncu jim še tako veliko upanje in vera ne bi koristila, če pri njihovem prizadevanju ne bi bilo prisotne najpomembnejše od vseh kreposti: ljubezni.

Ljubezen kot teološka krepost ni naravna človeška sposobnost, saj je človek niti z največjim prizadevanjem svoje volje ni zmožen sam ustvariti. Ljubezen je vedno Božji dar, hkrati pa tudi zapoved. V obeh zavezah je srce Božje ljubezni – in zato tudi gonilna sila človeške ljubezni – odpuščanje oziroma usmiljenje. *Gospodar prstanov* ni v ničemer tako izrazito krščanski kot prav v poudarjanju usmiljenja. Poziv k usmiljenju je najjasneje izražen v Gandalfovih besedah, potem ko Frodo izpove svojo jezo nad Bilbom, ki ni ubil Golluma, ko se mu je ponudila priložnost za to. Gandalf opozori, da je prav usmiljenje rešilo Bilba, da se je slednjič lahko odpovedal prstanu. "Bilbovo usmiljenje bo krojilo usodo mnogih," je edina izjava, ki se ponovi v vseh treh delih *Gospodarja prstanov* in zato predstavlja vodilni

motiv pripovedi.³³ Gandalfov poziv k usmiljenju je v globini popolnoma krščanski. Vzbuja glas vesti, ki opominja na dejstvo, da če bi pobili vse, ki zaslužijo kazen, najverjetneje nihče ne bi preživel. Froda opozarja k izredni previdnosti pri obsojanju drugih na smrt. Sicer govori o dobesedni smrti, vendar obstajajo tudi druge vrste: zaničevanje, prezir in odklonitev. Gandalf se zaveda, da je Frodo na tem, da zagreši hud greh farizejske hinavščine. "Ne sodite, da ne boste sojeni! S kakršno sodbo namreč sodite, s takšno boste sojeni, in s kakršno mero merite, s takšno se vam bo merilo." (Mt 7,1-2.) V celotni zgodbi imamo več primerov usmiljenja, a morda je najpomembnejši prav primer Frodovega usmiljenja do Golluma. To usmiljenje, ki je bilo v začetku pripovedi za Froda nepojmljivo in neumno, je na koncu pripeljalo do odrešenja Srednjega sveta.³⁴ Predhodno Bilbovo in kasneje Frodovo usmiljenje je na robu ognjene razpoke ustvarilo situacijo, ki bi jo kdo lahko pripisoval golemu naključju, kdo drug pa lahko v tej situaciji vidi delovanje posebne previdnosti. Besede "Bilbovo usmiljenje bo krojilo usodo mnogih" torej niso le moto za Srednji svet, ampak predvsem poziv k mojemu in tvojemu spreobrnjenju.

SMER: SPREOBRNENJE

Ko zavrne zelo mikavno željo, da bi Tolkiena brali alegorično, naletimo pri tem na cel kup težav. Mitična govorica nam na videz ne prinaša neke resnice. A zgolj na videz. Ob poglobljenem branju te velike pripovedi namreč ugotovimo, da nas prav mitična razsežnost zgodbe pripelje v globino, ki je alegorija s svojim enoznačnim pomenom ne more dati. A vsaj del problema s tem še vedno ostane nerešen, saj smo videli, da niti Tolkien ni popolnoma zavračal alegoričnosti in ji je bil prisiljen priznati določeno veljavo, celo nujnost.

Da ta pripoved ni v prvi vrsti alegorija, je še toliko težje razumeti, ko proučujemo njen nastanek. Vsak kristjan, poklican k

oznanjevanju Kristusovega evangelija, si pravzaprav predstavlja, da je postopek pisanja vernega avtorja približno takle: avtor se odloči, da bo "umirajočemu in izgubljenemu" svetu posredoval neko evangeljsko sporočilo, ki ga bo skrtil v okviru svoje izmišljene pripovedi. V ozadju tega načina je priljubljena utilitaristična logika, da je pač treba uporabiti vsa sredstva, da le izpolnimo svojo temeljno krščansko poklicanost – širjenje veselega oznanila. Tolkien pa se tej logiki izogne. Najbolj presenetljivo je odkritje, da ni imel tega namena, čeprav je bil popolnoma predan kristjan. Namenil se je napisati zgodbo, ki pač vsebuje določene elemente, tudi verske. Vsebuje pa jih prav zato, ker je bil svoji veri tako predan, da le-ta odseva iz skoraj vsake strani pripovedi. Prav omenjeno dejstvo hkrati kaže na genialnost njegovega pod-ustvarjanja, pa tudi na izredno globino osebne vere, v katero so integrirana vsa področja njegovega življenja – tudi pisanje. In prav to dejstvo nam daje zagotovilo univerzalne resničnosti njegove pripovedi, saj temelji na resnicah Kristusovega evangelija in ne na kakšnih ezoteričnih iluzijah, ki jih v delu zmotno opažajo nekateri.

Zato moramo imeti to dejstvo vedno pred očmi, še posebej, ko stopamo na drzno pot iskanja odrešenjskih elementov v pripovedi. Potrebno se je namreč zavedati, da Tolkien na noben način ni v katerega od svojih likov preslikal neposrednih Kristusovih dejanj ali celo same osebe: ti elementi se izražajo zgolj v držah in značajih protagonistov. Tudi "križev pot" na goro pogube je potrebno razumeti v tej luči, čeprav je prav v tem primeru slutnja Kristusovega dogodka še najmočnejša.

Videli smo lahko, da je za odrešenje od³⁵ zla pravzaprav nujno, saj sicer odrešenje ne bi bilo potrebno. Zlo je prisotno na pritajen in skrivnosten način; prikazana je njegova neizmerna in zastrašujoča moč, hkrati pa tudi parazitska omejenost, saj v končni fazi ni sposobno kljubovati dejanjem ljubezni, četudi so ta še tako neznatna. Odrešenje se torej odvija v boju proti zlu, ki ogroža polnost življenja.

Ob branju Tolkienove pripovedi smo lahko priče največji "ironiji", ki se nam je nekoč že razodela v norosti križa: boj za odrešeno življenje, v katerem ne bo trpljenja, je pravzaprav mogoč zgolj s trpljenjem samim. In da je protislovje še večje, ima ta boj pred očmi kot cilj predvsem odrešenje drugih, ne sebe.

Odrešenje se vedno dogaja na dveh ravneh: Božja dejanja in človekov odgovor. V *Gospodarju prstanov* ni zaslediti neposrednih Božjih dejanj, zato tudi ne moremo govoriti o tovrstnem odrešenju – resnici na ljubo, Tolkien bi takšno iskanje prav gotovo zavračal. Prisotna je le slutnja delovanja neke transcendentne resničnosti, ki bi jo sicer lahko mirne volje poimenovali splet okoliščin ali naključje, morda pa tudi previdnost. Previdnost, ki vključuje vsa dejanja ljudi in ostalih bitij (v primeru tega dela še posebej usmiljenje in odpušcanje). In prav v teh dejanjih in držah Tolkienovih bitij lahko vedno znova prepoznavamo evangeljske pozive k svojim spreobrnjenim držam, ki bodo pomagale Odrešeniku, da jih bo lahko uporabil in z njimi dovršil odrešenje sveta v prihajajočem novem nebu in novi zemlji.

1. J. R. R. Tolkien, *The Lord of the Rings* (London: Harper Collins Publishers, 2001), 49 (slov. prevod pesmi Primož Pečovnik).
2. Prim. David Doughan, "J. R. R. Tolkien: A biographical sketch," <http://www.tolkienociety.org/tolkien/biography.html> (pridobljeno 13. decembra 2006).
3. Prim. Humphrey Carpenter, *J. R. R. Tolkien: A biography*, (London: Unwin Paperbacks, 1978), 97.
4. Humphrey Carpenter, ur., *The Letters of J. R. R. Tolkien* (Boston: Houghton Mifflin, 1981), 144.
5. "In a hole in the ground there lived a hobbit."
6. Prim. Humphrey Carpenter, *J. R. R. Tolkien: A biography*, 175.
7. Humphrey Carpenter, *J. R. R. Tolkien: A biography*, 180.
8. *Silmarillion* je Tolkienovo življensko delo, za katerega je porabil največ časa in energije, saj je nastajalo več kot 50 let (z začetkom že leta 1917), a niti Tolkien sam ni učakal njegovega izida. Delo je uredil njegov sin Christopher in ga objavil leta 1978, torej po očetovi smrti. Gre le za izbor spisov, ne celotno

- delo, saj je Tolkien kot zaprisežen perfekcionista vedno znova popravljal, dodajal in spreminjal to veliko mitološko stvaritev.
9. Prim. David Doughan, n. d..
 10. Prim. David Doughan, n. d..
 11. Prim. Humphrey Carpenter, *J. R. R. Tolkien: A biography*, 233.
 12. Prim. "Interview with author Joseph Pearce," <http://catholiceducation.org/articles/arts/alo115.html> (pridobljeno 3. januarja 2007).
 13. J. R. R. Tolkien, *The Lord of the Rings* (London: Harper Collins Publishers, 2001), xvii.
 14. Prim. Richard Purtill, *J. R. R. Tolkien: Myth, morality & religion* (San Francisco: Ignatius Press, 2003), 25.
 15. Prim. Peter J. Kreeft, *The philosophy of Tolkien*, (San Francisco: Ignatius Press, 2005), 175.
 16. Prim. Ralph C. Wood, *The Gospel according to Tolkien* (London: Westminster John Knox Press, 2003), 51.
 17. Ajnurji so prvotno ustvarjena in najodličnejša bitja, ki se imenujejo Valarji, ko začnejo bivati na Ardi (Zemlji), Maiarji pa so enakega reda kot Valarji, le za razred nižji.
 18. Prim. Peter J. Kreeft, *The philosophy of Tolkien* (San Francisco: Ignatius Press, 2005), 176.
 19. Tom Bombadil je popolnoma svojevrstna figura, v kateri je utelešen duh narave in podeželske preprostosti. Ker biva v popolnem sozvočju z naravo, je njegovo srce nepokvarjeno in ima zato tudi velik vpliv na dogodke v naravi – zato tudi lahko reši hobite iz njihove zagate. Je ena redkih figur, ki jo je Tolkien vnesel v pripoved iz prejšnje, že obstoječe samostojne pripovedi.
 20. Prim. Peter J. Kreeft, n. d., 178.
 21. Prim. Ralph C. Wood, n. d., 48.
 22. Prim. C. S. Lewis, *Pisma izkušnega hudiča* (Koper: Ognjišče, 1996), 38.
 23. Prim. Stratford Caldecott, "Over the chasm of fire: Christian heroism in the Silmarillion and the Lord of the Rings," v: Joseph Pearce, ur., *Tolkien: A Celebration* (San Francisco: Ignatius Press, 2001), 31.
 24. Prim. Peter J. Kreeft, n. d., 181.
 25. J. R. R. Tolkien, *The Lord of the Rings*, 50.
 26. Prim. Horacij, *Ode I, 11, 8*.
 27. Prim. Janez od Križa, *Temna noč* (Ljubljana: Družina, 1987).
 28. Prim. Ralph C. Wood, n. d., 110-111.
 29. Prim. Ralph C. Wood, n. d., 117.
 30. J. R. R. Tolkien, *The Lord of the Rings*, 34.
 31. J. R. R. Tolkien, *The Lord of the Rings*, 163.
 32. Prim. Ralph C. Wood, n. d., 144.
 33. Prim. Ralph C. Wood, n. d., 150.
 34. Prim. R. Purtill, n. d., 82.
 35. To velja za odrešenje v smislu latinskega pojma redemptio, ki dobesedno pomeni odkupitev; ne velja pa za odrešenje v smislu latinskega pojma salus – povelicanje.

R. Dolinar:
Nebo in obličje 18



Tolkienov evangelij v domišljijiski preobleki

Besede iz naslova so, ne tajim, prevzete iz članka, ki je predhodnik mojega in govori o dialektiki odrešenja Tolkienovega Gospodarja prstanov. Vendar imam za takšno izbiro utemeljen razlog. Omenjeno obravnavo sem prebral, še preden se je pojavila v tokratni številki Tretjega dne in takrat me je ob branju prešinila zamisel, ki me je vodila pri pisanju tega članka, v čemer je eden od razlogov za izbiro naslova, in ki se tako lepo ubesedi v besedah: *evangelij v domišljijiski preobleki*.

Za kaj gre? Sam spadam med tiste, ki Tolkiena prebirajo že vse svoje življenje. Naj je zgodba prebrana prvič ali slednjič, to vem, nikoli ni zadnjič (precej spominja na branje (skoraj si ne drznem izreči) evangelijev). Sam sem mnenja, da razlog za to ne tiči v najrazličnejših študijah te ali one vrste. Prejšnja študija, ki je za pravilno interpretacijo Tolkienovega besedila temeljnega pomena (ter tudi vse ostale študije), nimajo oz. le malokdaj premorejo to moč, da bi bralca *prepričale v branje*. Študije so pravzaprav "postbranje". Ko nas zanima že nekaj več. Ko se nam ob prebiranju besedila pojavljajo nerazumljive uganke in neznana zemljepisna mesta Srednjega sveta, ki jih ni moč najti na nobenem od priloženih zemljevidov. Zvedavega pa najbolj osupne dejstvo, da je celotna saga Gospodarja prstanov "le" eden izmed delčkov Tolkienovega domišljijiskega sveta, ki je v celoti nepredstavljivo obširnejši.

Zgodba Gospodarja prstanov namreč stoji v veliko širšem kontekstu, kakor ga predstavi sama knjiga, in ki sega vse tja do stvarjenja in velikih zgodb Starših dni. S pričujočim prispevkom želim z razlago svojega pogleda na zgornje besede v naslovu vpeljati v igro še pripovedi "Starših dni", ki so, kakor bomo ugotovili, za razumevanje celote prav tako pomembne. Odpirajo namreč globino in kompleksnost, ki je največji čar Tolkienovega domišljijiskega sveta in zaradi katerega je resnično *sui generis*, lastne vrste, evangelij v domišljijiski preobleki.

NEZNANSKO ODZADNJE PLATNO

Tolkienovo prvo domišljijisko fantazijsko delo, naslovljeno *Knjiga izgubljenih povesti*, je vsebovalo štirinajst povesti, med njimi tri veliko daljše in popolnejše. Čeprav je *Knjiga izgubljenih povesti* ostala nedokončana, je

znano, da je že od samega začetka Tolkien imej idejo, da naj bi bile nekatere izmed povesti pripovedovane v veliko popolnejši obliki: "nekoč pred davnim časom (greben se mi je od takrat že pobesil) sem se namenil izgotoviti v celoto bolj ali manj povezane legende, ki bi se razpenjale od velikega in kozmogoničnega pa do ravni romantične pravljice – kjer bi véliko temeljilo na manjšem v stiku z zemljo, manjše pa bi črpalo sijaj iz neznanskega odzadnjega platna ... Nekatere od teh velikih povesti bi napisal v celoti, mnoge pa pustil samo potaknjene v to shemo, v obrisu." (Tolkien 2007, 9.) *Húrinova otroka*¹ skupaj s povestjo o Bernu in Lúthein, ki je po Tolkienovem mnenju poglavitna izmed zgodb Silmarilliona², ter o padcu Gondolina sestavljajo tri "Velike povesti" Starših dni, v katerih je Tolkien videl dela, ki bi bila sama v sebi zadosti dopolnjena, da ne bi terjala poznavanja velike zbirke legend iz nekoliko višje omenjenega Silmarilliona (Tolkien 2007, 9-10). Tri "Velike povesti" bralcu nudijo nekakšno razgledno točko, ki odpira pogled na dogajanje v neznanem Srednjem svetu Prvega veka, ki je zasnovano kot izročilo iz davnih časov. A vendar se je imel prej zgoditi Tretji vek, ki ga fantastično opisuje epska trilogija Gospodar prstanov (izhajala v letih 1954-55), preden je bil literarno dokončan Prvi: "Ampak zgodbo je neustavljivo vleklo v starejši svet, tako, da je postala poročilo o, da to rečem, njegovem koncu in preminutju, preden je bil govor o njegovem začetku in sredi" (Tolkien 2002, 21)³.

TOLKIENOVA PRIPOVEDNA MOČ

Tolkien je fantastično literaturo imenoval najčistejšo obliko besedne umetnosti. V eseju *O pravljičah* (On Fairy Stories, 1947) je med drugim zapisal: "Vsak, kar nas je dedičev tega fantastičnega izuma – človeške govornice, lahko reče zeleno sonce. A da ustvariš neki dodaten svet, v katerem bo zeleno sonce videti verjetno ... je potrebno imeti posebni dar, nekakšno vilinsko spretnost ... Pravljična dežela je mnogo več ko le vile in vilinci, pa škrati,

čarovnice, ajdi, velikani in zmaji: del nje so tudi morja, sonce, luna, nebo; pa zemlja in vse, kar je na njej: drevje in ptice, voda in kamenje, vino in kruh ter mi sami, smrtni ljudje, kadar smo začarani." (Ogrizek 1986, 302.) Tolkienov Srednji svet je ravno zaradi tega tako zelo notranje prepričljiv, pa obenem nenavaden in čudežen, saj je le-ta del planeta, kakršen je naš. Ima svoja nebesna telesa, prav takšna, kot jih opazujemo na svojem nebu. Ima natančno izdelane zemljepisne koordinate, izpričane s številnimi zemljevidi in kartami. Ta svet ima svojo zgodovino, do zapletenosti podrobno in vsestransko obdelano. Njegova razumna bitja imajo svoje jezike, pisave, rodoslovje, vladarske rodbine, slavne prednike in junake ... z eno besedo, imajo svojo civilizacijsko kulturo (Ogrizek 1986, 303). In ne le "na papirju", če se smem nerodno izraziti, temveč je Tolkien prav zares za vsako izmed bitij Srednjega sveta izumil svoj jezik: "Temeljni kamen vsega je pomenila iznajdba jezikov. Prej bi se dalo reči, da so "zgodbe" nastale zato, da bi lahko kdo govoril te jezike, kakor pa obratno. Najljubše bi mi bilo, ko bi jih lahko zapisal v vilinskem jeziku." (Ogrizek 1986, 303.) Čeprav velja, da vsi izmed jezikov, ki se pojavijo v tem ali onem veku, niso bili dodelani v enaki meri, iznajdba (najmanj) šestih jezikov, ki so jih govorili vilinci, daje vsemu povedanemu na i še piko.

In če so zgodbe nastale zato, da bi lahko kdo govoril te jezike, do katerih je Tolkien gojil veliko strast, gotovo niso nastale zato, da bi vanje zavijal svetopisemske motive v smislu alegorije. O alegoriji je Tolkien imel sam navado govoriti: "Veliko ljubša mi je zgodovina, resnična ali izmišljena, s svojo raznoliko uporabnostjo glede na misel in izkušnjo bralcev. Zdi se mi, da to "uporabnost" mnogi mešajo z "alegorijo"; prva obstaja znotraj bralčeve svobode, druga pa v nameravani avtorjevi prevladi." (Tolkien 2002, 24.) Čeprav je Tolkien veljal za vernega kristjana, v nasprotju s "svojim spreobrnjenecem" in velikim prijateljem C. S. Lewisom (prim. Aslanovo "vstajenje"), v zgodbo ni vnašal krščanskih elementov (prim. Gandalfovo "vstajenje"): "Kar pa se tiče kakega skrivnega

pomena ali "sporočila", ju avtorjev namen ne vsebuje. Ni ne alegorična ne aktualistična. Kakor je štorija rasla, je zasajala korenine (v preteklost) in poganjala nepričakovane razvejke." (Tolkien 2002, 23.) "Poglavitni motiv je bila pripovedovalčeva želja, da bi se preizkusil v zares dolgi štoriji, ki bi priklenila pozornost bralcev, jih zabavala, jih razveseljevala in jih tu pa tam morda razburila ali globoko ganila." (Tolkien 2002, 22.)

TOLKIENOVA "PRIPOVEDNA KATEHEZA"

Tolkienova vilinska spretnost s svojo izredno pripovedno močjo kljub temu na neki abstraktni ravni spominja na evangelista Marka in njegovo tehniko pisanja, t. i. pripovedno

katehezo. Fausti v svojem komentarju Markovega evangelija *Zapomni si in pripoveduj* evangelij pripovedno katehezo opisuje kot metodo, ki človeka nagovarja s pripovedovanjem zgodbe, ki temelji na izkustvih posameznika. Na takšen način dogodek ponese v srce, kjer ga bralec/poslušalec hrani in premišljuje. Metoda je transkulturna oz. univerzalna, tj. ni pogojena s kulturo, v kateri živimo, saj jo je moč posredovati s prvinskimi besedami (roditi se/umreti ...). Zanja velja, da v dogodke vstopamo postopoma ter vedno znova, saj je zanjo značilna živost, gibljivost, ki govori srcu, ne toliko razumu, in je potem takem namenjena preprostim (Fausti 2005, 6-8).

Čeprav sta primerjani besedili popolnoma različni in je vsak poskus primerjave že

R. Dolinar:
Nebo in obličje 19



vnaprej obsojen na brezsilje in nasilne zaključke, sam v opisanih pristopih pripovedovanja zgodb evangelista in Tolkiena vidim določene podobnosti, ki jih označuje naslov članka: *evangelij v domišljijiski preobleki*. Nikakor ne po vsebini (ali obsegu), temveč, to želim poudariti, v metodi opisovanja.

EVANGELIJ V DOMIŠLJIJSKI PREOBLEKI

Markov evangelij je bil najverjetneje spisani v Rimu za potrebe širjenja "veselega sporočila" tamkajšnjemu poganškemu življu. Za tiste, ki so celotno starozaveno ozadje že dodobra poznali in jim razno sklicevanje na stavek iz tega ali onega preroka ni bilo tuje, je "poskrbel" Matejev evangelij. Prav Sveto pismo stare zaveze je bil osnovni horizont za njegovo razumevanje, saj je evangelist v svoje besedilo vstavil nešteto dobesednih ali manj dobesednih povezav na odrešenijsko zgodovino z namenom, da bi pokazal, da so se te izpolnile v Jezusu Kristusu (prim. Mt 8,17: "*To pa se je zgodilo, da se je spolnilo, kar je Gospod rekel po preroku*").⁴ Tako velja, da je pravilno razumevanje sporočila evagelija (po Mateju) brez poznavanja "zgodb Starših dni", tj. Stare zaveze, nemogoče. Prav obratno velja za Tolkienovo pripoved: "*Zgodba je junaška pravljica romanca, ki jo je kot tako mogoče sprejeti že ob zelo splošnem nedoločnem poznanju ozadja. Vendar pa je tudi osnovni člen v ciklusu, prikrajšana za svoj polni pomen, če je iztrgana iz svojega mesta v njem.*" (Tolkien 2007, 9.) Pri čemer beseda "zgodba" označuje povest o Bernu in Lúthein, najpomembnejšo od treh "Velikih povesti" Starših dni, ki so same v sebi dovolj dopolnjene, da ne potrebujejo poznavanja Silmarilliona. Po istem ključu deluje tudi Gospodar prstanov. Tolkienovo sklicevanje na dogodke Starših dni za samo zgodbo bralčeve "sedanjosti", tj. neposredne pripovedi, razen v redkih primerih namreč nima velikega pomena (Tolkien 2007, 10). *Stolpa*, kakor je naslovljen drugi del Gospodarja prstanov, v poglavju, ki opisuje

Frodovo in Samovo pot v Mordor, npr. omeni, da je bila Pajkilina koža tako strašno trda, da je ne bi mogla prebosti človeška moč, "pa četudi bi jeklo skovala vilin ali škrat in bi ga vihtela Bernova ali Túrinova roka". Referenca se nanaša na glavnega junaka Velike povesti *Húrinova otroka*, Túrina, ki je okoli 6500 let pred dogodki, ki jih opisuje trilogija, v Cabed-en-Arasu pokončal očeta vseh zmajev, Glaurunga. Omemba sama zase za neposredno pripoved in razumevanje Gospodarja prstanov nima pomembne vloge, v branju pa odkriva Tolkienovo strategijo, "*kjer bi véliko temeljilo na manjšem v stiku z zemljo, manjše pa bi črpalo sijaj iz neznanskega odzadnjega platna*". Pri tem je povsem jasno, da *neznansko odzadnje platno* predstavlja 6500 let oddaljena povest o Túrinu Turambarju oz. Húrinovih otrocih, *stik z zemljo* pa Cirith Ungol ali Pajkov prelaz, prikazan kot del planeta, kakršen je naš. O nepredstavljeni odmaknjenosti in širini pričajo tudi druge "nepomembne" reference v Gospodarju prstanov.⁵

Podobno za bralca trilogije Prstana ni nujno predhodno poznavanje Starših dni, četudi gre za, *na videz*, osrednjo in prevladujočo silo Srednjega sveta, Saurona, ki nastopa kot utelešenje zla. Na vprašanje, kdo v resnici je Sauron, in še na mnoga druga, trilogija ne podaja odgovora. Vendar odgovor obstaja in izvira iz Starših dni. Sillmarillion poroča, da je bil Sauron sluga Melkorja, najmočnejšega med Ajnurji, ki so bili ustvarjeni, preden je bilo ustvarjeno karkoli drugega. O tem, da se je Melkor uprl volji Enega in začel delovati v škodo Božjega načrta ter bil na koncu prvega veka Srednjega sveta zaradi tega premagan in izgnan. Sauron, prvi izmed vseh njegovih služabnikov, se je takrat potuhnil: "*Toda v poznejših letih je vstal kakor senca Morgothova (drugo ime za Melkorja, op. a) in duh njegove hudobije in je hodil za njim po isti poti uničenja, dol v Praznino*" (Tolkien 2003, 29). Nadalje je še zanimivejše to, da trilogija ne samo, da ne spregovori o "padlem" (in njegovem slugi), temveč je zadržan tudi glede stvarjenja na splošno. Na vprašanje, kako je s stvarjenjem

in končno s Stvarnikom, ponovno, na podlagi Gospodarja prstanov, ne moremo odgovoriti. Pa vendar je na prvi strani Silmarilliona zapisano: "*Bil je Eru, Edini, ki mu na Ardi (Zemlji, op. a.) pravijo Ilúvatar. V začetku je ustvaril Ajnurje, Svete, sadove svojih misli, in bili so pri njem, še preden je bilo ustvarjeno karkoli drugega.*" (Tolkien 2003, 9.) Zapisana legenda izraža presenetljivo podobnost s prvimi stranmi Svetega pisma, ne toliko po besedi, temveč po podobi *Edinega*, tj. monoteističnega Boga, ki je nad in pred vsem ustvarjenim: "*Sredi te dežeje pa je bila visoka in strma gora in se je imenovala Meneltarma, Nebeški steber, in vrh nje je stalo visoko svetišče, posvečeno Eruju Ilúvatarju, odprto in brez strehe, in razen njega v deželi Númenórcev ni bilo nobenega drugega svetišča oziroma templja*" (Tolkien 2003, 308).

Iz zapisanega se zdi, da Tolkien, v Veliki vojni za Prstan, vsebino prilagaja z ozirom na to, koga želi nagovoriti: bralce, ki jim dogodki Starših dni niso poznani. Na neki način torej uporablja Markovski pristop, tj. pripovedno katehezo, ki se povsem sklada s Tolkienovim motivom pisanja: "*Poglavitni motiv je bila pripovedovalčeva želja, da bi ./.../ priklenila pozornost bralcev, jih zabavala, jih razveseljevala in jih tu pa tam morda razburila ali globoko ganila*" (Tolkien 2002, 22). Tako tudi Marko, ki ima pred seboj kristjane iz poganstva, tj. vernike iz poganstva, ki niso rasli v judovsko-bibličnem izročilu oz. ki nimajo bogatega izkustva biblične verske tradicije, uporablja za opisovanje Jezusovega življenja in nauka splošna človeška izkustva. Tudi Marka je, če se izrazim po Tolkienovo, namreč kot takega mogoče sprejeti že ob zelo splošnem nedoločenem poznanju ozadja (Tolkien 2007, 9), tj. Stare zaveze, *neznanskega odzadnjega platna* (pri čemer se navedeni citat sicer nanaša na analogno razmerje med Silmarillionom (pripovedjo o Prvem veku sveta) in povestjo o Bernu in Lúthein (eno od treh Velikih povesti Prvega veka)).

Vendar pozor! Vzporednice, ki jih predlagam, so, "za silo" primerljive samo na ravni metode nagovora oz. pristopa podajanja

vsebine, nikakor ne po vsebini. Evangelist namreč želi preko pripovedovanja Jezusove zgodbe (t. i. narativne kateheze)⁶ pripeljati bralca do vere. Z uporabo klasične dramske strukture želi izraziti jasen kristološko-teološki namen, ki je "veselo oznanilo o Jezusu Kristusu". Gre za poziv, postati učenec, poziv k hoji za Njim.

Na tem mestu je Tolkienov epski plaz ustavljen. "Poziv k hoji" saga o Srednjem svetu gotovo premore, vendar je ta prej odvisen od bralca kakor od Tolkiena, ki je vneto zagovarjal bralčevo svobodo. Tolkienove vrstice, kakor je zatrjeval sam, namreč niso vsebovale nikakršnega prenesenega pomena. Sporočilo je bilo v veliki meri odvisno od naslovnika, bralca, ki se ob prebiranju vrstic zabava, *razveseljuje, tu pa tam razburi, ga kaj globoko gani ...*, ali pa ga ne. In s tem, po Tolkienu, ni prav nič narobe. Kakor evangelist Marko želi s svojim načinom pripovedovanja bralca čim bolj neposredno nagovoriti in ga tako aktivno vključiti v dogajanja, podobno tudi Tolkien uporablja neposreden in aktiven pristop, ki črpa iz *neznanskega odzadnjega platna*, legend Starših dni. Na tem mestu se ponovno nekoliko približa Marku, saj tudi njegova zgodba na koncu koncev temelji in izhaja iz *neznanskega odzadnjega platna*, Stare zaveze, ki pa naslovniku, po Markovi različici veselega oznanila, ni nujno znana ali pa mu je znana le v splošnih obrisih.

EVANGELIJ V DOMIŠLJIJSKI PREOBLEKI?

Kar se tiča vprašaja v podnaslovu, se odgovor nanj lahko glasi da in ne. Ne, ker Tolkienovo pisanje v sebi ne nosi jasnega avtorjevega namena, kjer bi besedilo pomenilo medij za posredovanje določenega prepričanja ali v, primeru evangelija, Resnice. To potrjuje Tolkien sam, ko razkriva, da njegova zgodba nikoli, vsaj dokler ni bila dokončana, ni bila vnaprej strogo določena: *Kakor je štorija rasla, je zasajala korenine (v preteklost) in pogajala nepričakovane razvejke*" (Tolkien 2002,

23). O tem poroča tudi njegov sin, Christopher: *Kot literarno besedilo* (Sillmarillion, op. a.) pa je bil vse prej kot dokončan in se je spreminjal celo v nekaterih temeljnih zamislih glede narave sveta, ki ga je opisoval; ene in iste legende pa je obdeloval vedno znova, enkrat v daljših, drugič v krajših oblikah in v različnih slogih" (Tolkien 2003, 5). Čeprav je bila zgodba prepuščena nepričakovanim razvejkom, tj. trenutnemu navdihu, je v ozadju, kar se lepo vidi iz citata, vseskozi obstajal "master plan", ki mu je zvesto sledil. In ravno iz tega se izvije, če se vrnemo k zastavljenemu vprašanju v podnaslovu, drugi možni odgovor, da. Da, ker se s svojo tehniko pisanja, kjer je *veliko temeljilo na manjšem v stiku z zemljo, manjše pa je črpalo sijaj iz neznanskega odzadnjega platna* (Tolkien 2007, 9), približa Marku in njegovemu pristopu pripovedovanja, narativni katehezi. Kljub temu, da se Marko obrača na pogane, ki sicer niso imeli bibličnega znanja, Stara zaveza zanj predstavlja *neznansko odzadnje platno*, od koder se napaja in zajema. Monoteizem, Postava, življenjsko okolje, običaji, jezik itd. so elementi, za katere Markov bralec ne potrebuje predhodnega znanja⁷. Tolkienova umestitev povesti o Bernu in Lúthein: "*Zgodbo /.../ je kot tako mogoče sprejeti že ob zelo splošnem nedoločenem poznanju ozadja*" (Tolkien 2007, 9), popolnoma pokriva tudi Markovo vrsto "neosveščene" publike, tj. kristjane iz poganstva, ki niso imeli bogatega izkustva biblične verske tradicije. In ker je zaradi tega vsaka izmed Tolkienovih povesti na neki način *iztrgana* iz svojega konteksta, ji ravno zavedanje te "iztrganosti", posledica česar je, da v povesti vstopajo že popolnoma izdelani koncepti s svojo lastno mitologijo⁸, zgodovino in geografijo (kakor velja tudi za Marka), daje globino, moč, pripovedni žar.

Vendar se Tolkien s pripovedno močjo fantazijskega žanra evangelistu ni približal le po "tehnični" plati. Fantazijsko literaturo⁹ je namreč dojemal kot *najčistejšo obliko besedne umetnosti*, glede katere je bil prepričan v dvoje: da se določene resnice lahko najbolj učinkovito izražajo preko medija mitologije (v

primerjavi z drugimi literarnimi prevodniki oz. mediji) ter da je dobro napisana zgodba *priložnost za milost*. Evangelij je pravzaprav popolna zgodba, ki se začne in konča v veselju največjega trenutka v času, Vstajenja: "*Seveda ne mislim, da evangeliji govorijo samo pravljичno zgodbo; a zelo resno mislim, da govorijo pravljичno zgodbo: največjo. Človek pripovedovalec zgodb bi moral biti odrešen na način, ki se ujema z njegovo naravo: z ganljivo zgodbo.*" (Rupnik 2003, 86.) Tolkien se je zavedal svoje "mesenosti" in bil mnenja, da ni v njegovi pesniški moči, da bi pisal naravnost o Inkarnaciji (Rupnik 2003, 85). Ustvaril je mit o svetu, v katerem so stvarjenje, padec, greh, krivda, odpuščanje, boj proti zlu in milost glavne teme, ki lahko govorijo vsakomur. "Uporabnost" moralne dimenzije pri Tolkienu je krščansko uporabna: samožrtvovanje, povišanje ponižanih, moč ponižnosti proti pogubni in samouničevalni jalovosti ponosa ... V (tej) zgodbi je Tolkien videl prinašalko resnice, sebe pa kot neke vrste apostola: "*Blagoslovljeni ustvarjalci legend z njih rimami o stvarih, ki niso najdene v zapisanih časih*".¹⁰ Kot mojster besede je bil sposoben svojo vero izraziti na drugačen način, s fantazijskim žanrom o Srednjem svetu, ki je zanj izpoved vere v enega Boga, največjega avtorja resničnih pravljичnih zgodb. *Ganljiva zgodba* je potemtakem lahko priložnost za milost, ne le zaradi Tolkienovega genija ali nemara pisateljevega pristopa, ki ponekod spominja na Marka (še vedno precej "posiljeno" in umetno) in njegovo narativno katehezo, temveč zaradi vere in vrednot, ki so metafizične resničnosti, tj. resnične, čeprav izražene v mitološkem ali pravljичnem ozadju.

REFERENCE:

Fausti, Silvano. 2005. *Zapomni si in pripoveduj evangelij*. Markova pripovedna kateheza. Prev. Mihaela Kavčič. Celje: Društvo Mohorjeva družba; Celjska Mohorjeva družba.

Gradišnik, Branko. 2004. *Gospodar prstanov od A do Ž: imenopis in podatkovnik oseb, krajev, predmetov in pojmov iz Srednjega sveta in okolice (z angleško-slovenskim iskalnikom & z jezikovnimi navodili g. Tolkiena glede prevajanja iz angleške zahodščine v druge jezike & s pojasnili g. Gradišnika o njegovi prestavitvi v slovensko zahodščino & s pregledom imen iz prvega prevoda Gospodarja prstanov in iz prevoda Hobita*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Matjaž, Maksimilijan. 2003. *Eksegeza nove zaveze: Markov evangelij*. Ljubljana: Maribor: Teološka fakulteta.

Matjaž, Maksimilijan. 2007. *Eksegeza nove zaveze: Matejev evangelij (izbrana poglavja za enopredmetni program)*. Ljubljana: Maribor: Teološka fakulteta.

Ogrizek, Dušan. 1986. *Mojster Tolkien in hobiti*. V: J. R. R. Tolkien. *Hobit ali Tja in spet nazaj*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Rupnik, Maja. 2003. *Elementi religioznega pri Tokienu – diplomska naloga*. Ljubljana: [M. Rupnik].

Tolkien, Christopher. 2007. *Predgovor*. V: J. R. R. Tolkien. *Narn i hîn Húrin: povest o Húrinovih otrocih*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Tolkien, J. R. R. 2002. *Gospodar prstanov: Bratovščina prstana*. Prev. Branko Gradišnik. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Tolkien, J. R. R. 2003. *Silmarillion*. Prev. Uroš Kalčič. Ljubljana: Gnostica: Karantanija.

1. *Narn I Hîn Húrin*, kakor se v originalu glasi naslov povesti Húrinova otroka, je zgodba, ki je J. R. R. Tolkien sam ni nikoli dokončal. Prve različice te povesti so nastale že ob koncu prve svetovne vojne. Kljub temu, da je povest Húrinova otroka postala dominantna zgodba v Tolkienovih poznejših delih o Srednjem svetu, je ostala brez dokončne podobe. Le-to ji je nadel sin Christopher Tolkien, izvršitelj literarne zapuščine svojega očeta. V slovenskem jeziku je izšla leta 2007 pri Mladinski knjigi (prevedel Branko Gradišnik).
2. *Silmarillion* je povest o junaškem Prvem veku Tolkienovega sveta, starodavna drama, ki se je odigravala davno pred časom Hobita in Gospodarja Prstanov. V Gospodarju Prstanov so opisani pomembni dogodki s konca tretjega veka; povesti *Silmarillion* pa so legende, ki izvirajo iz precej bolj davne preteklosti, ko je Morgoth, prvi Temni vladar, živel v Srednjem svetu in so se Visoki vilini vojevali z njim, da bi dobili nazaj *Silmarile*.
3. "Začetek in sredi", tj. dogodki Starših dni, svoje dokončne in urejene oblike niso ugledali pred Gospodarjem prstanov, kljub temu so bili v precejšnji meri zasnovani in orisani že prej: "Začeta (povest o Veliki vojni za prstan, op. a.) je bila kmalu zatem, ko je bil napisan *Hobit*, in še pred njegovo objavo leta 1937; vendar pa sem to nadaljevanje odložil, kajti najprej sem hotel dopolniti in urediti mitologijo in legende iz Starših dni, ki so tedaj zadobivali obliko že kar nekaj let. To sem si želel narediti v svoje zadovoljstvo in imel sem malo upanja, da bi delo lahko zanimalo druge, še posebej ker je bilo po navdihu predvsem jezikoslovno in sem ga začel z namenom, da bi "zgodovini" vilinskih jezikov priskrbel potrebno ozadje" (Tolkien 2002, 21.) Na drugem mestu o tem poroča njegov sin, Christopher: ".../že davno prej (*Silmarillion*, op. a.) je bil namreč postal nekakšno trdno, nespremenljivo izročilo in ozadje za poznejša dela. Kot literarno besedilo pa je bil vse prej kot dokončan in se je spreminjal celo v nekaterih temeljnih zamislih glede narave sveta, ki ga je opisoval; ene in iste legende pa je obdeloval vedno znova, enkrat v daljših, drugič v krajših oblikah in v različnih slogih." (Tolkien 2003, 5.)
4. Termin *plérôô* Matej navaja na ključnih mestih: 1,22; 2,15,17,23; 3,15; 4,14; 5,17; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,54,56; 27,9). Izraz ne pomeni le "izpolnitev" in "polnost", temveč poudarja, da je bila

prej samo priprava, napoved nečesa, kar je sedaj doseglo svojo celoto in uresničitev, in je resnično navzoče. Hkrati je s tem prav tako močno poudarjeno, da Stare zaveze ni mogoče ločiti od Kristusa; v njem se je namreč uresničilo in posedanjilo razodevanje Boga in njegovega stvarjenjskega delovanja (Matjaž 2007, 6).

5. Prim. Na velikem posvetu v Razendelu je Elrond govoril o zadnjem zavezništvu med vilini in ljudmi in o Sauronovem porazu na koncu Drugega veka: *Potem je Elrond malo pomolčal in zavzdihnil. "Dobro še pomnim blišč njihovih praporjev," je rekel. "Spomnil me je slave Starših dni in belerianskih vojev, toliko velikih princev in glavarjev se je zbralo. Pa vendar ne toliko in tudi ne tako lepih kot tedaj, ko se je zrušil Thangorodrim in so vilini mislili, da je zla za vselej konec, a ni bilo tako."* *"Tega se spominjaš?" je rekel Frodo, ki je v osplosti na glas izrekel, kar je mislil. "Ampak misli sem," je izjecljal, ko se je Elrond obrnil proti njemu, "mislil sem, da je Gil-galad padel pred davnim časom."* *"Res je tako," je resnobno odvrnil Elrond. "A moj spomin sega celo vse tja do Starših dni. Moj spočetnik je bil Eärendil, ki se je rodil v Gondolinu, preden je ta padel; in moja mati je bila Elwing, hči Diorja, sina doriaške Lúthein. Videl sem tri veke na Zahodu sveta, in mnogo porazov in mnogo brezplodnih zmag."*
6. Narativna ali pripovedna eksegetska metoda analizira Markov evangelij kot narativno katehezo. V grobih obrisih lahko prepoznamo v njem *dramsko strukturo*, podobno tisti v Matejevem evangeliju: v oblikovnem smislu ustreza zgradbi grške drame z uvodom (ekspozicijo), zapletom, "katastrofo", vrhuncem, preobratom in razpletom. Gre za temeljno strukturo, ki je v vsaki klasični zgodbi (*story*).
7. "Marko namreč oblikuje vsebino z ozirom na to, koga želi nagovoriti. Marko ima pred seboj kristjane iz poganstva, ki nimajo bogatega izkustva biblične verske tradicije. Na to, da ima Marko v večini pred seboj vernike iz poganstva, ki niso rasli v judovsko-bibličnem izročilu, kažejo razlage judovskih praznikov in običajev (npr. 7,2-4), razlaga zemljepisnih oznak (1,9; 11,1) ter prevajanje aramejskih izrazov (npr. 3,17,22; 5,41; 7,11-34; 9,43; 10,46; 14,36; 15,22,34)." (Matjaž 2003, 7.)
8. Tolkien ima svojo mitologijo, ki ni teologija, in tega dvojega ne smemo pomešati med seboj.
9. Tako je pisatelj zgodbe samo "sub-creator", ki ustvarja drugotni svet, v katerega se jansko vstopi um bralca. A ker se fantastika ukvarja s stvarmi, ki ne obstajajo v realnem svetu, ni nižja, ampak višja oblika umetnosti, resnično najbolj čista oblika in, ko je to doseženo, najmočnejša. Relativno lahko je doseči notranjo doslednost resničnosti v realistični snovi. A dobro fantastiko je zelo težko pisati. Fantastika je višja oblika realizma, a ne samo zato, ker je izmišljene zgodbe težje ustvarjati, temveč zato, ker ponujajo bralcu določene stvari, ki jih realistične zgodbe ne ponujajo ali ne ponujajo na isti stopnji (Rupnik 2003, 87). Z drugimi besedami, Tolkien je verjel, da mitologija sredstvo izražanja določenih nadnaravnih resnic, ki so skoraj neizrazne v dejanskih mejah realističnega romana.
10. *.../ Blessed are the legend-makers with their rhyme of things not found within recorded time .../ (Philomythus to Misomythus: <http://home.ccil.org/~cowan/mythopoeia.html>.)*



R. Dolinar:
Nebo in obličje 21

JANI ŠUMAK

Jean-Luc Marion

V nedavni številki teološke revije *Concilium*, ki je bila posvečena ateizmu, je kanadski filozof in eden največjih poznavalcev hermenevtike, Jean Grondin, objavil članek *Spektalukarna vrnitev Boga v filozofijo*¹. Prek kratke analize sodobnih tokov v filozofiji avtor pride do zaključka, da se Bog ponovno pojavlja v besedilih vidnejših sodobnih filozofov, vse od Habermasa do Vattima in ne nazadnje Mariona. V tem (ponovnem) pojavljanju, ki je iz glavnega toka filozofije izginil od izdaje Heglove filozofije religije, vidi Grondin očitno ironijo, saj se tega nihče ni nadejal, ker so avtorji, ki so nastopili po Heglu, govorili o "smrti Boga" oz. so ta pojem kritizirali (Marx, Feuerbach, Nietzsche, Freud ipd.). A zgodila se je prav vrnitev Boga. Habermas je vstopil v dialog z religijami in po mnenju nekaterih revidiral svojo lastno filozofijo, Vattimo je izpostavil izvor sekularnosti in zahteval sekularizacijo same sekularnosti, trojček Derrida-Lévinas-Marion pa je (korak za korakom) utiral pot "ne-metafizičnemu mišljenju".

Prek te analize nam avtor izriše povsem drugačno filozofsko pokrajino konca 20. in začetka 21. stoletja, ki premika vprašanje Boga z obrobja v samo sredino filozofskega diskurza sodobnosti, za kar avtor navede tri vzroke: 11. september, padec komunizma in izpraznjenost smisla sodobnosti. Teroristični napadi v ZDA so (zahodnemu) svetu odstrili delujočo moč religije v svetu in pojem "sekularizacija" je vse bolj postal "naša stvar". Padec komunizma je dvignil zavest o odprtosti in demokraciji, v filozofskih krogih so postale vse resnejše kritike marksistične obljube raja na zemlji, ki je v svojem bistvu religiozna tema, in nekatera branja Marxovih

spisov, ki govorijo o religiji, so postavila pod vprašaj zakoreninjeno predstavo o filozofovi nenaklonjenosti veri. Izpraznjenost smisla pa izhaja iz nezmožnosti moderne, da bi odgovorila na vprašanje smisla, ki ga po mnenju avtorja ne gre pripisati resentimentu uma, saj religija ohranja svojo vrednost v svetu, tudi v sekulariziranih državah Zahoda.

Kot rečeno, šteje Grondin Mariona v trojico Derrida-Lévinas-Marion tako, da je slednji neki "logičen" zaključek prejšnjih dveh, in res ga, kot bomo kasneje videli, z njima veže več kot samo ista tema in kulturni prostor, iz katerega omenjeni trije filozofi izhajajo. Marion je dokončal prizadevanja Derridaja

in Lévinasa in jih povzel v znani tezi "Bog brez biti", torej Bog, ki je (lahko) samo Bog. Takšna vrnitev Boga v Marionovih spisih, ki se ji bomo posvetili kasneje, pa ga postavlja v dolgo tradicijo tega, kar imenujemo "krščanska filozofija". Toda Marion seveda ni samo "krščanski filozof" (oz. katoliški). V svojem nedavnem predavanju v Ljubljani nam je demonstriral svoje izredno poznavanje in novo branje kartezijanske filozofije ter v sklepnem odgovoru na vprašanja razkril ostro poznavanje fenomenologije Husserla in Heideggerja.

KONTEKST

Jean-Luc Marion se je rodil v Meudonu, blizu Pariza, leta 1946. Po končani srednji šoli je bil sprejet na slovito École Normale Supérieure, kjer so takrat učili Louis Althusser, Gilles Deleuze in Jacques Derrida. Ob kakovostni filozofski izobrazbi pa je njegovo miselno pot oblikovala vera in z njo povezano zanimanje za teologijo. Tako je Marion ob prebiranju filozofskih spisov bral dela znanih teologov, kot so Louis Bouyer, Jean Daniélou, Henri de Lubac in Hans Urs von Balthasar. Prav ta mešanica je izvor Marionovega prodornega uvida v fenomenologijo ter razmerje med teologijo in filozofijo. V času svojega študija je doživel tudi študentske nemire leta 1968.

Po končanem študiju je postal asistent za filozofijo na Sorboni ter član L'équipe Descartes, ki se je ukvarjala z raziskovanjem Descartesove filozofije. Napisal je *Sur l'ontologie grise de Descartes (O Descartesovi "skriti ontologiji", op. p.)* (njegov doktorat), ki je izšel leta 1981. V tem času je objavil tudi nekaj del na področju teologije. Leta 1968 je objavil svoj prvi članek *Résurrection* in sodeloval pri izdajanju francoske izdaje teološke revije *Communio*. Leta 1977 pa je izdal knjigo *Malik in razdalja*², ki ohranja svojo aktualnost vse do današnjega dne, o čemer priča tudi njen nedavni prevod v slovenščino. Marion v svojem prvencu stopa v dialog s smrtjo Boga

(Nietzsche in Heidegger) ter išče možnosti, kako govoriti o Bogu in kak bi naj ta govor bil. Odgovor je: takšen, da ohrani razdaljo do Božjega.

Leta 1980, po prejemu doktorata, postane predavatelj na Univerzi v Poitiersu, kjer je med leti 1963-1967 predaval Lévinasa, ki je imel občuten vpliv na razvoj Marionove filozofske poti. V času predavanja v Poitiersu dokonča svoje drugo delo o Descartesu, *Sur la théologie blanche de Descartes*, ter napiše *Dieu sans l'être*, knjigo, ki ga je dokončno postavila na filozofski zemljevid in ki je imela, in še ima, velik odmev po vsem svetu. Leta 1986 izda *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*. Isto leto izide še *Prolégomènes la charité*.

Nekateri negativni odzivi na knjigo *Dieu sans l'être* so Marionu za nekaj časa oddaljili od teoloških debat in njegovo delo se je vrtelo okoli raziskovanja fenomenologije, še posebej Husserla. Leta 1989 izide delo, ki je posvečeno slednjemu, z naslovom *Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. V tem času je postal predstojnik oddelka za filozofijo Univerze Paris X ter *professeur invité* na Katoliškem inštitutu. Pravi prodor raziskava na področju fenomenologije pa nastane leta 1992 v pogovoru s Paulom Ricoeurjem, Jean-Louisomom Chrétienom in Michelom Henryem, objavljenim v *Phénoménologie et Théologie*, kjer Marion artikulara idejo o "nasičenem fenomenu". Istega leta je hkrati prejel nagrado francoske akademije *Grand Prix de Philosophie de l'Académie Française*.

V devetdesetih izda še nekaj del o Descartesu: *Questions cartésiennes: Méthode et métaphysique, Descartes: objecter et répondre* (z Jeanom-Marie Beyssadeom) ter sodeluje pri nastajanju novega prevoda Husserlovih *Kartezijanskih meditacij*. Leta 1996 je postal predstojnik oddelka za filozofijo na Sorboni ter predstojnik Centre d'Études Cartésiennes. Temu premiku sledi izdaja naslednje knjige, posvečene Descartesu,

Questions cartésiennes. Toda največje delo iz tega obdobja pomeni leta 1997 izdana knjiga *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Besedilo označuje soočenje s filozofijo Lévinasa, ki mu je kasneje posvetil več esejev, zbranih v *Emmanuel Lévinas: Positivité et transcendence*.

Od imenovanja na Sorboni je izdal *Le phénomène érotique* (2003) (nadaljevanje svojega dela *Prolégomènes à la charité*), *Le visible et le révélé* (2006), *Certitudes négatives* (2010) ter *Discours de réception à l'Académie française* (2010). Leta 2008 je prejel nagrado Karla Jaspersa Univerze v Heidelbergu ter bil istega leta bil imenovan med "nesmrtni" v francosko akademijo, kjer je nadomestil kardinala Lustigerja. Še danes predava na Sorboni in na Univerzi v Chicagu, je poročen in ima dva otroka.

"NEMOŽNOST NEMOŽNEGA"

Misel Jeana-Luca Mariona lahko v grobem razdelimo na tri dele: 1. filozofijo, kamor sodijo dela o Descartesu, ki so edina dela, ki bi jih najverjetneje lahko brez strahu pred nasprotovanjem filozofov in teologov označili kot filozofska, 2. teologijo in 3. fenomenologijo. Seveda je ta delitev navidezna in celo v neskladju z Marionom, ki na kritike o teološki agendi svoje misli ugovarja, da je to dvojno pogosto težko ločiti, in čeprav s tem ugovorom pove še marsikaj drugega, je pomenljivo to, da njegovo delo nikdar ni zgolj eno ali zgolj drugo, čeprav bi se sam najbrž označil za filozofa. Delitev, ki jo predlagamo, je le navidezna in služi pregledu³.

Morda je širši javnosti manj znano njegovo delo o Descartesovi filozofiji, a prav slednje mu je dalo temelje za njegovo nadaljnje delo. Če v grobem povzamemo samo tisti del njegovega opusa, ki se nanaša na vprašanje Boga, vidimo, da je vpeto v odgovor Heideggerjevim razumevanjem onto-teološkega značaja metafizike. Marion sicer prizna, da je Descartesa mogoče brati v okviru onto-teološke zgodovine metafizike, ampak se

temu branju na nekaterih mestih tudi izmika: svoboda ega ter neskončnost Boga v razmerju do razuma.

Marionovo teološko misel verjetno najbolje povzame knjiga *Malik in razdalja*. Ključni problem, ki ga knjiga obravnava, je vprašanje govora o Bogu. Glede možnosti slednjega Marion skrbno analizira Nietzscheja ter Hölderlina (in seveda Heideggerja). Tako Nietzsche kot Hölderlin sta po Marionovem mnenju pričevalca odsotnosti božjega, ki ga zaznata kot nek primanjkljaj, zato se loti ponovnega branja obeh avtorjev, ki je nasprotno od Heideggerjevega branja, vendar od njega navdihnjeno. Sklep njegove analize je odgovor na to praznino, ki ostane, ko se razkriti maliki, to je govor, ki ohranja to razdaljo, ki nikdar ne spremeni Boga v malika, in to je govorica molitve, ki jo Marion odkrije v teologiji sv. Dionizija.

V *Dieu sans l'être* se na neki način združita njegova teologija in fenomenologija. Po Marionovem prepričanju v ontologiji ni mesta za Boga, saj je, kot smo videli, Bog Bog samo, če ohranja razdaljo, ontologija pa je popredmetenje stvarnosti. Tako Boga ne moremo misliti s pojmom biti oz. mu ne moremo postavljati pogojev pojavljanja.

Tisto, kar bi lahko razumeli kot njegovo fenomenološko delo, pa zaznamuje Marionova "tretja redukcija". Prepričan je, da je redukcija (zvajanje fenomena na njegovo izvornost) pri Husserlu redukcija fenomena na predmet in pri Heideggerju redukcija na bit oz. bivajočnost, sam pa je pod vplivom svojih "mentorjev" (Derridaja in Lévinasa) prepričan, da je to še vedno v območju metafizike, zato se zavzema za tretjo redukcijo. To pa je redukcija na tisto, kar prejšnji dve šele omogoči, se pravi danost oz. podarjenost fenomena, preden ta postane nekaj na mojem horizontu. Navedeno seveda odpre polje "fenomenologije daru", ki pa po Marionovih besedah nima teološkega cilja, da bi želela dokazati, da je za vsakim darom nekdo, ki ga podarja.

Največji Marionov prispevek v fenomenologiji pa je njegov koncept "nasičenega

fenomena". Ker bi za predstavitev pojma "nasičeni fenomen" potrebovali več prostora, ki ga ta članek ne predvideva, ga bomo na tem mestu predstavili samo v obrisih. Marion pride do zaključka, da obstajajo fenomeni (v fenomenološkem smislu), ki predstavljajo paradoks za mišljenje in so prenasičeni, da bi jih lahko mislili. Tak primer je npr. "obličje" ali "ikona", ki spremeni moj pogled v gledanje mene – skozi svoj pogled sem gledan, zato ga ne morem objektivirati. Marion je prepričan, da obstaja več takšnih fenomenov, ki jih razdeli oz. opisuje s pomočjo Kantovih kategorij uma: ikona – modalnost, dogodek – kvantiteta, slika – kvaliteta in telo - relacija.

Na njegovem predavanju na Teološki fakulteti v Ljubljani smo bili priče nekemu povzetku njegove filozofije. Z vednostjo, da je vsaka predstavitev nepopolna, posveča revija Tretji dan ta kratek blok prav tej večplastnosti tega velikega krščanskega misleca in poznavalca novoveške filozofije ter fenomenologije.

-
1. Glej: Jean Grondin, *Gottes spektakuläre Rückkehr in die Philosophie*, v: *Concilium* 46(2010), 447-453.
 2. Delo je bilo nedavno prevedeno v slovenščino: Jean-Luc Marion, *Malik in razdalja*, KUD Apokalipsa, Ljubljana, 2009.
 3. Na tem mestu bi bralca napotil na odlično spremno študijo dr. Banka Kluna v Jean-Luc Marion, *Malik in razdalja*, KUD Apokalipsa, Ljubljana, 2009, str. 337-355, ter na Robyn Horner, *Jean-Luc Marion: A Theological Introduction*, Ashgate, Burlington, 2005.



R. Dolinar:
Nebo in obličje 22

CLAUDE DAGENS¹

Mislec nespoznavnega²

Spoštovani gospod,

kar se zgodi, nas presega. To vsekakor velja za izvolitev ali sprejem v Francosko akademijo. Tako vi kot jaz, oba sva v to globoko prepričana.

Ali pri tem morda do neke mere ne gre za "nasičen fenomen", kakor ga vi imenujete? Ali prav v tem trenutku ne živimo takšnega fenomena, se pravi nekega dogodka, ki prihaja od drugod, ampak ki nas prevzame od znotraj in nas preoblikuje s tem, ko nas poziva, naj vstopimo v nekaj, kar nam je dano? Tako danes kot nov član vstopate v Družbo, kjer boste zasedli mesto svojega predhodnika, kardinala Jeana-Mariea Lustigerja.

Preden spregovorim o fenomenu, ki sestavlja znaten del vaše misli, mi dovolite, naj se za nekaj trenutkov ustavim pri fenomenu, ki naju danes združuje pod to kupolo.

Prvič sva se srečala pred približno petin-tridesetimi leti, leta 1975. Takrat sem bil mlad duhovnik in prijatelj cerkvenih očetov, predvsem papeža Gregorja Velikega. Vi ste bili asistent na Sorboni, kjer ste skupaj s profesorjem Ferdinandom Alquiéjem poučevali Descartesovo misel. V tem času so vas prosili, da ustanovite novo teološko revijo z naslovom *Communio*. To je bil razlog za najino prvo srečanje. Želeli ste namreč, da bi sodeloval pri ustanavljanju te revije, za kar si je goreče prizadeval kardinal Jean Daniélou. Sodelovanje sem brez oklevanja sprejel, saj sem zaslutil pomembnost te pogumne spodbude. Šlo je za to, da bi umno in razumno pokazali na novost krščanskega izročila v trenutku, ko

se je v družbi in v Katoliški cerkvi na splošno pojavljal prelom z vsakršno tradicijo.

Ker sva se oba zavzela za to stvar, sva se septembra istega leta srečala v Münchnu z vašima kolegoma Jeanom Duchesnejem in Rémiem Braguom na mednarodnem srečanju, kjer je sodeloval tudi nemški teolog Joseph Ratzinger. Ta je imel ob tej priložnosti precej odmevno predavanje o konstituciji, ki jo je Drugi vatikanski zbor posvetil takratni Cerkvi z naslovom *Gaudium et spes*. Že takrat je bilo jasno, da besedila in nameni cerkvenega zbora zahtevajo trajno in poglobljeno delo, ki bi olajšalo njihovo razumevanje in sprejem. Revija *Communio* je želela k temu pripomoči tako, da je k sodelovanju pritegnila mlade

katoliške izobražence, ki so iz izkušnje vedeli, da "vera ni krik"³ ter da je treba krščansko racionalnost brez oklevanja javno izpostaviti.

Takrat si, spoštovani gospod, še zdaleč nisva mogla predstavljati, da se bova nekega dne srečala pod to kupolo. Kljub temu pa sva oba vedela, da gre za pustolovščino, ki naju popolnoma presega. Zakaj bi to skrivala? Prav zaradi teh prvih srečanj sem pristal, da bom danes tisti, ki vas sprejema v našo Družbo. Če bi se moral soočiti izključno z vašo ostro-umno mislijo, z vašimi deli, ki jih je včasih tako težko razvozlati, bi moral to poslanstvo opustiti, saj znatno presega moje filozofske sposobnosti.

Nedvomno pa moram biti še bolj natančen ali še bolj iskren. Že sam izraz poslanstvo upravičuje besede, ki jih danes izgovarjam. Prav ta izraz nenehno podpira vaše miselno delovanje. Na mestu, ki je postalo posvetno, danes brez oklevanja priznavam, da ne vi ne jaz ne bi bila to, kar sva, če ne bi doživela izkustva "nasičenih fenomenov", v katerih se razkriva nekaj, kar prihaja višje ali globlje od naju samih in ki nama omogoča, da misliva, piševa in govoriva. To pa ne zato, ker je to najin poklic, temveč ker je to predvsem najin razlog bivanja.

Morda so se nekateri ob vaši izvolitvi v akademijo vprašali: "Kako je mogoče, da je pariškega nadškofa nasledil univerzitetni profesor?" Drugi, ki prav tako ne poznajo navad naše Družbe, a ki jim je morda bližje katoliška teologija, so si morda upali misliti in reči: "Kaj? Ali bo sedež, ki je prej pripadal dvema kardinaloma, sedaj zasedel laik oziroma 'samo' krščenec?" Vse te ljudi vabim, da si pozorno preberejo članek, ki ste ga leta 1979 objavili v reviji *Communio* pod naslovom "O visokem dostojanstvu ubogih krščencev". Kakor njegov naslov je bil tudi članek namer- no provokativen. V njem ste odločno obsojali to, kar ste imeli za ideološko naplavino Ka- toliške akcije, ki ste ji očitali, da ni razumela bistvenih zahtev krščanskega spreobrnjenja. Strastno ste zagovarjali potrebo, da se krščen- cem zaradi znamenja, ki ga nosijo, prizna

njihova bistvena istovetnost tako v Cerкви kot v družbi. V zaključku zagovora ste pokazali, da si dostojanstvo krščenega in avtoriteta škofa nikakor ne nasprotujeta, saj gre v bistvu za enak odnos do iste Božje skrivnosti. Ta pa je skupni temelj naših različnih, a solidarnih poslanstev.

Kakorkoli že – in ne vem, ali gre za naklju- čje ali za Božjo previdnost – vam Francoska akademija z izvolitvijo na mesto pariškega nadškofa omogoča, da osebno preverite to visoko dostojanstvo ubogih krščencev, ki je neločljiva od dostojanstva ubogih škofov in ki neskončno presega posamičnost naše osebe in zgodovine. Zaradi tega neskončnega preseganja vam je bil Jean-Marie Lustiger tako blizu – in nedvomno je bil ta občutek vzaje- men. Gnala vas je slutnja ali celo gotovost, da ste poklicani k življenju v samem sebi. Da ste poklicani živeti čudovito razdaljo v pravem pomenu besede, ki sega onkraj videza. Da ste skozi preizkušnje poklicani živeti neizmerni in presenetljivi razmik med tem, kar smo, med tem, kako se vrednotimo, in med tem, kar smo dolžni izpričevati.

Zato moja naloga ni, da vam pojem hva- lospev, temveč da povem, kako ste se naučili živeti to razdaljo in ta razmik ter na kakšen način se zagrizenost, napetost in vztrajnost vaše misli razvija znotraj te iste razdalje.

KLIC

Za vsako poklicanost je običajno, da prvi vzgibi pridejo od daleč. Leta 1965 ste v pripravljalnem razredu za vpis na *Ecole normale supérieure* na gimnaziji Condorcet zaslutili klic, da bi postali ne samo profesor filozofije, temveč da bi filozofsko delo postalo temelj za vaš obstoj. Klic se je sprožil skozi člo- veka po imenu Jean Beaufret, ki je bil, kakor vemo, osebni in celo zaupni prijatelj znanega učitelja po imenu Martin Heidegger. Njegovo poučevanje ni moglo biti brez namigovanj na novo obdobje, ki se je odpiralo že takrat, ko se konec metafizike še ni istovetil s koncem filozofije.

Jean Beaufret vas je tako počasi usmerjal v raziskovanje tega novega obdobja. Hkrati niste zanemarili drugega klica, ki vam ga je posredoval profesor književnosti Daniel Gallois. On vam je odprl svet pesniških razodetij, hkrati pa je od vas zahteval, da ste pisali v pravi francoščini.

Pisati v francoščini - kakšen podvig! Vendar pisati kot filozof, ki neprestano misli, kar piše, in ki morda celo pusti, da se knjige najprej zapišejo v njem samem! Spoštovani gospod, včasih, ko skušam razumeti vašo misel, se mi pripeti, da sočustvujem z vašimi bralci, ki niso vpeljeni v fenomenologijo in z njimi delim muke in težave. Ker pa vas poznam in sem se z vami pogovoril, razumem vsaj tole: vaše pisanje oblikuje notranje umsko delo. Gre za zahtevno in vneto pisanje, v katerem začutimo, da pri njem ne sledite svojemu okusu, še celo svojim idejam ne, ampak sledite nečemu, kar vam je dano (podarjeno). To velja zlasti takrat, ko se misel dotakne Boga, ki ga mislite v skladu z osupljivo logiko daru, ki v tolikšni meri presega spontane gibe duha: "Boga se lahko daje misliti brez malikovanja le izhajajoč iz sebe samega. Bog se daje misliti kot ljubezen, to pomeni kot dar. Daje se misliti kot podarjena misel. V najboljšem primeru se daje misliti kot dar za misel, kot dar, ki se daje v preišljevanje. Vendar se dar, ki se daje za vedno, lahko misli le z mislijo, ki se daje daru za misel. Le darovana misel se lahko uvrsti v dar za misel. In vendar ali "dati se" za misel lahko pomeni kaj drugega kot ljubiti?" (*Bog brez biti.*)⁴

NEVARNA STRAST

Če ne bi bilo zadnjega stavka, bi lahko dobili vtis, da se poigravate z besedami in da poplesujejo, kakor se vam zahoče. Vendar pa se mi vsakič znova, ko vas prebiram, dozdeva, da se notranje bojujete in da vaše pisanje ta notranji boj odseva in razkriva.

Vsekakor ste že v učnih letih morali spoznati, da filozofija za vas ne bo le poklic,

ampak tudi strast, morda nevarna strast. Da, nevarna. In sicer zato, ker vam nikdar ne bo dala miru in vas bo vselej silila naprej. Preko športa niste spoznali potrebe po sprostitvi, temveč zahtevo po preseganju, ki kljub tveganju poteka skozi boj s samim sabo, včasih pa tudi proti sebi. Vaš slog razkriva neko vrsto vztrajne napetosti, brez katere se misel ne bi mogla do polnosti razviti. Ta napetost je nemir, ki ga omenja sveti Avguštin na začetku svojih *Izpovedi* in ki velja tako za delovanje duha kot za vzgibe srca. Vi se tega dobro zavedate in vaše pisanje o tem pričuje. Vi se ne igrate, ampak vzamete zalet in se trudite, da bi s seboj potegnili še druge.

A vrnimo se k vašim filozofskim začetkom. Po pripravljalnem razredu v Condorcetu ste obiskovali *Ecole normale supérieure*, kjer ste se izpopolnjevali ob drugih učiteljih, od katerih se je vsak na svoj način trudil po svojih najboljših močeh: Louis Althusser, Jacques Derrida, Gilles Deleuze. V tem času, še posebno leta 1968, ste še bolj spoznali, da filozofija resnično ne more biti samo univerzitetna znanost in da je bila poleg tega soudeležena tudi v nekakšni kulturni in duhovni krizi ter da se je bilo treba na to krizo pripraviti z vsemi razpoložljivimi sredstvi.

Skupaj z drugimi filozofi, še natančneje skupaj s Heideggerjem, ste to krizo označili kot krizo racionalnosti, predvsem tiste ozke racionalnosti, ki je bila skrčena na preračunljivost in kvantitativnost. Še posebno je pri tem izpostavljena tista racionalnost, ki je podvržena instrumentalizaciji tehnične in politične moči.

Očitno je, da se tako imenovani konec metafizike umešča v to krizo, vendar vi v tem koncu vidite samo somrak pojmovnih malikov. Zaradi tega konca moramo Boga misliti onkraj tega, kar imenujemo njegova smrt, to pa nedvomno pomeni izbris pojmov, v katere smo ga malikovalsko vklelili. Filozofska misel je bila torej pozvana, da sprejme bistven izziv, in sicer, da izpostavi, da je racionalnost sama v povpraševanju, zlasti če presega omejenosti, ki si jih je sama narekovala.

Glede vprašanja Boga pa v kontekstu krize ne moremo, niti ne smemo odnehati. Vendar pri vas ni šlo popolnoma za vprašanje Boga. Šlo je bolj za podobo Boga, za pojav te podobe in človeškega dostopa do nje.

Svojo misel ste odprli v tej smeri tudi zaradi nekega drugega dogodka, ki je bil odločilen za izoblikovanje vaše misli. Ta pa se ni zgodil v kontekstu univerze, ampak v baziliki Sacré-Coeur na Montmartreu. Tam ste bili soočeni in vpeljeni v Božjo skrivnost v luči velikega krščanskega izročila, izročila cerkvenih očetov. Preko njih ste nato odkrili predane teologe, jezuita Henrija de Lubaca in Jeana Daniélouja, govornika Louisa Bouyerja in izrednega človeka, Hansa Ursa von Balthasarja, ki so mu bili enako blizu filozofi in glasbeniki kot Bernanos, Claudel, Goethe in Rilke. Čeprav tega ni nikoli priznal, je prav on neutrudljivo navdihoval in odkrival nove vire vere, ki je bila osnovni razlog za revijo *Communio*.

Vrata v zakladnico krščanskega uma vam je odprl presenetljiv in včasih moteč duhovnik po imenu Maxime Charles. Potem ko je vodil in animiral študentsko župnijo na Sorboni in blagoslovil središče Richelieu in potem ko je vse to prepustil svojemu nasledniku Jeanu-Marieu Lustigerju, je z višin Montmartra še mnogo pred letom 1968 še naprej spodbujal nekakšen katoliški preporod. Zanj je uporabil vsako sredstvo, molitev in češčenje evharistije, teološko usposabljanje ter ustanovitev revije *Vstajenje*, ki vam jo je brez zadržkov vsaj v njenem začetku poveril.

Spoštovani gospod, vi sicer niste spreobrnjenec, a vseeno je treba priznati, da vas je duhovno okolje Montmartra temeljito stesalo. Tam ste namreč spoznali nekaj, česar nikdar ne boste pozabili: da bi bili vredni, da govorite o Bogu, da ga iščete in da ga mislite, še zlasti če se ne omejuje na Descartesov *causa sui*, niti na zahtevo moralnega zakona po presežnem, kot je to v Kantovi filozofiji, se je treba zavzeti iz svoje notranjosti. Le tako se je možno pridružiti širnim obzorjem vere, ki se razprostira od Ireneja Lyonskega do Gregorja iz Nise ter od svetega Avgušтина do Tomaža Akvinskega

preko Dionizija Areopagita, ki vas je naučil "Božje stvari doumevati božansko". To pomeni priznati razdaljo, ki nas od njih ločuje, kar Božjim stvarjem daje temeljni pomen. Bog ni predmet, ampak je vir daru, ki nas neskončno presega in ki smo ga poklicani sprejeti.

Bog. Ko govorite o njem, gre zares! Čutiti je, kako se spričo Njega osebno zavzimate za preizkušnjo resnice, zlasti ko vaše razmišljanje vključuje in želi preseči poglavitno Nietzschejevo razmišljanje o somraku malikov, smrti Boga in kraljestvu nihilizma.

Ko sem leta 1977 bral vašo prvo knjigo z naslovom *Malik in razdalja*⁵, me je presunilo, kako pozoren in celo spoštljiv odmev je imela v njej Nietzschejeva misel ter koliko novih obzorij je odprla – morda za dolgo časa. Kajti "smrt malikov sprosti nek prostor – ki je prazen. Preizkušnja se od tod dalje pomeša s praznino, ki jo je povzročil pobeg, v pričakovanju neke nove prisotnosti. Kajti prostor, kjer se dogaja božje, zaradi samega dejstva, da se je to božje odstranilo, umaknilo, na široko zazeva. Tako široko zevajoč je prav tako fascinanten, in zahteva toliko več." (*Malik in razdalja*⁶, str. 64.)

Takrat ste si bolj prizadevali izmeriti zev, ki je nastala, kot pa da bi jo želeli za vsako ceno zapolniti. "Smrt Boga", zato ker na koncu določa bajko o drugem svetu in s tem izzove – ter krona – konec samozvanih "vrhovnih vrednot", dopusti, da se svet bivajočega ne ravno zruši, se pa zamaje" (prav tam, str. 65). Velikokrat sem vas slišal, kako ste katoličanom svetovali, naj ne uporabljajo prehitro strategije kompenzacije, nekakšne nuje, da bi na silo vstopili v logiko moči in samopotrjevanja v trenutku, ko se razkriva skrajna nestanovitnost novega kulturnega obzorja.

Kajti onkraj Boga, ki je bil doslej porok in varuh morale ter vzpostavljene oblasti, se lahko zdaj v naših negotovih družbah pojavi ali vsaj vzklije pričakovanje Boga. V tem je bil tudi smisel razglasa, ki ga je Maurice Clavel izdal po krizi leta 1968, ki jo je razlagal kot duhovni preobrat: "Bog je Bog, za Božjo voljo!" V tem gorečem vzkliku smo morali

slišati nekakšen klic verujočim, naj v samoti sveta znajo in si upajo iskati ter utirati poti, ki vodijo k viru, se pravi k skrivnosti neskončnega daru, ki se razodeva v Jezusovi osebi in njegovem trpljenju, v ponižanem Mesiju, kot je energično govoril Jean-Marie Lustiger.

KOT TEOLOG

Dejansko v isto razmišljanje o "maliku in razdalji", kjer govorite o pesniku Hölderlinu, brez oklevanja vnesete podobo Kristusa, ki prevzema tudi mislece smrti Boga: "Sin manifestira preobilje božjega tako, da se temu odreče, z odrekanjem, ki priča o edinstvenem načinu, na kakršnega božje prebiva v njem: – sinovstvo, ki se prenese v Očeta" (prav tam, str. 159).

Ne zanikajte, gospod filozof, da se na tem mestu resnično izražate kot teolog, ko nas opozarjate, da je prava Božja ikona Kristusov križ, v katerem se na človeški način razodeva moč neskončnega dajanja, katerega sledi tako podrobno preiskujete.

Vendar če bi vas danes predstavil le kot mislečega katoličana, ki razmišlja predvsem o Božji podobi, bi bil nezvest vam in pogumu, s katerim ste v filozofijo vnesli pojem ljubezni.

Pred to občutljivo temo mi dovolite, da ne začnem na področju mišljenja, ampak na področju vašega življenja, ki nedvomno ni najbolj izpostavljeno področje vašega delovanja, ki pa nam gotovo najbolje pojasnjuje stvari, ki so očem nevidne.



R. Dolinar:
Nebo in obličje 23

Dobro in normalno je, da dandanes spoznavamo krvne vezi ali še bolj obraze, brez katerih danes ne bi bili, kar ste. Tisti, ki so poznali vašo mater, se spominjajo njene močne osebnosti, trdnosti njenih prepričanj in globoke notranje doslednosti med tem, kar je o Bogu verjela, in med tem, kako je živela - pokončno in pogumno. Ničesar si ne upam reči o vašem očetu, ki so ga leta ujetništva močno zaznamovala, prav tako ne o vaših bratih in sestrah, sinovih in snahah. Lahko dodam le to, da vas ne poznajo le kot misleči subjekt, ampak kot zelo občutljivega človeka, ki se včasih samozavaruje na svoj rahlo grob način, ki pa je kljub vsemu vesel, da lahko ob pravi priložnosti drugim pove, kako zelo prispevajo k njegovi vzgoji. To se lahko zgodi predvsem takrat, ko uspemo premagati strah ali celo sovraštvo do sebe tako, da odkrivamo ljubezen, ki jo drugi čutijo do nas in ki si je še zdaleč ne zaslužimo.

Glede vaše žene Corinne pa je dovolj, če jo vidimo poleg vas, zelo prisotno in z neko neprisiljeno pozornostjo, ki po potrebi omogoča, da se soočimo z izrednimi stvarmi. Vse to zaradi neverjetne zveze, ki vaju oba presega. Še bolj osupljivo pa je, da ste prav preko nje spoznali Jeana-Marie Lustigerja, ki vaju je leta 1970 poročil skupaj s patrom Daniéloujem, patrom Bouyerjem in opatom Maximom Charlesom. Kakšna čudovita družčina! Kot dokaz, da miselnega dela ne moremo ločevati od skrivnosti medčloveške ljubezni.

MISLEČI IN LJUBEČI JAZ

In človeško ljubezen lahko imenujemo *Eros*. Leta 2003 ste ji posvetili čudovito delo z naslovom *Erotični fenomen*⁷. V njem zagovarjate misel, da človeški subjekt ni le *ego cogitans*, misleči jaz, temveč da je tudi *ego amans*, ljubeči jaz. Podpirate tudi tezo, da je ljubezen neskončno pred bitjem. Od kod vam smelost, da ste do te mere dopolnili in celo popravili Descartesa? Ne bom vam skrival, da sem se notranje vzradostil, ko sem zaradi vas odkrival, da je bil prvi, ki je bil odgovoren za

to smelost prav človek Port-Royala⁸, janzenist, vojvoda iz Luynesa. Spričo tega moram omiliti svoje kritike o janzenističnih vplivih, ki sem jih zasledil v slovarju Francoske akademije. A o tem bova še govorila. Vendar sem vojvodo iz Luynesa poznal že zato, ker je prvi v francoščino prevedel izjemno razmišljanje o Jobovi knjigi z naslovom *Moralia in Job*, ki jo je napisal moj prijatelj Gregor Veliki.

Vendar pa nisem vedel, da je bil taisti vojvoda iz Luynesa tudi prvi prevajalec Descartesa v francoščino in da si je samovoljno dovolil vnesti odločilen popravek, ki zadeva *ego*, in to z izvrstno mešanico jasnosti in zmernosti, kot so to znali v 17. stoletju: "Vem, da sem stvar, ki misli, se pravi, ki dvomi, ki zatrjuje, ki pozna malo stvari in je za veliko reči nevedna, *ki ljubi, ki sovraži* (odločilen popravek), ki hoče, ki noče, ki si tudi predstavlja in ki čuti" (A. T. IX ,1, str. 27, 7-10).

Te močne trditve komentirate s čisto filozofskim veseljem, ki ga ni težko zaslediti: "Malo dlje bomo videli, da je ob ponovni opredelitvi *ega*, ki misli, dejansko treba plačati to ceno, in sicer z ljubeznijo, ki jo je metafizika opuščala in zatirala. Opredeliti *ego* kot nekaj, kar ljubi in sovraži *par excellence*, kot *cogitans*, ki misli toliko, kolikor najprej ljubi, skratka kot ljubeči jaz (*ego amans*) ... Treba je znova vzeti Descartesove Meditacije (*Meditationes*) in jih premisliti na podlagi dejstva, da ljubim, preden sem, kajti nisem, dokler ne izkusim ljubezni – jih premisliti kot neko logiko. Metafizična premišljevanja bo skratka treba nadomestiti z erotičnimi." (*Erotični fenomen*.⁹)

Tako ste, spoštovani gospod, nazadnje prišli do tega, kar ste že trideset let želeli misliti in izreči! Nazadnje ste dosegli pravico, da v javnosti filozofsko presežete Descartesa. To pa ne tako, da bi zanikali vse, kar vas je naučil, ampak tako, da ste priznali ljubeči subjekt kot resnično spoznavno načelo, ki je neločljivo od ljubečega Boga, ki je resnično in globoko edini, ki lahko človeku podari to nezaslišano sposobnost: "Najvišja presežnost Boga, ki je hkrati edina, ki ga ne onečasti, ne izhaja iz njegove moči, modrosti, celo iz neskončnosti

ne. Izhaja iz ljubezni, kajti samo ljubezen lahko požene v tek vso neskončnost, modrost in moč." (Prav tam. str. 341–342.) Zahvalimo se lahko tudi za svetega Avgušтина, ki je s svojimi razmišljanji potrdil vašo odločilno intuicijo: ljubezen je tista, ki nam da spoznati resnico, in filozofija se po vsej pravici umešča v to področje ljubezni.

Vendar se moram zdaj vrniti k vašemu razmišljanju o pojavu erotičnega. V njem postavljate radikalna vprašanja, ki se jim noben človek ne more izogniti: "Ali sem sploh ljubljen?" in "Ali sem zmožen jaz ljubiti prvi?", še posebno, ko si priznam, da sem se zmožen sovražiti.

Prepričan sem, gospod, da vsa ta vprašanja nosite v sebi in če ste jih lahko izrekli s takšno prepričanostjo, je to zato, ker so poleg vas resnično navzoče osebe, ob katerih vam je dano, da ta vprašanja sprejemate ali jih presežete. Kajti tudi družinsko življenje je stekano iz nasičenih fenomenov, se pravi iz trenutkov potrpežljivosti, podaritve in odpuščanja, ki nam omogočajo, da premagamo napetosti in krize.

Navsezadnje se vse začne z ljubeznijo, čeprav je potrebno veliko časa, da to razumemo in da to filozofsko izrečemo. Kljub vsemu ste si ta miselni napor zadali za svojo prvotno nalogo leta 1982 s knjigo *Bog brez biti*¹⁰. V njej ste nakazali skoraj vso razsežnost svojega raziskovanja.

"Misli Boga zunaj ontološkega razlikovanja/ontološke razlike, zunaj vprašanja Biti ... Katero ime, kateri pojem, katero znamenje lahko še naprej uporabljamo? Nedvomno samo enega, ljubezen, ali če želite, kot to imenuje sveti Janez: "Bog je *agape*" (1 Jn 4,8). Zakaj ljubezen? Zato ker ta izraz, ki ga Heidegger, kot tudi vsa metafizika, čeprav na drugačen način, ohranjajo kot postranski in sekundaren, paradoksalno ostaja še tako nepremišljen, da bi lahko vsaj nekega dne misel o Bogu osvobodil drugega malikovalstva. Naloga je neznanska in skoraj še nenačeta ter zahteva, da se ljubezen obdela pojmovno (in obratno, da se ta pojem obdela z ljubeznijo)

do te mere, da se bo iz njega razvila polna spekulativna moč" (*Bog brez biti*¹¹.)

ZAGRIZEN RAZISKOVALEC

Takšno je poslanstvo, ki mu sledite z notranjo napetostjo, ki zaznamuje vašo misel. Napetost, ki jo tvori pojmovna vnema in strogost, kot da bi bila vaša prvotna skrb orati ledino, prečistiti in pripraviti nova področja, da razkrijete, kar ostaja skrito in čaka, da se spozna in razodene. Le kako ste se mogli tako zavzeti, da to zaposluje vse vaše bivanje in poučevanje?

To zavzemanje se je postopoma uresničevalo skozi vašo univerzitetno kariero, najprej od Sorbone in Poitiersa do Nanterrea, Pariza IV in Chicaga. Te geografske označbe, četudi niso brez pomena, saj ste v Chicagu nasledili Paula Ricoeurja, še zdaleč ne povedo bistvenega. Bistveno je zagrizeno delo raziskovalca, ki vas je od velike gmote kartezijanske misli vodilo do velikega izročila fenomenologije, ki jo hočete na svoj način poglobiti in obnoviti.

Kjerkoli opravljate svoj profesorski poklic, se nikoli ne zadovoljite le s poučevanjem. Ne le, da pišete - v ZDA še raje kot v Franciji -, z vsemi močmi se tudi trudite, da bi svoje študente prepričali, naj ne ostajajo le pri pisanju zapiskov. Trudite se, da bi doumeli gibalo vaše misli. To ste sami goreče pojasnili tistega nedavnega dne, ko vam je bil izročen meč: "Filozofija umira zaradi prelahkih in preveč znanih odgovorov na preozko, preveč površno in retorično zastavljena vprašanja. Slabega filozofa spoznamo po tem, da ponavlja preveč znane rešitve, da bi lahko zanikal vprašanja. Dobrega filozofa spoznamo po tem, da najde še neznanе odgovore na že znana vprašanja, velikega filozofa pa po tem, da postavlja neznana in nezaslišana vprašanja na predobro znane odgovore."

Številni študentje, ki pri vas delajo doktorat, lahko potrdijo resničnost vaših tveganih trditev. Očitno je, da ste od obdobja v Poitiersu pa do Chicaga postali filozof, ki ne le, da ne ponavlja že znanih rešitev, ampak ki se

nenehno giblje med še neznanimi vprašanji in odgovori. Pri tem ne pravite zaman, da se mora krščanska misel vpeti v to isto gibanje, da se oprime tistega, kar presega naša spontana znanja, ker nam ta pot preprečuje, da bi zašli v pojmovno malikovanje.

Spoštovani gospod filozof, sedaj sem pred težko nalogo. Ta ni v tem, da orišem vaše delo, ki še zdaleč ni končano, temveč da poudarim pglavitna pola, med katerima se razvija vaša misel.

Radi se spominjate, da ste začeli s študijem zgodovine filozofije, preko katere ste razumeli, kako in kdaj metafizika postane nosilka onto-teologije. Poglobili ste se v Descartesovo delo, pri katerem ste najprej preiskovali "sivo ontologijo" v njegovem soočenju z Aristotelom (Pariz, 1975), nato pa "belo teologijo" glede Božjega stvarjenja večnih resnic (Pariz, 1981). Od takrat naprej brez oklevanja poudarjate to, kar imenujete njegov "metafizični pogled" (Pariz, 1986). Menite, da njegova filozofija dejansko predstavlja vrhunec onto-teološke ustanovitve metafizike.

Vzporedno s svojim razmišljanjem o kartezijski metafiziki ste odpri še eno delovišče, pri čemer ste za odskočno desko gotovo vzeli Descartesa, kar vas je pripeljalo do meja filozofije in teologije, s čimer tvegate, da boste dregnili tako v filozofe kot v teologe, morda še bolj v Franciji in Evropi kot v Združenih državah! Čeprav tega nikdar ne izpostavljate, ni mogoče, da vas na tej poti ne bi podpirala Pascalova misel.

V kartezijskem pojmovanju metafizike ste namreč zaznali bipolarnost, ki lahko postane vir napetosti med *ego cogitans* kot učinkovitim spoznavnim načelom bitij in njihove predmetnosti ter Bogom, *causa sui*, ki je prav tako podvržen načelu razuma.

Sploh pa – bodimo pošteni – pred Bogom *causa sui*, kot pravi Heideggerjevo besedilo, ne moremo ne peti ne plesati (*Identiteta in diferenca*¹²). Vprašanja Boga se je treba torej lotiti drugače, kot je to zaslutil že Descartes s svojo idejo o neskončnosti. Kajti neskončni Bog neskončno presega sposobnosti mislečega

ega. Sprejeti je treba pot, ki je onkraj tega, kar še lahko mislimo. To je dobro videl Emmanuel Levinas s svojim "Bogom, ki sega v misel" in ki se podarja zavesti¹³.

Onkraj napetosti in ovir, ki ste jih uvideli pri Descartesu, ter na spodbudo in prijateljstvo Emmanuela Levinasa, postavljate odločilna vprašanja. Kako doseči misel o Bogu, ki bi presejala naše pojmovne predstave? Ali je možno predlagati nemetafizično filozofijo, misliti bit brez Boga in predvsem Boga brez biti? In kako potem zapustiti področje biti, da bi dosegli področje ljubezni? Kako dokazati, da je pojem ljubezni možno razviti enako logično kot najstrožji pojem, zavedajoč se obenem, da "ljubezen ne spoštuje logike bitij, ki so"?

V središču dveh področij, na katerih delate, prvega, ki je bolj zgodovinski in posvečen Descartesovi misli, ter drugega, ki je usmerjen naprej in ki se ukvarja s preseganjem onto-teologije, izoblikujete miselni greben, po katerem nenehno napredujete in neutrudljivo postavljate oporne točke. Pri tem izhajate iz dokaj skrajnega prepričanja, in sicer menite, da "odkar je metafizika dosegla svoj konec, bodisi kot dovršitev s Heglom ali somrak z Nietzschejem, je filozofijo možno nadaljevati le v podobi fenomenologije" (*Fenomenologija in metafizika*¹⁴). Takšna fenomenološka praksa pa zahteva nov in tudi radikalen pristop, kajti ne gre več za to, da se fenomen dokazuje, ampak da se nanj pokaže, oziroma še bolj, da "ga gledamo iz oči v oči, da ga gledamo s čisto intuicijo, se pravi, da ga držimo pod pogledom" (Odgovori na nekaj vprašanj v *Reviji za metafiziko in moralo*¹⁵).

Pri tem brez oklevanja postavite novo načelo, ki je lastno fenomenologiji: trdite, da fenomeni niso najprej predmeti ali bitja, temveč so "danosti". Danost je tista, ki tvori fenomene. Od tega trenutka si prizadevate razviti "fenomenologijo dajanja"¹⁶, katere osrčje ali višek, mislim, da predstavlja vaša knjiga iz leta 1997, *Biti dan*¹⁷, čeprav je neločljiva od prejšnje z naslovom *Redukcija in dajanje*¹⁸ in kasnejše *O presežku*¹⁹.

MALIK ALI IKONA?

Spoštovani gospod filozof, dosegel sem prag vaše misli in občutek imam, da jecljam. Nisem prepričan, da sem resnično našel tisto, kar je v vašem razkrivanju in ne dokazovanju skrajno in celo pretresljivo. Pravim pretresljivo, kajti če že ne preobračate kategorij, ki smo jih podedovali po Kantu, Husserlu in Heideggerju, jih vsaj premikate. V procesu dajanja obstajajo namreč stopnje. Gre za to, kar presega naše sposobnosti našega umevanja, za to, kar pojem lahko zgradi, in za to, kar intencionalna zavest lahko razume.

Drugače je s fenomenom, ki sestavlja zgodovinski dogodek. Ta se vsiljuje sam. Je nepredvidljiv. Ne moremo ga izmeriti, čeprav lahko poljubno raziskujemo njegove vzroke in jih razlagamo. V njem je nekaj, kar presega množico njegovih sestavnih delov in kar nujno vpliva na vse, ki se jih dotakne, posameznike in ljudstva. Drug fenomen zadeva čutnost in me osebno zadeva ne le v telesu, ampak tudi v občutkih, kar povzroča, da neko stvar čutim in da se zavedam, da to čutim. Tukaj gre za prvoten pojav, ki človeškemu *egu* omogoča, da je in da sam sebe doživlja.

V razvoju, ki ste ga posvetili *nasičenim fenomenom*, se pojavita tudi dva elementa, ki ju omenjate in postavite nasproti že v svoji prvi knjigi. To sta malik in ikona. Prvi zaustavlja pogled in postane kot nevidno zrcalo, druga pa nas gleda in nas odpira neskončnosti.

Oprostite mi, če na tem mestu omenjam raznolikost nasičenih fenomenov, saj ta nepremagljivo presega moje šibko filozofsko znanje. Pred zbežnostjo me rešuje neko posebno dajanje, ki gre tudi skozi naš pogled, ko se nam razkrije pomen umetniške slike. Mislim, da to ponazoritev lahko razumem. Dobro vem, da se lahko po muzeju sprehajamo, ne da bi karkoli videli. Nato pa se nenadoma zgodi, da nam podoba pride naproti in se nam odpre. Malik ali ikona?

Mislim, da sem odgovor na to vprašanje našel v eni izmed zadnjih knjig najinega sobrata Philippea Beausanta z naslovom *La bodji spev*. V knjigi so predstavljena predvsem

zadnja Tizianova dela. Na sliki najprej vidimo *Venero* iz Urbina, ta sijaj lepote in miline. Vendar v sliki razbiramo predvsem nerešljiva vprašanja, ki nam jih nehote zastavlja njena pojava: "Ali sanja? Ali sanja o tem, kar o njej mislimo? ... Kajti gotovo razmišlja. Neverjetna Tizianova novost je v tem, da od nas zahteva, da si zastavimo to vprašanje: Kaj in o čem razmišlja? Kaj hoče od mene, ki jo gledam? In na to ne znamo odgovoriti."²⁰ Kot da bi bila umetnost slikarja v tem, da daje obliko, življenje in celo misel tistemu, ki ga upodablja in ki tako postane resnični "nasičeni fenomen", ki ga gledamo in ki sestavlja ter na neki način oblikuje naš pogled. Pa čeprav gre pri tem le za malikovalsko podobo!

Želel bi predvsem, da bi si pogledali, dragi gospod, konec te knjige in opazovali *Pietà*, ki jo je naslikal isti avtor, ko je bil tik pred smrtjo v Benetkah, kjer je zbolel za kugo v času strašne epidemije leta 1576. Pred seboj vidimo *Devico Marijo, Mater*, ki stoji pokončno in vzravnano ter v rokah drži telo svojega mrtvega sina. Opazujemo jo, ampak spet je ona tista, ki nas gleda, in slikar je v kot iste slike narisal še samega sebe, čisto majhnega, obrnjenega proti Mariji. Kot bi bila molitev tudi nasičeni fenomen, ki nas vodi in vpelje, ne v neki drug svet, temveč v drugo dimenzijo resničnosti, ki jo označujemo kot razodetje. Gre za resničen prehod, kot spreobrnjenje pogleda, duha in srca. Kajti ko molimo, zremo podobe in izmumljamo nekaj besed. Vendar je pred nami živi Bog, ki nas motri in nam daje, da nas njegov lastni pogled - četudi le malo - preoblikuje.

Morda smo k njemu obrnjeni le na skrivaj in ga vprašujemo: "Kdo si?", vendar nas on v odgovor sprašuje: "Ali veš, da si tu pred menoj, in če te srce obsoja, sem večji od tvoje srca in spoznavam vse" (1 Jn 3,20). Tizian je to vedel in Philippe Beausant si predstavlja, kako molitev *Salve regina* spremlja slikarjeve gibe, ko se sam naslika v drži ponižnega, ki prosi: "Čečkam: še malo rdeče, svetlordeče za oblak. In nato se pojavi, *illos tuos misericordes oculos ad nos converte*. Poglejte me, devica, in

poglejte mojega sina, (ki je že mrtev) in stoji za menoj. Obrnite name svoj milostni pogled." In ta pogled v njem postane kot živ izvir, znotraj njegove žalosti ob bližajoči se smrti.

Od estetike do molitve je včasih le majhen korak. Nedvomno enako velja za misel in duhovno izkušnjo. Vi, gospod, to gotovo veste, čeprav tega nikoli izrecno ne poveste.

Morda je izjema pri tem ena vaših zadnjih knjig, kjer dostopanje do samega sebe na podlagi presežnega - ta fenomen notranjega razodetja - raziskujete skozi *Izpovedi* škofa iz 4. stoletja, svetega Avgušтина. Za to delo si upate uporabiti svojo fenomenologijo dajanja, pri čemer ne gre za to, da bi izvedeli, ali so kategorije tega dela bolj filozofske ali bolj teološke. Gre preprosto za to, da spoznamo, da je ta mož v trinajstih neločljivih knjigah hotel ne govoriti o Bogu, temveč je hotel Bogu spregovoriti, da bi ga hkrati hvalil in mu priznal svoje grehe. Gre za skrivnost človeške besede v veri, ki se tako razodene v vsej svoji globini kot dar, kot razodetje. Kajti ta beseda je odgovor na Besedo Boga, ki kliče, ki v nas deluje in ki čaka, da jo bo človek sprejel, da bi nas lahko preoblikovala od znotraj. *Interior intimo meo*: S svojo besedo Bog pride, da se polasti in preustvari človeško notranjost ter ga v istem gibu odpre drugim, da bi se tudi drugi pustili prevzeti isti hvali in spreobrnjenju, ki izvira iz njega samega.

Moč, ki prevzame, ste v govorjeni (in ne pisani) obliki spoznali pri prijatelju duhovniku, ki je v sedemdesetih letih postal župnik v Sainte-Jeanne-de-Chantal. Doumeli ste, da je ta človek skozi svojo zgodovino razumel, zavestno in telesno, kar Pavel odločno zatrjuje v Pismu Hebrejcem: "Božja beseda je namreč živa in dejavna, ostrejša kakor vsak dvorezen meč in zareže do ločitve duše in duha, sklepov in mozga ter presoja vzgibe in misli srca" (Heb 4,12).

Gotovo ni naključje, da so te goreče besede vklesane v vaš akademski meč. Ko boste držali ta meč, se boste spomnili tega vnetega moža, ki je s svojim lastnim zavzemanjem nenehno podpiral tudi vaše zavzemanje. Vendar se

vi ne zavzimate s pridigo, ampak tako, da mislite filozofsko in da s pomočjo filozofije zarežete in presojate vzgibe in misli srca, ki jih sicer na drugačen način presojata Božja beseda in cerkveno pridiganje.

O PRIHODNOSTI KATOLIŠTVA

Ko je leta 1981 postal pariški nadškof, vas Jean-Marie Lustiger ni prosil, da bi postali njegov svetovalec za filozofska vprašanja. Hotel vas je - z vašimi darovi in filozofsko vneto - preprosto pridružiti zavzetemu prizadevanju za svobodo duha, za kar je tudi sam tako goreče živel. In ob njem se vrsto let niste trudili za ponovno ustanovitev Katoliškega središča francoskih intelektualcev, ampak ste želeli omogočiti odkrita soočanja mož in žena, ki bi bili radi poleg svojih poklicnih sposobnosti ali posameznih udejstvovanj priznani tudi zato, ker znajo misliti onkraj splošno znanih vprašanj in odgovorov v prepričanju, da je poglobljanje in raziskovanje življenjskega pomena za prihodnost naše družbe.

Pred nekaj leti ste se zelo resno spraševali o prihodnosti katolištva v svetu, še posebej v Evropi in Franciji. Članek ste zaključili z vzklikom v preroškem slogu: "Človeku je lastno zavedanje, da je to, kar je prejel. Prejel je, da je, in to v tako skrajni obliki, da biti pomeni zgolj, da človek sam sebe prejema, to pa lahko stori izključno on sam. Izvorno je človek samemu sebi dolжник. Tega dolga pa ni treba vračati, niti ga občutiti kot težo prekletstva. Treba ga je samo priznati. Ne prepoznati, ampak priznati ter ga sprejeti kot dar. Zato smo dolžni sami sebe ljubiti, kajti brez tega nikoli ne bomo zmožni odpuščanja, ničesar ne bomo mogli odpustiti ter bomo samomorilski in ubijalski hkrati." (*Communio*, 1985, X, 5-6, str. 47.)

Tistim, ki so se morda začudili nad skrajnostjo teh trditev, ki so sicer podobne nekaterim strastnim pridigam Jeana-Marie Lustigerja, priporočam, da preiščujejo tudi o tem, kar je napisano pred njimi, kjer razumsko pojasnujete trdnost svojih prepričanj. "Kako lahko katolištvo, se pravi kristjani, zbrani v

Katoliški cerkvi, civilni družbi danes pomaga preživeti, oziroma jo utrditi?" Na to vprašanje, ki bi se lahko zdelo banalno, dajete odgovor, ki ni banalen, ampak se tudi ne vsiljuje kot dokončen: "(Katoličani) morajo bedeti nad nespoznavnim. Zagovornik ene od političnih strank in tudi ne varuh neke znanosti, ki konkurira z drugimi, ne moreta trditi, kot to lahko stori katoličan, da se človeka, jaz, bližnjega, ne da spoznati kot predmet, ideal ali malik, ampak lahko sam sebe sprejme kot nespoznavnega in dokončno kot Božji dar, ki ga nikdar ne bomo mogli do konca spoznati."

Spoštovani gospod, že pred leti sem se od vas naučil nekaj, kar se je večkrat izkazalo za učinkovito in umestno. Gre za trditev o konkretni presežnosti, ki jo nosimo v sebi in ki velikokrat postane resnična moč, s katero se lahko soočimo s preizkušnjami ali s tistimi, ki bi nas radi zvedli na našo končnost.

Ljubša od lahkotnosti tega, kar na splošno imenujemo humanizem, vam je strogost misli, ki preprosto ugotavlja, da je človek vedno nezvedljiv, neodtujljiv in da si nikdar ne sme dopustiti, da bi bil sam sebi merilo.

Zelo sem vesel, ko Katoliško cerkev v Franciji spodbujate, naj se odločno in razumno postavi za skrajno človeška vprašanja naše prihodnosti. Še bolj sem vesel, ko skrajnost utemeljujete z jasnim dokazovanjem, kajti potem so tisti, ki ne delijo naše vere, prisiljeni uporabiti svoj razum in ne svojih predsodkov.

Iz srca želim, da boste s tem, ko postajate član naše Akademije, kjer znamo poslušati, gledati in razumeti tisto, kar je onkraj vsakršnega videza, lahko izpolnili delo, ki ga od vas pričakujemo, in da se mu boste posvetili z vso močjo svoje misli in vsem, kar vas dela občutljivega na to, kar vsakogar izmed nas

neskončno presega. Za to dvojno nalogo, ki bo zahtevala razum in vnemo, vam izrekam dobrodošlico.

Prevedla: Jasmina Arambašić

1. Claude Dagens je škof Angouléma. Bil je profesor na Katoliškem inštitutu v Toulousu ter večkrat izvoljen za člana doktrinalne komisije francoskih škofov. Leta 1996 je objavil Pismo francoskim katoličanom (*Lettre aux catholiques de France*), za kar je prejel eno najvišjih nagrad Francoske akademije, v katero je bil izvoljen 17. aprila 2008.
2. Odgovor akademika msgr. Claudea Dagensa na govor Jeana-Luca Mariona ob sprejemu v Francosko akademijo, 21. januarja 2010.
3. Avtor se nanaša na delo Henryja Duméryja z naslovom *La foi n'est pas un cri* (Vera ni krik), Pariz, Casterman, 1956.
4. *Dieu sans l'être*, Fayard, Pariz, 1982, str. 75.
5. *L'idole et la distance*. Cinq études, Grasset, Pariz, 1977.
6. Jean-Luc Marion, *Malik in razdalja*, prev. Barbara Pogačnik in Maja Novak, spremna beseda Branko Klun, KUD Apokalipsa, Ljubljana 2009.
7. *Le Phénomène érotique*, Grasset, Pariz, 2003.
8. Port Royal des Champs je bila v 13. stoletju ustanovljena cistercijska opatija. V 17. stoletju postane središče janzenizma. (Op. prev.)
9. *Le Phénomène érotique*, Grasset, Pariz, 2003, str. 19.
10. *Dieu sans l'être*, Fayard, Pariz, 1982.
11. *Dieu sans l'être*, Fayard, Pariz, 1982, str. 73.
12. *Identität und Differenz*. Klett-Cotta, Stuttgart 12. A. 2002
13. *Dieu qui vient à l'idée*, Emmanuel Levinas, Vrin, str. 271.
14. *Phénoménologie et métaphysique*, pod vodstvom J.-L. Mariona in G. Planty-Bonjourja, Pariz, 1984, spremna beseda, str. 7.
15. *Revue de métaphysique et de morale*, 1991/1, str. 67.
16. Prim. spremno besedo dr. Branka Kluna k prevodu Marionovega dela Malik in razdalja, KUD Apokalipsa, Ljubljana, 2009, str. 352-354.
17. *Etant donné*, Essai d'une phénoménologie de la donation, P.U.F., Pariz, 1997.
18. *Réduction et donation*, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, P.U.F., Pariz, 1989.
19. *De surcroît*, Études sur les phénomènes saturés, P.U.F., Pariz, 2001.
20. Philippe Beaussant, *Titien, le chant du cygne*, Fayard, Pariz, 2009, str. 66-67.

R. Dolinar:
Nebo in obličje 25



"Krščanska filozofija": Hermenevtika ali hevrstika?¹

RAZLOGI ZA APORIJO

Pojmi so prav tako smrtni, lahko namreč umrejo ali pa vsaj postanejo aporije. Ali ne prestaja danes enake usode pojem "krščanska filozofija", ko s prstom kaže na pot, ki ne vodi več nikamor, na zapuščeno dvorišče, na mrtvo disciplino? Vendar ali je pretveza, da je več ne razumemo, dovolj, da se odpovemo "krščanski filozofiji"? Ali ne bi namesto tega raje povečali svojih naporov, da bi jo mislili na novo?

Praden pa nadaljujemo, si priključimo v spomin osnovno aporijo, ki še danes zaznamuje "krščansko filozofijo". Ta se je pojavila v debati med leti 1927 in 1931, ki je nastala zaradi stališča, ki ga je zavzel odlični francoski zgodovinar in filozof Émilé Bréhier. Njegovo tezo lahko povzamemo na naslednji način: krščanstvo je pogosto uporabljalo zelo različne filozofije, nikoli pa ni ustvarilo ali asimiliralo nobene izmed njih, ker namreč obstaja "nasprotje" ali vsaj radikalna "ločenost" med čistim ter jasnim razumom in skrivnostjo odnosa med Bogom ter človeško osebo.² Čeprav je stališče pretirano in hkrati izzivalno, vendarle potrebuje ponovno razjasnitev odnosa med filozofijo in krščansko teologijo – gre torej za protislovje, za delno odtegnitev ali za zvezo? Mogoče smo pričakovali, da se bodo

katoliki (če že ne vsi kristjani) zoperstavili Bréhierju in branili teoretsko legitimnost in zgodovinsko resničnost take "krščanske filozofije", nevernikom pa prepustili nalogo, da ji oporekajo. A delitev vlog je bila bolj zapletena. Nekateri katoličani so vztrajali, da "v smislu splošnega razumevanja ne obstaja katoliška filozofija, tako kot ne obstaja katoliška znanost";³ vendar je ta teza – ki je bila značilna za šolo iz Louvaina,⁴ za katero samo aristotelski tomizem imponira katolicizmu, ne zaradi svoje krščanskosti, ampak zaradi svoje stroge resnice – ponovno odkrila stališče Jacquesa Maritaina,⁵ da lahko obstaja samo zunanje razmerje med vero krščanskega misleca in njegovo ali njeno filozofijo.⁶ Še več, soglaša celo z netomistično in nesholastično mislijo Maurica Blondela:⁷ "... izraz "krščanska filozofija" ne obstaja nič bolj, kot obstaja krščanska fizika."⁸ Katoliški misleci so uspeli zavriniti "krščansko filozofijo" tako, da so uporababili argumente njenih nekrščanskih nasprotnikov, od Feuerbacha do Heideggerja: tu gre za protislovno sintagmo, za "kvadratni krog", za "leseno železo".⁹ Iz tega sledi, da se pojem "krščanska filozofija" lahko zdi enako problematičen tako verujočim (netomistom kot tudi tomistom) kot neverujočim. Ker

odgovori niso odvisni od teoloških možnosti, vprašanje ostaja popolnoma odprto. Ali se naj povsem oddaljimo od njih?

DEFINICIJA ÉTIENNA GILSONA: "KRŠČANSKA FILOZOFIJA" KOT HERMENEVTIKA

Kljub omenjenim negotovostim ena izmed formalnih definicij podpira uporabo tega pojma. Dolgujemo jo skoraj izključni pobudi Étiennea Gilsona: "Krščansko filozofijo imenujem sleherno filozofijo, ki kljub formalnemu razlikovanju med dvema redoma upošteva krščansko razodetje kot nujno potrebno pomoč razumu."¹⁰ Vsekakor lahko to definicijo razumemo v dveh pomenih. Po eni strani je, kar zadeva Gilsona, ta večkrat razložil, da "krščanska filozofija" obstaja povsod, kjer razodetje daje razumu pobude, ne da bi ga nadomeščalo ali spreminjalo njegove zahteve, z namenom na racionalen način načeti teme, ki jih razum sam od sebe ne obvlada ali jih celo ne domneva. Kot primer je navedel pojem stvarjenja. Vendar bi lahko s tega gledišča ravno tako predlagali pojem evharistije, ki je postala filozofska tema za Descartesa in Leibniza, milosti za Malebrancha ali Leibniza, navdiha v spisih Spinoze ali kristologije kot celote za Hegla in Schellinga. Še več, ali ne bi označili kot "krščansko filozofijo" vse filozofije, ki nasprotuje krščanskemu razodetju in se ravno v tem, ko ga želi podrobno kritizirati, ne neha sklicevati na razodetje kot na "nujno pomoč razumu"? Ali ne gre v bistvu za to ob primeru Feuerbacha in Nietzscheja, ki nista, vsaj metodološko, nič drugačna od mislecev iz srednjega veka, če uporabljata razum na danem, ki je razodeto?

Po drugi strani je jasno, da je Gilson hotel, da bi imela njegova definicija bolj omejen pomen: krščansko razodetje kot pomoč razumu ne posreduje zato, da bi mu ponudilo teme, ki bi mu bile drugače nedosegljive, ampak zato, ker ponuja popolnoma originalno interpretacijo slednjih – tisto o Kristusovem razodetju. Z drugimi besedami:

v najbolj znani tezi Étiennea Gilsona, "la métaphysique de l'Exode,"¹¹ "krščanska filozofija" predpostavlja, da je kvazi-aristotelški pojem *actus purus essendi* enakovreden čisti teološki in svetopisemski izjavi, *Sum qui sum* (2 Mz 3,14). Vzemimo to enakovrednost kot hipotezo. Nato se nadalje vprašajmo o postopanju v tem povsem privilegiranim primeru, ki ga spremlja "krščanska filozofija". Ta sestoji iz interpretacije filozoféma kot Božjega (in obenem prvega) imena: vendar bi ta filozofém ostal razumljiv in bi ohranil svoj pomen, četudi ne bi bil interpretiran kot ekvivalent take teološke teme – *actus purus essendi* ne more interpretirati Boga iz Eksodusa in ga vsekakor ni označeval za vse netomistične srednjeveške ali moderne aristotelike. Nasprotno tudi "krščanska filozofija" ne more interpretirati *esse* kot prvega izmed Božjih imen (in ga nadomestiti s preprostim pojmom, kot je to storil Scotus¹²) ali privilegirati drugih transcendentalij,¹³ kot je *bonum* (glede na ustaljeno tradicijo do sv. Bonaventure). Na kratko rečeno, pomoč, od katere ima krščanska filozofija korist, sestoji iz teološke interpretacije izključno filozofskih konceptov, ki je seveda možna, nikakor pa ne nujna.

Seveda obstaja mnogo primerov take vrste "krščanske filozofije", ki izhaja iz krščanske interpretacije filozofskih tez: Sv. Avgustin je svoj celoten nauk o podobah Trojice znotraj nas zgradil na možnosti interpretacije zmožnosti duše *memoria/intellectus/amor* kot označb za Trojico znotraj nas; Malebranche s teološkimi izrazi interpretira Kartezijev¹⁴ pojem vrojenosti kot vrojenost v Stvarniku, da bi s tem podprl videnje idej v Besedi. Prav tako dovolj dobro poznamo krščanske interpretacije platonizma, stoicizma, skepticizma in celo epikurejstva, da se izognemo prikazu, kako se Gilsonova definicija "krščanske filozofije" nanaša tudi na njih. *Preparatio evangelica*, prvotno rezervirana za platonizem, se lahko razširi na celotno filozofijo, odvisno od interpretovega talenta. Tako se je tudi zgodilo. Mauricea Blondela

razumemo kot popolni primer tega procesa, ko trdi, da lahko bere transcendenco v imanenci – "immanentno zagotovilo transcendence"¹⁵ – in izkoplje nadnaravno "nujno" iz narave: "Vedno bolj se počutim onemoglega glede namena pokazati ... naravno nujnost nadnaravnega in nadnaravne realnosti samega naravnega."¹⁶ Še več: teologija je, v enem izmed najplodovitejših prizadevanj v tem stoletju,¹⁷ sama od sebe izdelala metodo o imanenci in od tod izvira hermenevtika, ki po Gilsonu definira "krščansko filozofijo". Vsekakor je bila to vsaj tiha domneva disputa o de Lubacovi knjigi *Supernatural* (ali naj bo naravna želja razumljena kot resnična zmožnost, da bi videli Boga?), analogije glede na E. Pzywaro (ali naj bo *analogia entis* razumljena kot trinitarna determinacija?) in, predvsem, teologije Karla Rahnerja (ali naj bo prehod od končnega k neskončnemu bitju razumljen kot teoretično polje kristologije?, ali naj bo neverujoči razumljen kot "anonimni kristjan"?, ali razvoj "zemeljskih bitnosti" dovoljuje razumevanje le-teh kot "znamenja časov", oznanjevalcev prihoda Božjega kraljestva?). Teh nekaj na hitro naštetih, a zelo značilnih primerov pokaže, da – če se držimo Gilsonove definicije, "vsaka filozofija, ki, kljub formalnemu razlikovanju med dvema redoma, upošteva krščansko razodetje kot nujno potrebno pomoč razumu", – "krščanska filozofija" v našem stoletju¹⁸ ni niti krhka niti obstranska. Prav nasprotno se izkaže kot privilegirana metoda prevladujočega dela krščanske in katoliške misli. Od de Lubaca do Rahnerja,¹⁹ od Gilsona do Blondela – vse do Lonergana²⁰ in Moltmanna,²¹ Mascalla²² in Tracyja,²³ celo Ricoeurja²⁴ – je bilo naše stoletje predvsem stoletje "krščanske filozofije" kot hermenevtike.

NEDOLOČNOST "KRŠČANSKE FILOZOFIJE" KOT HERMENEVTIČNE

Čeprav so njeni predstavniki vplivni, čeprav so njeni rezultati pomembni, čeprav ostane metoda *preparatio evangelica* še naprej

spoštovana, ostaja ta definicija "krščanske filozofije" kot hermenevtike vseeno sporna. Tukaj vidim najmanj tri argumente, ki jo postavijo pod vprašaj.

1. Če se "krščansko filozofijo" lahko skrči na hermenevtiko, ostane, z gledišča razodetja pojmov in potemtakem (predvidenih) realitét, ki jih je že pridobila stroga filozofija, sekundarna, izpeljana, celo neobvezna v primerjavi z edino originalno in iznajdljivo instanco filozofije. *Actus purus essendi* je lahko mišljen tudi brez interpretacije *Sum qui sum*, saj ga je Aristotel mislil na tak način. Trojnost *memoria/intellectus/amor* je lahko mišljena brez svoje trinitarne interpretacije, ker jo je tudi Plotin mislil na tak način. Zato stroga interpretativna definicija "krščanske filozofije" odgovarja na Bréhierjev ugovor, tako da priznava njegovo bistvo: ta domnevna "filozofija" se omeji na komentiranje in samo ponovi rezultat stroge filozofije, ki ni krščanska. Skrčiti "krščansko filozofijo" na hermenevtiko, pomeni, odreči ji nivo filozofije.
2. Če je "krščanska filozofija" omejena na hermenevtiko, postane, celo (in predvsem) z gledišča krščanskega razodetja, predmet sumničenja, ki teži sleherno hermenevtiko. Posredi sta dve načeli: (a) Zakaj privilegirati interpretacijo, ki temelji na krščanskem razodetju, če so možne druge? Marx je to brutalno, a učinkovito pokazal: revščino lahko razumemo kot vrlino, a obenem tudi kot ekonomski fenomen, povezan s kapitalističnimi pogoji produkcije. Zakaj sprejeti eno interpretacijo namesto druge? Zakaj zanikati drugo v imenu prve? Ugovor je tako močan, da je dobršen del krščanske teologije in spremljajoče "krščanske filozofije" tudi stoletje po Marxu še vedno v postopku odgovarjanja nanj. (b) Zakaj sprejeti interpretacijo, osnovano na krščanskem razodetju, za to, za kar se ima? Vsaka interpretacija uboga razloge, ki se v bistvenem razlikujejo ali naj bi se razlikovali od tistih, ki jih namerno sproža. Ti zakriti razlogi za interpretacijo lahko

pridejo na dan iz nezavedne želje (Freud), iz "volje po resnici", tj. "volje do moči" (Nietzsche), ideologije (Marx), itd. Pomemben je samo rezultat: interpretacija ne more biti upravičena prek tega, kar izreka sama o sebi, ampak prek tega, česar ne izreče. Nietzsche je ta sum povzel v naslednje pravilo: "Ni nobenih moralnih pojavov, so samo moralne razlage pojmov."²⁵ To se obrne na hermenevtiko "krščanske filozofije", v skladu s tem, da krščanska filozofija ne obstaja, obstaja le krščanska interpretacija filozofije, ki mora potem opravičiti samo sebe, ne zaradi tega, kar o sebi izreka, ampak zaradi tistega, česar ne izreka. S tem postane mogoča kontrahermenevtika, ki po točkah obrne hermenevtiko "krščanske filozofije". Zadostovala bosta dva primera: (a) filozofsko definicijo "Boga" kot "moralnega Boga" (Kant, Fichte) se lahko interpretira kot podobo krščanskega Boga oziroma, po drugi strani, kot nekaj, kar vodi v "smrt Boga" (kakor so to razumeli Feuerbach, Bauer, Marx in Nietzsche); (b) definicijo "Boga" kot *causa sui* (Descartes) se lahko interpretira kot podobo krščanskega Boga ali pa kot njegov metafizični idol (Heidegger). Taka kontra-hermenevtika izhaja neposredno iz moderne kritike vseh hermenevtik in iz definicije "krščanske filozofije" kot ene izmed mnogih hermenevtik. Rezultat je, da "pomoč" razodetja ni več nepremostljiva. Z drugimi besedami, skržitev "krščanske filozofije" na hermenevtiko prvo označi za arbitrarno.

3. Po Gilsonovi definiciji mora hermenevtična definicija "krščanske filozofije" "formalno razlikovati med dvema redoma" filozofije in teologije, narave in milosti, znanega in razodetega. Vendar ali je tega zmožna? Ali ne smemo predpostavljati, da bi bila možnost ene interpretacije v luči druge v tem, da so določene specifično krščanske resnice najmanj že *in nuce* in imajo vpliv v izjavah stroge filozofije (ali "naravnega", če lahko uporabimo ta izraz)? Kako daleč lahko gre ta vnaprej določeni

dogovor? Skozi zgodovino filozofije se spor o nadnaravnosti ni nikoli nehal pojavljati, ko je hermenevtika "krščanske filozofije" cvetela: pri témi o dvojni blaženosti, pravilnosti svobodne volje, nezainteresirane Božje ljubezni, spoznatnosti božjih sredstev, pomenu zgodovine, itd. V slehernem primeru je obstajala nevarnost, da bi razodetje razumeli kot preprosto posledico narave in s tem filozofije. Skržitev "krščanske filozofije" na hermenevtiko prvo zato izpostavi odsotnosti posebnosti stvarjenja in ne nazadnje razodetja – vero se zaklepa v njeno *preambulo*.

Ta trojni rezultat nas ne vodi avtomatično v odpoved vsej "krščanski filozofiji", celo ne Gilsonovi definiciji, ampak nas sili k spodbujanju tega, da bi "krščansko filozofijo" definirali izključno kot hermenevtiko.

DOLOČENOST "KRŠČANSKE FILOZOFIJE" KOT HEVRISTIKE

Kako jo lahko še drugače definiramo? Ko bolj natančno upoštevamo to "pomoč", ki se popolnoma razlikuje od katerekoli filozofije, jo Gilson brez nadaljnega preciziranja imenuje "krščansko razodetje". To pa je povzeto v Kristusu. Ampak Kristus izvaja na svetu in njegovi modrosti hermenevtiko – s svojim oznanjevanjem, končno s svojo razlago (Lk 24,27) – samo zaradi popolnoma drugačnega značaja: njegova temeljna novost, njegova neprekosljiva inovacija. "Omnem novitatem attulit, seipsum afferens" – Vso novost je predstavil s tem, ko je predstavil sam sebe.²⁶ Če Kristus razodeva tisto od vselej skrito – Božjo skrivnost – in dela reči nove – "Glej, vse delam novo!" (Raz 21,5) – je to zato, ker on predstavlja vso novost, ker prihaja iz Božjega naročja, od sveta, ki ima svoj obstoj po njem in ki ga, prav zaradi tega razloga, "ni spoznal" (Jn 1,10). Njegovo razodetje je predstavilo v svet dejstva in fenomene, ki pred njim niso bili nikoli videni ali spoznani; celo prikazi iz Stare zaveze bi brez njegove novosti ostali nejasni – svetost, odpuščanje, vstajenje, skupnost,

itd. Ta novost, ki ni od sveta, s Kristusom živi v svetu – "nova nebesa in nova zemlja" (2 Pt 3,13). Razodetje interpretira samo v kontekstu Kristusove trinitarne prenovitve.

V čem obstaja Kristusova prenovitev? Ko pokaže, da "je Bog ljubezen" (1 Jn 4,18). To odpiranje, ki je brez primerjave s prejšnjimi predstavitevami božjega,²⁷ določa področje teologije: usmiljeno ljubezen.²⁸ Usmiljena ljubezen se, kjer se konkretno pojavi, neposredno razvije v dostojanstvu Kristusa, posredno v Trojici, od katere izvaja svojo medosebno globino, in v Cerkvi, kjer Sin z Očetom v Duhu sprejema ljudi kot svoje posvojene brate in sestre. To je v strogem pomenu besede tisto, kar se razodeva (*revelata*), ki pripada samo teologiji, in tisto, o čemer mora filozofija molčati, celo če želi biti krščanska.

Ne glede na svojo teološko uporabnost ima usmiljena ljubezen vseeno teoretične posledice za obzorje racionalnosti. Odpre se kot novo teoretsko polje, ki ga je treba raziskati, "red usmiljene ljubezni", kot je to imenoval Pascal.²⁹ Gre za nasprotje redu "telesne veličine" (vse moči teles, politike, ekonomije, domišljije, itd.) in redu "duhov" (znanosti, umetnosti, itd.). Red usmiljene ljubezni, ki zadeva ljubezen v vseh njenih fasetah, vlada drugima dvema in zaradi tega razloga ostaja manj viden in znan kot druga dva; vsekakor ne more, glede na temeljni paradoks, noben red poznati ali videti višjega reda (četudi kak red pozna sebe in lahko vidi vse nižje redove). Potemtakem ostaja usmiljena ljubezen, ki je najvišji red, nevidna telesu in duhu, močem in znanostim. Rezultat tega je, da usmiljena ljubezen vednosti odpre polje novih fenomenov, vendar to polje ostane nevidno naravnemu razumu. To je razlog, zakaj filozofija potrebuje "nujno pomoč", v smislu pridobitve dostopa do nje prek razodetja: ker je razodetje kot razodetje ljubezni tisto, ki ponuja popolnoma racionalne fenomene filozofiji, kljub temu, da pripadajo usmiljeni ljubezni in so novost, kot je to ona sama. Tukaj spet najdemo definicijo Étiennea Gilsona: sleherni filozofija, ki, kljub formalnemu razlikovanju med dvema redoma

(v Pascalovem smislu), upošteva krščansko razodetje (razumljeno kot razodetje usmiljene ljubezni, torej kot tretji red) kot nujno potrebno pomoč razumu. Ampak od sedaj naprej pomoč, spodbujena od razodetja, ne podpira samo priprave nove interpretacije že videnih fenomenov, ampak naredi vidne tudi fenomene, ki bi brez nje ostali nevidni. "Krščanska filozofija" se ne prakticira kot preprosta hermenevtika, po potrebi ideološka, v smislu naravno "danega", ki je dostopno razumu brez razodetja; ponuja popolnoma nove naravne fenomene razumu, ki jih ta odkriva zato, ker jih je razodetje odkrilo zanj in mu jih je pokazalo; razum se prakticira kot hevrstica.³⁰ Étienne Gilson je predlagal definicijo "krščanske filozofije", ki jo lahko razumemo drugače, ne kot hermenevtiko, ampak kot hevrstiko. Ker Gilson ni jasno razlikoval med tema dvema možnima pomenoma svoje teze, oziroma njuno globljo razliko, bomo mi od sedaj naprej, v prehodu od ene k drugi, ostali pod okriljem tega velikega filozofa.

Pravzaprav je Étienne Gilson pogosto obravnaval težavo, ki jo prinaša hevristična definicija "krščanske filozofije": razodetje – tj. razodetje usmiljene ljubezni – bi lahko prispevalo k pojavitvi fenomenov, ki so novi in vidni samo prek usmiljene ljubezni, torej nevidni brez nje. Vseeno jih usmiljena ljubezen ne bi zaupala samo teologiji (znanosti o *razodetem*), ampak tudi filozofiji, tj. vedenju, ki se usmerja samo po naravnem uvidu. Na kratko, hevrstica usmiljene ljubezni bi popolnoma naravni filozofiji priskrbela od razodetja odkrite fenomene. Posledično bi "krščanska filozofija" predstavljala mešanico med teologijo (nadnaravno) in filozofijo (naravno): spoznanje, ki bi v naravni luči raziskovalo dejstva, odkrita v nadnaravni luči. Vse težave tega paradoksa se združijo: mešanica naravnega in nadnaravnega, razodetja in filozofije ne upošteva razlike med redoma. "Krščanska filozofija", zaradi svojega protislovnega koncepta, ogroža tako teologijo kot filozofijo.

Seveda je na tem mestu nemogoče podati popolni odgovor, je pa zato mogoče navesti

nekaj primerov. Kajti vprašanje o obravnavanju meja med obema disciplinama je v končnem smislu možno skrčiti na vprašanje pravic, ki se tičejo resničnih predmetov teh dveh disciplin; ali lahko upravičimo "krščansko filozofijo" preko njenega formalnega predmeta? Tega bomo sposobni, če uspemo opisati enega ali več fenomenov, danih v naravni izkušnji in ne od nje, iz "reda usmiljene ljubezni" ali razodetja. Najbolj prepričljivi primeri se ne nanašajo na Boga ali na svet, ampak na človeško osebo – nanj ali nanjo – z drugimi besedami, na fenomen človeka, tj. njegove ali njene pojavnosti, ki je osredotočena na njegovo ali njeno obličje.³¹ Nihče ne bo zanikal, da to ni fenomen sam po sebi, po naravni izkušnji dostopen naravnemu razumu. Vendar ni dovolj preprosto pogledati v obraz [face], da bi videli tisto drugo, kar je na njem izpostavljeno. Gledamo v obraz sužnja, ne da bi bili sposobni prepoznati drugega v njegovi ali njeni pravici; lahko se tudi soočimo z drugim in ga hladnokrvno ubijemo; obenem lahko uporabimo svoje lastne videze, da zakrijemo sami sebe pod maskami in jih skrijemo pred vidnostjo; sami sebe lahko celo izpostavimo laži, trpljenju ali uničenju. Na kratko, obličje lahko samo sebe popredmeti, se skrije in se ne pojavi. Zaradi tega antičnemu mišljenju ni bilo dovolj, da se ustali pri izrazu (gledališkem ali pravnem) *persona*, z namenom, da bi pridobil dostop do pojma osebe: manjkalo je odkritje primarnosti, v tem enkratnem primeru, odnosa preko bitnosti, take, ki jo je obvladovala zgolj trinitarna teologija. Obličje postane zares fenomen človeka takrat, ko uspe pokazati osebo, ki je bistveno definirana kot zapletenost in izvor njegovih ali njenih odnosov. Če pomeni gledati obličje brati mrežo odnosov v njem, potem ga bom videl samo, če izkusim "neomejeno idejo" (Emmanuel Levinas),³² tj. ta center odnosa, ki ne more biti popredmeten ali zreduciran name. Izkušanje neskončnega na obrazu drugega ne more biti izraženo prek obrazca; gre za vedenje, ki je eksperimentalno preverljivo: soočanje z obrazom popači

(zaradi revščine, bolezn, bolečine, itd.) ali zmanjšuje na svoje skrajne oblike (življenje pred rojstvom, koma, smrti boj). Ne morem ga³³ videti niti v drugem prepoznati nekoga za sebe samega in nadaljujem, kot da ni nič, ali pa lahko v tem vidim tisto, česar naravno ne morem videti – absolutni fenomen drugega središča v svetu, kjer živi moj dvojnik in čigar pogled name mi omogoča živeti, zahvaljujoč njemu ali njej. Ampak da bi v tem primeru videl to nevidno obličje, ga moram ljubiti. Vendar ljubezen pride od usmiljenja, tj. preko "pomoči" razodetja. Brez razodetja transcendence ljubezni fenomen obličja in s tem drugega preprosto ne more biti viden. To je nazoren primer "krščanske filozofije".

V tem smislu sem hotel upravičiti paradoks "krščanske filozofije" preko njenega formalnega predmeta, da bi preko enega izmed njej lastnih fenomenov razrešil vprašanje upravičenosti (možnost posredovalca med filozofijo in teologijo) prek dejanskega vprašanja. Mogoče je, da bo upravičenost take "krščanske filozofije" zagotovljena zgolj pri novih fenomenih, ki bodo lahko, sami od sebe, obogatili fenomene, ki so v filozofiji že obravnavani.³⁴ Posledično bo krščanska filozofija ostala sprejemljiva samo, dokler bo izumljala – tako v smislu odkrivanja kot oblikovanja – do tedaj nevidne fenomene. Na kratko, "krščanska filozofija" umre, če ponavlja, brani in ohranja nekaj pridobljenega, kar je že znano, in ostane živa samo, če odkriva tisto, kar bi brez nje ostalo v filozofiji skrito.

UPRAVIČENOST "KRŠČANSKE FILOZOFIJE" KOT HEVRISTIKE USMILJENE LJUBEZNI

Četudi priznamo, da lahko le hevristična teorija usmiljene ljubezni iznajde pojme, kot sta "oseba" in "obličje", moramo še vedno pregledati nekatere upravičene ugovore na to podobo "krščanske filozofije". Moj namen ni, da bi jih v tem eseju v celoti razrešil, jih bom pa poskušal vsaj prepoznati in očrtati nekatere odgovore.

Prvi ugovor: zgornji primer "osebe" ali "obličja" je preprosta tautologija. Hevristika, ki začenja z usmiljeno ljubeznijo, seveda odkrije nekatere njene fenomene; ampak usmiljena ljubezen se samo pusti najti pod drugimi imeni; zato zelo malo velja razlika med usmiljeno ljubeznijo in ljubeznijo. Hevristika usmiljene ljubezni bi prispela do resnične filozofske veljave samo, če izdela pojme fenomenov, drugačnih od sebe. Ta ugovor si zasluži večjo pozornost, če upoštevamo, da nam omogoča potrditev hevrističnega območja usmiljene ljubezni.

A. Prvič; zgodovina, tj. ne samo linearna in neponovljiva časovnost, ki vseskozi prenavlja z omejitvijo nenadomestljivih dejstev, ampak tudi časovnost, ki je osvobojena

sleherne usode, ko vsaka posamezna ali združena akcija naredi očitno voljo svojega izvajalca, ki sam ali sama sebe sodi tako glede na obličje svojega ali njenega časa, prihodnosti in Boga. Če jo razumemo v tem smislu, lahko tvegamo misel, da je bila zgodovina kot pojem rojena s sv. Avguštinom, ki je, izhajajoč iz Zgodovine Odrešenja v krščanskem razodetju, v nekrščanskem svetu odkril zgodovino, ki je bila do takrat v filozofiji spregledana in nasploh ni bila mišljena.

B. Drugič; ikona: izhajajoč iz razodetja Kristusa, ki "je podoba nevidnega Boga" (Kol 1,15),³⁵ in metode oblikovanja njegovega dovršenega obličja, tako v zahodnem kot v vzhodnem slikarstvu in



R. Dolinar:
Nebo in obličje 11

kiparstvu, je krščanska tradicija skušala misliti in pokazati paradoks pogleda, po sebi nevidnega, kot vsak pogled, ki ne bi bil skrčen na nivo vidnega predmeta, ampak bi si predstavljal njega (pogled), ki gleda nanj ali nanjo: ta dialog dveh nevidnih pogledov v videnem nam nadalje omogoča ne samo videti molitev, ampak vstopiti vanjo. Z drugimi besedami: tu gre za izkušnjo vrnjenega pogleda, ki prekrži moj pogled. Izhajajoč iz te paradigme smo v fenomenologiji predstavili pojem, ki sta ga spregledala tako Husserl kot Heidegger in čigar odsotnost skoraj popolnoma preprečuje fenomenologijo inter-subjektivnosti – tiste o proti-intencionalnosti. Intencionalnost³⁶ jaza lahko spozna samo predmete in opredmeti druge ter jih tako zgreši; da bi se drugi pojavil kot drugi, kot ne-predmet, mora biti zato viden prek drugačne, od mene neodvisne intencionalnosti; in ta proti-intencionalnost je mišljena prek ikone, edinega pojma, ki ga je treba definirati; ikona obličja drugega tako postane jasen fenomen, izhajajoč iz iznajdbe Kristusa kot ikone.

- C. Pri zadnjem primeru hevrstike usmiljene ljubezni se bom navezal na Kanta, nesporno avtoriteto glede zadev racionalizma, ki vero (Glaube) definira kot "moralni način mišljenja razuma, v sprejemanju tistega, kar je teoretičnemu spoznanju nedosegljivo". Pod takimi pogoji je vera "tisto, kar je nujno predvidevati kot pogoj za možnost končnega vrhovnega moralnega cilja". Ob tem doda opombo: Beseda *vera* to že izrazi; ampak vpeljava tega izraza in ta posebna ideja v moralni filozofiji se lahko zdita sumljiva, zato ker sta bila najprej predstavljena v krščanstvu in posnemati ju, bi lahko bilo videti kot dobrikavo posnemanje njegovega jezika. Vendar to ni osamljen primer, ker je ta lepa religija [beautiful religion] v odlični preprostosti svojega stila obogatila filozofijo z moralnimi pojmi veliko bolj določeno

in čistejše kot tisto, kar je bila (filozofija) zmožna ustvariti do tedaj; in ti pojmi so, odkar so sedaj tu, *svobodno* priznani od razuma in dopustni kot pojmi, ki bi jih lahko in bi jih moral odkriti in predstaviti sam od sebe.³⁷

K temu izvrstnemu tekstu ni treba ničesar dodati, morda le to, da popravimo zadnji stavek: ravno zato, ker "bi moral" raje kot "lahko bi" odkriti te pojme, ki jih je morala filozofija prejeti od krščanske religije, preko posredovanja tega, kar si upamo imenovati hevrstika usmiljene ljubezni.

Drugi ugovor: na predpostavki, da določeni fenomeni in koncepti postanejo dostopni razumu samo skozi "nujno potrebno pomoč" razodetja; ali res pripadajo filozofiji ali razodetju? Odgovor je jasen: pojmi in fenomeni, prejeti v luči razodetja, ostanejo pridobljeni s filozofijo v strogem pomenu, v smislu, ker so bili enkrat odkriti, so dostopni razumu kot takemu; pojmi obličja, osebe, zgodovine, vere in tako naprej, učinkujejo filozofsko celo brez krščanskih prepričanj svojega uporabnika. Zato se znajo morda z nekrščanskimi idejami znajti obrnjene stran od svojih izvorov. Hevrstika usmiljene ljubezni je sama po sebi usmiljena: kar najde, to daje brez zaplembe. V tem smislu bi lahko bila celotna filozofija imenovana "krščanska filozofija", v kolikor je prežeta s pojmi in fenomeni, ki so bili predstavljeni v njej, neposredno ali posredno prek razodetja. V tem smislu prakticirajo Heidegger, Nietzsche, Marx ali Feuerbach ravno toliko "krščansko filozofijo", kot to počnejo Leibniz, Hegel, Schelling ali Husserl. Prepoznavati odtis krščanskega razodetja v filozofiji in s tem hevrstično funkcijo "krščanske filozofije" v njej, ni odvisno od osebnega prepričanja, verujočega ali ateističnega: gre za dejstva, ki jih pozna vsak kompetenten zgodovinar filozofije. Lahko celo vztrajamo na naslednjem paradoksu: možnost, da "krščanska filozofija" pride skoraj naravno, medtem ko nasprotno filozofija nima popolnoma nobene zveze s krščanskim razodetjem, se zdi v tej zgodovinski situaciji zelo problematična.

Na kratko, kako bi filozof, če zares misli o pomembnejših problemih filozofije, ne praktical "krščanske filozofije" (če jo samo kritizira)?

Tretji ugovor: kako ta nova situacija, ustvarjena v smislu "krščanske filozofije", spoštuje formalno razliko med dvema redoma, naravnim in nadnaravnim? Prvi odgovor je, da se učlovečenje izteka v vpraševanje te razlike, ki od tedaj dalje postane bolj abstraktna kot resnična. Vendar razlika mora biti ohranjena vsaj, kar se tiče obeh disciplin. Tukaj ne more biti zmešnjave: (a) teologija v strogem smislu razvija diskurz usmiljene ljubezni iz tega in o tem, *kar je razodeto*, tj. resnice, ki jih lahko doseže samo vera; (b) filozofija pretresa dejstva, fenomene in izjave, ki so dostopne razumu in njegovim delovanjem; (c) "krščanska filozofija" poišče in odkrije fenomene in pojme v polju naravnega, ki je pod oblastjo razuma, na katere pa lahko odgovorimo le v redu usmiljene ljubezni in jih preprost razum ne more videti ali odkriti. Potem ko jih je oblikovala, jih "krščanska filozofija" vpelje v filozofijo in jih prepusti njej. Ta razlika med vlogama zahteva samo eno domnevo: usmiljena ljubezen kot milost je lahko obenem naravna (ustvarjena) in nadnaravna (neustvarjena). Teologi sprejemajo to domnevo, medtem ko čisti filozofi ne morejo vnaprej prepovedati tistega, kar naj bi bilo eksperimentalno dokazano.

Četrti ugovor: ali hevrstična določenost "krščanske filozofije" popolnoma zavrača njeno bolj občo hermenevtično definicijo? Na tej točki se jasno zavedamo, da prejšnje ni v nasprotju s poznejšim; nasprotno, prejšnje ga upravičuje. Največji ugovor hermenevtični definiciji vsekakor izvira iz dejstva, da je predlagana krščanska interpretacija "zemeljskih bitnosti" poljubna; zakaj bi jim dali krščanski pomen namesto kateregakoli drugega? Po drugi strani hevrstična definicija dovoljuje tak odgovor: dati pomen "zemeljskim bitnostim", izhajajoč iz usmiljene ljubezni, je upravičeno, ker slednja raziskuje in vpeljuje v sam svet in v pojmovni univerzum nove

fenomene, ki so prežeti s pomenom in slavo, ki posvečuje in navsezadnje rešuje svet. Usmiljena ljubezen ne razlaga skozi ideologijo ali kot ideologija, ker daje svetu večjo resničnost in imenitnost, kot se pretvarja, da jo ima. Tako tu spet najdemo točno izjavo Étiennea Gilsona, le da jo utemeljujemo na bolj dovršeni določenosti razodetja – kot usmiljene ljubezni, ki iznajde, odkrije, deluje. Na ta način postane jasno, da ta dvojna funkcija usmiljene ljubezni kot hermenevtike in hevrstike predpostavlja njeno najbolj temeljno izvedbo: usmiljena ljubezen najprej deluje, da prinese premislek. To obsega vključenost v dobrodelnost [charitable work] in motrenje usmiljene ljubezni v molitvi [contemplating charity in prayer]. Samo v tem smislu drži, da "krščanska filozofija" predpostavlja vero v Kristusa.

O MOŽNI VLOGI "KRŠČANSKE FILOZOFIJE" V SODOBNEM STANJU FILOZOFIJE

Ti odgovori na nekaj ugovorov seveda ne morejo zadostiti vpeljavi "krščanske filozofije" kot hevrstike usmiljene ljubezni. V pričujoči diskusiji je bil moj skromen namen vsekakor le prispevati novo meditacijo obrazca Étiennea Gilsona. Možno je, da bi bil drug vidik razlike bolj zaželen – četudi ima ta to prednost, da nas povezuje z diskusijo, ki je bila v svojem času zelo razširjena in resna. Zato je mogoče, da se izraz "krščanska filozofija" izkaže bolj kot ovira, ne pa priložnost v trenutnem stanju debate. V zaključku bi rad predlagal dva argumenta, ki se po mojem mnenju borita za njeno ohranitev.

Kot jo sam razumem, je "krščanska filozofija" ustvarjena iz uvajanja pojmov in raziskovanja fenomenov, ki prihajajo od usmiljene ljubezni, ker le-ta prihaja od razodetja, a se globoko vtisne v stvarstvo. "Kajti od stvarjenja sveta naprej je mogoče to, kar je v njem nevidno, z umom zreti po ustvarjenih bitjih: njegovo večno mogočnost in božanskost." (Rim 1,20.) Posledično se krščanska filozofija bori,

da bi se filozofija v metodi, ki ni neposredno teološka, nanašala na usmiljeno ljubezen, ki od sedaj naprej velja za red, območje ali za dopolnilno (in višjo) stopnjo stvari in s tem razuma. Svet lahko razlagamo v izrazih razsežnosti (materija itd.), duha (bistvo, znanosti, logika, itd.), pa tudi usmiljene ljubezni (ljubezen, milost in njuni negativni korelati). Kakšen bi bil njen odnos do prevladujoče in tradicionalne definicije filozofije kot metafizične znanosti o bivajočem kot bivajočem, ali celo, po "destrukciji zgodovine ontologije", izvedene s Heideggerjem, kot fenomenologije biti nasploh, ob predpostavki, da sprejmemo tako stanje "krščanske filozofije"? Gotovo "krščanska filozofija" nikakor ne soglaša s to definicijo ali vsaj ne v celoti (v primeru tomizma). Vendar ta ireduktibilnost ne sme biti razumljena kot odklon ali slabost, glede na to, da metafizika danes ravno s tem, ko prestaja svoj konec, prepozna svoje meje, medtem ko se fenomenologija v mnogoterih načinih od drugod prilašča prikazovanje "drugega od biti". S privilegiranjem usmiljene ljubezni, onstran biti kot zadnjega prizorišča, kjer se jasno prikažejo najodločilnejši fenomeni, bi lahko bila "krščanska filozofija" več kot samo vpisana v najbolj obnovljene razvoje v sodobni filozofiji, ampak bi lahko v določeni obliki tudi prispevala k preseganju konca metafizike in k razvoju fenomenologije kot take.³⁸

Drugi argument prihaja iz obdobja in strogoosti popolnoma krščanske uporabe izraza "filozofija". Pavlovo nezaupanje – "Glejte, da vas kdo ne ujame s filozofijo in prazno prevaro, ravnaje se po človeškem izročilu in po prvinah tega sveta, ne pa po Kristusu" (Kol 2,8) – vsekakor ni preprečilo najstarejšim (Statij, Klement Aleksandrijski, Justin filozof in mučenec) ali sodobnejšim krščanskim avtorjem (od Gregorja iz Nise do Erazma), da so močno poudarjali ta izraz in celo posvetili sintagmo "krščanska filozofija". Seveda je bila njihova interpretacija zelo drugačna od tistih modernih: ne gre za znanje o svetu (niti s krščanskega gledišča), ampak za modrost, ki jo daje Kristus, v smislu življenja, ki je

korenito drugačno od modrosti sveta, da bi dosegli življenje v Bogu. Kot pravi na primer Justin: "Filozofija je resnično velika stvar, če jo posedujemo, in najbolj dragocena za Boga, proti kateremu nas edina vodi in s katerim nas edina združuje; in tisti, ki posvetijo svojega duha filozofiji, so resnično sveti."³⁹ V tem smislu filozofija združuje s Kristusom in posvečuje. Brez dvoma, ta odrešilna želja v krščanskem kontekstu, pripisana filozofiji, ne najde v moderni uporabi izraza nobenega odmeva; kljub temu pa ni izključena, ker je ena izmed najbolj jasnih izgub moderne filozofije ravno v tem, da je skoraj popolnoma izgubila eno izmed izvornih razsežnosti antične poganske filozofije od Sokrata do Jambliha. Ta je v doseganju največjega dobrega, blaženosti, celo nesmrtnosti božanstev, kar dolgujemo filozofiji. Razen nekaterih izjem se je metafizika, za ceno tveganja izgube primarne utemeljitve ukvarjanja s filozofijo, tej želji odrekla. Ko "krščanska filozofija" obnavlja to načelo, ki ga ne pozna samo od Kristusa, ampak tudi z namenom, da ta cilj doseže in posveti, raje kot da se obrne proč od filozofije, kot je to storila po dolgi zmoti metafizike, odkrije zavedanje, da filozofija ima svoj namen. "Krščanska filozofija" bo, razumljena kot heuristika usmiljene ljubezni, v času nihilizma poklicala sleherno misel, ki bi se rada imenovala filozofska, nazaj k svoji pozabljeni želji po ljubezni do modrosti.

Po vseh drugih argumentih bi, zaradi teh dveh razlogov, predlagal, naj pojma "krščanske filozofije" danes ne štejemo niti za zastarelega niti za protislovnega – niti za pojem brez prihodnosti.

Prevedel: Tadej Rifel

-
1. Objavljeno kot "Christian Philosophy": Hermeneutic or Heuristic?", v: *The question of christian philosophy today*, ur. Francis J. Ambrosio, New York: Fordham University Press, 1999, str. 247–264. Tekst je bil predstavljen v obliki ekspozéja na simpoziju o krščanski filozofiji, ki se je odvijal od 24. do 26. septembra 1993 na univerzi Georgetown. (Op. prev.).
 2. Émilé Bréhier, "Y-a-t-il une philosophie chrétienne?" *Revue de Métaphysique et de Morale* (april 1931); in prva razprava v

- Bulletin de la Société Française de Philosophie, 1932. Glej izvrsten povzetek te debate Henrija de Lubaca, "Sur la philosophie chrétienne," *Nouvelle Revue Théologique*, 63, št. 3 (marec 1936), str. 225–253, objavljen v angleščini kot "Retrieving the Tradition: On Christian Philosophy," *Communio*, 19, št. 3 (jesen 1992), str. 478–506.
3. Maurice de Wulf, *Introduction à la philosophie néo-scholastique* (Paris: Publisher, 1904), citirano po odlični antologiji prisotnih stališč Étiennea Gilsona, kot dodatek k njegovemu prvemu prispevku k debati. Glej Gilsonov *L'esprit de la philosophie médiévale* (Paris: J. Vrin, 1932), p. 430.
 4. Mesto v Belgiji, kjer imajo zelo znano katoliško univerzo. (Op. prev.)
 5. Francoski filozof, ki je sledil tomistični filozofiji. (Op. prev.)
 6. Glej Bréhierjevo diskusijo v *Bulletin de la Société Française de Philosophie* (1932), str. 59.
 7. Francoski filozof, ki je v kontekstu krščanske filozofije religije integral neoplatonistično misel v moderni pragmatizem. (Op. prev.)
 8. M. Blondel, "Les exigences rationnelles de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux," *Annales de philosophie chrétienne* (maj 1896), str. 34. Drži, da je Blondel razvijal to témo, kot je razvijal vse druge.
 9. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*. VIII. *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, ed. Wilhelm Bollin, Friedrich Jodl in Hans-Martin Sass (Stuttgart: F. Fromann, 1903), str. 58 isl.; Martin Heidegger, *Gesamtausgabe XLVIII* (Frankfurt: Klostermann, 1986), str. 162 (glej *Dieu sans l'être* ([Paris: Fayard, 1982; ponatis Paris: Presses Universitaires de France, 1991], str. 91 isl. = *God Without Being*, prev. Thomas A. Carlson [Chicago: The University of Chicago Press, 1991], pogl. 3, str. 61 isl.). Tudi pri Husserlu obstaja izraz o jemanju Boga "iz obtoka" ["out of circulation"] (Ideen I, §58). Ta teza je bila podaljšana [prolonged] do nedavnega, na primer v J. Beaufret, "La philosophie chrétienne, v *Dialogue avec Heidegger II* (Paris: Éditions de Minuit, 1973), ali "Heidegger et la théologie," v M. Couratier, ur. *Étienne Gilson et nous* (Paris: J. Vrin, 1980).
 10. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, str. 33. Isto formulo znova ponovi in brani v *Christianisme et philosophie* (Paris: J. Vrin, 1949), str. 138.
 11. "Metafizika Eksodusa". Mišljena je druga Mojzesova knjiga, kjer je v 3,14 izraženo Božje poimenovanje "Jaz sem, ki sem". Kot zanimivo branje na to temo glej: Lacocque Andre, Ricoeur Paul, *Misliti biblijo* (Ljubljana: Nova revija, 2003), kjer je med drugim omenjen tudi Gilson. (Op. prev.)
 12. Janez Duns Skot, srednjeveški filozof. (Op. prev.)
 13. Nauk o transcendentnih govorih o enem, resničnem in dobrem kot lastnostih slehernega bivajočega. (Op. prev.)
 14. *Renatus Cartesius* je bila latinska oblika imena Reneja Descartesa. (Op. prev.)
 15. Maurice Blondel, "Lettre sur les exigences rationnelles de la pensée contemporaine en matière d'apologétique" (Paris: Presses Universitaires de France, 1956), str. 40.
 16. Blondel, *Carnets intimes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1961), str. 525 isl.
 17. Mišljeno je seveda 20. stoletje. (Op. prev.)
 18. 20. stoletje. (Op. prev.)
 19. Oba izvrstna katoliška teologa. Več o njiju v: Anton Strle, *Teologi za prihodnost*, Ljubljana: Družina, 1998. (Op. prev.)
 20. Kanadski katoliški teolog/filozof tomistične smeri. (Op. prev.)
 21. Nemški protestantski teolog. (Op. prev.)
 22. Angleški teolog v anglikanski tradiciji "Church of England". (Op. prev.)
 23. Ameriški katoliški teolog. (Op. prev.)
 24. Francoski filozof fenomenološko-hermenevitične smeri. (Op. prev.)
 25. Friedrich Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, § 108.
 26. Irenej Lyonski, *Contra Haereses* 4.34.1.
 27. Dobesedno: božanstva ali Boga, vendar sem se zaradi fenomenološkega ozadja odločil za izraz sveto, ki izhaja iz religiozne filozofije Rudolfa Otta. (Op. prev.)
 28. Ang. "charity". V tem ključnem pojmu Marionove fenomenologije se skriva pojem ljubezni kot "agape", kar je v bistvu darovajska ljubezen do bližnjega. Usmiljenje je obenem utečen prevod v svetopisemskih prilikah o izgubljenem sinu (Lk 15, 11-32) in o usmiljenem Samarijanu (Lk 10, 25-37). (Op. prev.)
 29. Pascal, *Pensées* (Paris: Garnier/Flammarion, 1973), § 306.
 30. Ta beseda ima v SSJK naslednji pomen: "Nauk o metodah raziskovanja in pridobivanja novih spoznanj".
 31. Ang. "face", kar bi lahko na prvi pogled (sic!) prevajali tudi kot "videz", vendar bi bilo to povsem v nasprotju s poudarkom, ki ga tej besedi daje Marion. "Obličje" je namreč očem nevidno, "obraz", ki ga vidimo pred seboj, pa je zgolj "videz". V nadaljevanju bo to jasno pokazano. (Op. prev.)
 32. Francoski filozof judovskih korenin, ki je zasnoval filozofijo "drugega" oziroma "obličja". V angleškem članku je njegovo ime zapisano samo z enim "m", kar je seveda napačno. (Op. prev.)
 33. Obličja (op. prev.)
 34. Tukaj gre za t. i. nasičene ali prežete fenomene (ang. saturated phenomena), ki so Marionov prispevek k fenomenološkemu raziskovanju. (Op. prev.)
 35. Tukaj se je v Marionov tekst prikradla napaka, saj navaja Kol 1,10. (Op. prev.)
 36. "Intencionalnost" v osnovi izraža stanje zavesti glede na objekte spoznavanja. Slovenski filozof France Veber jo je prevajal z "naperjenost". (Op. prev.)
 37. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §91 in opomba 4 prav tam. To opombo dolgujem de Lubacu, "Sur la philosophie chrétienne," 481, ki se nanaša na L. Brunschvicga, *La raison et la religion* (Paris: F. Alcanm 1939), str. 166.
 38. Tukaj se nanašam na svoje predhodne objave v *Dieu sans l'être* (Bog brez biti), posebej pogl. 3–4. *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1989), "De la mort de la mort de Dieu: aux noms divins," *Laval théologique et philosophique*, 41, št. 1 (1985), in "La fin de la fin de la métaphysique," *Laval théologique et philosophique*, 42, št. 1 (1986).
 39. Justin, *Dialogue avec Trypho II*, PG 6.475B.

R. Dolinar:
Nebo in obličje 28



Prepoznavati odtis krščanskega

Nekaj misli o Marionovem pojmovanju krščanske filozofije

Ko je eden največjih umov v zgodovini filozofije, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, zagovarjal svojo habilitacijsko tezo, so ga slušatelji opozorili na to, da je njegova teorija v nasprotju z dejstvi. Iz Heglovega odgovora – *"Toliko slabše za dejstva"*¹ – se je rodila ena najbolj posrečenih izjav v zgodovini duha. Misel francoskega fenomenologa Jean-Luca Mariona se vsebini te izjave postavlja po robu s tem, da poudarja t. i. hevristično funkcijo filozofije, ki ji specifično krščansko razodetje daje nove vsebinske poudarke. Tako Marion nasproti Heglu pravi: *"Gre za dejstva, ki jih temeljito pozna vsak kompetenten zgodovinar filozofije."*² Obrat, ki ga s tem ustvarja Marion, pa je veliko daljnosežnejši od "anahronistične" primerjave s Heglom, saj gre za vprašanje po smislu in možnosti obstoja "krščanske filozofije". V članku z naslovom *"Christian philosophy": hermeneutic or heuristic* Marion pokaže, da ne gre toliko za vprašanje, ali bo filozofija s tem, ko si prisvaja naziv krščanska, pridobila na novosti interpretacije, kot predvsem za to, da se našemu razumu odpre neko povsem novo polje, polje, v katerem je možna ena sama interpretacija.

Za to, da bi pravkar zapisano razumeli na pravičen način, te interpretacije nikakor ni potrebno postavljati nad druge. Gre prej za to, da samo takšna filozofija "ve" (sic!) za določene fenomene, in sicer za tiste, ki jih razum ne more izpeljati iz sebi lastnih pogojev mišljenja. Ravno v tem pa se skriva možnost večno novega mišljenja, ki samo od sebe postavlja pogoje razumevanju stvari. Pri tem seveda mišljenje ni nujno prepuščeno nevidnim okvirom svobodne interpretacije fenomenov, temveč nasprotno v vsej svobodi išče prostor svoje nevidne biti. Zaradi tega v mišljenju ne gre v prvi vrsti za "naš projekt", temveč veliko

prej za odgovor na naloge, ki so že tu "pred nami". Sledeč Marionovim zamislim bi se morali predvsem vprašati, kje nas filozofija kot ljubezen do modrosti najbolj potrebuje, ne pa toliko iskati priložnosti, da bomo "mi sami" drugim povedali nekaj, česar "oni" še ne vedo. Strah pred neuspehom je odveč, saj ta koncept nasprotja glede na uspeh in varnost "domačega okolja" s tem izgubi krila. Povsod je namreč dovolj materiala, ki čaka, da ga nekdo pokaže v vsem njegovem sijaju, da mu da vrednost ali, kot bi rekel Marion, da ga začne ljubiti. Ena najprepričljivejših Marionovih tez je gotovo ta, da je krščanstvo s tem, ko je predstavilo Boga

kot ljubezen, naredilo velik korak v primerjavi s filozofijo, ki vedno ostaja "le" ljubezen do nečesa, nekoga, vsega ali celo nič. Filozofija pa krščanstvu vendarle ni ostala dolžna, saj se ji je slednje približalo samo. Združitev obeh v točno določenem zgodovinskem obdobju seveda ni naključna, več kot to pa šteje ugotovitev, da se pravzaprav nikoli nista ločila tako drastično, kot se o tem običajno meni. Marion nam po daljšem času ponovno pokaže, da pri zadevi ne gre za paradoks, ki bi ostal nerazrešen, temveč da je rešitev ravno v njegovi paradoksalnosti, ki ustreza paradoksalnosti stvari okoli nas. To, da krščanska filozofija išče nevidno v vidnem, je le najbolj bistroumna potrditev tega, kar človek že ves čas doživlja globoko v sebi. Drugače rečeno, ne gre za novost v smislu nečesa, česar prej ni bilo, ampak bolj za nov pogled na staro, oziroma za odgovor na vabilo, ki čaka. Ko se odgovor enkrat vendarle pojavi, pa je naša naloga v tem, da ga poskušamo "razumeti" ali, kot pokaže Marion na primeru "ikone", da najprej najdemo ustrezen pojem, ga osvetlimo v njemu lastnem vsebinskem odtenku in ga nato še ustrezno definiramo. V pojmovnosti "krščanske filozofije" tako ne gre za to, da bi takšna filozofija poskušala braniti že znano in operirati s pojmovnim ponavljanjem, temveč gre nasprotno za iskanje in odkrivanje nejasnosti, za katere lahko prav ta filozofija sama priskrbi ustrezne pojme in razlage in jih nato *ljubeče* preda v uporabo filozofiji kot taki. Seveda je tudi tu kritika mogoča, a ker obstaja osnovna raven ali, kot Marion ponavlja za Pascalom, "red ljubezni", je vendarle omogočeno, da se prek lastnih zablod in nerazumevanj vedno znova vračamo k izviru fenomenov.

Zelo pomembno sporočilo Marionovega teksta vidim ravno v tej filozofski vrednosti novega pogleda na svet ter ljudi in stvari v njem. Kot je razvidno iz primera o Avguštinovem pogledu na zgodovino, se s pomočjo razodetja odkrije nek povsem nov svet, nekakšen dvojnik že obstoječega, ki obstaja skrit pod plastjo zgolj vidnega. Seveda si ne smemo domišljati, da je ta dvojnost preprosto dejstvo: prej gre za počasno odkrivanje le-tega

s pomočjo *ljubečega* branja sveta okrog nas. Tudi semkaj se umešča določena paradoksnost situacije, saj naj bi se po Marionovem mnenju "krščanska filozofija" pojavila naravno, z redom stvari in resnostjo raziskovanja, in to kljub temu, da danes vse manj povezujemo polji filozofije in krščanskega razodetja. Ne gre namreč za nekaj, kar bi v filozofiji prišlo od zunaj, ampak je že vselej v njej, le da je še neodkrito s strani njenih lastnih pogojev.

Da bi to bolje razumeli, nam Marion podrobno predstavi fenomen *usmiljene ljubezni*, ki ima poleg povsem teološkega pomena svoje mesto tudi v filozofiji. Tej namreč predstavlja fenomene, ki jih sama ne pozna, a se ji kažejo kot pomensko smiselni. Gre za povezavo med *naravnim* in *nadnaravnim*, ki se izteka v obojestransko medsebojno priznavanje in s tem v soobstoj teoloških in filozofskih domnev. Neustvarjena prisotnost *usmiljene ljubezni* v ustvarjeni naravi ji namreč daje tako naravno kot nadnaravno moč. Odkrivanje le-te postavlja pred nas nalogo, ki se do neke mere sicer omejuje na krščanstvo, a jo po drugi strani izvajajo tudi neverujoči. Razlika je le v tem, da slednji svojih temeljnih ugotovitev ne izpeljejo do konca, do dejstev. Marion se še kako zaveda potenciala, ki ga kaže filozofija, a če bo ostala samo pri gledanju in opazovanju pojavnosti, lahko zgreši bistvene momente, skrite v tleh empirije ali pa razpršene po obnebu duha.

Zadnji poudarek, ki bi mu rad namenil pozornost, je Marionovo branje tekstov Svetega pisma. Marion namreč ta besedila ves čas po malem omenja. S tem sklicevanjem po eni strani podpira svoja izvajanja, obenem pa se omenjeni teksti kažejo tudi kot kon-tekst, iz katerega sam izhaja. Ko se je pred kratkim ponovno lotil vprašanja o obstoju "krščanske filozofije",³ je povsem na koncu posredoval neverjetno odkritje, do katerega je kot fenomenolog prišel ob branju evangelijev. Navede odlomek iz Matejevega evangelija, kjer je zapisano naslednje: "*Nič ni zakritega, kar se ne bo razodelo, in skritega, kar se ne bo spoznalo.*"⁴ Za Mariona je to primer *čiste fenomenologije*, ker je poudarjeno, da ni ničesar, kar ne bi

bilo razodeto. Pri tem gre za dvojni pomen razodetja, najprej glede na samo krščansko razodetje in nato še v najbolj običajnem pomenu besede, kar pomeni *narediti vidno*. Marion predavanje zaključí z domnevo, da sta morda smisel in moč "krščanske filozofije" prav v tem, da naredimo vidno tisto, kar ostaja z drugimi filozofijami ter z omejeno racionalnostjo objektivnosti skrito, a bi moralo biti pokazano. V tem vidi način, da s sicer zapleteno in nestabilno predstavo osmislimo krščansko filozofijo.

1. Hegel je svojo tezo o obstoju zgolj sedmih planetov zagovarjal v avgustu leta 1801, potem ko je bil januarja istega leta odkrit že osmi planet. Več o tem v: Schneider Erich, *Kleine Astronomie. Die Sternenwelt und ihre Rätsel*. München: Verlag Lebendiges Wissen, 1958.
2. Jean-Luc Marion, "Christian philosophy": hermeneutic or heuristic? V: *The question of christian philosophy today*, ur. Francis J. Ambrosio, New York: Fordham University Press, 1999, str. 260. Članek je prav za pričujočo številko preveden tudi v slovenščino.
3. "Is there a christian philosophy?" Dostopno na: <http://nondefixi.blogspot.com/2010/11/marion-lecture-on-christian-philosophy.html> (14.1.2011). Marion je imel predavanje 10. novembra 2010 na inštitutu "Lumen Christi" v Chicagu. Ideje, ki jih je predstavil, so podobne tistim v članku, le da na nekaterih mestih izstopajo še nekateri novi poudarki.
4. Mt 10,26.

R. Dolinar:
Nebo in obličje 33



JUSTIN STANOVNIK

Resnica, njena dopustitev, je temelj vsega¹

Poleg tega, da ima vsak od nas svoje življenje, imamo vsi še skupnega. To je zato, ker smo šli skozi tak čas in imamo tako zgodovino, da čutimo, da jo lahko samo skupaj domislamo in samo skupaj nosimo njeno dediščino. Da enako mislimo in enako upamo, samo na sebi ni dovolj. Od časa do časa moramo to tudi doživeti. Saj veste, da živimo v času, ki nas ne neha prepričevati, da najosnovnejše reči niso več trdne in samoumevne. Ko pa vidiš, da so še ljudje, ki v "srcu dobro mislijo", se tvoja negotovost zmanjša ali celo mine. "V srcu dobro misliti" namreč ni nič drugega kot priznavati to, kar je resnično ali kar je res. Če to doživiš, se zaveš, da se lahko znova postaviš. Človek namreč ni sam, človek ni otok, kot je bilo nekje rečeno.

Ko smo v zadnji Zavezi voščili tudi našim ljudem zunaj domovine, Slovencem, ki po "otokih in celinah postavljajo veliko geografijo majhnega naroda", kakor smo tam rekli, smo jim zaklicali, naj nas ne pozabijo, obenem pa smo jim obljubili, da bomo tako živeli v domovini, to se pravi, da bomo tako skrbeli zanjo, da bodo vedno imeli kam priti domov. S tem smo jim povedali, da se bodo lahko vračali tja, kjer se o vseh rečeh govori tako, kakor so. To pomeni biti doma. Resnica ustvarja odprt in svoboden prostor, prostor, v katerem je mogoče dihati. Tudi ustvarjati, ne samo nova delovna mesta, ampak tudi vse drugo, na primer državo in njene ustanove.

Torej resnica. Kot narod moramo Slovenci boj za resnico voditi v dveh smereh. Ena je evropska. Drugo svetovno vojno boste prav

razumeli le, če jo boste imeli za evropsko državljansko vojno, za boj med demokracijo in totalitarizmom ali, bolje, totalitarizmi. Prva dva, fašizem in nacizem, sta bila poražena v vojni med državami na svetovnih bojiščih. Tretji totalitarizem je tudi bil poražen v vojni med državami, a ne na frontah, ampak z načinom življenja, zlasti v gospodarstvu. Formalno je ta poslednji boj bil dobljen s padcem berlinskega zidu 9. novembra 1989, končoveljavno pa z domala istočasno sovjetsko vdajo, ki se je že nekaj časa pripravljala. Da se je evropska vojna nadaljevala do tega konca, opravičuje našo interpretacijo, da je to bila državljanska vojna, vojna med civilizacijo in kulturnopolitičnim barbarstvom.

A res pomembno je nekaj drugega. Pomembno je, da smo se Slovenci vpletli v

evropsko državljansko vojno že sredi njenega prvega dela – leta 1942. Ne bi se, ko ne bi šlo za življenje, ko ne bi bili napadeni. In ker je ime državljanska vojna ime za bistveno evropsko vojno, smo bili tako tudi Slovenci udeleženi v bistveni evropski vojni – na zmagoviti strani. To je ena od dveh resnic, ki jih moramo uveljaviti. V tej nemalo protislovni zgodovini so bili slovenski boljševiki samo na zunaj na zmagoviti strani, v resnici pa so bili že takrat, leta 1945, poraženi, čeprav se je to pokazalo šele jeseni 1989. V resnici so boljševiki v slovenskem in svetovnem merilu svetovno vojno izgubili. V resnici so tudi naši promotorji totalitarizma poraženci, kot so bili fašistični in nacistični že mnogo prej. Zunanja podoba te vojne se je zapletla z britansko intrigo, ki je poskrbela, da smo tudi Slovenci, z ostalo Srednjo in Vzhodno Evropo, bili uporabljeni za plačevanje tega, da se je boljševiška Sovjetska zveza v boju z nemškim nacizmom in italijanskim fašizmom priključila zapadnemu zavezništvu. Zakaj so Britanci in Amerikanci to storili, nam pove dejstvo, da je na enega vojaka zapadnega zavezništva padlo 53 Rusov. Tako so Britanci in Amerikanci tudi z nami – a ne samo z nami – plačali svoj dolg. Petdeset let je trajala muka Srednje in Vzhodne Evrope. In naša.

Druga resnica pa je naša, slovenska, z Evropo seveda povezana. Vsi veste, da se med drugo svetovno vojno v Sloveniji nič usodnega ne bi bilo zgodilo, ko boljševiki ne bi bili zagledali v vojni svoje edine možnosti. Ta možnost pa je bila taka, vidite, da je vključevala agresijo na slovenski narod. Z vsemi posledicami, ki jih poznate in katerih imena so znana. To je bil prvi del druge resnice o Sloveniji v drugi svetovni vojni: napad boljševikov. Njen drugi del pa je bila kolaboracija z boljševizmom, najprej v času vojne, ko so mase slovenskega plebejskega liberalizma, skupaj s katoliškimi disidenti, kocbekovci in krščanskimi socialisti, podprli boljševiški projekt, potem pa, ko se je ta projekt uveljavil, s kolaboracijo nadaljevali, tudi z dotokom novih generacij zlasti srednjega razreda.

To je v odsotnosti 20.000 pomorjenih in pregnanih katoličanov imelo hude in morda trajne družbene posledice. Najusodnejša pa je bila ta, da so akterji leta 1990, tradicionalni in spreobrnjenci, začeli svojo prenovu z letom 1980 in ne tam, kjer se je vse začelo, z letom 1942. To je *próton kakón* slovenske neuspešne demokratizacije. To je izvorna točka stanja, ki ga je Janez Janša v članku, ki ga je o njem v Frankfurter Allgemeine Zeitung 12. decembra letos napisal Karl Peter Schwarz, izrazil s stavkom: "Vse bo kmalu tako, kakor je bilo nekoč." Vzrok je – ne skrit, ampak jasen, če ga hoče kdo videti – v letu 1990. Ljudem leta 1990 bomo vedno vedeli veliko hvalo, ampak nekaterih bistvenih reči niso razumeli, pa tudi, če bi začeli z letom 1942, bi morali o sebi in še o kom povedati kaj manj prijetnega. Poleg tega pa so bili ljudje, ki so bili moralno in politično izzvani leta 1942, katoličani, ti pa v politični algebri teh ljudi nikoli niso in še vedno ne štejejo. Če hočemo priti k sebi, moramo povedati tudi to: bedo naše sedanjosti je treba iskati tudi ali celo predvsem v letu 1990. Posledica tedanje neorientiranosti je tudi ta, da živimo v državi, ki se ni odpovedala svojim zločinskim izhodiščem. Vsi trije mednarodnopravno registrirani vojni zločini – zločin zoper mir, vojni zločini in zločini zoper človečnost – so ostali zunaj pravne, sodne in politične obdelave, na sebi ustrezni ravni. Še vedno ti zločini vpijejo, škrlatno rdeči.

Ko je predsednik države dr. Türk 7. decembra letos imel predavanje na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, je to dediščino države priznal. Rekel je, "stvar države, te države, ki je, naj si to želi ali ne, tudi naslednica dejanj tistih, od katerih je bila podedovana, ta, da poišče krivdo na svoji strani, jo obsodi in popravi krivice, kolikor tega še ni storila, a je še mogoče storiti. To je odgovornost te države in ta odgovornost ni nič manjša, kot je bila." Torej, dokler ta država zločinske preteklosti, ki je tudi njena, ne uvidi, je ta preteklost na njej, na tej državi. Toda krivica, s katero je ta država po Türkovem mnenju še vedno obremenjena, ni kaka njiva, ki je bila vzeta nekdanjemu

lastniku, ni denar, ki ga je dolžna tistim, ki so nekaj let presedeli po ječah in koncentracijskih taboriščih totalitarne boljševiške države, to so kljub vsemu in vendar stvari, ki se jim je nazadnje mogoče tudi odpovedati. Čemur se nikoli ne bomo mogli odpovedati, je to, da so tisti, ki se jim je s tujo pomočjo posrečilo postaviti boljševiško totalitarno državo, izkoristili nacistično in fašistično okupacijo in napadli svoj narod še sami. Svoj narod? Moramo biti natančni. Napadli so tiste, ki so ta narod zgodovinsko in kulturno postavili in se zato vsak trenutek zanj čutili odgovorne. Napadli so slovenske katoličane. Prisilili so jih, da so se branili, in jih nato zato obsodili najbolj zavrženih dejanj. Niso jih samo ubijali, ampak so storili še vse, da bi jim vzeli zgodovino in prihodnost. To je bil zločin, ki je še tukaj,

nedotaknjen, varovan – nekoč s terorističnimi sredstvi totalitarne države, danes pa z medijskim monopolom in s finančno in organizacijsko močjo totalitarnega nasledstva.

Dr. Danilo Türk je v svojem predavanju delil vsakovrstne nauke, politične, moralne, čisto teološke. Tako je poučeval Cerkev, da bi se morala spopasti z nacizmom (čeprav je, kakor vemo, to storila). Rekel je naslednje. Prosim vas, da dobro poslušate, kaj je rekel: "Tudi svetovnonazorska skupnost – taka skupnost je tudi Katoliška cerkev (o. p.) – ne more biti nevtralna do nečloveškega sistema totalitarne države, ampak je dolžna zavzeti do nje angažirano, torej 'pristransko', odklonilno stališče, tudi če ji njen nauk prepoveduje upor zoper oblast in ji narekuje spoštovanje



R. Dolinar:
Nebo in obličje 62

do oblasti." Ali čutite ideološko ostrino tega v vato zavitega očitka? Poslušajte še enkrat: "nečloveški sistem", "totalitarna država". Ali ne velja to tudi za boljševizem, a *potentiori*? Ali ni s tem govornik povedal, da Cerkev tudi do boljševizma ne bi smela biti "nevtralna", ampak bi morala tudi do njega imeti, kako je že rekel, "angažirano" in "odklonilno stališče"?

Gospod predsednik je v svojem predavanju visoko postavljala ideal "človekovih pravic". Tudi mi, seveda. Toda ali ni pravica do resnice prva od teh pravic in v odsotnosti te pravice ne moremo govoriti o "univerzalnem standardu človekovega dostojanstva"? Resnica, njena dopustitev, je temelj vsega, tudi "dialoga", o katerem je predsednik Türk vzneseno govoril. Toda vse kaže, da je dialog ali razgovor odvisen od avtoritete *besede*. Beseda pa izgubi avtoriteto tisti trenutek, ko je mogoče reči karkoli, tisti trenutek, ko je javno mogoče reči na primer "narodnoosvobodilni boj". Če je mogoče reči narodnoosvobodilni boj, pomeni, da dvakrat dva ni štiri in da je skozi točko zunaj premice mogoče potegniti več vzporednic in da so zvečer tla suha, četudi je lilo cel dan. Pomeni, da je voda lahko tudi suha in da v trgovini na vogalu lahko kupiš tudi leseno železo. Dokler bomo silili boljševice, da na tako nemogoč način branijo svojo preteklost (a drugače ne morejo), bo kultura dialoga degenerirala vedno bolj. Te nemogoče in protislovne naloge jih bomo rešili šele takrat, ko bo slovenska demokratična misel dozorela do te mere, da jim bo svetovala, naj odidejo. Njihov položaj, njihov sartrovski *situation*, jim ne daje druge možnosti: ali morajo potvarjati resnico še naprej ali pa oditi. Priznati resnice namreč tudi ne morejo: če bi jo namreč priznali, bi tudi morali oditi.

Danilo Türk je svoje predavanje na ljubljanski Teologiji izkoristil za apologijo postboljševiške Slovenije. Rekel je, da Slovenci "še nikoli nismo živeli v tolikšni in tako dobro zavarovani svobodi", da danes "ni mogoče več vrnitev v nekdanje razmere levega ali desnega totalitarizma", de "Slovenci še nikoli

prej nismo živeli v državi, ki bi temeljila na spoštovanju svobode mišljenja, svobode vesti, svobode vere in svobode izražanja". Pustimo vse drugo, a od totalitarizmov smo Slovenci izkusili predvsem levega in za tega so poskrbeli naši ljudje. Izbojevali so ga z "narodnoosvobodilnim bojem".

A ko je Türk na Teologiji razkladal te reči, je vedel, komu govori. Mazal je poslušalcem kruh na obeh straneh, vmes pa povedal, kar je hotel. Nisem bil tam, a dopuščam, da so ga vdano poslušali. Bilo je tam veliko uglednih in učenih ljudi, rednih in izrednih profesorjev, docentov in asistentov, predavateljev različnih statusov, a kolikor mi je znano, k povedanemu v dvorani nihče ni imel bistvenih pripomb.

Naj vam na koncu povem – morda kdo od vas ravno tako čuti – da me z leti navdaja vedno večje nerazumetje, da je, ko je prišel čas, toliko naših ljudi, našlo v sebi moč, da ubijajo lastne ljudi, ne enega ali deset ali sto, ampak toliko, da ne vem, kako da jih ni dosegla misel, da ubijajo narod – svoj narod. Vedno bolj se mi zdi nujno, da najdem pravo besedo za to izprijeno predrznost. In vedno pogosteje se mi, ko pomislim na ranjence, ki so jih pobijali na Turjaku in pri Konfinu, in ujetnike v Jelendolu, na Rogu, na Hrastniškem hribu, v Hudi jami, vedno česče se mi ob tem oglašajo in vrača beseda *žalitev*. Da je to bila predvsem nepopisna *žalitev*. Da je nad vsem trpljenjem, nad vso muko to bila nedoumljivo velika *žalitev*. Kaj so morilcem dali piti? Alkohol ni bil dovolj, moralo je biti kaj drugega. Nekaj, kar se je potem iz ubijalcev pretočilo v slovenski narod; nekaj, od česar je ta narod vedno bolj bolan in, kakor se nam včasih zazdi, komaj še živi. In kako so potem, ko so izpolnili, kar jim je zaukazala revolucija, kakor je eden od njih v ideologiji iskal rešilni alibi, kako so potem mogli sedati na prva mesta, kako so nosili odlikovanja, prejeli nagrade in od poštarja odebeljene kuverte. Kako! Kakšna pajdeja je za Slovence bila, ko so to gledali!

In kaj naj ob tem storimo mi? Danes vse govori o solidarnosti. Za nas predlagam nekaj

drugega. Solidarnost je zunanja stvar, za njo stojita pravo in politika. Kar mi čutimo, da jim moramo dati, je *usmiljenje*. Usmiljenje nima ničesar opraviti s pravom in zakoni. Usmiljenje je duhovno, iz njega sama od sebe izhajata *spomin* in *zvestoba*. Ne da bi ju kdo zahteval, ampak sama od sebe. Zato se lahko odločimo in pravimo, da bodo naše besede *usmiljenje*, *spomin* in *zvestoba*.

V zadnji številki Zaveze sem bral zgodbo, ki jo je Vanja Kržan napisala o Veri Železnik, ki je na begu iz Slovenije v Tržiču pri nekem kmetu zamenjala nekaj srebrnih žlic za samokolnico, s katero je potem peljala proti Ljubelju dva od treh otrok – tretji je bil že toliko, da hodi sam. Dokler je šlo! Nekajmesečnega dojenčka je pustila v Ljubljani in potem noč in dan – več kot noč in dan – nanj mislila. Očeta, domobranskega stotnika, so nekaj pozneje na Hrušici potegnili iz vagona in tam ustrelili. Ob tem imajo pravico, da se pojavijo samo gornje tri besede, *usmiljenje*, *spomin*, *zvestoba*. Ali ko je leta 1948 šest tisoč Slovencev začelo v Argentini, z golimi rokam in iz nič, postavljati novo domovino, z vsemi atributi, ki jih ima domovina kakega naroda, duhovnimi, političnimi in gospodarskimi; domovino, za katero je teh šest tisoč ljudi hotelo, da bo nadomestna domovina za vse Slovence, ki so s svobodo izgubili tudi domovino, kaj se je potem zgodilo? In kaj je storila sedanja domovina, za katero je predsednik Türk dejal, da je še nikoli nismo imeli tako svobodne in tako dalje in tako dalje, kaj je katera od njenih ustanov naredila, da bi izkazala čast tistim zgodovinskim graditeljem? Da bi se to zgodilo, bi Slovenci morda morali imeti drugačnega predsednika!

Ali Evropa, ki nas je zato, da je poravnala svoje politične dolgove, za pol stoletja poslala v službo velikemu sarmatskemu gospodstvu

na Vzhodu, kaj bomo rekli o njej? Ali bomo hvaležni pobirali drobtine, ki padajo z njenih gosposkih miz, ali pa bomo zahtevali pogovor o tem – ali nismo rekli, da smo v evropski državljanski vojni k zmagi prispevali tudi mi – kdo je zmago slavil in kdo jo je plačeval? Ali pa se je ta pogovor že začel? Kako bi sicer za berlinski zid in leto 1989 vedno pogosteje brali izraz Antijalta? Toda ali se bo ta pogovor ne samo nadaljeval, ampak tudi kam pripeljal?

Petdesetletje, ki smo ga preživeli v sarmatskem izgnanstvu, nas je končno tudi nekaj naučilo. Ko mislimo na to, čutimo, da bi onim trem besedam zgoraj morali dodati četrto. To je *ponos*. *Ponos*, ki se ob tem razmisleku pokaže pred nami, je zadeto izrazil poljski nobelovec Czeslaw Milosz takole: "Ali naj bodo leta trpljenja pod totalitarnim gospodstvom izbrisana in prečrtana, ali naj ljudje spet začnejo iz nič? Ali naj se misleci, pesniki in umetniki enostavno priključijo zahodnim kolegom in se zadovoljijo z obrobniimi vlogami, ki jim bodo odkazane v družbah, ki se več ali manj ubadajo s kupovanjem in prodajanjem?" Če bi premislili, skozi kaj smo šli, bi bili Slovenci močnejši za prihodnost.

Prava beseda je torej četrta beseda. Ta beseda je *ponos*. Ko bomo tudi Slovenci postali eno, ko bomo, kot pravimo, prišli k sebi, nam bo ponos dovoljeval in narekoval take besede, da se ne bodo, ko bomo govorili o Vetrinju, več odbijale od zidov Westminstera in Buckinghamama. Če bomo domislili to, kar smo doživeli in skozi kar smo šli, bomo kos vsaki zgodovini. A s postboljševiki tega ne bomo naredili. Nikoli se ne bodo spremenili. Danes to vemo. Besedo imajo volivci.

1. Objavljamo predavanje, ki ga je avtor imel na božičnem srečanju Nove Slovenske zaveze - v Šentvidu, 18. decembra 2010.

R. Dolinar:
Nebo in obličje 43



GEORGE ORWELL¹

Politika in (angleški) jezik²

Večina tistih, ki jim je vsaj malo mar za jezik, bo priznala, da je ta na slabi poti. Vendar po splošno sprejetem mnenju ne moremo z zavestnim delovanjem ničesar storiti. Naša civilizacija je dekadentna in jezik, kot ljudje to argumentirajo, je skupaj z njo neizogibno obsojen na propad. Iz tega sledi, da je vsakršna borba proti zlorabi jezika sentimentalna zastarelost, kot če bi nam bile sveče ljubše od električne osvetljave ali fijakarski vozovi od letal. To prepričanje napaja le napol zavedno prepričanje, da je jezik naravna tvorba in ne instrument, ki ga oblikujemo za svoje lastne namene.

Jasno je, da morajo biti vzroki za nazadovanje jezika v končni fazi politični in ekonomski – niso le rezultat kvarnega vpliva tega ali onega pisca. Toda rezultat lahko postane vzrok za okrepitev prvotnega vzroka, z enakim učinkom, le v bistveno močnejši obliki, in tako dalje v neskončnost. Človek se lahko vda alkoholu, ker se počuti kot zguba, nato pa mu zaradi popivanja vse še bolj spodleti. Nekaj podobnega se dogaja jeziku. Grd in nenatančen postaja, ker so naše misli nespametne, obenem pa nas nemaren jezik lažje privede do nespametnih misli. Poanta je v tem, da je proces mogoče obrniti. V sodobnem jeziku, posebno pisnem, mrgoli slabih navad, ki se širijo z posnemanjem, toda če se je človek pripravljen ustrezno potruditi, se jim je mogoče izogniti. Če se teh napak znebimo, lahko jasneje mislimo, jasno mišljenje pa je

nujni prvi korak k politični prenovi – boj proti slabemu jeziku torej ni lahkotna domislica ali izključna domena poklicnih piscev. Zdaj bom to misel razvil in upam, da bo postala jasnejša. Medtem pa navajam pet primerov jezika, kakršen je danes v navadi.

Teh odlomkov nisem izbral, ker bi bili posebno slabi – če bi izbral, bi lahko navedel bistveno slabše, temveč ker ilustrirajo številne šibkosti uma, za katerimi bolehamo. Primeri so rahlo podpovprečni, a dovolj reprezentativni. Oštevilčil sem jih, da se bom po potrebi lahko navezoval nanje.

1. Dejansko nisem prepričan, če ne bi mogli reči, da Milton, ki nekoč ni bil videti povsem drugačen od Shelleyja iz 17. stoletja, na podlagi izkušenj ni postal vsako leto bolj grenak, bolj tuj [sic] utemeljitelju tiste jezuitske sekte, za katero ga ne bi moglo

nič pripraviti k temu, da bi jo prenašal. (Profesor Harold Laski, esej v *Svobodi izražanja*)

2. Predvsem pa se ne smemo igrati ristanca z domačim arzenalom besednih zvez, ki predpisuje eminentno razporeditev izrazov, na primer *Temeljnega vzeti v obzir*³ namesto *upoštevati* ali *prodajati mačka v žaklju*, namesto *goljufati*. (Profesor Lancelot Hogben, *Interglossia*)
3. Na eni strani imamo svobodno osebnost: po definiciji ni nevrotična, saj ni niti konfliktna niti sanjava. Njene želje, takšne, kot so, so transparentne, saj so zgolj tisto, kar prek institucionalne odobritve ohranja v ospredju zavesti; drug institucionalni vzorec bi spremenil njihovo število ali intenziteto; le malo je v njih ogrožajočega za kulturo, naravnega ali takšnega, česar ne bi bilo mogoče zreducirati. Toda *po drugi strani* družbena vez ni nič drugega kot medsebojno presojanje teh samih v sebi varnih celot. Spomnite se na definicijo ljubezni. Kaj ni to prava podoba malega akademika? Kje, v tej dvorani ogledal, je prostor za osebnost ali za bratskost? (Esej o psihologiji v *Politiki* (New York).
4. Vsi "najboljši možje" iz klubov samskih moških in vsi razsrjeni fašistični kaptani, združeni v skupnem sovraštvu do socializma in živalski grozi pred plimo množičnega revolucionarnega gibanja, so se oprijeli hujskanja, gnusnega podpihovanja in srednjeveških legend o zastrupljenih vodnjakih, da bi v prid borbi proti revolucionarnemu izhodu iz krize uzakonili svoje uničevanje delavskih organizacij in podžgali vznemirjeno malomeščanstvo k šovinistični gorečnosti. (Komunistični pamflet)
5. Če hočemo v to staro deželo vnesti novega duha, se bomo morali lotiti neprijetne in zahtevne reforme, namreč, humanizacije in galvanizacije B. B. C.-ja. Plašnost tu razkriva le obolelost in oslabeledost duše. Na primer, srce Britanije mora biti zveneče, s krepkimi udarci, britansko levje

rjovenje pa je trenutno kot pri Klopčiču iz Shakespearovega *Sna kresne noči* – nežno kot doječa golobica. Možati novi Britanec ne more v nedogled oklevati pred očmi, pravzaprav ušesi sveta, s slabotno mlahavostjo z Langham Placea,⁴ ki se je nesramno zamaskirala v "standardno angleščino". Ko se ob devetih zasliši *Glas Britanije*,⁵ bi bilo neskončno manj komično, ko bi slišali začetne črke h pošteno izgovoriti,⁶ namesto da poslušamo domišljavo, naduto, inhibirano, učiteljsko, premeteno trobezljanje čednostnih sramežljivih mjavkajočih devic! (Pismo v *Tribune*)

Vsak od teh odlomkov ima svoje hibe. Poleg grdosti, ki se ji je mogoče izogniti, sta jim skupni še dve lastnosti. Prva je postanost podob, druga pa pomanjkanje natančnosti. Pisec lahko pozna pomen, vendar ga ne zmore izraziti ali pa nepazljivo pove nekaj drugega, lahko pa mu je skoraj vseeno, ali njegove besede kaj pomenijo ali ne. Ta mešanica nejasnosti in čiste nesposobnosti je najizrazitejša značilnost moderne proze, posebno pa vsakovrstnega političnega govora. Takoj, ko se pojavijo določene teme, se konkretno stali v abstraktno in videti je, da nihče več ne zmore razmišljati o smereh govora, ki še niso zljajnane: prozo vse manj sestavljajo besede, ki jih izbiramo zaradi njihovega pomena, vse bolj pa skupaj zbite fraze, kot deli naredi-si-sam kokošnjaka. V nadaljevanju s primeri in pojasnili navajam različne trike, s katerimi se pisci rutinsko izogibajo ukvarjanju s prozno strukturo.

UMIRAJOČE METAFORE. Na novo izumljene metafore mišljenju pomagajo vzbuditi nazorno podobo, tehnično "mrtve" metafore (npr. *železna volja*) pa se vračajo v stanje običajnih besed in jih v glavnem lahko uporabljamo, ne da bi izgubili njihovo živost. Med obema razredoma pa se nahaja ogromno smetiščje ponošenih metafor, ki so izgubile vso evokativno moč in jih uporabljamo le še zato, ker nas rešujejo pred težavo samostojnega izumljanja besednih zvez.

Nekaj primerov: *dati dušo za nekaj, upogniti hrbet, pohoditi nekoga / nekaj, stati z ramo ob rami, speljati vodo na njegov mlin, imeti nekaj za bregom, ribarjenje v kalnem, ahilova peta, labodji spev, topla greda, obračati se v grobu*. Pisci mnoge uporabljajo, ne da bi poznali njihov pomen, pogosto pa tudi združujejo nekompatibilne metafore, kar je jasen znak, da jih ne zanima, kaj govorijo. Nekatere izmed danes običajnih metafor so se izvile iz svojega prvotnega pomena, ne da bi se tisti, ki jih uporabljajo, tega zavedali. Primer je kladivo in nakovalo, kar v današnji uporabi implicira, da je nakovalo deležno najhujšega, medtem ko je v resničnem življenju vedno nakovalo tisto, ki zlomi kladivo, nikoli obratno; pisec, ki bi malo postal in pomislil, kaj govori, bi se izognil sprevračanju prvotne fraze.

OPERATORJI ALI NAPAČNI ČLENI BESED.

Ti človeku prihranijo težavno izbiranje primerne glagola ali samostalnika, obenem pa tlakujejo stavek z dodatnimi zlogi, kar daje vtis simetrije. Značilne besedne zveze so: *stati na dveh bregovih, vzpostaviti stik z, biti podvržen nečemu, privedi do, stopiti korak nazaj, imeti za posledico, igrati glavno vlogo, privedi do učinka, izkazovati težnjo, služiti namenu*, itd., itd. Ključ je v opuščanju preprostih glagolov. Namesto da bi uporabili eno samo besedo, kot so *zlomiti, ustaviti, pokvariti, zakrpati ali ubiti*, glagol postane fraza, sestavljena iz samostalnika ali pridevnika, ki je pritrjen na kakšen splošen glagol, kakršni so: *izkazati se, da, služiti, vzpostaviti, igrati ali privedi do*. Poleg tega pisci, kadarkoli je mogoče uporabljajo trpnik namesto tvornika in samostalnike namesto glagolnikov (npr. *s preiskavo* namesto *s preiskovanjem*). Število glagolov nadalje zmanjšujejo z uporabo pripon, kot sta *-zirati* in *od-*, banalnim stavkom pa dajo vtis globine z orodji, kot je: *ne bi mogli reči, da ni*. Preproste zveze in predloge nadomeščajo s frazami, kot so: *glede na, če vzamemo v obzir, dejstvo, da, s pomočjo, s stališča, v interesu, s predpostavko, da*; na koncu pa so stavki odrešeni padca pozornosti s tako odmevnimi puhlostmi, kot so: *zelo zaželeno, ne smemo pozabiti na, razvoj,*

ki ga lahko pričakujemo v bližnji prihodnosti, zasluži resni razmislek, privede do zadovoljive rešitve in tako naprej in tako naprej.

PRETENCIOZEN GOVOR. Pisci uporabljajo besede, kot so *fenomen, element, individuum, objektivno, kategorično, efektivno, virtualno, bazično, primarno, promovirati, utilizirati, eliminirati ali likvidirati*,⁷ da bi okrasile preproste stavke in v pristranske sodbe vnesle pridih znanstvene nepristranskosti. Pridevnike, kot so: *epohalen, epski, zgodovinski, nepozaben, zmagovit, starodaven, neizogiben, neizprosen* ali *dejanski* uporabljajo, da bi povečali določen nečasten postopek mednarodne politike, če pa želijo slaviti vojno, običajno uporabljajo anahronističen ton in značilne besede: *tron, železna pest, meč, prapor, konjeniški škorenj, fanfara*.⁸ Tujke in izraze, kot so *pretekli režim, deus ex machina, status quo, mutatis mutandis, Zeitgeist* itd., uporabljajo, da bi razodeli duha kulture in elegance. Z izjemo praktičnih kratic, kakršna je P. S.,⁹ ni nobene potrebe po kateri od stotin tujih fraz, ki so danes običajne. Slabe pisce, posebno znanstvene, politične in sociološke, stalno preganja predstava, da so latinske in grške besede odličnejše od njihovih domačih različic.¹⁰ Žargon, značilen za marksistično pisanje (*hijena, rabelj, kanibal, buržuj, lakaj* ali *Bela garda*), v dobršni meri sestavljajo besede, ki so prevedene iz ruščine, nemščine ali francoščine. Običajno so nove besede skovane na podlagi latinskega in grškega korena s primernim obrazilom in, kjer je potrebno, s prireditvijo mere. Pogosto je enostavneje ustvariti takšne besede (*deregionalizirati, fragmentarno* itd.)¹¹ kot razmisliti, katera domača beseda bi lahko izrazila namen. Posledično večinoma naraščata zanikrnost in nejasnost.

BREZPOMENSKE BESEDE. V določenih zvrsteh pisanja, posebno v likovni in literarni kritiki, je povsem običajno, da naletimo na dolge odlomke skoraj povsem brez pomena.¹² Besede, kot so: *romantično, vrednote, človeško, mrtvo, sentimentalno, naravno* ali *vitalno*, kot jih najdemo v likovni kritiki, so dosledno brezpomenske, v smislu, da ne napotujejo

k objektu, ki bi ga bilo mogoče najti, še več, od njih bi težko pričakovali, da bi bralec to kadarkoli lahko naredil sam. Ko kritik zapiše: "Izstopajoča poteza X-ovega dela je kvaliteta živosti," medtem ko drugi piše: "Kar najbolj pade v oči pri X-ovem delu, je njegova svojska mrtvost," bralec to sprejme kot preprosto razliko v mnenjih. Če pa bi namesto žargonskih besed *mrtvo* in *živo* uporabili besedi, kot sta *črno* in *belo*, bi takoj uvidel, da je bil v resnici napačno uporabljen jezik. Na podoben način so zlorabljene številne politične besede. Izraz *fašizem* danes nima drugega pomena kot 'nekaj nezaželenega'. Besede *demokracija*, *socializem*, *svoboda*, *domoljubno*, *realistično* ali *pravica* vsebujejo številne pomene, ki se ne morejo spraviti med sabo. Na primer, pri besedi *demokracija* ni problem le v tem, da se ne moremo zediniti, kako bi jo definirali, temveč tudi, da vsak poskus definiranja naleti na odpor z vseh strani. Občutek, da deželo, ki jo označujemo za demokratično, s tem hvalimo, je skoraj univerzalen, posledično pa zagovorniki kateregakoli režima trdijo, da je demokratičen, in se bojijo, da bi morali prenehati uporabljati to besedo, če bi jo podvrgli enotnemu pomenu. Tovrstne besede pogosto uporabljajo na zavestno nepošten način: zasebno jih definirajo na en način, poslušalce pa pustijo v veri, da pomenijo nekaj povsem drugega. Izjave, kot so '*Maršal Petain je bil resničen domoljub*', '*Sovjetski tisk je najsvobodnejši na svetu*', '*Katoliška cerkev nasprotuje preganjanju*' so skoraj vedno namerno zavajajoče. Druge večpomenske besede, ki jih pisci večinoma uporabljajo na nepošten način, so: *razred*, *totalitaren*, *znanost*, *napreden*, *nazadnjaški*, *malomeščanski*, *enakost*.¹³

Naj po tem katalogu sleparij in sprevrženosti podam še en primer pisanja, h kateremu vodijo. Tokrat bo izmišljen. Odlomek dobrega jezika bom prevedel v sodoben jezik najslabše vrste. Tu je znani citat iz *Pridigarja*:¹⁴

"Vrnil sem se in videl, da hitri ne zmagajo v tekmi, močni ne v bitki, niti ne zaslužijo

modri, niti razumevajoči ne obogatijo, izkušeni pa niso deležni podpore; toda čas in naključje bosta doletela vse."

In še v sodobnem jeziku:

"Objektivni razmislek o sodobnih fenomenih nas sili k sklepu, da uspeh ali poraz v kompetativnih dejavnostih ne izraža težnje po sorazmernosti z inherentno zmožnostjo, temveč moramo imeti konstantno pred očmi določen element invariabilnosti."

To je parodija, toda ne najbolj groba. Tretji oštevilčeni primer, denimo, vsebuje več zaplat iste vrste jezika. Kot vidite, besedila nisem v celoti prevedel. Začetek in konec stavka relativno zvesto sledita pomenu originala, toda konkretne ilustracije iz sredine – tekma, bitka, zaslužek – se razpustijo v ohlapni frazi 'uspeh in izguba v kompetativnih dejavnostih'. To sem storil, ker noben sodoben pisec, o kakršnem razpravljam – nihče, ki bi lahko uporabljal fraze kot 'objektivni razmislek o sodobnih fenomenih' – ne bi mogel nikoli tako natančno in podrobno urediti misli. Težnja sodobne proze je odmik od konkretnosti. Sedaj analizirajte ta dva stavka nekoliko podrobneje. Prvega sestavlja petintrideset besed, a le enainsedemdeset zlogov, vse besede pa so iz vsakdanjega življenja. Drugega sestavlja triintrideset besed z enainosemdesetimi zlogi: šest jih ima latinski koren, ena pa grškega. Prvi stavek vsebuje šest živih podob in le eno frazo ('čas in naključje'), ki bi jo lahko označili za ohlapno. V drugi ni niti ene same samcate sveže fraze, ki bi pritegnila pozornost in kljub enainosemdesetim zlogom poda le skrajšano različico pomena prvega stavka. Toda brez vsakega dvoma je drugi tip stavka pognal korenine v sodobnem jeziku. Ne želim pretiravati. Ta način pisanja še ni vsesplošen in izkopanine preprostosti še najdemo tudi v najslabšem besedilu. Če pa bi nama kdo rekel, naj napiševa par vrstic o negotovosti človeških usod, bi verjetno prišla precej bližje izmišljenemu stavku kot tistemu iz *Pridigarja*.

Kot sem poskušal prikazati, sodobni način pisanja v svoji najslabši obliki ne izbira besed zaradi njihovega pomena in ne izumlja podob,

s katerimi bi pomen postal jasnejši. Namesto tega skvačka skupaj dolge trakove besed, ki jih je že nekdo drug sestavil v določeno zaporedje, tako predstavljen rezultat pa je čista prevara. Privlačnost takšnega načina pisanja je v njegovi enostavnosti. Enostavneje, z navado pa tudi hitreje, je reči: "Po mojem mnenju ni mogoče trditi, da je predpostavka, da je ... napačna" kot: "Mislim, da...". Če uporabljamo že narejene skovanke, se nam ni potrebno podajati na lov za besedami, poleg tega pa nam ni treba skrbeti za ritem stavka, saj so fraze bolj ali manj zveneče. Ko na hitro nekaj sestavljamo, na primer, ko narekujemo stenografu ali pripravljamo javni govor, je naravno, da zapademo v pretenciozen latiniziran slog. Priveski kot: *razmislek, ki bi ga bilo dobro*

imeti pred očmi, ali sklep, s katerem bomo vsi rade volje soglašali, marsikateri sestavek rešijo pred tem, da bi se sunkovito končal z buško. Z uporabo postanih metafor, prisposodob in idiomov si prihranimo precej truda, a na račun nejasnega pomena, ne le za bralce, pač pa tudi za nas same. To je očitno pri mešanih metaforah. Edini namen metafor je priklicati vidno podobo. Ko pa se podobe ne ujemajo, kot na primer pri *Fašistična hobotnica je odpela labodji spev* ali *Konjeniški škorenj je zalučan v talilni lonec*,¹⁵ lahko vzamemo za dejstvo, da pisec ni videl mentalne podobe objekta, ki ga je imenoval; z drugimi besedami: ni zares razmišljal. Še enkrat si oglejte primere, ki sem jih navedel na začetku tega eseja. Profesor Laski (1) pri triinpetdesetih besedah uporablja



R. Dolinar:
Nebo in obličje 51

pet nikalnic. Vsaj ena od njih je odveč in celoten odstavek spremeni v nesmisel, poleg tega pa vsebuje spodrseljaj – tuj namesto soroden,¹⁶ kar je dodaten nesmisel, in precej nespretnih odlomkov, ki prispevajo k nejasnosti besedila, a bi se jim bilo mogoče izogniti. Profesor Hogben (2) balina z arzenalom, ki zna pisati predpise, in čeprav ne odobrava vsakdanje fraze *vzeti v obzir*, ni pripravljen pogledati v slovar, da bi videl, kaj pomeni *eminentno*. (3) Če kdo ta odlomek prebere brez dobrohotnosti, je povsem nesmiseln; verjetno bi bilo mogoče nameravani pomen razbrati iz celote članka. V (4) pisec več ali manj ve, kaj hoče povedati, toda kopičenje postanih fraz ga duši, kot lističi čaja, ki mašijo odtok. V (5) so se besede in pomeni skoraj razšli. Ljudje, ki pišejo na ta način, običajno poznajo splošen čustven pomen – neka zadeva jim ni po godu in radi bi izrazili naklonjenost drugi, toda to, kar želijo povedati, jih ne zanima prav podrobno. Tankovesten pisec se bo ob vsakem stavku, ki ga bo zapisal, vprašal vsaj štiri stvari: Kaj želim povedati? Katere besede bodo to izrazile? Katera beseda ali podoba bo to dosegla na jasnejši način? Je podoba dovolj sveža, da bo privedla do zelenega učinka? Verjetno se bo vprašal še: Bi lahko to skrajšal? Sem rekel kaj grdo odvečnega? Toda nič vas ne zavezuje, da se podate skozi ves ta trud. Zadevo lahko skrčite na to, da odprete svoj um in pustite, da se vanj usujejo že narejene fraze – za vas bodo sestavile stavke in do neke mere celo mislile za vas, po potrebi pa bodo opravile pomembno nalogo delnega zakritja pomena celo pred vami samimi. Na tej točki postane jasna posebna povezava med politiko in razvrednotenjem jezika.

Za današnji čas v glavnem drži, da je politični jezik slab jezik. Kjer pa to ne velja, se največkrat izkaže, da je pisec neke vrste upornik, ki izraža osebna mnenja, ne pa "strankarskih". Videti je, da pravovernost katerekoli barve zahteva brezkrven oponašajoč slog. Politične dialektike, ki jih najdemo v pamfletih, uvodnikih, manifestih, *belih knjigah* in govorih podtajnikov se seveda od stranke do

stranke razlikujejo, toda vse so si podobne v tem, da v njih skoraj ni mogoče najti sveže, žive, doma narejene govorne poteze. Ko človek gleda kakšnega utrujenega pisuna, kako na odru mehanično ponavlja ustaljene izraze – *zverinsko, krvoločno, trda roka, krvava tiranija, svobodna ljudstva sveta, stati z ramo ob rami*,¹⁷ ga spreleti nenavaden občutek, da ne gleda človeškega bitja, temveč neke vrste lutko; občutek postane močnejši, ko se v očala govorca ujame luč in jih spremeni v prazne diske, kar je videti, kot da za njimi ne bi bilo oči. To pa ni v celoti umišljeno. Govorec, ki uporablja takšno frazeologijo, je prehodil določeno pot spreminjanja sebe v stroj. Iz njegovega grla prihajajo ustrezni zvoki, toda njegovi možgani niso vključeni, kot bi bili, če bi sam izbiral besede. Če je govor, ki ga je pripravil, takšen, kot ga je vaje znova in znova pisati, se morda skoraj ne zaveda tega, kaj govori, kot človek, ki v cerkvi odgovarja, kar mora odgovoriti. Čeprav to zreducirano stanje zavesti ni nepogrešljivo, pa vsekakor podpira politično ustreznost.

V današnjem času so politični govori in članki v glavnem opravičevanje neopravičljivega. Ohranjanje britanske vladavine v Indiji, ruske čistke in deportacije, odvrženje atomske bombe na Japonsko in podobne zadeve je sicer mogoče opravičevati, vendar le z argumenti, ki so za večino ljudi preveč brutalni, da bi se z njimi lahko soočili, in ki niso v skladu z deklariranimi cilji političnih strank. Tako morajo politični jezik sestavljati predvsem evfemizmi, prenegljeni sklepi in zamegljena nedoločenost. Neoborožene vasi bombardirajo, prebivalce odpeljejo proč, z rafalom strojnic postrelijo živino, z zažigalnimi raketami upepelijo barake – in to imenujejo *mirovni proces*. Na milijone kmetov oropajo kmetij in jih zgolj s tem, kar lahko nesejo, pošljejo na naporen pohod – to imenujejo *transfer prebivalstva* ali *izravnavanje meja*. Ljudi za več let brez sodbe zaprejo, jih ustrelijo v zatilje ali pošljejo umret od skorbuta v arktična delovna taborišča – to se imenuje *eliminacija nezanesljivih elementov*.¹⁸

Takšna frazeologija je potrebna, če želi človek stvari imenovati, ne da bi priklical njihovo mentalno podobo. Predstavljajte si na primer kakšnega v udobju živečega profesorja, ki brani ruski totalitarizem. Ne more naravnost reči: "Verjamem, da je potrebno nasprotnike ubiti, če to prinese dobre rezultate." Zato bo verjetno rekel kaj takega:

"Dopuščam, da sovjetski režim kaže določene poteze, ob katerih bi se humanist nagibal k obžalovanju, menim pa, da se moramo strinjati, da je določena okrnitev desne politične opozicije neizogibna lateralna škoda tranzicijskega obdobja ter da so stroge razmere, za katere je bilo rusko ljudstvo zaproseno, da jih prestane, v luči konkretnih dosežkov povsem upravičene."

Že sam napihnjeni slog je vrsta olepševanja. Množica latinskih besed pada na dejstva mehko kot sneg, zabrisuje obrise in zakriva vse podrobnosti. Neiskrenost je véliki sovražnik jasnega jezika. Ko se pojavi razkorak med resničnimi in izrečenimi cilji, se, kot sipa, ki spusti črnilo, zatečemo, kot da bi bilo to instinktivno, k dolgim besedam in izčrpanim besednim zvezam. V našem času kaj takega kot "vzdržnost od politike" ne obstaja. Vse zadeve so politične in politika sama je množstvo laži, izmikanj, norosti, sovražnosti in shizofrenije. Ko je splošno vzdušje slabo, trpi jezik. Pričakoval bi, da se bo izkazalo – toda to je le ugibanje, za katero nimam dovolj znanja, da bi ga preveril –, da so se nemški, ruski in italijanski jezik v zadnjih desetih ali petnajstih letih zaradi diktatur poslabšali.

Toda če misel pokvari jezik, lahko tudi jezik pokvari misel. Slaba raba se lahko skozi tradicijo in oponašanje razširi celo med ljudi, ki bi morali ravnati bolje in to znajo. Razvrednoteni jezik, o katerem tu razpravljam, je na neki način zelo prikladen. Fraze kot *predpostavka, za katero ne bi mogli reči, da je ni mogoče utemeljiti, bi bilo potrebno še proučiti, ne bi služilo nobenemu dobremu namenu ali razmislek, ki bi ga morali imeti pred očmi*, so nenehna skušnjava, kot zavitek aspirinov, ki je ves čas pri roki. Ozrite se še

enkrat v ta esej in zagotovo boste ugotovili, da sem znova in znova zagrešil napake, ki jim tu nasprotujem. Z današnjo jutranjo pošto sem prejel pamflet, ki obravnava razmere v Nemčiji. Avtor mi pripoveduje, da "je začutil nujo", da ga napiše. Na slepo sem ga odprl in med prvimi stavki, ki sem jih zagledal, je bil: "[Zavezniki] nimajo le priložnosti, da privedejo do radikalne transformacije nemške socialne in politične strukture na način, ki se lahko izogne nacionalistični reakciji znotraj same Nemčije, pač pa istočasno polagajo temelje kooperativne in združene Evrope." Kot vidite, "čuti nujo", da piše – domnevamo lahko, da čuti, da lahko pove nekaj novega, pa vendar se njegove besede, kot konjenica, ki se odzove na rog, avtomatično postrojijo v znan puščobni vzorec. To invazijo vnaprej skovanih fraz na človekov um (*položiti temelje, privedi do radikalne transformacije*) je mogoče preprečiti le z nenehno čuječnostjo proti njim; in vsaka takšna fraza anestetizira del človekovih možganov.

Prej sem dejal, da je dekadenca našega jezika verjetno ozdravljiva. Tisti, ki to zanikajo, bi lahko utemeljevali, če bi se utemeljevanja sploh lotili, da jezik zgolj odseva obstoječe družbene okoliščine in da s kakšnim neposrednim šušmarstvom z besedami in besednimi strukturami ne moremo vplivati na njegov razvoj. Do neke mere to verjetno drži – vsaj glede splošnega tona ali duha jezika, ne drži pa v podrobnostih. Nespametne besede in izrazi so pogosto izginili zaradi zavestne dejavnosti manjšine, ne zaradi evlucijskega procesa. Dva nedavna primera sta bila: *na vse kriplje se truditi in poskušati narediti vse, kar je mogoče* – ubil ju je posmeh peščice novinarjev.¹⁹ Na voljo je dolg spisek razvpitih metafor, ki bi se jih lahko na podoben način znebili, če bi dovolj ljudi zanimala ta naloga; prav tako bi morale biti mogoče izsmejati iz obstoja formacijo *ne bi mogli reči, da ni*,²⁰ razredčiti količino latinščine in grščine v povprečnem stavku, izseliti tuje fraze in zablodele znanstvene izraze ter na splošno narediti pretencioznost nemoderno. Vse to pa

so malenkosti. Obramba jezika implicira več kot to in morda je najbolje, da najprej povemo, česa ne implicira.

Za začetek, nič nima opravi z zastarelostjo, z reševanjem pravadnih besed in načinov govora pred propadom ali s postavljanjem "standardnega jezika", ki ga ne smemo nikoli zapustiti. Nasprotno, posebno zaskrbljujoče je ravnanje za vsako besedo in besedno zvezo, ki je že davno ponosila svojo uporabnost. Prav tako nima nič opravi s pravilnostjo slovnice in sintakse, ki nista pomembni, dokler je pomen jasen, ali z izogibanjem amerikanizmom ali z gojenjem tako imenovanega "dobrega proznega sloga". Ne zanimata nas niti lažna preprostost niti poskus, da bi pisni jezik naredili pogovoren. Ne napeljujemo na to, da bi morala biti v vsakem primeru domača beseda boljša od latinske, čeprav predlagamo najkrajše besede in najbolj jedrnat izraze, ki pokrivajo pomen. Najpomembnejše od vsega pa je, da pomen določa besedo, in ne obratno. V prozi je najslabša stvar, ki jo človek lahko naredi z besedami, to, da se jim vda. Ko si zamislimo konkreten objekt, razmišljamo brez besed, nato pa se, če želimo zadevo opisati, preganjamo za besedami, vse dokler ne najdemo takšne, za katero se nam zdi, da se pomenu natančno prilega. Kadar pa razmišljamo o čem abstraktnem, pogosteje besede uporabljamo od samega začetka in tako se, če ne vložimo zavestnega navora, da bi to preprečili, obstoječi način govorjenja požene na nas in opravi naše delo, za ceno zameglitve ali celo spremembe pomena. Verjetno je bolje, kolikor je mogoče, odlašati z uporabo besed ter skozi podobe in občutke poskrbeti, da je pomen čim jasnejši. Po tem lahko *izberemo* – in ne le *sprejmemo* – besedne zveze, ki najbolje pokrivajo pomen, nato pa zamenjamo mesto in presodimo, kakšen vtis bodo verjetno naredile na drugega. Ta zadnji umski napor izseka vse postane ali mešane podobe, vse vnaprej izdelane fraze, nepotrebne ponovitve, vsa slepila in nejasnosti nasplo. Ker pa smo lahko v dvomih glede

učinka besede ali fraze, potrebujemo pravila, na katera se lahko zanesemo, ko instinkt ne zadošča. Mislim, da naslednja pravila pokrivajo večino primerov:

1. Nikoli ne uporabi metafore, primerjave ali druge govorne figure, ki jo pogosto vidiš natisnjeno.
2. Nikoli ne uporabi dolge besede, kjer zadošča kratka.
3. Če je mogoče besedo izločiti, jo vedno izloči.
4. Kjer lahko uporabljajš tvornik, nikoli ne uporabi trpnika.
5. Nikoli ne uporabi tuje fraze, znanstvene ali žargonske besede, če se lahko spomniš domače sopomenke.
6. Prelomi katerokoli od teh pravil, preden zineš karkoli odkrito neotesanega.

Ta pravila so videti osnovna in taka tudi so, toda od vsakogar, ki se je navadil pisati v sedaj modnem slogu, zahtevajo temeljito spremembo stališč. Človek lahko privzame vsa, a še vedno piše v slabem jeziku, ne more pa napisati zadev, kakršne sem citiral v petih primerih na začetku članka.

Tu nisem pretehtaval literarne uporabe jezika, temveč le jezik kot orodje izražanja namesto zakrivanja ali preprečevanja misli. Stuart Chase in drugi so se približali trditvi, da so vse abstraktne besede brezpomenske; s tem izgovorom so zagovarjali politični pasivizem. Ker ne veste, kaj je fašizem, kako se lahko borite proti njemu? Človeku ni potrebno pogoltniti takšnih absurdnosti, lahko pa uvidi, da je sedanji politični kaos povezan z razkrojem jezika in da lahko pride do določenega izboljšanja, če začnemo pri jeziku. Če poenostavite svoj jezik, se osvobodite najhujših nesmislov pravovernosti. Na ta način ne morete več uporabljati katerega od "nujnih" načinov govora in ko pripomnite kakšno neumnost, je to očitno celo vam. Politični jezik – z določenimi odkloni to velja za vse stranke, od konservativne do anarhistične – je oblikovan tako, da laži zvenijo resnicoljubno in umor spoštovanja vreden, mešanju vetra pa dajo videz trdnosti. Tega človek ne more čez noč spremeniti, lahko pa spremeni

svoje lastne navade, od časa do časa pa lahko celo, če se dovolj glasno roga, vrže kakšno znošeno in neuporabno frazo – kakšen konjeniški škorenj, ahilovo peto, toplo gredo, lakmusov papir, pravcati pekel ali kakšno drugo kepo besednega odklona, v kož za smeti, kamor sodi.

Prevedla: Maša Gedrih

1. V Indiji rojeni Anglež Eric Arthur Blair (25. 6. 1903 – 21. 1. 1950), bolj znan pod psevdonimom George Orwell, je verjetno najbolj znan kot avtor *Živalske farne* in 1984, bil pa je tudi vpliven esejist, pesnik, literarni kritik, novinar in neizprosen kritik kakršnihkoli totalitarizmov. Orwell je svoja razmišljanja o jeziku vtikal v različna dela (1984, Poklon Kataloniji idr.), tukajšnji članek pa velja za enega najvplivnejših esejev o jeziku svojega časa.
2. Izvorni naslov: George Orwell: *Politics and the English Language*. Prva objava: revija *Horizon*, London, april 1946. Ponatisi: *Shooting and Elephant and Other Essays*, 1950. *The Orwell Reader, Fiction, Essays, and Reportage*, 1956. *Collected Essays*, 1961. V eseju avtor združuje kritični pogled na družbo z zahtevami po jasnem in iskrenem jeziku ter opozarja na nevarnosti politične manipulacije z jezikom. Žal je po več kot pol stoletja še vedno aktualen. Orwell je stopil korak dlje od preproste družbene kritike in opozoril, da je nejasen jezik neposredno povezan z nejasnim mišljenjem, zakrivanje dejanskega pomena s praznimi frazami pa omogoča dejanja, ki bi bila ob pošteni predstavitvi razumljena kot neetična. Takšen jezik utemeljuje vojne in socialne krivice, govorca pa "odreši" občutka osebne odgovornosti, s tem ko ga zavije v "varni" kokon družbeno sprejetih konceptualizacij. To je jezik "eichmannov" vseh časov: domač, splošno sprejet, nedomiseln in pomensko prazen. Orwell pa prisega na preprost, jase in živ jezik, plod razmišljanja in ustvarjalnosti.
3. Angleške fraze so v prevodu pogosto prirejene, saj enake fraze nimamo vedno na razpolago, imamo pa kakšno drugo, ki nastopa v enaki ali sorodni funkciji. Včasih primeri fraz v slovenščini ne odražajo avtorjeve poante, saj je angleščina bistveno bolj frazeološki jezik od slovenščine in je navada oklepanja ustaljenih fraz močnejša, medtem ko bi v slovenščini lahko skorajda trdili obratno: da njihova uporaba odseva premišljen govor, zavest o jeziku in izbiri besed. Op. prev.
4. Langham Place: londonski trg, kjer je sedež BBC-ja. Op. prev.
5. *Voice of Britain*. Op. prev.
6. Pisec se verjetno nanaša na "cockney", jezik londonskega East Enda, ki velja za nižji, delavski jezik in mdr. pogosto opušča začetni glas "h". Op. prev.
7. Morda v današnjem slovenskem jeziku bolj: generično, produktivno, globalno, interes ... Op. prev.
8. Morda v slovenščini bolj: misija, vihre, pogrom ... Op. prev.
9. V originalu: *i. e., e. g. in etc.* Op. prev.
10. Zanimiva ilustracija tega je način, kako so grška imena rož razlastila domača, ki smo jih do nedavnega uporabljali: *spominčica* je postala *myosotis*, *odolin* je zdaj *antirrhinum* itd. Težko je pri tej spremembi mode videti kakšen praktičen razlog; verjetno gre za instinktivno zavračanje domače besede in za nejasen občutek, da je grška beseda bolj znanstvena.
11. Morda v današnji slovenščini bolj: *generično, ekološko, avtonomno, suvereno, tranzicija, konkurenčnost, globalno, transnacionalno, postindustrijsko integracija, diverzifikacija, implementacija, evalvacija, stabilizacija, recesija, kadrirati* itd. Op. prev.
12. Primer: "Comfortovo katolištvo zaznav in podobe, na čuden način ob boku whitmaneskosti, skoraj povsem nasprotno v estetskem pritisku, še naprej vzbuja tisto nakopičeno drgetajoče vzdrušje ob kruti, nepopustljivo spokojni brezčasnosti ... Wrey Gardiner zarezhe, ko se s premišljenim korakom nameri k preprostem strešnem oknu. Toda to ni tako preprosto in skozi to žalostno zadovoljstvo teče bistveno več od površinske grenko-sladke resignacije."
13. Mogoče v sodobni slovenščini še: dodana vrednost, nacionalni interes, prioriteta, integriteta, levičarski, desničarski ... Op. prev.
14. Prd 9,11 (Citat iz ekumenske izdaje SP: "Zopet sem videl pod soncem: ne dobijo hitri stave v teku, ne junaki vojske; tudi ne modri kruha, ne pametni bogastva, in ne razumni naklonjenosti; kajti čas in naključje zadeva njih vse.")
15. Priredba s slovensko frazo: *Mat' kurja zavihtela pest*. Op. prev.
16. V originalu: *alien* namesto *akin*. Op. prev.
17. Morda danes bolj: *zagotoviti optimalno razmerje, izkoristiti zmogljivosti, pripeljati do splošnega družbenega soglasja, vsebuje bistvene elemente, lateralna škoda, uveljavljanje nacionalnih interesov, je potrebno zagotoviti, to dokazuje, da, zagotavljati trajnostni pristop, omogočiti razvoj, terjati premike, uveljaviti standarde ...* Op. prev.
18. Aktualnejši primeri: *racionalizacija proizvodnje ali zagotavljanje konkurenčnosti za odpuščanje delavcev, demokratizacija za oboroženo poseganje v tujo politiko, zagotavljanje nacionalne varnosti za oboroževanje, misija za vojaške pohode, ob katerih trpi predvsem civilno prebivalstvo ...* Op. prev.
19. Ilustracija velja za angleški jezik in kulturni prostor. Morebiti so v Sloveniji novinarji z ironizacijo izraza odigrali podobno vlogo v času, ko so nekateri začeli uporabljati izraz 'tranzicija' kot izgovor za neuspešnost. Op. prev.
20. Človek se lahko ozdravi oblike 'ne bi mogli reči, da ni', če se nauči na pamet naslednji stavek: *Pes, za katerega ne bi mogli reči, da ni črn, je lovil zajca, za katerega ne bi mogli reči, da ni majhen, po polju, za katerega ne bi mogli reči, da ni zeleno.*

R. Dolinar:
Nebo in obličje 51



TOMAŽ SIMČIČ

Anton B. Jeglič – slovenski Strossmayer?

Spodbudo za pričujoči prispevek mi je dal sestavek o ljubljanskem škofu Antonu B. Jegliču (1850-1937) v knjigi Janeza Juhanta *Slovenci in moderna* (Ljubljana 2009), še posebej pa poglavje o njegovem prijateljevanju z znamenitim škofom v Djakovu Josipom Jurajem Strossmayerjem (1815-1905), naslovljeno *Slovenski Strossmayer* (str. 153-156). Po Hribarjevih *Spominih* je namreč neki duhovnik Jegliču ob njegovem imenovanju za ljubljanskega škofa (1898) napovedal, da bo "slovenski Strossmayer".

Kot je znano, je bil Josip Juraj Strossmayer ena od velikih osebnosti evropskega katolištva 19. stoletja. Po vsem svetu je zaslovel kot eden najbolj zagretil nasprotnikov proglasitve dogme o papeževi nezmotljivosti na I. vatikanskem koncilu. Bil je tudi velik hrvaški domoljub, zagovornik jugoslovanske ideje in zbližanja s pravoslavljem, o čemer si je dopisoval z velikim ruskim mislecem Vladimirjem S. Solovjovom. Zlasti si je prizadeval, da bi Sveti sedež vsem slovanskim narodom priznal pravico do bogoslužja v staroslovanskem jeziku. Zavzemal se je za sodelovanje katoličanov z liberalci, Antona Mahniča in njegove "ločitve duhov" ni cenil.

Kot duhovnik z več kot desetletno pastoralno izkušnjo med katoličani v Bosni ter kot Strossmayerjev prijatelj bi bil nemara tudi Anton B. Jeglič kot škof hodil podobna pota, če ga ne bi od te namere kaj kmalu odvrnil kulturni boj, ki so ga proti katoliški Cerkvi v

obliki "farške gonje" vodili liberalci. V tistih skrajno zaostrenih razmerah so pobudo v katoliškem taboru tudi za časa njegovega škofovanja ohranili predstavniki mlade, od Mahniča vzgojene generacije, ki so načelno nepopustljivost znali združevati s socialno občutljivostjo in demokratičnim pristopom, s čimer jim je za več desetletij uspelo obvladati slovensko politično sceno. Toda v Jegličevem srcu Strossmayerjev duh vendarle ni ugasnil, kar dokazuje zlasti njegov odnos do cerkveno-političnega dogajanja na Primorskem.¹ Iz le-tega tu povzemam dve značilni epizodi.

SPOR O BOGOSLUŽNEM JEZIKU V TRŽAŠKI ŠKOFIJI (1906-1909)²

Za razliko od Kranjske, delno pa tudi Goriške, je v Trstu in Istri ravno zaradi čedalje ostrejših nacionalnih napetosti vse do prve svetovne vojne v slovenskem in

hrvaškem katolištvu odločno prevladovala narodno-liberalna, slogaška linija, z ozirom na katero je krščanskosocialni poskus, ki ga je skupina mladih duhovnikov, učencev Antona Mahniča in pristašev njegove "ločitve duhov" pod vodstvom Jakoba Ukmarja izvedla v letih 1902-1910, na vsej črti propadel. Ena od nosilnih idej slovanskega narodnega katolicizma na Tržaškem in v Istri, a tudi ponekod na širšem Primorskem, je bila ideja o uvedbi staroslovanskega bogoslužnega jezika.³ Sem se uvršča vsesplošno oživljanje glagolskega bogoslužja⁴ in t. i. slaveta,⁵ in to tudi v brk cerkvenopravnim predpisom, ki so pravico do glagolice omejevali le na nekatere župnije. Pa tudi t. i. Ricmanjsko afero, namreč poskus prestopa te slovenske vasi na obrobju Trsta v uniatstvo in kasneje v pravoslavje, je rodila vnema za potrditev slovenske narodne identitete.⁶

Seveda so po tedanjem cerkvenem pravu rabo bogoslužnega jezika uravnavala zelo natančna in stroga pravila. V tem oziru je na celotnem slovenskem narodnem prostoru, vključno s Trstom in Istro, veljal latinski obrednik. Odstopanje od slednjega je bilo mogoče le z dovoljenjem Svetega sedeža in pod točno določenimi pogoji. V ta namen je kongregacija za bogoslužje že leta 1898 izdala dokaj omejujoča navodila, ki pa so se le ohlapno izvajala, da ne bi izzvala razburjenja med slovenskimi in hrvaškimi narodnjaki. Ko pa je tržaški škof Franz X. Nagl, Nemeč po rodu, v letih 1906-1909 na podlagi novega odloka Svetega sedeža zahteval dosledno spoštovanje vatikanskih navodil, je slovanski narodni tabor – z veliko večino duhovščine vred – vzrožil. Vrstili so se posegi, protesti, zborovanja, pisale so se spomenice. Edini poziv k dosledni cerkveni disciplini je prišel s strani Jakoba Ukmarja⁷ in njegove čredice mladokatoliških somišljenikov, ki pa so bili vsi po vrsti kmalu obtoženi narodne mlačnosti, če ne izdajstva. A Ukmar in njegovi so vztrajali pri svojem, čeprav so se kmalu za tem morali umakniti iz javnega življenja.

V aferi o bogoslužnem jeziku v tržaško-koprski škofiji je Ukmarja in njegove strogo katoliške somišljenike pustil na cedilu celo ljubljanski *Slovenec*, in to – kot dokazujejo dokumenti iz Ukmarjeve zapuščine – celo s tihim privoljenjem škofa Jegliča. V pismu z dne 11. decembra 1909 je namreč ob formalnem spoštovanju cerkvene discipline Jeglič Ukmarju dal razumeti, da so bili strahovi ob izpeljavi rimskih dekretov "utemeljeni", da v primeru dekretov disciplinarne narave "nisem dolžan zraven volje podložiti razuma in jih držati za najbolje" ter da ne gre preostro obsojati kakega časopisa (mišljen je bil kajpak *Slovenec*), če se proti avtoriteti "malo zaleti boječ se dati nasprotnikom v roke orožje za napad na cerkev". *Slovenčev* sourednik France Terseglav⁸ je bil v pismu Antonu Čoku⁹ z dne 8. decembra 1909 čisto odkrit: šlo je pač za to, da ne bi Slovenska ljudska stranka izgubila še tisto malo simpatij, ki jih je uživala med tržaškimi in istrskimi Slovenci.

Do vprašanja, ki mu ga je zastavil Ukmar, se je torej Jeglič – v mejah, ki mu jih je določala škofovska služba – opredelil v Strossmayerjevem duhu. To je še toliko bolj razvidno, če njegovo stališče primerjamo z onim, ki ga je v zvezi z istim vprašanjem Ukmarju posredoval goriški nadškof in metropolit Frančišek B. Sedej.¹⁰ V njegovem pismu z dne 8. decembra 1909 o kakih "utemeljenih strahovih" ni ne duha ne sluha, pač pa beremo, da "sv. maša ni zato postavljena, da se po njej čuva narodnost ali narodni jezik", da "maša pač ni pridiga", da "dandanes tisti narodni privilegiji v cerkvi zelo bodejo v oči v mešanih krajih ter (...) škodujejo edinosti sv. Cerkve", da iz upiranja rimski stolici "nastane cela Babilonija", in, končno, kar še posebej razodeva miselno navezavo na Antona Mahniča, stavek: "Evo kam dovede absolutna narodnost!"

Jakob Ukmar ni imel nobenega dvoma: med Sedejem in Mahničem na eni strani in Jegličem in Strossmayerjem na drugi se je odločil za Sedeja in Mahniča. O kakem popuščanju ni bilo govora. Razmere so se začasno polegale le, ko je bil kmalu za tem

tržaško-koprski ordinarij Franz X. Nagl imenovan za dunajskega nadškofa, njegovo mesto pa je prevzel kompromisu naklonjeni Andrej Karlin. Toda dobrih deset let kasneje sta se Jeglič in Sedej glede podobnega vprašanja, pa čeprav v povsem spremenjenih družbeno-političnih okoliščinah, ponovno znašla na nasprotnih bregovih.

POBUDA ZA USTANOVITEV SLOVANSKE ŠKOFIJE NA PRIMORSKEM LETA 1920

Za Slovence iz osrednje Slovenije, ki so svoj dom našli v okviru nove skupne države Slovencev, Hrvatov in Srbov, je bilo slovensko narodno vprašanje v obliki, v kakršni je slovenski narod zaposlovala od leta 1848 do 1918, rešeno. Drugače je bilo s primorskimi Slovenci, ki so jih mednarodne diplomatske okoliščine skupaj z istrskimi Hrvati mimo njihove volje podvrgle Kraljevini Italiji ter kmalu za tem nezaslišanemu narodnemu zatiranju, takemu, kakršnega pod Habsburžani še zdaleč niso poznali.

Tedaj (marca 1920) je bil na pobudo Zbora svečnikov sv. Pavla, stanovske organizacije slovenskih primorskih duhovnikov, izoblikovan drzen predlog. Po njem naj bi Sveti sedež za Slovence in Hrvate pod Italijo ustanovil posebno škofijo, podrejeno neposredno sebi in pristojno za vse pod Italijo živeče Slovane, ki bi ji podelil pravico do bogoslužja v staroslovanskem jeziku, njeni duhovščini pa privilegij, da voli svojega škofa.¹¹ Toda še preden je ta predlog došel v Rim, ga je goriški nadškof Sedej v imenu istega katoliškega univerzalizma, ki mu je leta 1909 narekoval, da je podprl Ukmarja, leta 1917 pa prepovedal podpis Majniške deklaracije,¹² odločno in nepreklicno zavrnil kot "škodljivega bodisi veri bodisi Slovanom samim".¹³ Ljubljanski škof Jeglič očitno ni bil istega mnenja, saj je osebno pospremil delegacijo slovenskih primorskih duhovnikov, ko so spomenico Zbora svečnikov sv. Pavla izročili državnemu tajništvu v Vatikanu.¹⁴ Pa ne samo

to. V naslednjih mesecih si je Jeglič vztrajno prizadeval, da bi spomenico s podobnimi zahtevami Rimu predložil tudi zagrebški nadškof Ante Bauer v imenu jugoslovanskih škofov. Aprila leta 1921 se je še sam ponovno napotil v Rim in med avdienco na državnem tajništvu še enkrat zamen zagovarjal predlog slovenske primorske duhovščine.¹⁵

JEGLIČ, SEDEJ IN "NARODNI KATOLICIZEM"

Večje različnosti v gledanju na vlogo cerkveno-upravne ureditve, kakor se v obeh opisanih epizodah kaže med škofom Jegličem na eni strani in nadškofom Sedejem na drugi, si skoraj ni mogoče misliti.¹⁶ Očitno je Jegliču večletna bližina s Strossmayerjem vtisnila občutljivost za narodno-politično razsežnost cerkvenoupravnih izbir, ki je bila za Sedeja sicer pomembna, a ne odločilno merilo odločanja.

Je bil torej Anton B. Jeglič v tem smislu liberalni katoličan? Do odgovora nam pomagajo opažanja iz kulturno-političnih zapiskov Ivana Prijatelja, zlasti pa tehtne opombe, ki jih je k Prijateljevemu delu prispeval Dušan Kermauner. V njih namreč Kermauner prepričljivo pokaže, da se slovenski liberalni katolicizem ni izražal toliko v nazorskem približevanju svobodomiselstvu, pač pa v okolnosti, da je "odločilno vlogo v politiki" prisojal "narodnostnim pobudam".¹⁷ V tej luči smemo zgoraj opisana Jegličeva stališča res pripisati vplivu liberalnega oz. bolj narodnega katolicizma.

Zgodovina pa je pokazala, da sta bili osebnosti, ki ju v teh vrsticah opisujem kot Jegličeva protiigralca, namreč Frančišek B. Sedej in Jakob Ukmar, ravno taka narodnjaka kot Jeglič. Oba sta se za časa fašizma pogumno in dosledno postavila v bran zatiranemu slovenskemu življu in za to svoje zadržanje plačala visoko ceno. Od Jegliča ju torej ni ločevalo pomanjkanje narodne zavesti, ampak kultura, ki se je ob sicer skupni pripadnosti nespravljivemu katolicizmu vsaj deloma napajala iz drugih virov. Če je Jegličeva

narodna misel zorela ob Strossmayerjevem jugoslovanstvu, le-ta pa med drugim tudi ob Majarjevem¹⁸ ilirizmu ter njegovih sanjah o vseslovanski edinosti, je bilo za Sedeja in Ukmarja, ki sta oba duhovno in intelektualno zrasla v večnarodnem Centralnem semenišču v Gorici,¹⁹ sleherni domoljubje podrejeno strogi cerkvenopravni, "rimski" miselnosti, ki naj bi zagotavljala notranjo duhovno edinost cerkvenega občestva ter katoliški značaj svetnih institucij. Kot je v svoji analizi Sedejevega verskega nazora pokazal Luigi Tavano,²⁰ ta vizija njenim nosilcem ni branila, da bi v primeru potrebe zavzeli odločno narodno-politično stališče, je pa v njenem okviru imel boj proti sekularizaciji prednost pred narodno-političnimi oziri.

Da se razumemo: v Sedejevi in Ukmarjevi viziji se je v veliki meri prepoznaval tudi Jeglič. Razlike tu ne zadevajo temeljev, ampak odtenke in najbrž tudi osebnostno pogojene občutljivosti. So pa ti odtenki pomembni, ker nakazujejo smer, v katero se določen nazor lahko razvije. In v tem smislu se vprašanje razpetosti med primatom narodno-političnih izbir na eni ter primatom idejno-cerkvenih vzgibov na drugi strani ne postavlja le v zgoraj opisanih primerih, ampak je ena od stalnic slovenskega katolištva od leta 1848 do današnjih dni. Tvegam domnevo, da bi poskus njegove interpretacije v luči te razpetosti utegnil podobo slovenske kulturne zgodovine druge polovice 19. in prve polovice 20. stoletja obogatiti z novimi ugotovitvami in spoznanji.

1. Prim.: F. Kralj, *Škof Anton Bonaventura Jeglič in primorski Slovenci*, v: *Jegličev simpozij v Rimu*, Celje 1991, str. 387-398.

2. Kjer ni posebej navedeno drugače, so podatki za to poglavje vzeti iz knjige: T. Simčič, *Jakob Ukmar (1878-1971). Sto let slovenstva in krščanstva v Trstu*, Gorica 1986.

3. Znan je primer vasi Podraga v Vipavski dolini, katere prebivalci so že leta 1889 zahtevali bogoslužje v staroslovanskem jeziku in nato celo sprožili postopek za prestop v pravoslavlje.
4. Rimski obred, toda v staroslovanskem jeziku, zapisanem v glagolici.
5. S tem izrazom so označevali navado, razširjeno zlasti v hrvaški Istri, da so nekatere dele maše peli v moderni hrvaščini.
6. Prim.: A. Kosmač, *Ričmanje včeraj in danes*, Trst 1997.
7. Jakob Ukmar (1878-1971), duhovnik, teolog, znanstvenik, osrednja osebnost med slovenskimi duhovniki na Tržaškem. V teku je postopek za njegovo beatifikacijo.
8. France Terseglav (1882-1950), časnikar in mislec, med obema vojnama eden od vodilnih krščanskih socialistov.
9. Anton Čok (1878-1927), duhovnik v Trstu, Ukmarjev prijatelj in sodelavec, ki pa je v sporu glede bogoslužnega jezika skušal prijatelja napeljati k manj nepopustljivemu stališču.
10. Frančišek B. Sedej (1854-1931), goriški nadškof in metropolit v letih 1906-1931, branitelj slovenske besede v času fašističnega preganjanja.
11. Prim.: I. Portelli, *Pastore dei suoi popoli. Mons. Sedej e l'arcidiocesi di Gorizia nel primo dopoguerra*, Monfalcone 2005, 228-238.
12. R. Klinec, *Ob 50-letnici Majniške deklaracije*, Koledar GMD 1967, str. 116-117.
13. A. Scottà, *I territori del confine orientale italiano nelle lettere dei vescovi alla Santa Sede*, Trst 1994, str. 124.
14. Sveti sedež peticije primorskih duhovnikov seveda ni vzel v poštev. Ni pa razumel niti Sedejevega priporočila, po katerem bi se Sv. sedež podobnim poskusom cerkvenopravnih delitev najbolj učinkovito postavil po robu tako, da bi se odločno zavzel za spoštovanje narodnih pravic slovenskih vernikov.
15. F. Kralj, n.d., str. 394.
16. Kljub različnosti njunih stališč sta se Jeglič in Sedej globoko spoštovala. Ko se je leta 1931 Jeglič nameraval udeležiti slovesne 25-letnice Sedejevega škofovanja, ga je italijanska policija na meji grobo zavrnila. Tedaj je Jeglič iz protesta vrnil odlikovanje reda sv. Mavricija, ki mu ga je svoj čas podelila italijanska vlada. O odnosih med Jegličem in Sedejem prim.: A. Sedej, *Škof Jeglič in goriški nadškof Sedej*, v: *Jegličev simpozij ...*, n.d., str. 77-93.
17. D. Kermauner, *Političnozgodovinske opombe*, v: I. Prijatelj, *Slovenska kulturno-politična in slovstvena zgodovina*, Ljubljana 1955-1985, II, 592-593.
18. Matija Majar (1809-1892), duhovnik, narodni buditelj. Pobudnik akcije za *Združeno Slovenijo*, a tudi snovalec utopičnih zamisli o enotnem slovanskem jeziku.
19. L. Tavano, *Funzione unificante e realtà nazionali nel "Central Seminar" di Gorizia (1818-1918)*, Studi Goriziani LXI, 1984, str. 65-78.
20. L. Tavano, *La dimensione e le attività culturali dell'arcivescovo F. B. Sedej*, v: *Sedejev simpozij v Rimu*, Celje 1988, str. 140.

**BERNHARD SCHLINK:
KONEC TEDNA
LJUBLJANA: CANKARJEVA
ZALOŽBA, 2009; 221 STR.**

»Kdo smo – če to vidimo in razumemo, imamo možnost to preseči. Če ne, ostanemo v tem ujeti. Zato pa drugim ne smemo vsiljevati resnice. Vsi imamo, tam, kjer so resnice preboleče in jim nismo dorasli, svoje življenjske laži, in v drugem je treba videti in spoštovati resnico bolečine, ki jo razkrivajo njegove življenjske laži. Poleg tega pa življenjske laži bolečin ne samo razkrivajo, temveč jih tudi ustvarjajo. Tako kot nas ovirajo, da bi videli sebe, nam lahko preprečujejo tudi, da bi videli drugega, in da bi nas on videl. Brez boja za resnico, svojo, pa tudi resnico drugega, včasih ne gre. /.../ Dobiš le eno ali drugo. Če se z drugim ne srečaš kot enak z enakim, morda dobiš moč, gotovo pa ne resnice.« (195-196.)

Avtor je profesor prava na berlinski univerzi in je dokaj plodovit pisatelj. Ustvaril je precej romanov, predvsem kriminalnega žanra, npr. *Vrnitev domov*, *Selbova prevara*, *Ljubezenski pobegi* in *Selbov uboj*. Do svetovne slave je Schlink prišel z romanom *Bralec* (*Der Vorleser*, 1995), ki je resnično prava mojstrovina. Preveden je bil v najmanj 39 jezikov, v ZDA in Nemčiji pa si je pridobil status *bestsellerja*. Ob tem je postal prvi nemški roman, ki je osvojil prvo mesto na znamenitem *New York Times bestseller list*. Gre za

delo, po katerem je nastal tudi celovečerni film, ki ga je režiral sam Stephen Daldry. Glavna vloga je pripadla dekletu iz *Titanika* - Kate Winslet, ki je bila hkrati (zaslužno) nagrajena s prestižno filmsko nagrado oskar.

Ob teh referencah in še vedno pod vtisom *Bralca* je bralec ob tem zadnjem Schlinkovem delu lahko dokaj hitro razočaran. Preprosto roman nima tiste izpovedne moči, jasnosti in pronicljivosti. Literarna dela v grobem lahko ocenjujemo na dva načina, ali po sami zgodbi ali pa po »sporočilu«, ki je v zgodbo vtakano, in zgodba dejansko zgolj služi kot nekakšno ogrodje ali pripomoček avtorjevi globlji ekspresivnosti. Na zadnji platinici je kratek povzetek vsebine: »Po dvajsetih letih zapora vrnitev domov? To bo velika reč, čeprav ne bo televizije in časnikarjev. Pravniki, učitelji, poslovneži, verska dostojanstvenica – vsi se zberejo, da bi pričakali povratnika. Vsi s sabo prinesejo svoja pričakovanja. Mladi revolucionar hoče vrnitev starega revolucionarja. Mlada ženska hoče spati z njim, morda samo zato, da bo lahko pripovedovala, da je spala s slavnim teroristom. In njegova sestra hoče to, kar je hotela ves čas: da bi bil njen, samo njen. Na srečanje pa pride tudi zelo poseben nepovabljeni gost. Vsi se pridejo srečat z nekdanjim bližnjim – in s samim sabo. Vsi so bili nekoč prevratniki, zdaj, toliko let po nemirnih letih, pa so se spremenili v stebre

družbe. A prihaja čas polaganja računov, nekdanjemu prijatelju in zlasti sebi.« Sama zgodba je sicer zelo ambiciozno in privlačno zastavljena, ampak na žalost kaj več od tega opisa skorajda ne ponuja.

Na tem mestu se lahko spomnimo knjige francoskega avtorja Marca Levyja, ki je nedolgo nazaj izšla pri nas, z naslovom *Prihodnjič*. Levy velja za enega najbolj priljubljenih sodobnih pisateljev v Franciji, ki ga kritiki kujejo v zvezde. Roman *Prihodnjič* se je po svetu prodal v več kot 15 milijonih izvodih. Ob tem se samo od sebe postavi vprašanje: Ali je to res merilo kvalitete (številke)? Zakaj se to vprašanje postavi? Preprosto zato, ker ko knjigo prebereš, ti je žal, da si jo. Žal ti je tistih ur, ker bi jih lahko porabil za kaj pametnejšega in koristnejšega. Knjiga dejansko ne ponuja ničesar svežega, ničesar izvirnega, nobenega patosa do človeka, do ljubezni, do presežnega, je brez vsakršne pripovedne strasti in tudi brez kakršnegakoli omembe vrednega sloga pisanja. Z ničimer te ne očara. Verjetno je treba iskati odgovor v kulturno-umetniško izpraznjenem času oz. v duhovno izpraznjeni kulturi, družbi. Sicer smo pa podobnemu pojavu priče tudi v našem literarnem prostoru. Bistveno pri ocenjevanju, vrednotenju, kakršnemkoli že, je referenčna točka oz. merilo. Kaj imam v mislih – Vojnoviča in njegove nagrade za zbrane kolumne o čefurjih – Čefurji raus. Knjigo sem prebral na dva

maha nedolgo po izidu. Berljiva zadeva, zanimivo-komično čtivo za na plažo. To je to. Vsaj moralo bi biti tako. Ampak ne, potem se vsipa plejada takšnih in drugačnih nagrad, in to vse do danes (skoraj dve leti je od izida). Kakšne so te komisije, kdo ocenjuje, vrednoti ...??? Kakšna so merila? Je to sploh roman? Glede na to, da gre za zbrane kolumne, to delo verjetno ne more biti označeno kot tako. Ampak je. Izrazoslovja raje ne omenjajmo (kljub upoštevanju literarno-umetniške svobode). Do sedaj sem v medijih zasledil samo en kritičen prispevek na temo Vojnoviča (od Crnkoviča v *Oni* – 14. sept. 2010), ostalo pa samo takšni in drugačni hvalospevi. Vojnovič bi si vsekakor zaslužil kakšno nagrado, npr. v smislu žanrskega pisanja, nikaikor pa ne Kresnikove nagrade za najboljši slovenski roman, kjer imamo imena, kot so npr. Lainšček, Jančar, Šeligo, Dekleva in Rebula. Sedaj manjka samo še kakšna nagrada za amaterski(?) film *Piran / Pirano*, ki je prav tako nastal pod scenaristično in režisersko taktirko pravkar omenjenega avtorja. In v katerem je Nina Ivanišin dobesedno katastrofalno odigrala vlogo Anice. Popolnoma v stilu *Slovenke*. Ampak glede na to, da je tudi *Slovenka* žela nagrade ...

Namenoma smo se oddaljili od rdeče niti tega razmišljanja, ki je Schlinkov *Konec tedna*, ampak ne zato, da bi jo izgubili, temveč zato, da bi jo jasneje videli. Roman dokaj kvalitetno prikaže odnosno raven človeka, še posebej je v ospredju

patološki odnos glavnega akterja in njegove sestre, in prav to je njegova glavna kvaliteta. Kdor je hendikepiran na odnosni ravni, je hendikepiran tudi na bivanjski, eksistencialni. »Ne, Christine, tisto, ob kar trčim in me prizadene, so moje meje. Sam se moram izvleči iz blata. /.../ Marsičesa se več ne spomnim. Ne spomnim se, kdo je streljal. Ne spomnim se, ali bi se moral z Janom dobit v Amsterdamu in sem ga pustil na cedilu. Ne vem več, kako je bilo ime Palestinki, ki nas je urila, in če sem z njo kaj imel. Ne spomnim se več, kaj sem vsa leta počel v zaporu – nekaj sem moral početi, a je izginilo. /.../ Midva tega nikoli nisva znala, Tia. Si vzeti čas, pustiti, da teče, vzeti življenje, kakršno pač je, se dobro imeti – tega se nikoli nisva naučila.« (174.)

Vrednost romana ni v zgodbi in v stilu pisanja, ampak v določenih lucidnih prikazih človekove notranjosti. Predvsem gre za področje odnosov. Na žalost prav ti deli držijo delo na površju neke literarne kvalitete. Vendar avtorju ni uspelo ustvariti tekočega in pritegujočega literarnega konglomerata, kot mu je to uspelo v *Bralcu*. Ti, na trenutke pravzaprav vrhunski in jedrnat dialogi, so bolj kot ne »posejani« po knjigi, nanje naletiš med samim branjem bolj ali manj naključno. Vendar prav ti svetli »stebri« bralca prepričajo ter predstavljajo neki kompas, da nadaljuje z branjem in da je delo vredno prebrati do konca. Na trenutke se porodi vtis, da je delo zasnovano kot polifonični

roman, vendar ga na moremo ovrednotiti kot takšnega. Kvečjemu se na trenutke giblje po področju polifonije.

Mogoče se komu na koncu prikrađe čuden občutek nepotešenosti, a je prav zaradi tistih zlatih zrn, ki jih bralec najde na poti, ko se prebija do cilja, delo vredno prebrati. Ob tej kritični noti je potrebno še dodati, da gre za delo, ki ob vsem tem (česar nima, pa bi sicer moralo imeti – gre seveda za subjektivno oceno) zna hkrati prijetno presenetiti. Prav to je tista žlahtnost, ki se je veseli vsak bralec in jo pričakuje od knjige. In to je tudi tista žlahtnost, ki jo vsak človek vidi in pričakuje od življenja. Kot pravi Karin: »Misliš, da so vsi tisti, katerih upanje se ne izpolni, nič? Potem preostane malo takih, ki kaj so. Ne poznam nikogar, čigar življenje bi se odvrtelo tako, kot je sanjal.« (150.) In Eberhard dodaja: »Včasih komu pade v naročje kaj, o čemer sploh ni sanjal. Vendar to ne spremeni tega, da se večina sanj ne uresniči. Najstarejši v družbi sem in tudi jaz ne poznam nikogar, ki je v življenju uresničil svoje sanje. Ne da življenje zato ne bi bilo dobro: ženska ti je lahko draga, čeprav ni tista velika strast, hiša je lahko lepa, čeprav ne stoji pod drevesi, in poklic spoštovanja vreden ter donosen, čeprav ne spreminja sveta. Vse je lahko dobro, a še vedno ne takó, kot je kdo nekoč sanjal. To ni razlog za razočaranje in tudi ne, da se kaj izsili.« (150.)

Sebastjan Kristovič