

2011 9/10

Vsebina

UVODNIK

- 3 Lenart Rihar: Zdramljeni potresomeri

VERA IN RAZUM

- 5 Jani Šumak: Govor papeža Benedikta XVI. v nemškem parlamentu

PATRISTIKA

- 9 Sv. Avguštin: Govor 272 o evharistiji kot skrivnosti edinosti

FILOZOFIJA

- 11 Jean Grondin: Nihilistični ali metafizični izid hermenevtike?
19 Romana Bider: O nihilizmu, eksistenci in smislu
29 Borut Pohar: Fenomenološka podoba Kristusa pri Michelu Henryju

ZGODOVINSKI JEZUS

- 37 Lea Jensterle: Odkrižani Jezus
39 Matjaž Črnivec: Zgodovinski Jezus
51 Daniel Marguerat: V iskanju zgodovinskega Jezusa med zgodovino in teologijo: povezave in napetosti
63 Darrell L. Bock: Ključni dogodki v življenju zgodovinskega Jezusa
73 Sebastjan Kristovič: Ecce homo
81 Samo Skralovnik: Je Jezus odraščal v revščini?
91 Drago K. Ocvirk: Prispevek k odstranjevanju ovir za boljše razumevanje med kristjani in muslimani

NAŠI POGOVORI

- 101 Samo Skralovnik: Tomažev apokrif med Novo zavezo in ezoteričnimi tradicijami, Pogovor z dr. Leo Jensterle
107 Urh Grošelj: Bioetiko so spočeli teologi, Pogovor s prof. Edmundom D. Pellegrinom
113 Janez Oblonšek: "Svetost" gledališča v očeh Milade Kalezić, Pogovor z dobitnico Borštnikovega prstana v letu 2011

EKOLOGIJA

- 119 Steve Bishop: Zelena teologija in globinska ekologija: New age ali novo stvarjenje? 1. del

ŠPORT

- 129 Jernej Pisk: Kaj je šport? O katoliškem in protestantskem razumevanju športa

PRESOJE

- 137 Cecelija Oblonšek: Franc Križnar in Štefan Mauri, *Biti sam*
139 Cecelija Oblonšek: Rok Klopčič, *Štiri strune, lok in pero*
141 Ivan Rojnik: Cesare Girauda, *Strmenje nad evharistijo*

"Mojzes ni videl Božjega obličja, temveč samo hrbet. In vendar je bila luč, ki je žarela iz njega, tako močna, da je ljudstvo ni moglo gledati (2 Mz 34,29–35). Jezusov učenec je poklican, da vidi tisto obličje, ki ga ni mogoče opisati in luč Mojzesovega obraza odseva le njegov odsev." (Fausti 2005, 230-231)

Gora Tabor, cerkev Jezusove spremeniťve. Foto: Samo Skralovnik



LENART RIHAR

Zdramljeni potresomeri

Poslavljanje in odhajanje nista samo priljubljena motiva pesniških in svetobolnih duš. Nenehno sta podložena z vsakdanjo življenjsko resničnostjo. Nekoliko večja občutljivost ne more mimo zaznave, da se naš trenutek zgošča v bolj usodno odhajanje, kot je to v zgodovini običajno. Kakor je odveč vsako prenapeto zganjanje preplaha, pa se kdaj začne nakazovati nuja, da bo treba poseči tudi po njem.

Odhaja planet Zemlja. Vsaj tak, kot smo ga poznali doslej. Ob nedavni podnebni konferenci je nekoliko bolj zares pljusknilo med nas vsaj dvoje: da sila podjetno uničujemo prostor, ki nam omogoča bivanje, in da je kolesje tega uničujočega pohoda tako daleč, da ga nismo zmožni ustaviti. V tem smislu bo naša naslednja številka zagotovo prinesla mnogo zanimivega branja, saj se bo posvetila prav ekologiji. Kot nekaj anticipacije lahko članek o zeleni teologiji z biblično podlago preberete že v tej številki.

Ob planetu je upehana tudi evropska misel skupaj s svojim inkarniranim derivatom, ki gospoduje svetu. Ni ga najti verodostojnega analitika, ki bi upal trditi, da Zahod svojega zenita še nima za sabo. Nekaj zaradi prejšnjega poglavja, nekaj zaradi naslednjega. A vse korenini v človeku, ki je navznoter dezintegriran, navzven pa spodrezan od naravnega in duhovnega podgobja. Neguje svojo postaranost, velikodušnosti, ki je prostor za mlado življenje, pa ni.

Vsaj za nekaj časa in za mnoge ljudi odhaja blaginja. Najresnejši svetovni ekonomisti povedo, da (s poenostavljenim izrazom) gospodarska kriza še ni na polovici svoje poti. Če in koliko si jo bo podaljševala, ne ve nihče. Prav tako je nespodbudna neznanka, koliko bo zrahljala socialni mir in različne politične entitete.

Odhaja Slovenija. Pestijo jo omenjene zunanje okoliščine, a predvsem jo šibi lastna specifika. Pravzaprav je Slovenija za zdaj še tu, z nedavnimi predčasnimi parlamentarnimi volitvami pa je odšla tista svetla inačica, ki smo jo imeli v svojih pričakovanjih pred dvajsetimi leti in smo jo vztrajno negovali. Nismo dvomili, da se bo razvila v svobodno, kulturno, odprto in samozavestno državo, ki bo tudi gospodarsko uspešna. To upanje nam je krepila impozantna plebiscitna odločitev na ozadju velikega časa, ki je obračunaval s sramotnim suženjskim obdobjem. Toda pri volitvah se je nemudoma začelo zatikati. Vseh dvajset let je polovico Slovenije vedno znova vleklo nazaj. Oropani smo bili refleksije in očiščenje. S tem pa jasne misli. Od zamegljenih idej do kaotičnih razmer pa ni tako zelo daleč.

Res je elitni slovenski mislec, ki z najfinejšimi seizmografi zaznava bit slovenske družbe, izrazil grozljiv občutek, da se nam po zadnjih volitvah lahko na tak način zgodijo še tretje, četrte, pete, ... Res je, da vse to kaže na usodno nedoraslost, če ne celo skvarjenost našega naroda. Res, v nekoliko temnejši perspektivi, postaja realna celo možnost, da razpade evropska integracija in nas izvoljeni »slovenski voditelji« zapeljejo nazaj v svoj barbarski eden.

A vseh dni in vseh naših moči še ni konec. Kakor si tale zapis noče zatiskati oči pred realnostjo, prav tako nima nobene želje po jeremijadah. Eno in drugo je v opreki z revijo, ki na najvišje mesto postavlja krščansko duhovnost in kulturo. Seveda ne zato, ker bi se oholo dvigovala nad boleča vprašanja slovenske skupnosti, sredi katere ji je že štirideset let dano živeti, pač pa zato, ker ima dostop do najmočnejših intelektualnih in duhovnih obzorij, ki jih je dosegel človeški genij. To ji vsaj teoretično omogoča jasnost in trdnost, da se ne bo umaknila pred odgovorno nalogo, ki jo pred njo postavljata zapleten čas in dezorientiran človek. Kakor se čudno sliši, a ravno razumnost je po dolgem obdobju razsvetljenskega projekta najbolj podhranjena. In jezik, ki je prav tako središčna kategorija, najbolj manipuliran.

Preden misel končam, naj uvedem še en odhod, ki pa seveda nima v sebi nobene usodnosti. Po šestih letih odhajam z mesta odgovornega urednika. V zadnjem letu smo veliko truda vložili v iskanje naslednika in naposled je bil izbran uredniški kolega dr. Aleš Maver, ki je sicer zadnja leta skrbel za jezikovni pregled naše revije. Soglasna podpora tako pri uredniški ekipi kot na svetu revije je gotovo tudi porok, da bo Tretji dan predan v dobre roke. Dr. Maver je diplomiral iz slovenistike in latinščine, doktoriral pa iz zgodovine. Je prepoznaven pisec, domač v mnogih vsebinah. Trdno verjamem, da bo z njim na čelu revija tudi v prihodnje sledila odrešilnemu spoju duhovne globine, kulturnega bogastva, pristnega jezika, zdravega razuma in občutka za stvarnost, v kateri živi (slovenski) človek. Spoju torej, ki bo nujen za obstoj slovenske družbe.

Za dokončno slovo z mesta odgovornega urednika, dragi bralci, pa naj stoji moja iskrena zahvala za vso podporo mojemu delu in za zvestobo naši reviji.

In, ker odhaja tudi staro leto, seveda: vse dobro v novem!

JANI ŠUMAK

Govor papeža Benedikta XVI. v nemškem parlamentu¹

"V veliko veselje mi je, da lahko nagovorim tako imenitno ustanovo – demokratično izvoljeni parlament svoje domovine, ki v teh prostorih zaseda za dobrobit Zvezne republike Nemčije," so bile uvodne besede papeža Benedikta XVI. pred skoraj polnim nemškim zveznim parlamentom. Papež je na povabilo zveznega predsednika dr. Norberta Lammerta postal 13. tuji govornik pred najvišjim zakonodajnim telesom povojne Zvezne republike Nemčije in navkljub novicam o protestih proti takšnemu početju in kljub vsem dilemam predsednik Nemčije ni ravnal na lastno pest, saj so govor javno podprle vse parlamentarne stranke. Čeprav to ni odpravilo nelagodja in je to nelagodje prek ocene celotnega papeževega obiska vplivalo tudi na oceno tega govora, želimo tukaj poiskati neki drugačen vidik, ki nam dovoli, da se oddaljimo od tega splošnega konteksta papeževega obiska Nemčije.

GOVOR

Po pozdravu vsem navzočim in zahvali za vabilo je Benedikt XVI. takoj razjasnil naravo njegovega nastopa

Izhajajoč iz te mednarodne odgovornosti želim z Vami deliti nekaj misli o temeljih pravne države, ki temelji na svoboščinah.

Papež je torej v prvi vrsti prišel kot predstavnik tuje države, ne kot pridigar, ne kot neki srednjeveški vladar in še manj kot nekdo, ki bi tukaj zagovarjal in razlagal dogme. Svoj razmislek prične s povzetkom starozavezne biblične zgodbe o mladem kralju Salomonu iz

Prve knjige kraljev. Zgodba govori o mlademu kralju, ki mu Bog nakloni željo. Mladi kralj proti vsem pričakovanjem ne prosi Boga za bogastvo, dolgo življenje, smrt nasprotnikov, ampak prosi Boga za "čuječe srce", torej za modrost, ki mu naj pomaga ločiti dobro in zlo. Papež iz zgodbe izpelje bistvo politika:

Politik si mora prizadevati za pravičnost in na tak način ustvarjati pogoje za mir.

Politik torej ne sme v prvi vrsti hrepeneti po uspehu, ki je vedno nekaj materialnega, ampak si mora prizadevati za iskanje in uveljavljanje pravičnosti. Uspeh in z njim povezane posledice so v tem smislu samo

sredstva, nikdar pa cilj, in rezultat takšnega prizadevanja je pravo.

Na tem mestu papež spomni na nemško zgodovino 20. stoletja, ki je prikaz in dokaz tega, da lahko pravo brez pravičnosti izgubi kakovost biti pravo in da država postane roparska tolpa, ki je v primeru nemške zgodovine 20. stoletja prerasla v svetovno grožnjo.

Zato ostaja temeljno poslanstvo politikov služenje pravu in obramba pred nepravico.

Na tem mestu Benedikt XVI. razlikuje med dvema vrstama prava, pravom večine, torej nekim delom prava, ki se lahko sprejema z neko zakonsko določeno večino, ter pravom, ki ne sme biti predmet odločanja večine, saj večina ni vedno ustrezen kriterij sprejemanja prava. Omenjena obveznost politika, da služi pravičnosti, pa se po mnenju govornika v parlamentarni demokraciji še bolj zakrije.

Za politika v demokratični družbi je vprašanje, ali zakon ustreza resnici, kaj je resnično pravo in kaj se lahko uzakoni, manj očitno. [...] Kako prepoznamo, kaj je prav?

Odgovor velja poiskati v naši zgodovini in v izročilu, iz katerega danes črpamo. Benedikt XVI. izpostavi Evropo kot edinstven primer, ki ni poznal razodetega prava, torej neposrednih pravil, ki bi jih narekoval Bog oz. bogovi, ampak je krščanstvo ubralo drugačno pot. Krščanski teologi so se pri vprašanih pravičnosti in prava naslonili na grško-rimsko tradicijo (filozofsko in pravno tradicijo antike) in kot vir prava postavili naravo in razum ter tako sledili smernicam, ki jih je v Pismu Rimljanom načrtal apostol Pavel.

Rezultat tega srečanja je začetek zahodne pravne kulture, ki je vse do današnjega dne ključen za pravno kulturo celotnega človeštva. Prav ta predkrščanska povezava med filozofijo in pravom

prek krščanskega srednjega veka in razvoja prava v obdobju razsvetljenstva pa odmeva v deklaraciji o človekovih pravicah in ga lahko zasledimo tudi v trenutno veljavni nemški ustavi ...

Toda ta odgovor, kot je že bilo nakazano, ne zadostuje. Če je ta odgovor bil primeren v času od antike, prek krščanskega srednjega veka, razsvetljenstva in še pri razglasitvi Deklaracije človekovih pravic, potem danes povzroča nelagodje, saj živimo v obdobju pozitivnih znanosti in kulture, ki svet (naravo in razum) vidi iz pozitivističnega zornega kota.

Tam, kjer vlada izključno pozitivistično razumevanje razuma - kar velja za zavest naše javnosti - tam so klasični viri spoznanja brez veljave. To je tragična situacija, ki se tiče nas vseh in zahteva javno razpravo, h kateri poziva tudi ta govor.

Javna razprava naj torej pokaže, kako je takšno ekskluzivno pozitivistično razumevanje, omejeno in človeka iztrga svetu. Za prikaz svojega razumevanja pozitivistične kulture uporabi papež Benedikt XVI. prisposodbo o zaprti betonski zgradbi, ki v nekaterih elementih spominja na Platonov nauk o votlini.

Ekskluziven pozitivističen um, ki svet razume iz vidika funkcionalnosti, je podoben betonskim zgradbam brez oken, kjer si svetimo sami in ne sprejemamo svetlobe iz širnega božjega sveta.

Benedikt XVI. izpostavi pomen ekoloških gibanj, ki so dala jasno vedeti, da naš odnos do narave ni v redu. Papež razume naravovarstvena gibanja, katerih pomen je danes splošno sprejet, kot krik po priznanju dostojanstva sveta (narave), v katerem živimo. Svet naj ne bo samo prostor, od koder jemljemo material, ki ga potrebujemo, ampak je nekaj, kar ima svoje dostojanstvo, in na podlagi tega dostojanstva in našega odnosa je moč

izpeljati določena pravila. Toda Benedikt XVI. ne ostane pri tem, ampak se v nadaljevanju obrne na človeka.

Na tem mestu pa bi rad poudaril, da obstaja – vsaj po mojem mnenju – večkrat poudarjena ekologija človeka. Tudi človek ima naravo, ki jo mora ohraniti in s katero ne more kar tako manipulirati.

Da pa nam je danes domala nemogoče iz tega spoznanja izpeljati pravna pravila, je po mnenju Benedikta XVI. odgovoren avstrijski pravni teoretik in pravni filozof Hans Kelsen (1881 – 1973), ki je svoj nauk o pozitivnem pravi naslonil na dvojnost med bitjo in najstvom. Papež pa izpostavi, da je avtor tega razkoraka v starosti 84 let ponovno pretehtal takšno stališče. Prišel je do zaključka, da je pravo lahko tudi v naravi, a da bi moralo biti v njo položeno. Ker pa bi to lahko storil samo neki bog stvarnik, Hans Kelsen pusti razpravo nedokončano, saj se mu takšna debata ne zdi mogoča.

Pa je res?

Benedikt XVI. na Kelsenov zaključek odgovarja s podobnim odgovorom, kot ga je podal pri vprašanju vira pravičnosti: kulturno izročilo. Izročilo o nedotakljivosti človekovega dostojanstva ter vse izpeljave tega spoznanja so posledica vere v Boga. Ta vera pa je sestavni del naše kulture in ne samo neki relikv, ki ga lahko odmislimo. Naša kultura je nastala na stičišču Jeruzalema, Aten in Rima (monoteistične religije Izraela, grške filozofije in rimske pravne misli). Rezultat tega srečanja je pripoznanje odgovornosti pred Bogom in spoštovanje dostojanstva slehernega človeka.

DRUGAČEN KONTEKST GOVORA

Papežev govor je bil sprejet z veliko mero odobravanja navzočih poslušalcev in v javnem mnenju ostal svetla točka papeževga obiska Nemčije, ki ga ni na stranski

tir potisnila njegova vsebina, ampak javno mnenje o bilanci celotnega obiska, ki je bil za mnoge Nemce "preveč pesimističen". Kontekst – razočaranje zaradi pomanjkanja vsebinskih poudarkov celotnega obiska – je privedla celo do tega, da je npr. jezuit Friedhelm Hengsbach papeža malo šaljivo poimenoval "metafizik iz Rima", ki kljub jasnosti svojega govora ne razkrije v celoti pozicije, s katere nagovarja poslance, za povrh pa je raba pojma "narava" nejasna, nedosledna in tuja sodobni rabi.² Čeprav se mi zdi nesrečno naključje, da se papežev govor pred nemškimi parlamentov razume iz tega konteksta, dasiravno bo najbrž čas pokazal, da je to, kar je storil papež s tem in temu podobnimi govori, vizionarski dialog, ki ga bomo nekoč še kako pogrešali, se vseeno ne bomo ustavili pri tem kontekstu in pogledali nekatere zaključke tega pogovora še z vidika nekega drugega dialoga – dialoga med kardinalom Ratzingerjem in filozofom Jürgenom Habermasom.

PREDPOLITIČNI MORALNI TEMELJI DRŽAVE

Začelo se je 19. januarja leta 2004, ko sta se na Bavarski katoliški akademiji srečala kardinal Ratzinger in filozof Jürgen Habermas na temo predpolitičnih moralnih temeljev svobodne države. Razprava se je naslanjala na nekega drugega velikega pravnega teoretika 20. stoletja, na nemškega pravnika Ernsta-Wolfganga Böckenförda, in tezo, da je namreč država postavljena na predpostavkah, ki jih sama ne more zagotoviti.

Na tem srečanju je Habermas, pretresen od dogodkov, ki so se zgodili 11. septembra 2001, svoj pogled obrnil k javnemu dialogu z religijo, ki bi jo bilo po njegovem mnenju treba na novo ovrednotiti. Avtonomni um ne sme biti izključujoč, ampak mora znati pozitivno ovrednoti družbene sile, predvsem religijo, saj v nasprotnem primeru dopusti, da se državljanske kreposti same bojujejo proti tržnim silam, a za to nimajo pravega orožja. Habermas je pričakoval, da se bo religija

odpovedala težnji po univerzalnosti, filozofija pa bo postala orodje, da bo pozitivno ovrednotila prispevek velikih religij ter ga prevedla v univerzalen jezik.³

Ratzinger pa je že v času njunega dialoga trdil, da je ključno, kako razumemo resnico, ki ne more in ne sme postati predmet odločanja večine. Garant družbe je pravo, ki temelji v naravi človeka. Vir prava pa je za kardinala Ratzingerja treba poiskati v umnosti narave – urejen svet, ki ga kot takega poznajo vse svetovne religije. Medkulturni dialog naj pomaga, da se izluščijo eksistencialna spoznanja religij, ki so znanstvenemu razumevanju nedostopna. Rezultat je "pravo uma", ki je torej razumno, a se ne izgubi v racionalizmu. Prihodnost je torej v dialogu med avtonomnim umom ter kulturo, etiko in religijo.⁴

Kaj se je torej spremenilo? Na prvi pogled nič, razen seveda očitnega, da je zdajšnji sogovornik postal papež. Benedikt XVI. govori o naravnem pravu, ki je smer za reševanje težav, s katerimi se soočamo – grožnja pred samouničenjem in uničenjem sveta. Toda nekatere razlike so očitne: če se je kardinal Ratzinger skliceval na naravno pravo, ki je nastajalo ob koncu srednjega veka ter v novem veku in katerega avtorji (de Vitoria, Grotius, Pufendorf) sodijo tudi v nabor (pred)razsvetljenskih filozofov, se papež Benedikt XVI. osredotoči na spojitev patristične krščanske teologije in antičnega, natančnejše stoiškega naravnega prava. Kot prispodoba mu ne služi več vprašanje pravic narodov brez prava⁵, ampak moralna dilema ločevanja med pravom in nepravom, ki jo nakaže Origen⁶. Ključno vprašanje torej ni več vprašanje skupne podlage, ampak temelja prava.

Da ne gre za isto vprašanje, nam bo takoj jasno, ko bomo videli, kakšni zaključki sledijo eni in drugi poti. Ko kardinal Ratzinger nadaljuje svoje razmišljanje, pride do situacije v svetu, ki jo nakaže že v začetku, ko se dotakne projekta Hansa Künga, svet in težava svetovnega etosa. V svetu vidi veliko napetosti, a tudi edinstveno priložnost, da se religija in

sekularni um srečata, saj ima vsak zase svoje patologije. Tako se zdi, da kardinal Ratzinger vidi svet kot težavno sodelovanje med evropskim sekularnim razumom ter preostalim svetom, ki pa za svoj uspeh potrebuje medreligijski dialog. Če je torej kardinal Ratzinger govoril o sobivanju narodov (kultur), se zdi, da papež Benedikt XVI. spregovori o povsem drugem kulturnem sobivanju. V ospredju je človek in vprašanje o "ekologiji človeka". Odgovor je ponovno v medsebojnem poslušanju in dopolnjevanju, toda tokrat sta sogovornika pozitivistično razumevanje in naravno pravo, ki temelji v drugačnem razumevanju narave, ki predpostavlja Boga stvarnika in temelji v evropski tradiciji.

Papežev govor seveda ni znanstveni prispevek na konferenci, ampak je govor tujega voditelja pred parlamentom neke demokratične države, zato mu ne smemo očitati pomanjkanja akademske ostrine. Opazimo pa lahko neverjetni premik v primerjavi s pogovorom med kardinalom Ratzingerjem in Habermasom, namreč, da je papež Benedikt XVI. stopil v aktivni dialog z avtonomnim razumom. Vprašanja o temeljih prava, ki jih je Benedikt XVI. v svojem govoru jasno začrtal, ne moremo razumeti kot nekaj, "kar pač papež reče", ampak je konkreten izziv in dobra analiza aktualnih težav.

* Govor je bil objavljen na uradni spletni strani papeževega obiska v Nemčiji <http://www.papst-in-deutschland.de/presse/reden>.

1. Friedhelm Hengsbach, *Mit der Arroganz des Vatikans*, v: *Sueddeutsche Zeitung*, 25. 9. 2011.
2. Glej Robert Perkovšek, *Religija in um v postsekularni družbi*, v: *Tretji dan*, januar/februar (2006), str. 9–10; glej tudi Jürgen Habermas, *Predpolitične podlage demokratične pravne države?*, v: *Tretji dan*, marec/april (2006), str. 7–13.
3. Glej Robert Perkovšek, *Religija in um v postsekularni družbi*, v: *Tretji dan*, januar/februar (2006), str. 10–11; glej tudi Joseph Ratzinger, *Predpolitični moralni temelji svobodne države*, v: *Tretji dan*, januar/februar (2006), str. 12–18.
4. Prim. Joseph Ratzinger, *Predpolitični moralni temelji svobodne države*, v: *Tretji dan*, januar/februar (2006), str. 15.
5. *Contra Celsum* GCS Orig. 428 (Koetschau); prim. A. Fürst, *Monotheismus und Monarchie. Zum Zusammenhang von Heil und Herrschaft in der Antike*, v: *Theol. Phil.* 81 (2006) 321–338; citat str. 336; prim. J. Ratzinger, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Salzburg – München, 1971, str. 60.

Govor 272 o evharistiji kot skrivnosti edinosti

To, kar vidite na božjem oltarju, ste videli tudi sinoči. Toda niste še slišali, kaj je to, kaj to pomeni, znamenje (*sacramentum*) kako velike stvarnosti (*res*) je. To, kar vidite, sta kruh in kelih. To vam zagotavljajo tudi vaše oči, toda po veri, ki se mora v vas še oblikovati, je kruh Kristusovo telo, kelih pa je Kristusova kri.

To, kar je torej rečeno na kratko, morda veri tudi zadošča, ampak vera želi poduk. Prerok namreč pravi: Če ne boste verovali, ne boste razumeli. Vi bi mi lahko dejansko rekli: "Naročil si nam, naj verujemo, razloži pa, da bomo razumeli." V srcu koga bi lahko nastalo tako razmišljanje: vemo, od kod je naš Gospod Jezus Kristus dobil telo (*caro*): iz Device Marije. Kot otroka ga je dojila in hranila. Rasel je, preživel mladost, trpel preganjanje s strani Judov, visel na križu, umrl na križu, s katerega so ga sneli, bil je položen v grob in tretji dan vstal, na dan, ko je hotel, je šel v nebesa in tja dvignil svoje telo (*corpus*). On bo prišel soditi žive in mrtve. Do takrat sedi na desnici Očetovi: torej, kako more biti ta kruh njegovo telo? In kelih, to, kar je v njem, kako more biti njegova kri? Bratje, te stvari se imenujejo zakramenti, kajti v njih vidiš eno resničnost, razumeš pa drugo. To, kar vidimo, ima materialni videz, to, kar umevamo, pa ima duhovni učinek.

Če želiš doumeti Kristusovo telo, poslušaj apostola, ki vernikom pravi: "Vi ste Kristusovo telo in njegovi udje" (1 Kor 12,27). Če ste torej vi Kristusovo telo, je na Gospodovo mizo položena vaša skrivnost: prejemate svojo skrivnost. Temu, kar ste, odgovorite: "Amen," in tako z odgovorom to podpišete. Ko slišiš: "Kristusovo telo," ti odgovoriš "Amen". Bodi ud Kristusovega telesa, da bi bil tvoj Amen resničen. Zakaj v kruhu? Naj nič ne prinesemo iz svojega, temveč vedno poslušajmo apostola, ki pravi: "Ker je en kruh, smo mi, ki nas je veliko, eno telo, ker smo vsi deležni enega kruha" (1 Kor 10,17). Umejte in se radujte; enost, resnica, svetost, ljubezen. En kruh: kdo je ta kruh? Mi, ki nas je veliko, smo eno telo. Spomnite se, da kruh ni sestavljen iz enega zrna, temveč iz mnogih. Ko so nad vami izvrševali eksorcizme, ste bili, kakor bi vas mleli. Ko ste bili krščeni, ste bili kakor bi vas zamesili. Ko ste prejeli ogenj Svetega Duha, ste bili kakor pečeni. Bodite, kar vidite, in prejmite, kar ste. To je apostol povedal

o kruhu. To, kar moramo razumeti glede keliha, čeprav ni bilo nič izrečeno, je dovolj pokazal. Tako kot so namreč, zato da bi prišlo do vidne oblike kruha, zamešena mnoga zrna v eno, tako se zgodi to, kar pravi Sveto pismo o vernikih: *"Imeli so eno dušo in eno srce v Bogu,"* tako tudi z vinom. Bratje, pomislite, od kod vino. Mnoge jagode so vezane na trto, vendar sok jagod postane eno. Tako nas je tudi Kristus Gospod hotel na ta način simbolizirati in želi, da njemu pripadamo, ter je posvetil skrivnost našega miru in edinosti na svoji mizi.

Kdor sprejme skrivnost edinosti, vendar ne ohranja vezi miru, ne sprejme skrivnosti

za svoje rešenje, temveč pričuje proti sebi. Obrnimo se h Gospodu, Bogu Očetu vsemo-gočnemu in k njemu s čistim srcem, kolikor nam omogoča naša krhkost, dvignimo najglobljo in iskreno zahvalo; molimo z vso dušo njegovo edinstveno dobroto, da bi po svoji milosrčnosti uslišal naše prošnje; naj izžene tudi iz naših dejanj in misli po svoji moči sovražnika, naj nam pomnoži vero, vodi pamet, podeli duhovno hrepenenje in nas pripelje v svoj raj: po Jezusu Kristusu, svojem Sinu. Amen.

Prevedla: Dina D'Elia

JEAN GRONDIN

Nihilistični ali metafizični izid hermenevtike?¹

Hermenevtika kot taka nima veliko opravka z metafiziko. Na začetku se je oblikovala kot premislek, ki je priskrbel metodološka in praktična vodila za interpretacijo svetih tekstov. Na njene splošno veljavne principe se je bilo potrebno ozirati ne glede na metafiziko. Slednja je svojo vlogo prevzela, ko se je hermenevtika razvila v splošni premislek o izkustvu resnice v humanističnih vedah, ki so po trditvi Diltheya prevzele dediščino metafizike, ker navsezadnje obravnavajo vprašanja duha (*Geist v Gesiteswissenschaften*); vendar ne skozi spoznanje *a priori*, kot v "stari" metafiziki, ki ji je odzvonilo s Kantom, ali z vseobsegajočim Duhom à la Hegel, temveč z razumevanjem njegovih raznovrstnih izrazov, kot se razgrinjajo v zgodovini.

METAFIZIKA ALI NE METAFIZIKA?

Po drugi strani je bil Heidegger najbrž že vse od začetka, ko je predložil svojo novo "hermenevtiko" fakticitete (v navednicah, ker je bila malo podobna temu, kar je hermenevtika bila do tedaj), zakoreninjeno v skrbi naše smrtne eksistence, kritičen do "metafizičnega mišljenja". Toda povsem alergičen na metafiziko ni bil: kmalu po izidu *Biti in časa* je v objavljenih tekstih in na predavanjih iz 1928 in 1929 govoril o svojem projektu kot o "metafiziki tubiti"². Na še osnovnejši ravni je očitno, da je bilo njegovo celotno prizadevanje namenjeno ponovnemu obujanju visoko metafizičnega vprašanja o biti. Tudi če upoštevamo njegov občutek, da je bilo "zakrito" in do velike mere "pozabljeno",

bi le s težavo kdo trdil, da mu tega vprašanja ni zapustila ravno metafizika. Aristotel je tako zapisal, da je predmet prve filozofije bivajoče kot bivajoče (*Metafizika*, IV, 1), to tradicijo pa so močno prenovili Avicenna na začetku drugega tisočletja ter kasneje Tomaž Akvinski in Duns Skot. Heideggerjevo obujanje vprašanja biti je bilo povezano z oživiljenim zanimanjem za metafiziko v 20. stoletju, ki so jo prej mnogi že razglasili za mrtvo znanost pod vplivom Kantove kritike (vendar je bila v njegovem primeru izvedena *tudi* v imenu druge, boljše metafizike morale in narave).

Toda Heidegger je sam šel po drugi poti. V zgodnjih tridesetih letih je opustil svoj projekt metafizike tubiti in je metafiziko nasploh vse bolj videl kot način mišljenja, ki ovira in duši vprašanje biti. Ironično se je

veda, v izročilu definirana kot znanost o biti, izkazala za veliko oviro postavljanju svojega lastnega vprašanja. Zakaj? Po Heideggerjevem mnenju je pglavitni razlog, da metafizika ne sprašuje o biti, *das Sein*, ampak o bivajočem, *das Seiende* – razum mora "razložiti" bivajoče in ne samega dogodka biti. Metafizika je zato osredotočena na bivajoče, ki se pojavlja, in ga poskuša razložiti, a ob tem "pozablja" na dogodek biti, na "čudež vseh čudežev, da je bivajoče in ne raje nič". Heidegger je začetek pozabe biti videl v Platonovem obratu k idejam – idealnim in univerzalnim entitetam, ki razlagajo celoto bivajočega in jih lahko zapopademo le z razumom (privilegij, ki za Heideggerja izhaja pravzaprav iz dejstva, da jih le razum lahko vidi in konstruira, kar je v zameno postalo skupni imenovalec tega, kar je), s čimer naj bi Platon odstranil "vznemirjujoč" dogodek biti. Lahko bi trdili, da je tudi v tem Heideggerjevo mišljenje ostalo v jedru metafizično (nikakor ni bil prvi metafizik, ki je kritiziral Platona), a se je njegovo mišljenje razvilo v dramatično poravnavanje računov z metafiziko. V njej je videl semena tehničnega mišljenja, ki preveva našo dobo, in povlekel ravno črto od Platonovega osredotočenja na ideje do razumevanja bivajočega iz tehnične uporabnosti in donosnosti (kot "resurs" ali "zaloga", *Bestand*). Tako je metafizika oz. "jezik metafizike" postal največja bolezen našega časa.

Mnogi misleci so v tem sledili Heideggerju. Derrida ga je poskušal celo preseči, ko je trdil, da njegovo mišljenje ostaja metafizično, ker še naprej raziskuje bit in možne pomene resnice biti (kar je samo po sebi zelo veljavno opažanje, a ne nujno v smislu pomanjkljivosti). Za Derridaja mora destrukcija metafizike odstraniti to poslednje upanje, tako rekoč "zadnji dih" metafizičnega mišljenja. Njegov moto je torej: dekonstrukcija, dekonstrukcija in dekonstrukcija. S kakšnim ciljem? Morali bi vprašati Derridaja, toda tudi pri njem bi morali trditi, da je "metafiziko" potrebno dekonstruirati, ker je zakrila nekaj pomembnega, kar je sicer z nenehnimi opozorili in

zanikanji v svojih zgodnjih delih (npr. *La voix et le phénomène*) imenoval "življenje" (*la vie*), kasneje pa "drugi". S tem je *de facto* postavil domnevo, da "metafizična misel" ni prodrla do resnice ali temelja stvari (in s tem v skladu s celotno tradicijo metafizike predpostavljaj, da takšna stvar obstaja), ampak se je razvila v "sistem", ki je zakril, kar je ob vzpostavitvi izločil – zakritje, ki ga je potrebno dekonstruirati.

V tej razpravi je izredno pomembno vlogo dobil Nietzsche. Derrida se je uprl Heideggerjevemu pogledu, da je bil Nietzsche poslednji metafizik, ker je vse – vsako bivajoče – razumel iz vrednosti za voljo do moči. Heideggerjevo branje je bilo res vplivno in je podelilo Nietzscheju določeno metafizično *gravitas*, toda Derrida je trdil, da je izpustilo nekaj pomembnega: njegovo igrivost in radostno (?) pritrjevanje pluralnosti mask. Za Nietzscheja je sama resnica iluzija in resnični svet "bajka", ker ni dejstev, ampak so samo interpretacije. Zato lahko vsako pojmovanje resnice razkrinkamo kot še eno "bajko" ali laž. Na vprašanje, ali je tudi njegov lastni nauk samo interpretacija, nam Nietzsche preprosto odgovarja v svojem uvodu v delo *Onstran dobrega in zla*: toliko bolje (*um so besser*)!

VZPON NIHILISTIČNE IN ANTI-METAFIZIČNE HERMENEVTIKE

Nietzschejeva radikalizacija Heideggerjeve dekonstrukcije metafizike se je razcvetela v t.i. "postmoderni". Njen uspešen in dosleden zagovornik je postal italijanski filozof Gianni Vattimo, ki je leta 1974 napisal vplivno delo o pojmu "maske" pri Nietzscheju z naslovom *Subjekt in maska: Nietzsche in problem osvoboditve*.³ V skladu z v tem času splošno razširjeno prakso je Nietzscheja slavil kot "osvoboditelja". Česa nas je osvobodil? Dežurni krivec je bila seveda "metafizika". Vendar je ta pojem, ki si ga je sposodil bolj pri Heideggerju kot pri Nietzscheju, zdaj obsegal nekaj nekoliko novega: idejo, da obstaja neki "resnični svet tam zunaj", s katerim se lahko

ujemajo naše predstave in interpretacije. Prav idejo resnice kot ujemanja je Vattimo označil za absurdno. Zakaj? Domneval je, da onkraj svojih interpretacij ne moremo – tudi misliti, da je to mogoče, je zopet nova interpretacija. Zato je nova "hermenevtika" "nihilistična": ni biti (*nihil*), ne resnice, ki naj bi jo skušali doseči, so samo interpretacije. In vendar je to vesel nihilizem: pogled, da ni trdnih vrednot ali resnic ne dezorientira, ampak "osvobaja", "razbremenuje" nas jarma metafizike in njene ideje, da obstaja bit in resnica, ki jo moramo spoznati. Metafizika je bolezen, (nihilistična) hermenevtika zdravilo. Metafizika velja za nekaj "rigidnega", "trdega" in celo "nasilnega", ker trdi, da obstaja "trdno" bistvo stvari, ki zavezuje naše spoznanje. Zato se Vattimo zavzema za "šibko" misel, kjer je šibkost vrednota: vsak koncept ali pogled na svet je samo šibek interpretacijski poskus sprave s svetom, izprazenjen vsakršne "močne" zahteve po veljavnosti. Več kot lahko nabereмо interpretacij, bolje bo. Vizija enega samega pogleda na svet je represivna, "nasilna".

RELATIVISTIČNO BRANJE GADAMERJEVE HERMENEVTIKE

Gianni Vattimo je svoje šibko, postmoderno in nihilistično mišljenje razvil pod zastavo "hermenevtike" (v nasprotju z Derridajem, ki je bil do nje sumničav). Poleg elementov Heideggerjeve in Nietzschejeve misli, ki imajo zelo ugledno mesto v njegovem prizadevanju po dekonstrukciji metafizike, se pri tem obrača tudi na svojega učitelja Gadamerja. Pod njegovim mentorstvom je študiral v Heidelbergu v 60-tih letih 20. stoletja in leta 1970 v italijanščino prevedel njegovo glavno delo, *Resnico in metodo*. V svoji "avtobiografiji" (skupaj z njim jo je napisal njegov prijatelj Piergiorgio Paterlini) Vattimo pripoveduje, kako intenzivno je doživljal srečanje z velikim Gadamerjem,⁴ razkriva pa tudi, da je do njegovega mišljenja ohranil igrivo distanco (kar je od tedaj potrdil v nešteti pogovorih). Kljub temu so ga resnično privlačili številni

elementi Gadamerjeve filozofije, ki so oblikovali njegovo nihilistično hermenevtiko. Trije se zdijo še posebej izstopajoči in nedvomno relevantni za postmoderno misel:

1) Najprej se zdi, da Gadamerjevo močno vztrajanje pri "pedsodkih" razumevanja spodkopava klasično pojmovanje resnice kot ujemanja. Gadamer trdi, da ne razumemo bolje, ampak le drugače (vendar je to izjavil v polemiki proti Schleiermacherjevi misli o *Besserverstehen*), kar lahko brez dvoma razumemo na relativističen način in se je pogosto tako tudi razumelo (spomnimo se npr. na Richarda Rortya).

2) Prav tako se zdi v ospredju in središču Gadamerjeve zasnove *zgodovinskost* razumevanja: ko razumevamo, smo dediči zgodovine in izročila. S tem bi lahko Gadamerja postavili ob bok osebnostim "historicizma", kot sta Marx (avtor, ki je pomemben za Vattima, a toliko manj za Gadamerja) ali Heidegger. Historicizem le še podčrta zgodovinsko in perspektivistično naravo razumevanja. Na ta način ni nikakršnega izhoda iz zgodovine učinkovanja (*Wirkungsgeschichte*) in zato tudi nikakršnega spoznanja biti ali resnice kot take, so samo zgodovinske interpretacije, zgrajene na svojih predhodnicah.

3) Gadamerjeva hermenevtika doseže višev v "univerzalni ontologiji" jezika, strnjeni v slavnem izreku "Bit, ki jo je mogoče razumeti, je jezik/govorica."⁵ Za Vattima to pomeni, da lahko razumemo bit le v jezikovnem okviru, kar je prav tako nudilo oporo njegovemu nihilističnemu in relativističnemu branju: ni poti onkraj naše dane zgodovinske perspektive in jezika.

Vattimovemu branju je potrebno priznati relativno doslednost, vendar ne verjamem, da je pravično ne do Gadamerjeve zamisli, ne do stvari samih. Zakaj je tako, bom na kratko poskušal pokazati ob obravnavi vseh treh trditev v luči drugih odlomkov Gadamerjevega dela. Za zaključek bom izpostavil njihovo "metafizično" razežnost in s tem napovedal metafizični izid hermenevtike v nasprotju z nihilističnim.

ZA DRUGAČNO BRANJE GADAMERJA

1) Gadamerjevega poudarka na pomenu predsodkov za razumevanje ne moremo zanikati. Toda v njegovi obravnavi "hermenevtičnega kroga" vzbuja pozornost neprestano usmerjanje pozornosti na možnost in potrebo po tem, da svoje potencialno napačne predsodke *korigiramo* preko *soočanja s stvarmi samimi*, kar zelo jasno izrazi na začetku odlomka: "Vsaka prava razlaga se mora zavarovati pred samovoljo domislic in omejenostjo neopaznih miselnih navad in pogled usmeriti 'na stvari same' (te so pri filologu smiselna besedila, ki tudi sama spet govorijo o stvareh). Očitno za interpretira to, da se pusti določiti stvári, ni enkratna 'pravilna' odločitev, temveč zares 'prva, stalna in zadnja naloga'."⁶ Predsodki lahko ovirajo razumevanje, predvsem kadar niso podprti s stvarmi samimi. Gadamer vztraja, da je takšna potrditev vedno možna in zaželena: "Kdor skuša razume(va)ti, je izpostavljen motenju s strani pred-mnenj, ki se ne potrjujejo ob sami stvari. Nenehna naloga razumevanja je izdelovanje pravih, stvári primernih zasnutkov, in ti so kot zasnutki anticipacije, ki se morajo šele potrditi 'ob stvareh'."⁷ Zdi se očitno, da Gadamer tu sledi klasičnemu pojmovanju resnice kot *adaequatio*, ki jo nihilistična hermenevtika želi zavreči: seveda imajo naše interpretacije naravo anticipacije in celo zasnutka (le kdo je to zanikal?), vendar lahko v razvoju vsake resne interpretacije ta pred-razumevanja potrdimo ali ovržemo ob stvareh samih. Gadamer nadaljuje s trditvijo, da so predsodki dobri in slabi in da je naloga vsake vestne interpretacije razločiti med njimi. Kljub distanciranju od pojma metode iz naslova svojega dela se Gadamer v tem kontekstu ne brani uporabiti izraza "metodični nadzor" v odnosu do naših pred-razumevanj. Navajam: "Razumevanje, ki ga usmerja metodična zavest, si bo moralo prizadevati za to, da ne bi kar preprosto anticipiralo, temveč si mora to anticipiranje ozavestiti, da bi ga lahko nadzorovalo in potemtakem od

sami stvari prejelo pravo razumevanje."⁸ Na koncu odlomka o "učinkovni zgodovini" Gadamer razumevanje označi za "stapljanje horizontov", ki pomeni zraščanje horizontov interpretira in interpretiranega. Ker pa se v stapljanju lahko zakrijejo nesporazumi, ko interpret projicira svoje razumevanje na stvari same, Gadamer spodbuja k "nadzorovanemu izvrševanju" (*kontrollierter Vollzug*) takšnega stapljanja.⁹

Navedeni elementi in odlomki niso po volji bolj postmodernih, nihilističnih bralcev, toda ni moč zanikati, da sestavljajo pomemben, celo ključen element Gadamerjevega nauka. To potrjuje, da nikakor ne opušča klasičnega pojmovanja resnice kot ujemanja: ko interpretiramo, smo res odvisni od pred-razumevanj, a so le-ta na srečo po svojem bistvu začasna in jih lahko revidiramo, ker jih lahko potrdimo ali jih zanikamo s pomočjo stvari samih.

2) Problem "historicismizma" je manj jasen, ker si Gadamer nedvomno prizadeva za "vzpon zgodovinskosti razumevanja v hermenevtično načelo".¹⁰ Zgodovinskost je v njegovi filozofiji zares vseprisotna, od rehabilitacije tradicije in časovne oddaljenosti do poudarjanja učinkovne zgodovine. Zato se zdi, da zgodovine ne moremo preseči, iz česar črpajo moč nihilistična branja. Toda historicistično branje znova zgreši pomemben element Gadamerjeve filozofije, ki so ga redko pravilno razumeli, kar nedvomno izhaja iz njegovega trdnega vztrajanja pri radikalni zgodovinskosti razumevanja, pri čemer se spregleda njegovo ne ravno skrito težnjo "premagati historicizem". Kako se tega loteva, pa moramo pravilno razumeti.

Znana je npr. njegova kritika Diltheya zaradi njegove "vpletenosti v aporije historicizma". S tem želi reči, da Dilthey po eni strani prepozna zgodovinsko naravo našega razumevanja, a po drugi strani nadaljuje iskanje univerzalno veljavne resnice, sorodne resnici eksaktnih znanostih. Gadamer verjame, da Diltheyu ni uspelo uskladiti obeh zahtev, prepoznanja zgodovinskosti razumevanja in misli o znanstveni utemeljitvi humanističnih

ved. Gadamerjeva kritika navidez utrjuje stališče nihilistične hermenevtike: zgodovinskosti ni moč uiti, zato je iskanje trdne znanstvene resnice zabloda.

Pri tem vse prelahko spregledamo, da želi Gadamer razkriti "izkustvo resnice", ki se na nek način izogne posledicam radikalnega historicizma. Njegova utemeljitev je kompleksna, a subtilna; tako pravi, da sam način, kako je historicizem zastavil vprašanje, ovira dosleden odgovor: kako lahko dosežemo znanstveno, tj. univerzalno veljavno resnico pod obnebjem historicizma in pod grožnjo relativizma? Če je historicizem res univerzalen, je potrebno revidirati pojem resnice; Gadamer sprašuje, ali nam dejstvo, da je naše razumevanje vseskozi zgodovinsko, zares onemogoča dostop do izkustva resnice v močnem pomenu izraza, in silovito zatrjuje, da temu ni tako in da se težava pojavi le v omejenem kontekstu historicizma, ki mu je Dilthey ostal zavezan. Trditev podpre s tem, da pokaže, da dejansko imamo močno izkustvo resnice, ne le kljub, ampak pravilneje zaradi naše zgodovinske narave (to je *in nuce* Gadamerjevo *premaganje* historicizma).

Eden najboljših primerov tega v Gadamerjevem opusu ponuja izkustvo "klasičnega". Primer je v njegovem času dvigal obrvi, ker so nekateri menili, da vsiljuje nekoliko zastaran model humanističnih znanosti, ki si ga je izposodil iz svoje izkušnje klasičnega filologa. Toda njegov namen so s tem povsem zgrešili: pokazati je želel, da kljub zgodovinski naravi našega razumevanja nekatera dela *izstopajo* in ponujajo izkustvo resnice, ki ga ni moč zanikati. Poudariti moramo, da ne gre zato, da je vse relativno (ali relativistično) in tako nosi enako vrednost znotraj našega zgodovinskega izkustva; prav nasprotno, ključna ideja je, da izkustvo resnice nedvomno *vznikne* ob srečanju z velikimi deli, npr. s klasiki ali s katerimkoli delom našega časa, ki nam prav tako odpira oči (Gadamer se vzdrži konkretnih primerov, a jih najdemo z lahkoto; če komu niso "všeč" klasiki, je to zato, ker ima druge klasike). Iz tega izpelje zaključek, da

nismo brezupno izročeni relativizmu zaradi svoje zgodovinskosti. Nasprotno, zgodovinskost, če jo razumemo pravilno, omogoča delom, ki jih lahko imenujemo "klasike" ("so klasa", bi lahko rekli), da izstopajo in nam prinašajo nekaj podobnega nezgodovinski ali "brezčasni" (*zeitlos*) resnici. Gadamer ta pojem zapiše v navednicah, ker je zanj *Zeitlosigkeit* ("brezčasnost") način zgodovinskega bivanja,¹¹ saj se mora vsakokratno klasično zasnovati (in vseskozi prenavljati) skozi zgodovino kot tako. Seveda zanj ni nikakršne brezčasne resnice, toda zgodovina sama priskrbi – v tem leži produktivnost časovne oddaljenosti in jedro njegovega argumenta – izkustvo nečesa, kar je podobno brezčasni resnici, tj. nečesa, kar izstopa in ga zato ne moremo relativizirati v njegovi težnji po resnici.

Natanko tovrstno resnico v močnem pomenu besede si je Gadamer v prvem delu *Resnice in metode* prizadeval osvetliti z izkustvom umetnosti. Pri tem izpeljuje, da umetnost ni le igriva dejavnost subjektivitete, s katero se odreši vezi resnice in resničnosti, ki spada samo v domeno znanosti, in nasprotno trdi, da je izkustvo umetnosti dogodek, ki nas povzdigne in nam v najboljšem primeru razodene bistvo stvari, tj. kar ostane, ko jih povzamemo v umetniško delo. Picassova *Guernica* je npr. umetniško delo (toda za primer bi lahko navedli katerokoli), ker povzame bistvo tega, kar se je dogajalo v Guernici in nam omogoča udeleženos pri neverjetnem izkustvu resnice. Tega izkustva ne moremo relativizirati z zgodovinsko zavestjo, ker jo presega, saj ponuja ekvivalent brezčasne resnice, ki seveda ni "brezčasna" v dobesednem, nominalističnem pomenu, ki pa se dviguje nad zgodovinskost in nadnjo povzdigne tudi nas.

V svoji zadnji knjigi z naslovom *Hermeneutische Entwürfe*, objavljeni leta 2000, je Gadamer cel odsek esejev posvetil "transcendenci umetnosti" (*Zur Transzendenz der Kunst*).¹² S tem izrazom je dosledno zajel, kar je želel pokazati v *Resnici in metodi*, namreč, da je premaganje historicizma zares možno, a ne

navkljub našemu zgodovinskemu položaju, ampak zaradi njegovih dosežkov in osvojitvev.

Videti Gadamerja kot nihilističnega historicista, kot to počnejo postmoderni bralci, je zato kratkovidno. Njegov namen je natanko nasproten.

3) Zadnje sporno področje je vprašanje jezika, ki je odločilno, ker po splošnem strinjaju predstavlja vrhunec *Resnice in metode*. Vse je odvisno od pravilnega razumevanja Gadamerjevega nekoliko nejasnega izreka: "Bit, ki jo lahko razumemo, je jezik/govorica." Tako Gianni Vattimo kot Richard Rorty ga interpretirata v relativističnem in nihilističnem smislu.¹³ Takšno branje Gadamerja je lahko razumeti, če upoštevamo nominalistično razumevanje jezika, ki danes prevladuje v filozofiji in v jeziku vidi zaporedje znakov ali "imen" (*nomina*, od tu izraz nominalizem), ki jih naš um ustvarja kot instrumente nanašanja na stvari tam zunaj. V duhu instrumentalizma vidi namreč v jeziku golo stvaritev subjektivitete ali človeške vrste. Rorty je tako zapisal: "Naj opredelim 'nominalizem' kot trditev, da so vsa bistva nominalna in vsaka nujnost *de dicto*. To pomeni, da nobena deskripcija objekta ni bolj zvesta naravi tega objekta kot katerikoli druga. ... Konsistenten nominalist bo vztrajal, da uspešnost govornice teorije delcev v predvidevanju in pri razlagi nima podlage v njenem ontološkem statusu in da bi morali opustiti samo idejo 'ontološkega statusa'. ... Nikoli ne razumemo ničesar izven deskripcije in ne obstaja nobena privilegirana deskripcija. Na noben način ne moremo mimo svojega deskriptivnega jezika dostopati do objekta, kakršen je sam na sebi – ne zaradi naših omejenih zmožnosti, ampak ker je razlika med 'za nas' in 'na sebi' ostanek deskriptivne govornice metafizike, ki je preživela svojo uporabnost."¹⁴

Rorty v tem tekstu zanemarja dejstvo, da je Gadamer v zadnjem delu *Resnice in metode* izpeljal temeljito kritiko nominalizma, kjer trdi, da so vse od Platona in njegovega obrata k idejam jezik vedno razumeli kot instrumentalno stvaritev človeškega uma

(ker je to pojmovanje ostalo do danes tako dominantno, se pomena Gadamerjeve kritike ni prepoznalo). V subjektivnem in instrumentalnem pojmovanju jezika izgubimo to, da je jezik v veliki meri najprej in najbolj jezik biti (tudi v subjektivnem pomenu genitiva), kar je Gadamer izpostavil v naslovu eseja "Narava stvari in jezik stvari"¹⁵ iz leta 1960, ko je izšla tudi *Resnica in metoda*. Njegova misel zveni tako tuje našim nominalističnim ušesom, da je bila njihova nemodna originalnost komaj opažena. In vendar je bistvena.

Dojmemo jo lahko, če pozorno preberemo Gadamerjev izrek "Bit, ki jo lahko razumemo, je jezik/govorica." V oko najprej pade dejstvo, da se začne z bitjo. To je potrebno poudariti, ker nihilistični bralci pogosto zahtevajo, da mora hermenevtika dekonstruirati tudi sam pojem biti. Dejansko lahko Gadamerjevo filozofijo beremo kot hermenevtično filozofijo biti.¹⁶ Kaj pove o njej? Izrek je jase: *lahko jo razumemo!* Razumljivost biti moremo – in moramo – brati na dva načina: 1. kar razumemo, je vedno bit (ne le projekcija), a tudi 2. bit lahko razumemo, lahko razumemo kaj je in kako deluje. Pri tem se lahko spomnimo (morda le po asociaciji, a upam, da nekaj osvetljuje) slavnega izreka Alberta Einsteina: "Najbolj nerazumljivo na svetu je, da je svet sploh razumljiv." To je bila za Einsteina skrivnost in tudi Gadamer jo je ob različnih priložnostih priznaval. Toda dejstvo ostaja, da je svet do neke mere razumljiv in ga je možno dojeti.

Zadnji del Gadamerjevega izreka govori o tem, kako in kje se to dogaja: v jeziku. Beremo ga torej lahko takole: *bit*, izhodišče vseh naših prizadevanj in interpretacij, *lahko razumemo* in to razumevanje se odvija v jeziku. Prav tako velja, da smo preko svojega jezika zmožni razumeti bit, z njim lahko tako rekoč razkrijemo inteligibilnost biti, četudi le do določene, zelo omejene mere, ker smo končna bitja. Ne glede na to imamo zahvaljujoč jeziku vsaj bežen pogled – in pogosto mnogo več – na to, v kakšnem odnosu je nekaj do biti, kako deluje naš genom, kako se živali parijo, itd.,

na kratko, kako stvari so. Prav to se vseskozi učimo iz svojega jezika in iz načinov izkustva, ki jih omogoča, od znanosti, umetnosti, poezije, do zgodovine, itd.

Gadamerjeva glavna teza je torej, da jezik ni le (zgodovinska) stvaritev našega uma (ali človeške vrste), čeprav ga seveda kot takega lahko preučuje lingvistika, ampak je najprej in v največji meri jezik biti – govorjenje o biti, kot se razkriva, kot jo lahko razumemo v svojem jeziku, ki je vedno raztegljiv in odprt do novih načinov biti, ker ga kot končna bitja nikoli ne moremo izčrpati enkrat za vselej.

Gadamer prav v tem kontekstu (sicer zelo diskretno) namiguje na metafizično naravo svojega lastnega prizadevanja. Tako razumljena hermenevtika "nas pripelje – če želimo biti stvārī pravični – nazaj v problemsko razsežnost klasične metafizike."¹⁷ Ta referenca na klasično metafiziko ostaja nekoliko nejasna, vendar sobesedilo ne pušča nobenega dvoma, na kaj se pri tem nanaša. 'Klasična metafizika' je pravilno prepoznala *Zugehörigkeit*, pripadnost, ali celo intimno vez med bitjo in razumevanjem, "ki misli spoznanje kot moment same biti in ne primarno kot subjektovo zadržanje."¹⁸ Gadamer tako po pravici opozarja: "Takšna vključitev spoznanja v bit je predpostavka antičnega in srednjeveškega mišljenja."¹⁹

S tem želi povedati, da spoznanje in s tem tudi jezik ne stojita pred bitjo ali nesmiselno resničnostjo, do katere nam bi 'preprečevala' dostop. Nasprotno velja, da jezik pripada biti v smislu, da se inteligibilnost biti izreka v njem.

METAFIZIČNI, NE NIHILISTIČNI IZID HERMENEVTIKE

"Tudi jeziku stvari ne prisluhnemo dovolj..."²⁰

Če Gadamerja lahko beremo na ta način (in jaz menim, da bi ga morali), moramo iz hermenevtike potegniti metafizične zaključke in ne nihilističnih. Seveda je "metafizika" bila nekoliko "pridušena" v Resnici in metodi

iz leta 1960. Nedvomno je Gadamer čutil senco svojega spoštovanega učitelja in je bil dovolj preudaren, da ni zagovarjal pompozne "vrnitve k metafiziki", kar bi bilo v nasprotju s nameni Martina Heideggerja (kljub temu, da je imelo njegovo lastno mišljenje izjemne metafizične implikacije). Pri tem je osupljivo, da je od vseh bralcev Heidegger sam z nemalo začudenja opazil "metafizično" dimenzijo Gadamerjeve misli. V neobjavljenem pismu iz 11. januarja 1962 je Ottu Pöggelerju pisal: "Zares je nenavadno (*merkwürdig*: čudno, čudaško – op. avt.) videti, kako se Gadamer na zaključku svoje knjige brez poprejšnje raziskave loti metafizike biti in razume jezik kot transcendentalno določilo biti."²¹

Heidegger je bil dober, celo izvrsten bralec: jasno je videl, na kaj je napeljeval Gadamerjev zaključek. Njegova zamisel ni bila premagati metafiziko, da bi tlakoval pot malo verjetni novi manifestaciji biti, ampak priklicati v spomin "metafiziko", ki je tako rekoč imanentna našemu jeziku in razumevanju sveta: da obstaja bit, ki jo lahko razumemo. Bit, ki jo razumemo, zahvaljujoč jeziku, je do svojega jedra smiselna. Iz takšne hermenevtike biti lahko razvijemo nadaljnje metafizične uvide.

Prevod: Rok Blažič

1. Jean Grondin, "Nihilistic or Metaphysical Consequences of Hermeneutics?", v: J. Malpas in S. Zabala, *Consequences of Hermeneutics*, Northwestern University Press: Evanston, IL, 2010, 190-201. (Jean Grondin je kanadski filozof, odličen poznavalec misli H.-G. Gadamerja in filozofske hermenevtike. V pričujočem članku obravnava bržkone ključno vprašanje sodobne filozofije: kam nas pravzaprav vodi hermenevtični obrat k jeziku kot poglobitni duhovnozgodovinski dogodek 20. stol.? Na razpotju med nihilizmom in metafiziko izbere slednjo, ki pa jo v skladu s hermenevtičnim obratom razume kot poslušanje govornice stvari, kar navsezadnje sledi njeni najžlahtnejši tradiciji. Op prev.)
2. Tako npr. programski naslov zadnjega poglavja njegovega dela o Kantu iz 1929: "Metafizika tubiti kot fundamentalna ontologija". O Heideggerjevem kompleksnem odnosu do metafizike glej: "Heidegger et le problème de la métaphysique", v: Dioti 6 (1999), 163-204, ter J. Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Presses de l'Université de Montréal: Montréal 2004.
3. G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*, Fabbri-Bomiani: Milano 1974.

4. G. Vattimo con Piergiorgio Paterlini, *Non Essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*, Aliberti editore: Reggio Emilia 2006, 40.
5. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, LUD Literatura: Ljubljana 2001, 384.
6. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 223 (H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band I, Mohr Siebeck: Tübingen 1986, 271).
7. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 223 (*Gesammelte Werke*, Band I, 271).
8. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 225 (*Gesammelte Werke*, Band I, 274).
9. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 255 (*Gesammelte Werke*, Band I, 312). Glej Jean Grondin, "La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus?", v: *Archives de philosophie* 68 (2005), 401-418.
10. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 222 (*Gesammelte Werke*, Band I, 270).
11. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 241: "Kar je klasično je zato 'brezčasno', ta brezčasnost pa je način zgodovinske biti." (*Gesammelte Werke*, Band I, 295).
12. H.-G. Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*, Mohr Siebeck: Tübingen 2000, 143-191.
13. Glej R. Rorty, "Being that Can Be Understood is Language", v: *London Review of Books*, 16. marec 2000, 23-25, in G. Vattimo, "Weltverstehen – Weltverändern" v: "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache". *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2001, 30-60.
14. R. Rorty, "Being that Can Be Understood is Language", 23.
15. H.-G. Gadamer, "The Nature of Things and the Language of Things", v: *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London 1976, 77: "... ni jezik bolj jezik stvari kot človeka?". H.-G. Gadamer, "Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge", v: *Gesammelte Werke*, Band II, Mohr Siebeck: Tübingen 1986, 66-75.
16. Jean Grondin, "La thèse de l'herméneutique sur l'Être", v: *Revue de métaphysique et de morale* 4 (2006), 469-481.
17. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 373 (*Gesammelte Werke*, Band I, 464).
18. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 371 (*Gesammelte Werke*, Band I, 462).
19. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 371 (*Gesammelte Werke*, Band I, 462).
20. H.-G. Gadamer, "The Nature of Things and the Language of Things", v: H.-G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London 1976, 71 (*Gesammelte Werke*, Band II, 68: "Auch die Sprache der Dinge ist etwas, auf das man nicht genug hört und auf das man besser hören sollte.")
21. Pismo Martina Heideggerja Otto Pöggelerju iz 11. januarja 1962 (citirano po: Martin Heidegger/Otto Pöggeler, *Briefwechsel 1957-1976*, ur. Kathrin Busch in Christoph Jamme, v izhajanju): "Merkwürdig ist ja auch, wie Gadamer am Schluss seines Buches die Seinsmetaphysik ungeprüft aufgreift, die Sprache als eine transzendente Bestimmung des Seins fasst". O tem in o drugih izrazih Heideggerjeve distance do Gadamerja glej Jean Grondin, "The Neo-Kantian Heritage in Gadamer", v: R. A. Makkreel in S. Luft (ur.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana University Press: Bloomington 2010, 92-110, predvsem strani 97 in 105.

O nihilizmu, existenci in smislu

Če se z nogometom začne celo predsednikov slavnostni govor ob slovenskem dnevu državnosti, potem se lahko z nogometom začne tudi moj zapis. Prvi pomislek ob tem sicer je, da se ne moremo dobro počutiti v času, v katerem prevladuje nebitveno, v katerem ni nič več res pomembno in smo tako vsak trenutek zaznamovani z nepomembnim. Danes svet v vseh njegovih slojih prežema duh vulgarnosti, banalizacije, prostaškosti, pomasovljenja.¹

UVOD S POMOČJO NOGOMETA

Če ta naš vodilni duh dobro pogleda v vzvratno ogledalo, lahko v daljavi uzre "preroškega ptiča" skupaj z njegovo srhljivo prerokbo: "Kar pripovedujem, je zgodovina prihodnjih dveh stoletij. Opisujem, kar prihaja, ker drugače sploh ne more več biti: vzpon nihilizma. To zgodbo je mogoče pripovedovati že zdaj: nujnost sama jo narekuje. Ta prihodnost govori že s sto znamenji, usoda se vsepovsod napoveduje; za to muziko prihodnosti so napeta že vsa ušesa. Vsa naša evropska kultura se z mučno krčevitostjo, ki narašča iz desetletja v desetletje, že dolgo pomika proti katastrofi: nemirno, nasilno, strmoglavo: kakor reka, ki hoče h koncu, ki nič več ne premišljuje, ki jo je strah premišljevat."²

Skozi vetrobransko steklo sodobnega drvečega duha lovimo torej poglede na nogomet in to najprej v govornih slovesnostih

našega državnega praznika. Morda nam predsednika Türka niti ni treba trdo prijemati. Vse oči sveta so bile v lanskem poletju en mesec prilepljene na južnoafriška nogometna igrišča, svetovnega prvenstva se je prvič udeležila tudi slovenska reprezentanca, se pogumno borila in predsednik republike ji je z govorniškega odra pač poslal čestitke za véliki dosežek, pa kaj? S to čestitko je predsednik v isti sapi spretno nagovoril vse nogometne navdušence. Kaj je lepšega, kot da veliki večini državljanov ob poslušanju njegovega govora enkrat veselo zaigra srce? Morda je predsednik stavil na asociacijski niz nogomet – patriotizem – država – ponos ... Kolikokrat manjši ognjemet asociacij bi predsednik sprožil denimo s čestitko flavtistki Evi-Nini Kozmus, lanske zmagovalki tekmovanja klasičnih glasbenikov na Dunaju? Če ob izrečeni čestitki namigujemo na populizem, bi mu ob neizrečeni verjetno očitali elitizem. Ali sploh

smemo od prvega moža v državi pričakovati vzgojo svojega populusa? Njegova naloga vendar ni skrb za razvijanje vrednot, ampak predstavljati Republiko Slovenijo, takšno, kot pač je. In ni predsednik kriv, če nam naša podoba v njegovem zrcalu morda ni všeč.

PUERILIZIRANA³ DRUŽBA

O tem, kako je igra, in tako torej tudi naš nogomet, ključni temelj in dejavnik kulture v družbi, je pisal nizozemski antropolog in zgodovinar Johan Huizinga: "Igra je nepogrešljiva, nepogrešljiva za posameznika kot biološka funkcija in nepogrešljiva za družbo zaradi smisla, ki je v njej vsebovan, zaradi svojega pomena, svoje izrazne vrednosti ter duhovnih in socialnih vezi, ki jih ustvarja; skratka, kot kulturna funkcija. Zadovoljuje ideale izražanja in skupnega življenja. Svoj prostor ima v sferi, ki leži iznad sfere zgolj bioloških procesov prehranjevanja, razmnoževanja in varovanja. (...) Človeška igra vsekakor pripada, v vseh svojih višjih oblikah, v katerih kaj pomeni ali kaj slavi, področju praznika in kulta – področju svetosti."⁴ Potemtakem lahko tudi skozi našo nogometno optiko opazujemo kulturni utrip družbe, razbiramo ključne vrednote, tip svojih socialnih in duhovnih vezi, stopnjo svobodnosti in kreativnosti duha, posluš za smisel itn.

Zelo aktualno za naš čas se zdi naslednje razmišljanje Johanna Huizinge: "Ko sem pred nekaj leti menil, da lahko nekatere pomislek vzbujajoče pojave v življenju današnje družbe strnem pod imenom puerilizem, sem imel pred očmi vrsto dejavnosti, v katerih se današnji človek, predvsem kot član tega ali onega organizirano nastopajočega kolektivnega telesa, na videz vede v skladu z merili časa pubertete ali mladeniških let. V marsičem gre za navade, ki jih tehnika današnjega duhovnega občejanja bodisi povzročča bodisi spodbuja. Sem sodijo predvsem zlahka zadovoljena, toda nikoli nasičena potreba po banalnem razvedrilu, sla po grobih senzacijah, užitek v množičnih prireditvah. Na psihološko malce

globlji ravni se temu pridružuje tudi živ duh klubaštva z vsem, kar sodi zraven – razpoznavna znamenja, formalizirane kretnje, gesla in parole (vzkliki, pozdravni obrazci), stopanje v pohodnem koraku, kolone za marširanje itd. Vrsta lastnosti, ki so psihološko še globlje zasidrane in ki jih lahko prav tako najbolje razumemo kot puerilizem, so pomanjkanje smisla za humor, pretirano odzivanje na določene izraze nenaklonjenosti ali tudi ljubezni, prenagljeno odobravanje ali podtikanje zlih namenov ali motivov 'drugim' in nestrpnost do vsakega 'drugega' mnenja, nezmerno pretiravanje v hvali in graji ter doveznost za vsako iluzijo, ki laska samoljubju ali skupinski zavesti. Obilo teh puerilnih potez najdemo tudi v prejšnjih kulturnih obdobjih, toda nikoli niso bile povezane s tako množičnostjo in brutalnostjo, s katero se širijo v današnjem javnem življenju."⁵ Če odmislimo "stopanje v pohodnem koraku in kolone za marširanje", deluje tekst kot opis naše družbe na pragu leta 2011, napisan pa je bil okrog leta 1938! To je le še dodaten razlog za zaskrbljenost, saj danes najbrž nismo nič manj nemočni pred grozečo katastrofo, kot so bili ljudje tik pred drugo svetovno vojno.

Odgovornost za družbeno puerilizacijo nosijo po Huizingi "vstop polizobraženih množic v duhovni obtok, ohlapnost moralnih vrednostnih meril in vse prevelika prevodnost, s katero sta družbo obdarili tehnika in organizacija. Duhovna drža, značilna za odraščajočega mladeniča, ki pa ji manjka brzdanje s pomočjo vzgoje, lepih navad in tradicije, skuša na vsakem področju doseči premoč in to ji vse predobro uspeva. Celotna področja oblikovanja javnega mnenja so v znamenju temperamenta odraščajočih mladeničev in modrosti mladinskih klubov."⁶

Huizinga, ki izhaja iz raziskovanja igre, za puerilno vedenje zatrjuje, da mu, čeprav navzven privzema obliko igre, manjkajo njene bistvene značilnosti. "Otrok, ki se igra, ni otročji. Otročji postane šele, ko ga igra dolgočasi ali ko ne ve, kaj naj se igra. Če bi bil vsesplošni puerilizem današnjih dni prava

igra, bi se morala zdeti družba na poti nazaj k arhaičnim kulturnim oblikam, v katerih je bila igra živ ustvarjalni dejavnik."⁷

V tej presenetljivi smeri Huizinga tudi išče rešitev. Kot pozitivno ocenjuje pedagoško namero, "izpeljano iz globokega spoznanja, ki skuša nagnjenja in navade nedoraslih postaviti v službo vzgojnega cilja v obliki igre, in jih tako preobraziti v uporabne življenjske vrednote".⁸

Poglavje o puerilizmu Huizinga konča s svarilom in opozorilom: "V vseh pojavnih oblikah duha, ki se prostovoljno odreka svoji polnoletnosti, lahko vidimo le znamenja grozečega razkroja. (...) Da bi si spet pridobila svetost, dostojanstvo in slog, mora iti kultura po drugi poti".⁹

Da kultura nikakor ni šla in ne gre v smer dozorevanja, ampak prav nasprotno z vso hitrostjo drvi v barbarstvo, priča naslednji, sodoben opis dogajanj z nogometnih stadionov. O nasilnejših, ki v obrednem ritmu na tekmah netijo spore in spopade, piše italijanski profesor filozofije in psihologije Umberto Galimberti. Kako mladi, skriti za kapami z izrezanimi luknjami za oči, "mečejo dimne bombe, ki zameglijo okolico, da jih ni mogoče identificirati, kamenje, ki pada na vse strani kakor toča in pred katerim se ne moreš zavarovati, petarde, ki lahko tudi ranijo, ne samo prestrašijo, in pasje bombice, ki ubijajo. (...) Vrata se odpirajo užitku ekscesa, pretirani razburjenosti, ponavljajočemu se obredu, prazniku pokola, družabnosti uboja, pajdaštvu, načrtovanju okrutnosti, zasmehovanju žrtvine bolečine, kjer se hladna preračunljivost neločljivo prepleta s slo po krvi, duhovno dolgočasje pa s človeško posurovelostjo. Ko je obreda okrutnosti konec, vsi izginejo in samo s posnetkov kamer lahko identificiramo kakšnega podlega bojazljivca, ki se skriva v množici. Mladi navijači se ne čutijo krive, to pa kratko malo zato, ker sploh ne znajo upravičiti svojih dejanj. Nevednost in topoumnost, ki sta značilni zanje, sta v njihovih očeh olajševalna okoliščina. Duhovna, verbalna in čustvena nepismenost, s katero odgovarjajo

na vprašanja zasliševalcev, so po njihovem mnenju opravičilo. To nasilje je nihilistično, ker je absurdno, absurdno pa je, ker ni sredstvo, s katerim bi dosegli kak cilj. Je samo izbruh sile, ki je nasilneži ne znajo nikjer uporabiti, in ne vedo, kam bi jo usmerili ...".¹⁰

Galimberti zaključuje, da se zaradi milih kazni sprva osamljena dejanja postopno in v ritmu obreda vse pogosteje ponavljajo. Tako se absurdno nasilje ritualizira in se zgodi vsakokrat, kadar je kakšna nogometna tekma, in barbarstvo se sčasoma spreminja v normalnost.

Na žalost ta Galimbertijev opis ne kliče v spomin le podob kakšnih Viol na stadionu v Stožicah ali denimo srbskega ekscesa v Genovi, ampak tudi prizore z lanskimi majskimi demonstracij študentov pred slovenskim parlamentom, kar kaže na "vnašanje kužnine v zdrave dele organizma"¹¹ in na razraščanje nihilističnega nasilja.

DIAGNOZA PO NIETZSCHEJU

Čeprav Friedrich Nietzsche ni poznal nasilnih nihilističnih mladeničev s preluknjanimi volnenimi kapami na obrazih, je že v drugi polovici 19. stoletja premleval njihove probleme. "Kaj pomeni nihilizem? – Da se najvišje vrednote razvrednotijo. Manjka cilj. Manjka odgovor na 'čemu'."¹² "Čemu" živeti in zakaj raje ne? "Čemu" postaja nič privlačnejši kot *bivajoče*? "Čemu" ni nikjer najti nič spoštovanja vrednega? "Taka celostna zablodelost človeštva od svojih temeljnih instinktov, taka celostna dekadenca vrednote-nja je vprašaj par excellence, resnična uganka ...".¹³ Zakaj že otrok, ali mladostnik ali odrasel človek, postane otročji? "Otročji postane šele, ko ga igra dolgočasi ali ko ne ve, kaj naj se igra."¹⁴ Pri igri uživamo v spoštovanju pravil. Uživamo tudi v postavljanju pravil ali v dekonstruiranju pravil in tudi v prestopanju iz enih pravil v druga. Brez pravil pa ni igre, ni zabave, ni napetosti, ni radosti, ni ničesar. Nihilizem, "ta najgrozljivejši od gostov"¹⁵, ki je že zdavnaj vstopil skozi velika vrata in poselil

ves zahodni svet, je univerzalni "Spielverderber", ki življenjski igri vztrajno u-ničuje smisel, vse do človekovega obupanega vzdihaja: "Ne grem se več!"

A kakor ne moremo kregati otroka, da se je naveličal igre, tako tudi zgražanje nad podivjano mladino spregleduje, da je nihilizem le simptom, prst, ki je uperjen v globalna družbena dogajanja. "Nihilizem ni vzrok, temveč samo logika dekadence."¹⁶ "Dekadence sama ni nič, kar bi bilo treba zatirati": je absolutno potrebna in vsakemu času in vsakemu ljudstvu lastna."¹⁷ "Odpad, propad, izmeček ni nič, kar bi bilo samo po sebi obsojanja vredno: to je nujna konsekvence življenja, rasti življenja. Pojav dekadence je tako nujen kakor kateri koli vzpon in napredek življenja. (...) Sramota vse socialistične sistematike je misel, da bi bile mogoče okoliščine, v katerih pregreha, bolezen, zločin, prostitucija, stiska ne bodo več rasle. Vendar se to pravi obsoditi življenje ... Družbi ni dano na voljo, da ostane mlada. In še pri najboljši moči mora ustvarjati nesnago in odpadne snovi. (...) Starosti ne odpravimo z institucijami. Bolezni tudi ne. Grehote tudi ne."¹⁸

Vsi naravni procesi se vrtijo v ritmu življenje-smrt-življenje. Iz gnilobe nastajajo celo najčistejše snovi, denimo alkohol in vino iz razpadajočega sadja in penicilin iz plesni. Tudi zemlja črpa hrano iz živalskih iztrebkov in gnijočega listja. Ali smemo potemtakem sklepati, da se tudi v nihilističnem razkranjanju skrivajo kali novega življenja, le da ga še ne znamo "kompostirati"? Morda se je za spoprijem z mentalno polucijo treba najprej naučiti ravnanja s snovno nesnago, sortiranja, ločevanja nevarnih odpadkov, recikliranja. "Na vso moč bi bilo treba zatirati vnašanje kužnine v zdrave dele organizma. Ravnamo tako? Ravno nasprotno."¹⁹ Izjemen odziv na lansko spomladansko akcijo "Očistimo Slovenijo v enem dnevu" je gotovo podžigala tudi potreba po globinskem očiščenju naše zemlje, zgodovine, odnosov. V reciklaži preteklosti ima naše bitje in žitje priložnost tako za odrešitev starih bremen kot za okrepitev

vseh svojih moči. Toda: "Tudi najpogumnejši med nami ima le redko pogum za tisto, kar pravzaprav ve ..."²⁰

Po Nietzscheju je osnovni vzrok nihilističnega pretresa in izgube orientacije človekov tektonski ontološki premik: "Od Kopernika sem se človek kotali iz središča v x."²¹ Novodobni človek si razbija glavo in lovi svoj smisel ob dveh neznankah: kaj sploh je središče sveta in kje je zdaj njegova točka iks. Nietzschejeva rešitev te enačbe je vratolomna: s smrtjo boga je človek izgnan iz rajskega središča stvarstva, postal je osiroteli otrok, bitje brez temelja, reši pa se lahko s samoutemeljitvijo, če iz sebe iztisne Nietzschejevo odrešilno "voljo do moči". Če ob tem sklepu pomislimo na naše divje mladeniče s stadionov, je očitno, da danes ničejanski bog skupaj z vso negativno krščansko moralo ne more biti ovira pri reševanju njihovih zagat, saj je hvalabogu res mrtev, nihilizem pa je kljub temu vse bolj živ. Zdi se, da si je ob razmišljanju o bogu Nietzsche dal kar nekaj avtogolov. Njegov bog je bolj podoben mešanici tiransko permisivne guvernante kot pa nedoumljivemu absolutnemu bitju, ki človekovo perspektivo že po definiciji odpira in ne zapira. Šepava je paralela s Kopernikom, ki namesto Zemlje v središču vesolja uvidi Sonce, Nietzsche pa na centralno mesto, s katerega se je odkotalil človek, seveda ne postavi Boga, ampak svojega "nadčloveka", ki se kot kakšen komunizem še kar noče in noče roditi. Najslabše jo odnese Nietzschejev "poskus prevrednotenja vseh vrednot", ki se brez Absolutnega ne razpne vse od konkretnega *tóposu* do najskrajnejših možnih horizontov, zato pač pristane v *u-tóposu*. Z Bogom je podobno, kot pravi Hannah Arendt o resnici, da je sicer videti, kot da je v svetu brez moči, vendar ima posebno moč v tem, da ne obstaja nič, kar bi ga lahko nadomestilo. Na mesto religiozne avtoritete je razsvetljenstvo denimo implementiralo avtoriteto razuma, danes pa nas boli glava od trgovsko in tehnično instrumentalizirane racionalnosti. Ne vemo več niti tega, kaj je koristno, kaj šele, kaj je lepo, resnično in sveto. Nietzschejev "ubiti

bog" torej skriva v rokavu še usodnejšo smrt subjekta, duše, svobodne volje, nesmrtnosti, avtoritete, reda, ljubezni.

O tem, da je Nietzschejevo delo globoko pogojeno z izkušanjem samega sebe in prežeto s stopnjevano smrtno resnostjo, priča pretresljiva inkarnacija njegove filozofije v osebnem življenju. Ima se sicer za prvega popolnega nihilista Evrope, "ki pa je nihilizem sam v sebi že preživel do konca - in ga ima za seboj, pod seboj, zunaj sebe".²² Toda prav njegove negativne življenjske modalitete mu najbrž nudijo tisto identifikacijsko točko, da z vso močjo občuti daljnosežno problematiko izpraznjene nihilistične eksistence. Naslednje stavke iz njegovega življenjepisa morda preberemo dvakrat, enkrat zanj in drugič z

mislijo na brezimnega fanta z nogometnega stadiona: "Tragedija Friedricha Nietzscheja je monodrama: nobene druge podobe razen njegove ni na kratki sceni njegovega življenja. V vseh plazovitih, strmoglavih dejanjih je samotni bojevnik sam, nihče mu ne stoji ob strani, nobena žena ne blaži z mehko navzočnostjo napetega ozračja. (...) Nihče ga ne sliši. (...) V resnici je edina scenerija te tragedije: samota, strahovita samota brez besed, brez odgovorov, samota, ki je zaprta v nepropustni stekleni zvonec njegovih misli, samota brez barv in cvetlic, brez glasov in živali ter ljudi, samota brez Boga, kamnita, izumrla samota pravsveda pred vsem časom ali po njem. (...) Petnajst let se tako dviga Nietzsche iz krste svoje sobe in znova pada nazaj, od trpljenja

"Sveto pismo nam poroča o treh najvišjih nočeh, iz katerih se rodijo trije temeljni dnevi odrešenjske zgodovine. Prva je noč prvotnega kaosa, ko je Bog ustvaril svet, ki se je potem oddaljil od njega. Druga je noč boja z Jakobom (1 Mz 32,23 sl.), ko je ustvaril svoje ljudstvo in mu podelil ime Izrael. Tretja je ta, ko pravi Izrael dá Bogu njegovo pravo ime: 'Aba'". (Fausti 2005, 387)

Jeruzalem ponoči, pogled z vzhodne strani. Foto: Samo Skralovnik



do trpljenja, od smrti do smrti, od vstajanja do vstajanja, dokler se končno z vso energijo prežeti možgani žvenketajoč ne razletijo ..."²³

MED REALNIM IN NAVIDEZNI IZKUSTVOM

Na podlagi nekega umanjkanja v lastnem fenomenološkem temelju je Nietzsche hote ali nehote problematiziral vrsto civilizacijskih zagat z nadvse dolgim rokom trajanja. Sem spada denimo tudi njegovo postavljanje predsokratske Grčije za zgled in merilo zdrave človeške prakse. Njegov biograf sicer zapiše: "Nietzsche je zaklet, obsojen, da neprestano misli",²⁴ filozof pa se jezi na Sokrata, ki je iznašel človeka teorije, in na umni, poznanstveni svet. Njegov vzor je dionizični Grk, ki je, na kratko rečeno, "hotel dejanskost in naravo v njuni največji moči".²⁵ Danes so naše težave z izkušnjem dejanskosti še večje kot v Nietzschejevem času in gotovo povezane z nihilistično odtujenostjo od življenja.

V predtaktu refleksije o človekovem sodobnem oblikovanju izkustva pozvanja slogan: "Svet ni eden, svetova sta dva".²⁶ Prvi svet doživljamo kot neposredno danost, drugi svet nam je na različne načine posredovan in praviloma ugasne, če zmanjka elektrike. Zamislimo si denimo razliko med svetom nogometnega igralca in svetom televizijskega ljubitelja nogometu. V obeh svetovih bivamo kot bolj ali manj aktivna psihofizična bitja. Vanju iztezamo svoje tipalke in naš živčni sistem organizira čutne občutke v smiselne zaznave. V procesih zaznavanja prepoznamo neko stvar ali pojav tako, da povežemo tisto, kar nam o predmetu sporočajo čuti, s tistim, kar o njem vemo že od prej. A najbrž ni treba posebej poudarjati, kako zelo različna so čutna sporočila ob brnjenju kot ob na ekranu opazovani nogometni žogi.

Naša čutila pa ne ločujejo med neposrednimi in virtualnimi impulzi, med pristnim in simuliranim, med živim in podoživljanim. Psihični procesi lahko tečejo tudi v hudi čutni podhranjenosti. Digitalni svet nas fascinira,

pa čeprav s prstom na daljinskem upravljalcu drsimo v stanje "anestezije". Čutila postajajo v svetu novih tehnologij vse bolj brezposelna. Podaljšek možganov niso več roke v stiku s stvarnostjo, ampak roke na računalniški miški v stiku s simulakri, ki so po Jeanu Baudrillardu "učinek brez vzroka". Zavest ni več vzgibana zgolj od realnega okolja, ki ga uravnava princip čutnega obilja v nasprotju s principom uporabnosti in konkretnega cilja, ki vlada v tehnološki produkciji. Realnost je navidezna, simulaker je spodrinil resnico, povrh pa simuliranost niti ni razvidna. Videz skriva, da je videz. Ostajamo brez referenčnega univerzuma, ob katerem bi lahko ločevali resnico od dozdevka. Baudrillard piše: "Že sedaj star predmet dobiva podobo realnega predmeta v kontrastu z industrijskimi predmeti, a to je šele prefiguracija časa, ko bo sleherni čutni predmet tako dragocen kot egipčanska relikvija".²⁷

Sodobna epistemološka obvoznica mimo realnosti nedvomno vodi v globalne spremembe človeškega bitja. Če se je misel razvila med očmi in rokami in če je delo rok, poleg pokončne drže in govora, tisti temelj, na katerem je zrasla človeška vrsta, potem se s tehnološko civilizacijo ruši psihofizično ravnovesje, ki ga je človek vzpostavil v stiku z naravo. Znašli smo se na pragu resnih in težko predvidljivih eksistencialnih mutacij.

Problematiko lepo ilustrira zapis francoskega publicista Victorja Faxela o njegovem doživetju rok: "Z umom svet spoznamo le do polovice, do druge polovice je mogoče priti samo z rokami. Dolgo so bile moje roke čiste, 'roke intelektualca', kakor se temu reče. Vedno čiste, brez madeža ali praske. Uporabljal sem jih samo za pisanje, za šofiranje, prižiganje cigaret. Sedaj se mi zdi, da sem jih varoval, kot da jim preti bogve kakšna nevarnost. V resnici pa niso znale delati ničesar, živele so v preveč zoženem, poenostavljenem in lagodnem svetu. Roke intelektualca? Recimo raje – invalida, ki ne zna pripraviti jajca na oko, odrezati rože ali popraviti vrat. Sam sebi sem govoril: saj so drugi, ki se s tem

ukvarjajo, in pri tem se nisem niti zavedal, kako sem pohabljen. Danes imam kratke nohte, debele dlani, ožuljene in opraskane prste. Roke so postale močne in težke, bolj preproste in bolj precizne, sposobne napraviti najrazličnejše stvari z uspehom in dobro. Dobesedno so me vzele k rokam in zato jih spoštujem. Sedaj moje roke mislijo." Kako je to spoznal? Nekoč se je odločil, da bo postavil polico nad pisalno mizo. Vzel je desko, ki se mu je zdela primerna, vendar je bila predolga in jo je bilo treba odžagati. V hiši, seveda, ni bilo nobenega orodja in je šel z desko k mizarju. Ko mu je razložil, po kaj je prišel, je mizar pogledal desko, zmigal z rameni in jo vrgel v kot, češ: To ni les za polico! Oho, ali mar obstaja les, ki je za police in les, ki je za druge stvari? Mizar mu je začel razlagati o vlagi, o žilah, o grčah, potem sta šla v njegovo delavnico. Fixel je poslušal mizarja, kako mu govori o lesu, čeprav ni vsega razumel. Mizar je z gotovo roko prijel vsako desko, jo tipal, gladil z roko, se zaustavljal na izboklinah, jo božal. Potem jo je obračal v vse smeri, jo gledal z izvedenim pogledom, vendar se je Faxelu zdelo, da so v resnici mizarjeve roke gledale, iskale, izbirale. Končno je dobil pravo desko, jo potisnil skozi en stroj, pa še skozi drugega, obrezal konce in zgladil robove, "da bi lepše izgledala", mu je rekel in mu dal desko v roko. Ta prav gotovo ni bil pohabljen! Mizarjeve roke so čutile, mislile, vedele. To je publicista spodbudilo, da je sam začel z ročnim delom. Spoznal je, "da nam ročno delo najprej odkrije zakrnele in odrevenele ude, ki jim je treba vrniti življenje. Šele potem bomo opazili, da so na roke pripete mišice, da potem pride glava in na koncu bomo videli celega človeka."²⁸

Morda pa nas mora danes še bolj kot zakrneli udje skrbeti globoka ravnodušnost, ki jo pušča za sabo bivanje v posredovanem svetu, ki ga doživljamo večinoma skozi podobe. Pogoje za doživljajsko moč slabša že količina podob, ki zdaleč presega tako posameznikove zmogljivosti za njihovo recepcijo, kaj šele za kontemplacijo, kot tudi realno

potrebo po njih. Ob televizijskem poročanju o samomorilskem bombnem napadu s toliko in toliko mrtvimi lahko mirno večerjamo. Vznemiri pa nas, če smo neposredna priča še tako majhnemu incidentu. Veljavnosti pregovora "daleč od oči, daleč od srca" kamere in ekrani ne zrelativizirajo, saj hodita čutnost in čustvenost z roko v roki. Zato nam posredovane podobe omogočajo kvečjemu neko po-doživetje, globjih, "srčnih" doživljajskih plasti pa ne dosežejo.

Baudrillard piše o "razdogodenju skozi podobo". Dogodek je le zato, da sproži sliko. Slika izpodrinja dogodek in dobi primat pred besedo, pred dejanjem, pred realnim. Podoba je za realno kot detonator, ki sproži njegovo sesutje. Slika vojaškega spopada nekje na Bližnjem vzhodu povzroči v nas podoben odziv kot slika kakšne računalniške igrice, kjer je fleksibilno vse od težavnostne stopnje do števila življenj, ki jih imajo junaki. Abstrahiranost podob od realnosti vzbuja občutja "neznosne lahкости bivanja", kjer je vse manj zavezujoče, neštetokrat ponovljivo in relativno. To pa vpliva na naše odzive, presojanje, vrednotenje, delovanje. "Visoka tehnološka ločljivost se sprevrže v svoje nasprotje; priče smo nizki ločljivosti želje, drugega, sporočila, dogodka."²⁹

Zgoraj sta izpostavljena dva čuta, tip v svoji atrofirani in vid v hipertrofirani obliki. V osnovi se čuta razlikujeta po dosegu. Vid je "daljinski" čut, ker z njim segamo daleč od sebe v obdajajoči prostor. Tip pa je "bližinski" čut, z njim se dotikamo sebe, soljudi in stvari. Tip je čut intimnega občutenja sveta, tudi zato, ker je izvorno med čuti najstarejši. Oko lahko vidi, ne da bi bilo samo videno, roka pa se ne more dotakniti ničesar in nikogar, ne da bi bila sama dotaknjena. Če se današnje roke izogibajo materije, se tudi materija izogne rokam in pretok med fizičnim in umskim je slab. Ker je zavedanje tako sebe kot nekoga ali nečesa pogojeno z občutenjem, ima sodobni tip *flat personality* težave tako s svojo intimo kot s poseganjem v prostor, temu pa zlahka sledi zdrs v nihilistično apatijo.

OBUTI IN OBLEČENI V SMISEL³⁰

Zaključno poglavje bo v znamenju zgodb in prva na vrsti ima naslov Celimolv: "Začelo se je neopazno. Ko se je Martin S. vrnil domov, je našel na mizi škatlico vžigalic. S.-ova sta oba nekadilca in plinske aparate prižigata z električnim prižigalnikom. In poleg tega, vžigalice so že odslužile svojemu namenu. Malenkost, boste rekli. Vendar je že naslednjega dne čakala Terezo S. v predsobi škatla z nekakšnim pokvarjenim sesalnikom. In teden kasneje sta našla v kuhinji zarjavelo in luknjasto banjo. In naslednji teden jima je bil v dnevni sobi naenkrat v napoto velik razbit in izropan zamrzovalnik. Ste opazili, da so se podtaknjene stvari očitno povečevale. In potem jima je nekdo že zagradil toaleta s staro švedsko skrinjo. Med vrati se je zataknila, tako da so jo morali razžagati in po kosih odvreči ven. In vlomilci bi lahko zavidali temu celimolvu, ki se je bravurozno tihotapil v stanovanja z zarjavelo banjo pod pazduho ali odpisanim zamrzovalnikom. In čez štirinajst dni sta našla v svoji spalnici karambolirano škodo octavio, napolnila jo je kot grda plomba votel zob. In če se bodo ti odpadki, ki jima jih celimolv vlačil noter, povečevali s tem tempom, se jima bo stanovanje razpočilo kot prenažrt trebuh. Bo zdaj sledil tank iz oborožitve nekdanjega Varšavskega pakta ali kakšno odpisano lovsko letalo? In tako S.-ova ostajata doma in oborožena do zob čuvata svoj dom ..."³¹

Celimolv pa se pospešeno usposablja za vse subtilnejše strategije zapolnjevanja našega življenjskega prostora in nenehno izumlja nove trike, saj ga seveda ne smemo opaziti. Poleg stare šare se nam v domovanjih zdaj kopičijo nove reči, morda drage in bleščeče, njihova glavna lastnost pa je, da jih pravzaprav ne potrebujemo. Celimolv je spreten v podtikanju listkov z neodložljivimi opravki, ki jih brez pomisleka pridno odključavamo. Mojstrsko obvlada nastavljanje opojnih pasti v človeška občutja praznine. Celimolv z vso silo deluje v svetu podatkovnega prometa

in potencialne informacije zvito skriva med neskončne količine podatkovnega spama. Svet brenči v komunikacijskem vrvežu najrazličnejših novih in novih tehnoloških možnosti, celimolv pa se naslaja nad vse večjimi razdaljami med ljudmi. Celimolv se že veseli svojih futurističnih obetov, ki nastopajo skupaj z genskim inženiringom, nanotehnologijo, bioinformatiko ... Celimolv ima skratka en sam cilj: da obupamo nad neobvladljivo zmedo med koščki svojih eksistencialnih puzzlov in se dokončno izselimo iz samih sebe. In upa, da mu štren ne zmeša kakšen Fukuyama z mislijo, da "ni treba, da smo sužnji neizbežnemu tehnološkemu napredku, kadar ta napredek ne služi človeštvu".³²

Kaj pa, če so puerilizem, nihilizem, utopizem ... le posamezni simptomi bolezni, ki se ji reče družbeni avtizem? Iz grške besede *autos*, sam. Avtistična družba ima težave s komunikacijo, težave z socialno interakcijo, težave na področju fleksibilnega mišljenja. Tipične avtistične poteze so usmerjenost vase, nezmožnost prepoznavanja in izražanja lastnih čustev in potreb, odsotnost socialne in čustvene vzajemnosti, odsotnost empatije, težave pri sklepanju prijateljstev, ozki interesi, nesposobnost celovitega vpogleda v dogajanje, pa avtoagresivno vedenje, motnje zaznavanja, motnje v koncentraciji, motnje prehranjevanja, motnje spanja, motnje ravnotežja in še in še nam običajnih in vseprisotnih težav.³³

Kako se znotraj avtističnih determinant znajde naš *homo sapiens fusbalensis*³⁴? Angleški literarni in kulturni teoretik Terry Eagleton ga opisuje, kako se trudi obupati in oblačiti ne le v kopačke, dres ali navijaške copate, ampak, če si ne natakne ravno zloglasne volnene kape, toplo odevati tudi v smisel: "V našem času je ena najpopularnejših in najvplivnejših vej kulturne industrije nedvomno šport. Če bi se vprašali, kaj danes življenju mnogih ljudi, posebno moških, daje neki smisel, bi kar zadeli, če bi rekli: nogomet. Nogomet uteleša vsa tista plemenita načela – vero, nacionalno suverenost, osebno čast,

etnično identiteto -, za katera so bili ljudje skozi stoletja pripravljani iti v smrt. V športu so prisotni plemenska zvestoba in tekmovalnost, simbolni obredi, bajne legende, herojske ikone, epske bitke, estetska lepota, telesno izpolnjenje, intelektualna zadovoljitev, sublimna spektakularnost ter globok občutek pripadnosti. V nasprotju s televizijo šport omogoča tudi medčloveško solidarnost in fizično neposrednost. Brez teh vrednot bi bilo življenje mnogih ljudi nedvomno precej prazno. Šport, in ne religija, je danes opij ljudstva."³⁵

Po koncu zahodnih vélikih zgodb, koncu človeštva, boga, zgodovine, ideologij, umetnosti ... imamo zdaj svojo "nogometno pravljičico", ki artikulira našo resničnost in govori o našem položaju v kozmosu, če se v njej prepoznamo. Če se ne in živimo v kakšni drugi zgodbi, nas z nogometom vseeno povezuje sledenje zgoraj navedenim plemeničnim vrednotam, "za katere so bili ljudje skozi stoletja pripravljani iti v smrt". To pa kljub vsem mogočim stranpotem pomirjujoče priča o naši globinski naravnosti na smiselno, resnično in dobro.³⁶

LITERATURA:

Terry Eagleton, *Smisel življenja*, Ljubljana: Krtina, 2009.

Umberto Galimberti, *Grozljivi gost: nihilizem in mladi*, Ljubljana: Modrijan, 2010.

Johan Huizinga, *O izvoru kulture v igri, v Teorije igre*, Ljubljana: Študentska založba, 2003.

Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*, Ljubljana: Slovenska matica, 2004.

1. Povzeto po: Dražen Katunaric, *Usoda lepote*, Ljubljana: Nova revija 324-326, str. 144-167.
2. Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*, Ljubljana: Slovenska matica, 2004, str. 5.
3. Puerilen -lna -o [lat. *puerilis* iz *puer* otrok] otroški, deški; otročji; *fig.* nezrel, neresen; puerilizem -zma *m* otročjost, otročje vedenje; neresnost. Iz: France Verbinc, *Slovar tujk*, Ljubljana: Cankarjeva založba, 1979.

4. Johan Huizinga, *O izvoru kulture v igri, v Teorije igre*, Ljubljana: Študentska založba, 2003, str. 19.
5. Prav tam, str. 125-126.
6. Prav tam, str. 126-127.
7. Prav tam, str. 128.
8. Prav tam, str. 127.
9. Prav tam, str. 128.
10. Umberto Galimberti, *Grozljivi gost: nihilizem in mladi*, Ljubljana: Modrijan, 2010, str. 116-118.
11. Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*, Ljubljana: Slovenska matica, 2004, str. 28.
12. Prav tam, str. 11.
13. Prav tam, str. 27.
14. Glej opombo št. 7.
15. Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*, Ljubljana: Slovenska matica, 2004, str. 9.
16. Prav tam, str. 29.
17. Prav tam, str. 28.
18. Prav tam.
19. Prav tam.
20. Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov*, Ljubljana: Slovenska matica, 2006, str. 9.
21. Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*, Ljubljana: Slovenska matica, 2004, str. 10.
22. Prav tam, str. 5.
23. Stefan Zweig, *Tragedija brez ljudi, v: Graditelji sveta*, Koper: 1967, str. 387 in 394.
24. Prav tam, str. 407.
25. Friedrich Nietzsche, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, Ljubljana: Karantanija, 1995, str. 49.
26. Nekdanji Siolov slogan.
27. Jean Baudrillard, *Simulaker in simulacija*, Ljubljana: Študentska založba, 1999, str. 239.
28. Prirejeno po: Milan Butina, *O slikarstvu. Likovnoteoretični spisi*, Ljubljana: Debora, 1997, str. 35.
29. Janez Strehovec, *Teorija posebnih učinkov, v: Jean Baudrillard, Simulaker in simulacija*, Ljubljana: Študentska založba, 1999, str. 375.
30. O potrebi naše eksistence, da je obuta in oblečena v smisel, piše nekje Alojz Rebula.
31. Jiři Kratochvíl, *Bojmo se celimolvo!*, v: *Delo*, 21.1.2002 (Književni listi).
32. Francis Fukuyama, *Konec človeštva*, Tržič: Učila, 2003, str. 248.
33. Povzeto po: <http://sl.wikipedia.org/wiki/Avtizem> in <http://www.avtizem.org/avtizem.html>.
34. Andrej Capuder, *Gojiti človeka, v: Demokracija* 34 (2010).
35. Terry Eagleton, *Smisel življenja*, Ljubljana: Krtina, 2009, str. 38.
36. Povzeto po: Brane Senegačnik, *Ljudje brez zgodbe*, Ljubljana: Nova revija št. 333-335, str. 5.

"Jezus se daruje skupini oseb, ki ga izdajajo, zatajujejo in bežijo. In ne daruje se 'kljub temu', marveč 'zato'. To vnaprej napove, da bi vedeli, da se njegova ljubezen, svobodna in neodvisna, preliva na nas zastonj, ne zaradi naših zaslug. Ni ljubezen, če je zaslužena. Bila bi dolg in ne dar." (Fausti 2005, 373)

Gora Tabor. Foto: Samo Skralovnik



Fenomenološka podoba Kristusa pri Michelu Henryju

V francoski filozofiji je zadnji čas prišlo do preobrata. V njej se pojavljata dva tokova. Prvi tok je vse večje zanimanje za krščansko filozofijo, katerega glavni predstavniki so Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean Greich, Rémi Brague in drugi. Drugi tok, ki je usmerjen v prenovo fenomenologije, pa zaznamujejo osebe kot Jean-Luc Marion, Michel Henry, Didier Franck, Françoise Dastur in Jean-Louis Chrétien (Calcagno 2004, 290).

Celotno filozofijo Michela Henryja zaznamuje osnovno prepričanje, da je potrebno strogo ločevati med resnico sveta in resnico življenja¹, saj se med seboj bistveno ločujeta v fenomenoloških lastnostih (Petkovšek 2010, 129). Sam se je posvetil fenomenološki analizi življenja, pri čemer ni pomišljal poklicati na pomoč teologije. Pravi namreč, da fenomenologija potrebuje vero zaradi tega, ker išče to, kar ni vedno očitno, vidno ali pa čutno zaznavno (Rivera 2011, 214). Vendar pa njegova fenomenologija predstavlja odmik tako od tradicionalne filozofije kakor tudi od tradicionalne teologije, saj se njegova terminologija omejuje le na pojme, ki izhajajo iz življenja samega in so zato svetu tuji. Kljub temu, da je luči svojih spoznanj na novo opredelil številne filozofske in teološke probleme, se bom v nadaljevanju omejil le na prikaz njegovega fenomenološkega pogleda na Kristusa in na njegovo sredniško vlogo za ljudi.

ŽIVLJENJE KOT RESNICA

Fenomenologija življenja je področje fenomenologije, ki se je začela z Edmundom Husserlom konec 19. stoletja, se nadaljevala z velikimi misleci kakor Martin Heidegger in Max Scheler v 20. stoletje in je še danes prisotna predvsem v Franciji (Henry 2010, 5). To filozofsko gibanje se je popolnoma posvetilo preučevanju osnovnih značilnosti sebstva, zavesti in samo-manifestacije (Rivera 2011, 213). Fenomenologija se sprašuje o tem, kar pojavu dopušča biti pojav, torej o čisti pojavnosti (*phénoménalité*) kot taki, ki jo lahko imenujemo čista manifestacija, kazanje, razkritje, odkritje, pojav (*apparaître*), razodetje ali z bolj tradicionalnim izrazom resnica (Henry 2010, 5). V skladu s filozofijo zavesti, ki se je pojavila v 17. stoletju, je resnica to, kar kaže. Ta filozofija pa je s tem stvari zreducirala na to, kar se kaže zavesti, oz. na status fenomena (Henry 2003, 14).

Henry spada med vodilne kritike tradicionalne fenomenologije, pri čemer trdi, da le-ta priznava samo eno vrsto manifestacije (Zahavi 1999, 226). Henry nasprotno trdi, da obstaja dvojnost pojavljanja. Vidna fenomenalnost (dejstvo, da se nekaj kaže) je značilna za svet, nevidna pa za Življenje (Rivera 2011, 211). Pri tem pa resnica sveta zanj nima nič skupnega z resnico Življenja (Rivera 2011, 227). Razlika med obema področjema manifestacije je namreč tako velika, da je med njima nemogoče kakršnokoli prepletanje (Rivera 2011, 228). Življenje je čista manifestacija, saj ne razodeva druge stvari, ampak samo sebe (Henry 2003, 34). Henry zavrača vsako enačenje Življenja z biološkimi procesi, kar je diametralno nasprotno današnjim modernim pojmovanjem življenja. Življenje ima za Božjo moč, ki se manifestira v človekovi notranjosti v obliki avto-afektivnih občutkov. Slednji ne morejo biti niti podvrženi znanstvenemu raziskovanju, niti se ne morejo pojaviti v svetu. Življenje pa ni samo bistvo Boga, ampak je tudi bistvo človekovega jaza, ki se rodi iz tega Življenja (Rivera 2011, 207). Izvorni način, kako se Življenje razodeva, je transcendentna afektivnost oz. pathos. Slednjega lahko torej definiramo kot bistvo življenja. Pathos je način fenomenalizacije, v skladu s katero se Življenje pojavlja kot samo-razodevanje in je hkrati tudi fenomenološki material oz. meso tega samo-razodevanja (De Avezado 2007, 20). V tem pathosu "kako" razodetja postane njegova vsebina oz. njegov *kako je kaj*. Življenje ne razodene ničesar drugega kot svojo realnost (Henry 1999, 353). Dogodek tega bistva Življenja pa se imenuje samo-afektnost, ki je proces navdajanja (*affecting*) in navdanosti (*being affected*), za katerega je značilna odsotnost vsake razlike, razdalje ali posredovanja med tem, kar navdaja (*affects*), in tem, kar je navdano (*affected*) (Zahavi 1999, 228). Gre za dogodek, ki je popolnoma, strogo ne-horizontalen in ne-ekstatičen. Ker Življenje razodeva samo sebe naravnost in neposredno, brez časovnega zamika in brez prehoda skozi svet, ga imamo lahko za nadčasovno

(*atemporal*) in nekozmično (*acosmic*) imanenco (Zahavi 1999, 228)

ŽIVLJENJE KOT MESTO ROJEVANJA IPSEITETE

Proces, v katerem življenje razodeva samo sebe, je identičen s procesom njegovega samo-porajanja. Drugače povedano, samo-razodetje je mesto samo-porajanja (Henry 1999, 352). Porajanje je pri Henryju temeljni fenomenološki in teološki pojem. Imenuje ga "središčna teza krščanstva": "Odnos Življenja do Živečega je središčna teza krščanstva. Ta povezava se z vidika Življenja imenuje porajanje, z vidika živečega pa rojstvo." (Henry 2003, 51.) Porajanje bi lahko vzeli kot ključ razumevanja Henryjeve fenomenologije (Rivera 2011, 206). Pojem porajanje označuje "dinamičen način, na katerega nekaj doživlja samo sebe in prihaja v življenje". Pomeni prihajanje Živečega Jaza v bivanje, ki se dogaja znotraj izobilja energije Življenja. Znotraj porajanja lahko razlikujemo dve kategoriji, tj. Božje in človeško porajanje (Rivera 2011, 208).

SAMO-PORAJANJE ŽIVLJENJA IN ROJSTVO IPSEITETE OZ. PRVEGA ŽIVEGA JAZA

Samo-razodevanje Življenja je tudi proces njegovega samo-ustvarjanja (Henry 2010, 9). S tem, ko se namreč življenje doživlja, tudi povečuje samega sebe in bogati samega sebe s svojo lastno substanco, in sicer tako, da se potaplja vanjo (Henry 1999, 351). Življenje je imanenten proces, v katerem življenje prihaja k samemu sebi (Henry 1999, 352). To pa je proces, v katerem se življenje daje sebi, se gnete, doživlja in veseli samega sebe (Henry 2010, 9). Življenje pa s tem, ko vleče samo sebe proti samemu sebi in se s seboj igra, ustvarja svoje lastno bistvo, saj bistvo življenja predstavlja ravno to samo-veselje (*self-enjoyment*) oz. veselje nad samim seboj (Henry 1999, 352). O življenju torej ne moremo reči, da je, ampak se godi in se ne neha dogajati (Henry 2010, 9). Življenje je samo-gibanje,

ki nikoli ne preneha doživljati samega sebe. Nič ne more življenja ločiti od tega samo-doživljajočega gibanja in nič ne uide iz tega gibajočega se samo-doživljanja (*self-experience*). Vendar pa je takšno doživljanje mogoče le zaradi tega, ker se v tem samo-doživljajočem se gibanju rodi Ipseiteta² (Henry 1999, 352). Nobeno doživljanje ne uresničuje doživljanja sebe, če v svojem uresničevanju in dovrševanju ne ustvarja Ipseitete, v kateri se doživlja in veseli samega sebe. Ni namreč mogoče življenje, ki bi bilo anonimno, neosebno in tuje vsaki individualnosti. V fenomenološko stvarnem življenju je fenomenološko stvarna tudi Ipseiteta, v kateri življenje prihaja v samo sebe oz. v doživljanje samega sebe. Ipseiteta je torej resnični Jaz, Prvi Živi Jaz oz. Kristus, v katerem se Življenje v svoji Besedi razodeva sebi (Henry 2010, 9). Ta Jaz (*Self*) je Jaz Prvega Živega Bitja (*First Living Being*), v katerem življenje doživlja samega sebe in se tako samo sebi razodeva (Henry 1999, 352). Proces samo-ustvarjanja Življenja je torej hkrati proces njegovega samo-razodevanja. To nam tudi razodevajo svetopisemske besede: "V začetku je bila Beseda (Jn 1,1)." Življenje brez bivajočega bitja kot je Jaz namreč ni mogoče (Henry 2010, 9). Življenje kot imanentni pathos je torej čisto drugačno, kakor pa si ga predstavlja današnja moderna misel, saj je za slednjo življenje v svojem bistvu neosebno, anonimno, slepo in gluho. Življenje nikakor ni neosebno, saj nosi v sebi Jaz, ki se rodi v svojem patičnem samo-porajanju in ki razodene samega sebe samo v Življenju (De Avezado 2007, 20).

FENOMENOLOŠKA PODOBA TRINITARIČNEGA BOGA IN ODPORANJE OD TRADICIONALNE PODOBE

Samo-porajanje Boga ima značaj trinitaričnosti. Čeprav Henry ohranja trinitarično strukturo Boga, pa teži k temu, da bi Življenje opisal kot manifestacijo binarnega vzajemnega odnosa med Očetom in Sinom. Ta trinitarični odnos je za Henryja samo

"bistveno jedro krščanstva". V tem odnosu vidi pogoj možnosti vsakega porajanja. Gre za popolnoma notranje in dinamično gibanje, v katerem prihajata skupaj Oče in Sin. To gibanje razkriva Prvega Živečega (*First Living*), tj. Kristusa, ki je prvorojeni in edini Sin. Henry zaradi tega Kristusa imenuje "transcendentalni Pra-Sin (*Arch-Son*)". Vendar pa Henry poudarja, da je v tem odnosu Oče primaren, saj je Sin "Prvi Živeči, v katerega izvorni in bistveni Ipseiteti Oče doživlja samega sebe" (Henry 2003, 57). Božje trinitarično samo-porajanje torej pomeni proces, ko Oče doživlja in učinkuje na samega sebe skozi Sina. Notranji trinitarični odnos med Očetom, Sinom in Svetim Duhom je obarvan s čustvom veselja, saj je pathos bistveni sestavni del tega odnosa. Božje Življenje doživlja in občuti samo sebe v veselju, ki se poraja ob tem procesu. S tem, ko Življenje poraja samega sebe, se tudi manifestira. Oče poraja samega sebe prek Sina ali, povedano drugače, Življenje občuti samega sebe in se s tem doživlja prek Sina. Ta proces občutenja in doživljanja samega sebe Henry imenuje avto-afektnost (Rivera 2011, 209).

Za Sveto Trojico je značilna mistična enost v različnosti. Henry opozarja, da Oče ni prvi v smislu, da bi bil neodvisen od Sina ali da bi mu bil časovno predhoden. Razlog je v dejstvu, da se samo-porajanje Življenja ne more izvršiti drugače, kakor da znotraj sebe porodi Sina. Ker je torej Sin način, kako se izvrši proces samo-porajanja, je po starosti enak Očetu in je tako kot on prisoten že od samega začetka. Sin je torej ko-substancialen (*co-substantial*) in so-večen (*co-eternal*) z Očetom, in je z njim v odnosu stroge recipročnosti. To pripadanje Očeta in Sina drug drugemu je "močnejše kakor katerakoli doumljiva enost" (Rivera 2011, 209). Ko Kristus o sebi reče, da je Sin Boga, to pomeni, da njegova Ipseiteta obstaja v doživetju Božjega Življenja. Da Življenje doživi samega sebe, rodi Prvega Živečega, ki je z njim enega bistva. To pomeni, da bi bilo Življenje brez Prvega Živečega oropano Ipseitete in Razodetja, hkrati pa bi bil Prvi Živeči brez Življenja, ki ga je rodilo

in v katerem živi, mrtvorojen. Iz tega lahko skupaj s Henryjem sklepamo, da sta Življenje in Prvi Živeči medsebojno povezana v notranji recipročnosti. Za slednjo je značilna odsotnost drugosti, zuanjosti in časovne razlike (Bernet 1999, 328). Henry pravi, da lahko recipročnost najdemo le v odnosu med absolutnim Življenjem in Prvim Sinom, kolikor je ipseiteta, v kateri Bog večno objema Samega sebe, ipseiteta Prvega Sina, ki se na ta način tudi poraja. Vendar pa takšna recipročnost ne obstaja med ipseiteto absolutnega Življenja in jazom (*I*) tistega, ki živi. Bog bi namreč lahko večno živel v svojem Sinu in Sin v Očetu tudi v primeru, ko ne bi zaživelo nobeno drugo živo bitje. Da pa lahko vsa ta živa bitja pridejo v življenje oz. da lahko pride do transcendentnega rojstva³ sploh kakšnega jaza (*I*), je nasprotno potrebna Ipseiteta Prvega Sina (Hart 1999, 222).

Oče in Sin sta torej v vzajemnem medsebojnem odnosu in medsebojno pogojujeta obstoj drug drugega. Razodetje Sina je hkrati tudi samo-razodetje Očeta, kar pomeni, da prvo ni mogoče brez drugega in da drugo ni mogoče brez prvega. Henry ima torej fenomenološki pristop k dogmi Svete Trojice. Čeprav zagovarja večno rojevanje oz. porajanje Prvega-Sina (*First-Son*) v notranjosti Življenja samega in razumeva Očeta kot tistega, ki ni bil nikoli rojen oz. porojen, kljub temu ostaja zvest skrivnosti trinitarične enosti v različnosti, ki je značilnost antične dogme (Rivera 2011, 209). Vendar pa ima njegova fenomenološka analiza Svete Trojice nekatere značilnosti, ki jih je težko uskladiti s tradicionalno teologijo. Kar zadeva samega Kristusa, se očitno ne trudi, da bi natančno upošteval dogmatično kristologijo. Pri tem se postavlja vprašanje, kako uskladiti njegov pogled na Kristusa s kalcedonskim naukom o Kristusu kot eni osebi z dvema naravama (Hart 1999, 208). Poleg tega je Henry Jezusov križ, njegovo vstajenje, zakramente in Božje kraljestvo skrčil na dogodke drugotnega pomena, ki nimajo povezave z Življenjem, saj se ne nahajajo v porajanju Življenja, ampak v svetu. Kot takšni imajo le status kristoloških

okolščin in so zato za njegovo filozofijo nezanimivi (Rivera 2011, 224). Najbolj nenavadno je njegovo pojmovanje Svetega Duha in Očeta. Pravzaprav ni čisto jasno, kakšen je njegov pogled na Svetega Duha (Bernet 1999, 328). V njegovi teologiji le-ta namreč nima nobene nujne vloge, zaradi česar bi lahko celo govorili o diadizmu (Hart 1999, 215). Vprašali bi se lahko tudi, ali je sploh mogoče istovetiti Očeta iz Janezovega evangelija z Očetom, kot nam ga predstavi Henry, saj le-ta Očeta ne razume kot osebo, ampak kot princip, ki rodi Sina (Bernet 1999, 328). Z izrazom Oče ima Henry v mislih izvir gibanja samo-afektnosti (Hart 1999, 216). Oče kot Življenjski princip je kot tak brez samo-zavedanja, vse dokler ne rodi Sinovega sebstva (Hart 1999, 215).

KRISTUS KOT MESTO ROJSTVA ČLOVEKOVEGA JAZA

Henry ostro razmeji dve različni razlagi izvora človeka. Prvo razlago ponuja svet, druga, ki je popolnoma drugačna, pa izvira iz krščanstva. Za svet je značilna zunanost, razdalja, vidnost, transcendenca in časovnost, kar lahko poimenujemo kot hetero-afektnost. Svet razlaga izvor človeštva s stvarjenjem, za katerega je prav tako značilna hetero-afektnost (Rivera 2011, 218). Henry je poskusil na novo definirati naravo in izvor človeškega sebstva (*selfhood*), in sicer v luči krščanskega razodetja. Njegova filozofija nam predstavlja popolnoma novo pojmovanje človeka, ki temelji na Življenju (Henry 2003, 51). Trdi, da se človeška narava vedno nahaja znotraj Božjega Življenja. Opozarja nas, da se – če hočemo biti resnično ljudje oz. če hočemo najti resnično bistvo človečnosti – moramo upreti biologizmu, naturalizmu, sekularizmu in znanstvenim razlagam ter objeti svoj Božji izvir, ki je samo-porajanje Božjega Življenja. Opominja nas na dejstvo, da smo Božji Sinovi, saj nenehno pozabljamo na to dejstvo (Rivera 2011, 233). Radikalna novost njegove fenomenologije je v odnosu med Življenjem in človeškim jazom (*self*),

ki ga opiše z izrazom porajanje (*generation*) (Henry 2003, 51). Ta proces imenuje tudi večno "rojstvo" vsakega človeškega jaza znotraj Božanskega Kristološkega jaza Življenja. Henry je s tem pojmom nadomestil tradicionalni teološki izraz stvarjenje, ki je v primerjavi z njegovim izrazom pomensko v marsičem zelo različen (Rivera 2011, 208). Kot smo že videli, je izid samo-porajanja Življenja Ipseiteta, le ta pa je tudi podlaga, na kateri nastajajo vsa druga sestva. Vsak, ki je prišel v svet, je rojen iz nevidnega večnega Življenja (Hart 1999, 208). Pri tem pa je potrebno poudariti, da za Henryja rojstvo ne pomeni prihod na ta svet, ampak v življenje oz. v samo-afektnost (Hart 1999, 205). Ker torej Božje Življenje postaja človekovo, človekovo življenje torej ni nič drugega kot Božje. Človekov jaz je torej pobožanstven, kar je v skladu s krščanskim pojmovanjem odrešenja (Rivera 2011, 221).

MOČNA IN ŠIBKA OBLIKA AVTO-AFEKTNOSTI

Pri samo-porajanju Življenja Življenje poraja samo sebe s samim seboj, kar Henry imenuje močna oblika (*strong sense*) samo-afektnosti. S tem izrazom jo poimenuje zato, ker Življenje v svojem samo-porajanju ni pasivno, ampak je njegov akter (Hart 1999, 205). Druga kategorija porajanja, ki je porajanje človeškega jaza, ima za svojo posledico t.i. "šibko obliko avto-afektnosti" (*weak sense of auto-affection*). Šibka se imenuje zato, ker se lahko doživljanje izvršuje samo na podlagi nečesa, ki je nekaj drugega kakor ono sama. Ni namreč v človekovi moči, da bi samega sebe postavil v stanje doživljanja samega sebe. Človek lahko samega sebe sprejema le v čisti pasivnosti, trpnosti, od nečesa, ki ni njegov lastni jaz. V nasprotju z Bogom nima moči, da bi samega sebe pripeljal v Življenje. Samemu sebi je dan kot dar, kar pomeni, da je njegovo doživetje samega sebe dar Življenja. Dejstvo je, da nikakor ni samostojen ali samo-vzpostavljač se ego (Rivera 2011, 210)

Življenje kot človekovo samo-zavedanje je po svojem bistvu avto-afektnost, ki ni povzročena od zunaj, ampak od znotraj. Bolj osnoven kot človekov jaz je *autos*, iz katerega vznikne njegov jaz. In bolj osnovno kot človekovo življenje, ki je avto-afektiranje, je Življenje, ki je tisto, ki izvršuje njegovo samo-afektiranje (Hart 1999, 204). Henry za svojo fenomenološko antropologijo uporabi Kantov pojem transcendentnega pogoja za vsako doživetje, ki pa ima pri Henryju drugo vsebino. Zanj je Življenje transcendentni pogoj za vsako človeško življenje. To pomeni, da človeški jaz lahko doživlja samega sebe samo na podlagi prvobitnejšega dogajanja, kjer Življenje doživlja samega sebe v večno porajajočem se Sinu. Nihče se ne bi mogel roditi v življenje, če ne bi Življenje predhodno privzelo oblike transcendentne Ipseitete v Pra-Sinu. V vsaki notranji strukturi človeškega življenja je navzoče porajanje Kristusa kot Pra-Sina. Kristus je a priori oz. univerzalni princip, ki znotraj Življenja izvršuje vsa človeška porajanja. V nasprotju s porajanjem Sina porajanje človeškega jaza ni vzajemno, ampak je za njegovo izvršitev nujno potrebno Kristusovo sredništvo. Odnos med Kristusom in človekom je torej asimetričen (Rivera 2011, 210). V notranji enosti med Kristusom in človeškim jazom je človeški notranji jaz povezan s Kristusovo dinamično porajajočo močjo, ki ga nosi s seboj (Rivera 2011, 211). Henry te svoje trditve podkrepi s svojo fenomenološko interpretacijo prilike o pastirju in ovcah: "*Jaz sem vrata. Kdor stopi skozme, se bo rešil; hodil bo noter in ven in bo našel pašo (Jn 10,9)*" (Hart 1999, 207). V tej priliki vidi dokaz za svoje prepričanje, da ima vsak jaz za svojo fenomenološko substanco oz. za svoje meso fenomenološko substanco oz. meso Prvotnega Sina (Hart 1999, 208). Kristus je "Meso" vseh mnogovrstnih oblik ipseitete, saj je ipseiteta avto-afektiranje, slednje pa je posledica samo-afektiranja Življenja. Kristus je avto-afektiranje, samo-manifestacija itd (Hart 1999, 226). V svet torej lahko pridemo le zaradi tega, ker smo prej že prišli v življenje. S tem, ko absolutno Življenje prihaja vase z doživljanjem

samega sebe v ipseiteti Prvega Živega Jaza, ki je njegova Beseda, vsak človek, ki je dan samemu sebi v ipseiteti tega Življenja, prihaja vase kot živi transcendentalni Jaz. Ker Božje življenje postaja naše, lahko rečemo, da naše življenje ni nič drugega kot njegovo. Vse to povzema Henryjeva misel: "Nisem več jaz, ki živim, ti si, ki živiš v meni." (Henry 2010, 16).

V nasprotju s tem, kar bi se na prvi pogled zdelo, pa Ipseiteta Kristusa ni pomešana z ipseiteto ljudi, saj se, kot smo videli, avto-afektnost Življenja v Kristusu ne izvršuje na isti način kakor pri ljudeh. Človek namreč čuti, da njegova ipseiteta v nasprotju s Kristusovo ni pomešana z Življenjem. Čeprav Kristus in ljudje živimo isto Življenje, ga doživljamo različno. Medtem ko človek doživlja, da živi znotraj Božjega Življenja, pa Kristus svoje Življenje doživlja, kakor da je njegovo življenje dovršitev Življenja Očeta. Človeka način doživljanja lastnega življenja človeka nujno pripelje do Božjega Življenja, saj čuti, da živi po Božji milosti (Bernet 1999, 329). Življenje ima torej isti pomen za Boga, za Kristusa in za človeka, zato je pri obravnavi Življenja treba izključiti vsako analogijo (Bernet 1999, 330).

BOŽJA PODOBA IN BOŽJE SINOVSTVO

Henry v nasprotju s tradicijo trdi, da H človeški jaz ni ustvarjen po Božji podobi v zunanosti sveta, ampak je porojen znotraj Boga kot Božji Sin (Rivera 2011, 206). Pri tem se prav nič ne ozira na teološko/ontološko razliko (*Theological/Ontological Distinction*) med jazom in Bogom, ki je bila za sv. Avguština ključnega pomena. Teološka razlika pomeni ontološko vrzel, ki se nahaja med človekom in njegovim Stvarnikom. Zaradi te ontološke vrzeli se človek prepozna kot končno in časovno bitje (Rivera 2011, 228). Henry pa nasprotno priznava samo "življenjsko" razlikovanje (*"living" distinction*) med Bogom in jazom, zavrača pa ontološko oz. teološko razliko med njima. "Življenjska" razlika pomeni, da človeški jaz ni ne jaz Boga niti jaz Kristusa, ampak je lasten človeku samemu. Človekova

ipseiteta je namreč odvisna od Boga, saj je njena živa substanca njegov dar. Ta neprestan dar ga za večno veže na Boga z večno vezjo, prek katere prejema življenje in od katere se ne more nikoli več ločiti. Ker je Življenje eno samo in je zato tudi eno samo "bistvo", Henry odločno zavrača kartezijanski dualizem (Rivera 2011, 223). Henry zanika torej ontološko razliko med bistvom človekovega jaza in bistvom Boga (Rivera 2011, 226). Biti ustvarjen po Božji podobi namreč za Henryja pomeni biti ontološko ločen od svojega Stvarnika. Poudarja, da podoba ni nič več kot le predstava o stvari, katere upodobitev je, saj je od nje ločena z razdaljo. Meni, da takšna ontološka razdalja med jazom in njegovim Božjim izvirom jazu odvzame njegovo lastno ontološko substanco. S tega vidika Henry zavrača zgodbo o stvarjenju, kakor jo podaja prvo poglavje Geneze, in hoče pokazati, da ljudje nismo ustvarjeno po Božji podobi, ampak smo porojeni znotraj Božjega Življenja samega. Henry je prepričan, da vsako "upodabljanje" neizogibno vključuje nasprotnost (*opposition*), razdaljo, zunanost, transcendenco in časovnost, kar pa nujno vodi v samo-odtujitev jaza od svoje realnosti oz. od svojega Božjega Življenja. Genezo interpretira kot transcendentalen tekst, pri čemer trdi, da zgodbe, ki jo le-ta pripoveduje, ne smemo vzeti kot poročila o tem, kako sta bila ustvarjena svet in človek (Rivera 2011, 219). Svet namreč pomeni čisto zunanost, ki je izpraznjena realne substance Življenja, in ima kot takšna strukturo lupine. Ker je Sveto pismo razodetje Božjega Življenja, ne more hkrati opisovati tudi fenomenalnosti sveta. Henry bere Sveto pismo kot transcendentalni tekst, kar pomeni, da nam ne podaja objektivnih zgodovinskih dejstev, ampak izraža čisto "obliko" človeškega življenja in posledično tudi akozmično strukturo porajanja. Naivni nauk o stvarjenju hoče preseči z naukom o inkarnaciji, s katero hoče izvor človeške osebe utemeljiti v Kristusu (Rivera 2011, 220). Genezo zato bere v luči prologa Janezovega evangelija, ki zanj predstavlja glavni transcendentalni tekst. Prolog namreč predstavlja razodetje temeljne resnice, ki se

nahaja v Genezi. Ta temeljna resnica je zanj v tem, da je Beseda postala Meso in se naselila med nas zaradi tega, da bi bili mi lahko rojeni iz Boga. V tem smislu tudi sv. Janez pravi, da se ljudje "niso rodili iz krvi ne iz volje mesa ne iz volje moža, ampak iz Boga" (Jn 1,13) (Rivera 2011, 221)

ZAKLJUČKI

Kdor se prvič sreča s Henryjevo interpretacijo temeljev krščanske vere, je lahko presenečen nad njihovo izvornostjo in pomenljivostjo. Čeprav ni nikakor imel namena ovreči tradicionalne teologije, pa so teološki pojmi v njegovi interpretaciji radikalno spremenjeni, saj jih vključi v svojo materialno fenomenologijo (O'Sullivan 2006, 179). To stori na podlagi prepričanja, da so problemi krščanstva – ker je krščanski Bog Življenje – isti kakor problemi fenomenologije, saj je osrednja realnost obeh disciplin samo-danost življenja (O'Sullivan 2006, 185). S tem, ko si besednjak v interpretaciji Kristusa in ostalih teoloških pojmov sposoja iz življenja, vero naredi tudi bolj razumljivo, saj se spretno izogne tradicionalnim filozofsko-teološkim pojmom, ki so sicer podlaga dogmatičnim izjavam, a so včasih zaradi nerazumljivosti tudi povod teološkemu sporom in celo razkolom. S tem, ko je na ta način Boga "približal" človeku, pa je nedvomno tudi veliko prispeval k sodobnim prizadevanjem za novo evangelizacijo, katere glavni cilj je, pripeljati ljudi do osebnega srečanja z Jezusom Kristusom. Michel Henry je torej nedvomno eden od tistih, ob katerih se je mogoče navdihovati v iskanju novih načinov oznanjevanja evangelija v sodobnem svetu.

LITERATURA

- Bernet, Rudolf. 1999. Christianity and philosophy. *Continental Philosophy Review*, št. 32: 352-342.
- Calcagno, Antonio. 2004. The incarnation, Michel Henry, and the possibility of an Husserlian-inspired transcendental life. *HeyJ*, št. XLV: 290-304.
- Hart, James G. 1999. Michel Henry's Phenomenological Theology of Life: A Husserlian Reading C'est moi, la vérité. *Husserl Studies*, št. 15: 183-230.
- Henry, Michel. *I Am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Henry, Michel. 1999. Material phenomenology and language (or, pathos and language). *Continental Philosophy Review*, št. 32: 343-365.
- Henry, Michel. 2010. Fenomenologija življenja. Prev. Mojca Bertoncel. *Tretji dan* 39 (september-oktober): 5-17.
- Petkovšek, Robert. 2010. Truths of the world, truths of the life. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Art of life*, 129-136. Berlin: Lit Verlag.
- Rivera, Joseph M. 2011. Generation, interiority and the phenomenology of Christianity in Michel Henry. *Cont Philos Rev*, št. 44: 205-235.
- Zahavi, Dan. *Subjectivity and Selfhood: Investigation the First-Person Perspective*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2008.
- Zahavi, Dan. 1999. Michel Henry and the phenomenology of the invisible. *Continental Philosophy Review*, št. 32: 223-240.
- Zita de Azevedo, Stella. 2007. Passivity and fundamental life's experience in Michel Henry's thought. *Analecta Husserliana*, št. XCIV: 11-32.
-
1. Kjer Michel Henry Življenje piše z veliko začetnico, pri tem misli na Božje Življenje, kjer pa ga piše z malo začetnico, ga uporablja za človeško življenje. Kjer pa to razlikovanje ni bistveno, se življenje piše z malo začetnico (kot pripominja prevajalka Susan Emanuel, Henry 2003, 279).
 2. Pojem "ipseiteta" pomeni sebstvo, in izhaja iz latinske besede ipse. Najbolj se je vprašanju ipseitete posvetil Michel Henry, ki je sebstvo opisoval v povezavi z notranjo samo-afektnostjo. Bistvo ipseitete zanj predstavlja notranjost neposredne prisotnosti sebi (Zahavi 2008, 116).
 3. Michel Henry v konceptu transcendentalno rojstvo uporablja filozofski pojem "transcendentalen" zato, ker je krščansko pojmovanje rojstva različno od običajnega pojmovanja, saj se ga ne da videti. Ker je tudi Življenje nevidno, tudi zanj uporablja izraz "transcendentalen". Henry trdi, da transcendentalno življenje ni fikcija filozofov, ampak se nanaša na edino življenje, ki obstaja (Henry 2003, 52).

"Naša beda je posoda za njegovo usmiljenje. Naš greh je naš del evangelija. Drug del je njegovo odpuščanje, ki iz našega pogubljenja ustvarja prostor njegovega odrešenja." (Fausti 2005, 373)
Jeruzalem, cerkev Božjega groba. Foto: Samo Skralovnik



LEA JENSTERLE

Odkrižani Jezus

Bliža božični čas, ko se bomo spomnili Jezusovega rojstva, njegovega učlovečenja. Jezus kot človek. Kolikokrat zares dojamemo Jezusovo realnost, njegove zemeljske resničnosti. Kako si predstavljamo Jezusa kot resničnega človeka? To so vprašanja, na katera bi vsak odgovoril malo drugače, a dejstvo je, da je naša predstava o Jezusu kot človeku bolj ali manj medla. Njegov lik se vedno bolj odeva v mitološko tančico, ki jo redkokdaj poskušamo odstraniti. Pa vendar je ravno Jezusovo zemeljsko življenje temelj krščanske vere, zato je prav, da v pričujoči številki Tretjega dne predstavimo večkrat spregledano in premalo razumljeno tematiko o zgodovinskem Jezusu.

Vprašanje o zgodovinskem Jezusu (angl. Historical Jesus) predstavlja specifično smer eksegeze, ki raziskuje Jezusovo človeško plat in dejanske zgodovinske razmere, ki so krojile njegovo življenje. Raziskovanje izhaja iz znanih kulturnih, družbenih, verskih in političnih razmer Jezusovega časa in seveda iz evangeljskih poročil. Bistvena vprašanja, ki si jih zastavlja, so zelo konkretna: Kako je Jezus dojemal samega sebe? Se je videl kot mesijo (in kaj je ta termin v tistih časih sploh pomenil)? Kakšen je bil njegov odnos do judovstva? Kakšen je bil njegov odnos do Janeza Krstnika, pomembne novozavezne figure? Je Jezus pričakoval svojo smrt? Kakšni so bili dejanski zgodovinski razlogi za Jezusovo obsodbo na križanje in kakšna je bila pri tem vloga judovskih veljakov in kakšna vloga rimskih oblastnikov?

Marsikatero spoznanje in predvidevanje strokovnjakov, ki preučujejo tematiko zgodovinskega Jezusa, laika preseneti, saj le-ta povečini o Jezusu ne razmišlja s te plati, skoraj vsako pa mu približa pomembno perspektivo Jezusove resničnosti in zgodovinske konkretnosti, na katero se prehitro pozablja. Če napravimo samo hiter premislek ... Našo predstavo o Jezusovi človeški plati zaznamujejo večinoma ključni dogodki njegovega življenja, rojstvo in smrt ter nekaj odlomkov, ki jih poznamo iz tradicionalnih praznikov ter prebranih nedeljskih evangelijev. Tako ga vidimo kot nebojlo dete v jaslih, nemočno žrtev na križu in kot usmiljenega in človeka, ki pomaga trpečim in zatiranim. Jezusa si, na kratko, večinoma predstavljamo kot posebljeno dobroto in milino, ponižnost, krotkost. Toda to je samo en vidik, ki pa bi ga bilo potrebno postaviti v pravi okvir in dopolniti, pri čemer nam lahko pomaga prav "zgodovinski" vidik.

Ključni dogodek, ki oblikuje celotno Jezusovo življenje, je pasijonska pripoved, kjer je Jezus postavljen v vlogo nemočne, ponižane žrtve, nad katero se izživljajo in

jo nazadnje kruto umorijo. Sama prisotnost njegove škandalozne smrti predstavlja posebno prvino krščanstva, ki bi jo težka iskali v drugih religijah, njena teološka interpretacija pa je po drugi strani prav tako nekaj edinstvenega. Jezus je žrtveno jagnje in odrešitelj, ki s težo križa nosi težo greha vsega sveta in ki z mučno smrtjo te grehe izniči. Je ikona trpečega pravičnika, ki s svojo smrtjo "prežene našo smrt".

Dejstvo je, da je Jezusova smrt osrednji dogodek vseh štirih evangelijev, ki jih tudi pomembno oblikuje, saj njen pečat zaznamuje celotne evangeljske zgodbe. Sovražnost proti Jezusu se namreč izkazuje in stopnjuje skozi celotno dogajanje evangelijev in s pashalnim tednom kulminira v pripoved, ki z bolečimi podrobnostmi opiše kruto ravnanje z obsojenim (Širše poznan je celo opis Markovega evangelija kot "pripoved o pasijonu z razširjenim uvodom" (Martin Kähler)).

Evangeliji so v celoti prežeti s senco anticipiranega trpljenja in smrti in s tem je zaznamovana tudi Jezusova zgodba, ki jo imamo pred očmi. Jezus je trpeči in je žrtev, ki vse muke potrpežljivo prenaša.

A to je le ena plat zgodbe trpljenja in zgodbe življenja. Svojo krščansko predstavo o Jezusu kot nemočni, poniž(a)ni žrtvi moramo dopolniti. Podoba ponižane žrtve je namreč nujno povezana s podobo pohlevnosti in nemoči. V mislih nehote dobimo predstavo nemočne, krhke osebnosti, ki se ukloni zunanjim okoliščinam. Toda Jezus je bil v svojem življenju vse prej kot to. Četudi je pravi zgodovinski vzrok Jezusove smrti še vedno predmet razprav, je eno gotovo. Če je v družbi pritegnil tako pozornost, da so se ga dobesedno "odkrižali", je s svojo držo v njej gotovo zanetil močan vihar. Brez dvoma je bil močna karizmatična osebnost, ki si je upala odprto spregovoriti o tem, o čemer si drugi niso. Jezusovo življenje, kot ga slikajo evangeliji, nam namreč z drugega vidika jasno pokaže človeka, ki brez ovinkarjenja razgali družbene in religiozne deviacije in pomete z vsakršno nepotrebno rigidno navlako tedanjih kulturnih pravil, ki dušijo posameznika. Je človek, ki se sklanja k nevidnim posameznikom v družbi, četudi ve, da si bo tem zaslužil prezir in zaničevanje. Je človek, ki s presenetljivo lahkotnostjo sprevrne tradicionalno utemeljene in strogo upoštevane judovske zapovedi in namesto njih poda povsem nove nezaslišane smernice življenja. Skratka, je človek, ki si "upa", pa čeprav za ceno lastnega življenja.

Če zatorej podobo ponižnosti dopolnimo s podobo karizmatičnosti, dobimo nenavaden lik. Jezus je bil tako hkrati močan in drzen ter po drugi strani ponižen in potrpežljiv. Bil je človek s pokončno držo in človek, ki se zna ukloniti. Skratka, bil je človek, ki ga bomo težka kadarkoli "ukalupili", vedno pa ga lahko iščemo.

MATJAŽ ČRNIVEC

Zgodovinski Jezus

"Dejansko menim, da o Jezusovem življenju in osebnosti ne moremo vedeti skoraj ničesar ..." (Rudolf Bultmann)¹

"Ko smo vam oznanili moč in prihod našega Gospoda Jezusa Kristusa, nismo sledili večče izmišljenim mitom, ampak smo bili očividci njegovega veličastva." (Drugo Petrovo pismo 1,16)
"Glej, vse delam novo!" (Razodetje 21,5)

SMISEL ZGODOVINSKE RAZISKAVE O JEZUSU

Pred začetkom vsakršnega bližanja k osebi in življenju Jezusa iz Nazareta s pomočjo sredstev in orodij zgodovinske stroke se vsekar zastavlja vprašanje, ali je to sploh smiselno oziroma umestno. S kakšnim namenom to počnemo? In kakšen pomen imajo rezultati takšne raziskave za krščanstvo, se pravi za vero, ki se sklicuje na Jezusa? V zadnjih dvesto letih namreč vse pogosteje naletimo na mnenje, da je krščanski odnos do Jezusa predvsem stvar vere in duhovnega izkustva, ki ima z zgodovinskim vedenjem skupnega malo ali prav nič. Govori se o "Jezusu vere", ki naj bi bil bolj ali manj pobožna izmišljotina prve Cerkve, v nasprotju z "zgodovinskim Jezusom", ki naj bi bil povsem drugačen in predvsem precej bolj "človeški".²

Razlog za nastanek takšnih predstav je prav v zgodovini "zgodovinskega" ukvarjanja z

Jezusom. To se je začelo v 18. stoletju, in to kot ena izmed vej razsvetljenske kritike krščanstva. Njen cilj je bil z metodami zgodovinske "znanosti" dokazati, da temeljna krščanska prepričanja glede Jezusa (vstajenje od mrtvih, božanska narava, čudeži ipd.) nimajo zgodovinske osnove in so zato sad verske fikcije ali, slabše, politično-religiozne ideologije.

Tovrstna zgodovinska obravnava Jezusa, oborožena z visoko retoriko pozitivistične znanosti, ki se je nadaljevala in stopnjevala v 19. in 20. stoletju, je kristjane prisilila k dvema načinoma odzivanja. Fundamentalistični odgovor je bil popolno zaničanje zgodovinske znanosti kot take in vztrajanje pri "dobesednem branju" Svetega pisma (kar koli naj bi to pomenilo). To "dobesedno branje" se z določene oddaljenosti seveda kmalu pokaže kot ideološko obremenjeno: ne gre za nevtraln, nepristransko bližanje bibličnim tekstom, ampak za "ikonično" branje, ki

besedila razumeva prek ustaljenih podob in vnaprejšnjih predstav o Kristusu, kakor jih posredujejo različna krščanska izročila.

Drugi način krščanskega odgovora na napad zgodovinske kritike je skušal biti bolj sofisticiran: zgodovinski raziskavi je priznal vso legitimnost pri ugotavljanju in spoznavanju tega, kar je o Jezusu iz Nazareta mogoče reči na takšen "človeški" način, medtem ko je za teologijo in vero nasploh pridržal neposredno "duhovno" oziroma "eksistencialno" spoznanje Kristusa, ki je povsem neobremenjeno z vsemi tuzemskimi detajli in dejstvi. Tako je bilo bistvo krščanske vere evakuirano na varno področje duhovne izkušnje, ki se mu pozitivna znanost seveda ne more približati. Ta pristop, ki dejansko ločuje med "zgodovinskim Jezusom" in "Jezusom vere" morda za marsikoga res pomeni vzdih olajšanja, saj jasno začrta mejo, do koder lahko seže "trda" znanost, in onkraj nje ustvarja področje – notranje, duhovno, mistično – kjer se lahko vsak posameznik neovirano in legitimno prepušča svojemu verskemu izkustvu.

Vendar so s tem pristopom povezane tudi težave. Prva je ta, da je ostra ločitev zgodovinskega in duhovnega sumljivo podobna težnjam, ki so jih prve krščanske generacije odločno zavrnil: močno namreč spominja na gnostično ločevanje med dušo in telesom, med konkretnim materialnim svetom (ki ga je ustvaril hudobni bog) in resničnim duhovnim svetom (ki ga je ustvaril pravi, a skriti Bog). Takšno razumevanje celote sveta je v globokem nasprotju s krščanstvom: samo spomnimo se apostolskega vztrajanja pri konkretnem dogodku Jezusove smrti "pod Poncijem Pilatom" in njegovega vstajenja (prim. npr. že zgornji navedek iz 2 Pt, še bolj pa Pavlovo argumentiranje v 1 Kor 15).³

Druga težava pri ločevanju med "zgodovinskim" in "duhovnim" Jezusom pa je ta, da pravzaprav pomeni pritrnitev temeljni razsvetljski težnji in družbeni viziji: religiozna govorica ni primerna za javnost, ker je ni mogoče overiti z objektivnimi sredstvi in metodami, ki so logično razvidne in zato obče

veljavne za celotno družbo. Pristanek na to ločitev pomeni strinjanje z nazorom, da religija spada v privatno sfero, medtem ko javno sfero obvladuje govorica eksaktne znanosti. Povejmo bolj naravnost: če se strinjamo, da "Jezus vere", v katerega verujemo kristjani, ni zgodovinsko dostopen, potem se strinjamo, da takšna "vera" spada zgolj v zasebno sfero, ker je ni mogoče obravnavati s sredstvi javne govorice. Zgodovinska resnica – kakor koli jo definiramo oziroma s katero koli metodo se ji bližamo – je namreč nedvomno pomemben sestavni del splošnega javnega dialoga in ima vlogo pri vzpostavljanju družbenih in kulturnih identitet. In točno ta premik lahko opazujemo v evropskem prostoru zadnjih dveh ali treh stoletij: ob napredovanju razsvetljskega družbenega projekta se dogaja umik krščanske govorice v zasebno sfero. Ta proces imenujemo sekularizacija in njene posledice dobro poznamo.

Poleg tega se stališče, ki pristaja na umik vsega krščanskega v privatno sfero, zato da bi zavarovalo njegovo "duhovno bistvo" pred jedkim strupom pozitivistične zgodovine, prav tako izkaže za nezdržljivo s koreninami krščanstva. Na to opozarja že besedišče, ki ga Nova zaveza uporablja v zvezi s krščanskim sporočilom: ključni izrazi, kot sta *euangelízo* in *kerýsso* ('evangelizirati/prinašati dobro novico' in 'oznanjati/razglašati') ter njune izpeljanke, kažejo na javni razglas konkretnega dogodka (Mesijev prihod, smrt in vstajenje), ki je relevanten za vso družbo in je v tem smislu globoko "političen". Zgodnje krščansko gibanje ni bilo *cultus privatus*, ampak javno gibanje, ki je izpovedovalo "politično" lojalnost drugemu vladarju (prim. Apd 17,7). Zato je bilo tudi preganjano.

Ali torej za sodobno krščanstvo, ki hoče ostati zvesto svojim temeljem, obstaja kakšna tretja možnost? Razvoj zgodovinskih raziskav v zadnjih desetletjih s pestrostjo pristopov in raznolikostjo svojih zaključkov nakazuje, da je bil krščanski umik s tega področja ne samo zgrešen, ampak tudi pre nagljen. Možnost, ki preostaja – in to je v resnici *edina*

res krščanska možnost – je, da se kristjani pogumno spoprimejo z resno zgodovinsko raziskavo in z resnico, ki jo takšna raziskava odkriva oziroma vsaj (ob vsej strokovnosti) dopušča kot legitimno možnost razbiranja in razlage objektivnih zgodovinskih dejstev.

OD "NOVE" K "TRETJI RAZISKAVI"

Razvoj zgodovinskega ukvarjanja z Jezusom v zadnjih desetletjih torej odpira nove možnosti razumevanja, zato je prav, da ga na kratko predstavimo.⁴ Večino 20. stoletja je na tem področju prevladovala kritična metoda, ki temelji na eksistencialistični eksegezi Rudolfa Bultmanna in katere vrhunec je t. i. "Seminar o Jezusu" (angleško "Jesus Seminar") v osemdesetih letih. Pripadnike te smeri se v zadnjem času označuje z izrazom "Nova raziskava" (angleško "New Quest"). Temeljne značilnosti te šole so naslednje: Jezus je razumljen kot modrec oziroma učitelj "večnih resnic", ki so izražene v kriptičnih aforizmih in skrivnostnih izrekih, kot jih npr. najdemo v Tomaževem evangeliju; kanonični evangeliji so v veliki meri fikcija prve Cerkve, ki je Jezusa namenoma "pojudila" s tem, da mu je pripisala eshatološko in apokaliptično sporočilo o sodbi nad svetom in o odrešenju v prihodnjem veku. Nekateri pripadniki te smeri poudarjajo podobnosti med Jezusom in modrostjo kiniških filozofov, popularnih potujočih modrecev, ki so živeli brez lastnine, zgolj od darov poslušalcev, in pogosto kritizirali družbeno ureditev, običaje in predstave (od tod naš izraz "ciniki").

"Seminar o Jezusu" je ta stališča vzel za izhodišče svojega dela. Gre za projekt, ki ga je sredi osemdesetih let osnoval raziskovalec Robert W. Funk in katerega namen je pridobiti objektivni znanstveni konsenz glede pristnosti Jezusovih izrekov v ohranjenih evangelijih. Združuje okrog sto petdeset bibličnih strokovnjakov, pretežno iz Severne Amerike. Člani seminarja s pomočjo glasovanja ocenjujejo Jezusove izreke v vseh besedilih, ki so se ohranila: poleg kanoničnih

evangelijev obravnavajo tudi Tomaževega in druga, pretežno fragmentarna besedila. Pri glasovanju so možni štirje odgovori, predstavljeni s kroglicami različnih barv: rdeča pomeni "Jezus je gotovo rekel to ali nekaj zelo podobnega", rožnata "Jezus je verjetno rekel nekaj takšnega", siva pomeni "Jezus tega ni rekel, vendar so ideje, ki jih vsebuje izrek, blizu njegovim", črna pa "Jezus tega ni rekel; izrek predstavlja gledišče oziroma vsebino poznejšega ali drugačnega izročila". Glasovi udeležencev se nato seštevajo in statistično dobljeni rezultati so objavljeni kot "znanstveni konsenz" o pristnosti Jezusovih izrekov.

Glede na zgoraj omenjena izhodišča nas ne more presenetiti, da je seminar ugotovil, da je le 18% znanih Jezusovih izrekov pristnih (rdeča oziroma rožnata barva); pri tem imajo sinoptični evangeliji prednost pred Janezovim, ki naj ne bi vseboval skorajda nobenega pristnega izreka. Vendar je vsakomur, ki opazuje postopke Seminarja o Jezusu malce bolj od daleč, jasno, da gre pri tem za precejšnje mero krožnega sklepanja. Kot ugotavljajo mnogi kritiki seminarja, so rezultati že vnaprej določeni s premisami, ki so jasno formulirane in kot take niso predmet raziskave. N. T. Wright, eden najpomembnejših predstavnikov drugačnega pristopa k zgodovinskemu Jezusu, ki ga bomo pozneje поблиže predstavili, zato ugotavlja: "Gre za določen pogled na Jezusa in prvo Cerkev, ki se izraža v podrobnem seznamu izrekov, ki ustrezajo temu pogledu."⁵ Z drugimi besedami: ker imajo udeleženci seminarja določeno vnaprejšnjo predstavo o Jezusu in dogajanju v prvi Cerkvi, izberejo točno določene izreke za avtentične in druge ovržejo.

Zaradi očitnega enoumja in zgodovinske vprašljivosti ugotovitev te šole se je v zadnjih desetletjih začel vse bolj uveljavljati drugačen pristop, imenovan "Tretja raziskava" (angleško "Third Quest"). Čeprav se strokovnjaki, ki jih lahko štejemo v to smer, med seboj razlikujejo, imajo nekaj skupnih izhodišč: Jezus je razumljen na ozadju kulturnega in verskega konteksta, iz katerega je izhajal, se pravi judovstva v prvem stoletju našega

šetja. To okolje je mogoče razmeroma dobro raziskati s pomočjo sočasnih virov, kot so spisi Jožefa Flavija, kumranske najdbe, judovski apokaliptični spisi ipd. Druga pomembna zgodovinska opora pa je to, kar vemo o prvi Cerкви, tako iz njenih besedil (Pavlova pisma, evangelijski spisi apostolskih očetov) kakor iz omemb zgodnjega krščanstva pri rimskih piscih. Vsako zgodovinsko bližanje Jezusu ga mora smiselno umestiti v ta dva okvira, pojasniti mora stične točke in pokazati, kako se je ravno prek njega lahko zgodil prehod od prvega k drugemu. Tukaj velja načelo dvojne podobnosti in dvojne različnosti: Jezus je moral biti dovolj podoben oziroma "inkulturiran" v svoje judovsko okolje, da je lahko bil razumljiv in relevanten; moral je biti dovolj različen oziroma subverziven, da ga je v tem okolju doletelo izobčenje in smrt; moral je biti dovolj "podoben" zgodnjemu krščanstvu, da se je lahko prva Cerkev tako nedvomno sklicevala nanj kot na svoj izvor; moral pa je biti tudi dovolj različen, saj je očitno, da se prva Cerkev ni oblikovala kot še ena izmed ločin znotraj judovstva, ampak kot gibanje, ki je v nekaterih bistvenih pogledih odločno presežlo njegove meje, medtem ko je Jezus pretežno ostajal znotraj njega.

Glavna vprašanja, na katera skuša odgovoriti "Tretja raziskava" o Jezusu, so torej naslednja: Kako se Jezus umešča v judovstvo? Kaj so bili Jezusovi cilji? Zakaj je Jezus umrl? Kako in zakaj se je začela prva Cerkev? Zakaj so evangelijski to, kar so? Ta vprašanja so globinsko povezana in šele ustrezen odgovor na vsa hkrati lahko poda sprejemljivo zgodovinsko rekonstrukcijo celote. Ob njih se seveda vedno razpira še nadaljnje vprašanje: Kakšen pomen ima tako dobljeni odgovor za sodobni svet in za današnjo Cerkev?

N.T. WRIGHT: "AGAPIČNO" SPOZNAVANJE O ZGODOVINSKEM JEZUSU

Poglejmo si nekaj tipičnih odgovorov, ki jih na ključna vprašanja "Tretje raziskave"

podaja eden najpomembnejših sodobnih raziskovalcev zgodovinskega Jezusa, angleški biblicist in nekdanji durhamski škof N. T. Wright. Sam se pogojno prišteva v "Tretjo raziskavo", vendar jo na nekaterih mestih pomembno presega, saj upošteva tudi izsledke "Nove raziskave" in predvsem skuša stakiti obsežno sintezo, ki bi zadovoljivo razrešila vse ključne probleme.⁶

Wright se dobro zaveda metodoloških pasti zgodovinske raziskave, zato se najprej ustavi ob načelnem razmisleku o tem vprašanju.⁷ Vse prevečkrat se namreč zgodi, da raziskovalci k svojemu delu pristopijo z nekakšno nereflektirano samoumevnostjo, ki pogosto povzroči (kot lepo pokaže primer "Seminarja o Jezusu"), da so rezultati raziskave samo zrcalna slika točno določenih izhodiščnih prepričanj. Wright zato poskuša razviti metodo, ki se zaveda kompleksnosti hermenevitičnega cikla⁸ in se zato postopoma, s spoštljivo distanco in z ustrezno mero samokritičnosti, bliža svojemu predmetu. Wright svojo metodo imenuje "kritični realizem" in znotraj njega formulira teorijo "odnosne epistemologije", za katero je značilno "agapično" spoznavanje zgodovinske resnice: "Spoznanje ima opraviti z medsebojnim odnosom med ljudmi in ustvarjenim svetom ... Spoznanje je lahko oblika skrbništva; glede na stanje, v katerem je sedanji svet, je spoznanje lahko oblika *odrešujočega* skrbništva; lahko je, v nekem smislu, oblika ljubezni. ... Spoznati je biti v odnosu s spoznanim, kar pomeni, da mora biti 'spoznavalec' odprt za možnost, da je 'spoznavano' drugačno od tega, kar je pričakoval ali celo želel, in mora biti pripravljen, da se na to ustrezno odzove, in ne le, da opazuje z razdalje."⁹

Wrightov "kritični realizem" združuje zgodovinske, literarne in teološke pristope. Eno od pomembnih orodij takšne raziskave je pozornost na svetovni nazor, ki je nekakšen širši okvir, znotraj katerega edino lahko pravilno razumemo dejanja oziroma cilje posameznih oseb ter tudi prakso, zgodbe in simbole celotnih skupnosti in družb. Svetovni

nazor je kompleksna celota, nekakšna primarna optika, preko katere doživljamo svet. V svetovnem nazoru so implicitno vsebovani odgovori na temeljna človeška vprašanja: kdo smo, kje smo, kaj je narobe in kakšna je rešitev. Prav s pozornim zaznavanjem teh družbenih in duhovnih okvirjev človeškega delovanja ter z opazovanjem postopnih sprememb in premikov v njih lahko dobimo zelo dobro osnovo za oblikovanje zgodovinskih predstav in sodb o posameznih dejstvih. Tako lahko posamezne drobce vpišemo v širšo zgodbo, znotraj katere igrajo določeno vlogo; tako lahko – z vso previdnostjo in metodološko samokritičnostjo – postopoma zgradimo vsaj približno zanesljivo sintetično sliko celotnega zgodovinskega dogajanja.

Opremljen s takšnim metodološkim pristopom se Wright loti obsesne raziskave o Jezusu in začetkih krščanstva. Njegove najpomembnejše ugotovitve glede Jezusa povzemamo v naslednjih odstavkih.

Svetovnonazorski prostor judovstva v 1. st. n. št. lahko na kratko orišemo takole: svet je ustvaril dobri in pravični Bog; v ta dobri svet je vdrlo zlo, vendar je Bog na to odgovoril z izvolitvijo Abrahama in posledično z nastankom Božjega ljudstva, ki naj bi v ta svet prineslo ozdravljenje in odrešenje. To odrešenje se kaže in uresničuje prek naslednjih glavnih simbolov: Božji tempelj je konkretno mesto, kjer Bog biva med ljudmi (s tem je nakazano prenehanje ločenosti med Bogom in človekom, ki jo je povzročil padec v greh); sveta dežela je prostor, ki ga Bog blagoslavlja (kar nakazuje prenehanje prekletstva nad zemljo ob padcu); tora je razodeta modrost, ki naj bi človeku omogočila življenje, ki je Bogu všeč in ki je zares skladno z redom stvarstva (kar nakazuje ozdravljenje "razpoke" v odnosu do Boga in v stvarstvu, ki jo je povzročil greh); pripadnost izvoljenemu ljudstvu pomeni novo identiteto, ki vključuje nove družbene odnose (kar nakazuje spravljenost s sočlovekom).

Vendar se prav pri Božjem ljudstvu zgodba zalomi. Namesto da bi Izrael prinesel

ozdravljenje in rešitev vsemu človeštvu (in stvarstvu), se sam zaplete v greh in tako postane del problema. Bog na to, po dolgem obdobju preroškega opozarjanja, odgovori z babilonskim izgnanstvom: tempelj je porušen, dežela oskrunjena, postava zapostavljena in obstoj Izraela kot naroda je postavljen pod vprašaj.

Zgodba se tukaj seveda ne konča: skupaj s katastrofo pridejo obljube prenove. Izrael se po sedemdesetih letih vrne v Palestino in tempelj se obnovi, vendar se zdi, da je delo opravljeno le do polovice. Velike in slavne preroške obljube (prim. Iz 40–66; Jer 30–33; Ezk 34; 36–37; Ag 2,9; Zah 8 itn.) se očitno še niso izpolnile: Izrael je še vedno pod nadoblastjo tujih ljudstev, ki še vedno skrunijo deželo s svojim poganstvom, tempelj upravljajo duhovniške družine sumljivega porekla, glede izvrševanja postave pa obstajajo različna, tudi zelo nasprotujoča si mnenja.

Preroške obljube o Božjem kraljestvu in o vstajenju mrtvih (najjasneje izražene v Danielovi knjigi, pa tudi v poznejši judovski apokaliptiki) moramo razumeti na tem ozadju: vpisujejo se v "eshatološko" upanje na popolno obnovo Izraela, na pravo in dokončno vrnitev iz izgnanstva. Takrat bo Bog zavladal na Sionu, njegova prisotnost bo napolnila in posvetila tempelj, dežela bo očiščena oskrumb, postava bo spoštovana in Izrael bo kot svobodno ljudstvo zavladal vsemu človeštvu (ali po bolj "pesimistični" različici: pokončal vsa poganska ljudstva, ki ga ogrožajo). S tem Izraelovim upanjem je povezano tudi pričakovanje "Maziljenca", Mesija: ta bo kot Božji izvoljenec z Božjo močjo uresničil vse to.¹⁰

Takšno je versko in družbeno okolje judovstva v prvem stoletju našega štetja, takšen je prevladujoči svetovni nazor in takšna pričakovanja obstajajo med ljudmi. Ko Jezus vstopi v to okolje, se vanj umesti najprej in predvsem kot preroška figura. Po zgledu starozaveznih prerokov in še posebej Janeza Krstnika namreč naznanja Izraelu Božjo sodbo in nastop Božjega kraljestva.

Glede na povedano to kraljestvo nikakor ni razumljeno kot "nebeško kraljestvo", kamor gredo duše pravičnih po smrti, ampak kot konkretna družbena, kulturna in tudi politična realnost, ki seveda ni brez "božanske", "duhovne" oziroma "nadnaravne" razsežnosti (razdvajanje na "duhovno" in "materialno" je za tisti svetovni nazor povsem tuje): gre za "Božje kraljevanje na Sionu", sredi sveta in sredi zgodovine, podobno kot vsi ostali veliki dogodki iz zgodovine odrešenja (še posebej izhod iz Egipta in vrnitev iz Babilona). Jezus to poznano preroško sporočilo (tako kot pred njim že Janez Krstnik) zaostri: Božje kraljestvo prihaja tukaj in zdaj. Izraelova zgodovina se dopolnjuje in se bliža svojemu vrhuncu, h kateremu je vedno težila.¹¹

Pomembno je, kako se to "prihajanje kraljestva" uresničuje: očitno tako, da je bistveno povezano z naukom in delovanjem Jezusa samega. In tu najdemo drugo pomembno razliko med njim in starozaveznimi preroki: v Jezusovih dejanjih in besedah opazamo *redefinicijo* temeljnih simbolov judovstva: Bog se je zares vrnil med svoje ljudstvo (prim. Lk 7,16) in mu odpušča grehe (prim. Mr 2,1-12), vendar zato ni potreben tempelj in njegovi obredi. Tukaj je "nekaj, kar je večje kot tempelj" (Mt 12,6). Od tod ni več daleč do hudo provokativne trditve: "Podrite ta tempelj in v treh dneh ga bom postavil" (Jn 2,19; prim. Mr 14,58), ki bi, kot beremo, lahko zadostovala za njegovo smrtno obsodbo.

Podobno opazimo tudi pri postavi: Jezus je njen avtoritativni razlagalec (prim. Mt 7,29), ki razglaša njen pravi in polni pomen (prim. Mt 5,17-20), nekakšen novi Mojzes, ki jo lahko na ključnih mestih na novo definira (prim. npr. Mt 5,31-48) in jo – podobno kot pri templju – podredi svoji osebi (prim. Mr 2,27-28).¹²

Jezusov odnos do "dežele", ki potrebuje očiščenje od oskrumb, je najlepše viden v njegovi novi definiciji tega, kaj onečiščuje človeka: "Nič ni zunaj človeka, kar bi ga moglo omadeževati, če pride vanj, ampak ga omadežuje to, kar pride iz človeka" (Mr 7,15). In spet je očiščenje predvsem vezano na Jezusovo

osebo: on očiščuje gobavce in dela "vse dobro" (Mr 7,37). V tem lahko slišimo odmev besed iz prvega poglavja Geneze, ki govorijo o "dobrem" stvarstvu – Jezus je torej ta, ki ga obnavlja. Tukaj in tudi sicer v Novi zavezi lahko razberemo, da "dežela" zdaj postaja ves svet: prek Jezusa se dogaja obnova vsega stvarstva. Na to še posebej kažejo čudeži, kjer ima Jezus oblast nad naravnimi silami, in dogodki ob njegovi smrti (mrk in potres).

Na novo pa je definirano tudi *sámo* Božje ljudstvo: Jezus z izvolitvijo *dvanajstih* odposlancev očitno kaže, da on sam zdaj zbira pravi, novi Izrael. Oni so nad Izraelom, ker mu bodo sodili (prim. Lk 22,30).

Sáma Jezusova "zgodba", pripoved o njegovem rojstvu, delovanju, smrti in vstajenju – vsaj kakor jo razumejo štirje evangelisti – pomeni povzetek Izraelove zgodbe, njen vrhunec in njeno izpolnitev.¹³ Ta dovršitev se zgodi na vseh ključnih simbolnih in identifikacijskih točkah, kar pomeni, da jo lahko razumemo le na podlagi Izraelove zgodbe. Obenem pa se ta izpolnitev zgodi na način, ki sam ni vsebovan v zgodbi starega Izraela in zato predstavlja bistveno novost in *redefinicijo* osnovnih identifikatorjev in temeljnih simbolov.

Prav ta "vezanost na judovstvo" v osnovi potrjuje zgodovinsko naravo (ali vsaj naravnost) evangeljskih besedil, tako njihovega celotnega pripovednega loka kot mnogih podrobnosti. Umeščenost teh zgodnjekršćanskih besedil v judovsko zgodbo ter neprestano navezovanje na njene temeljne simbole kaže, da so težko zgolj fikcija prve Cerkve, saj bi bili v tem primeru takšni poudarki odvečni ali celo kontraproduktivni. Opazno je tudi, da se v evangelijih ne pojavljajo vprašanja, ki so bila značilna za prve krščanske generacije (npr. vprašanje obreze za pogane). Nasprotno, vpetost evangeljskih besedil v judovski prostor skupaj z njegovo kritiko lepo pojasnjuje, zakaj je prva Cerkev lahko videla svojo utemeljitev v Jezusovi "judovski" zgodbi in zakaj je tudi predhodno Izraelovo zgodbo razumevala kot predstopnjo ali predzgodbo svoje lastne, ki pa je bila – prav

zaradi Jezusovih redefinicij – v nekaterih temeljnih pogledih spremenjena in nova.

Opažamo torej podobnost in hkrati različnost med Jezusovo in Izraelovo zgodbo. Prav tako opažamo podobnost in različnost med Jezusovo zgodbo in zgodbo prve Cerkve.¹⁴ Ta dvojna podobnost in hkrati dvojna različnost na povsem metodološki ravni nakazuje, da smo na dobri poti k verodostojni zgodovinski rekonstrukciji.

Hkratnost podobnosti in različnosti med Jezusom in sočasnim judovstvom nadalje izredno dobro pojasnjuje ostrino odziva, ki ga je Jezus doživel v svojem okolju. Ker je bil dovolj umeščen vanj, so ga sodobniki dobro razumeli in se intenzivno odzvali na njegov izziv – tako pozitivno kakor negativno. Ker je Jezus s

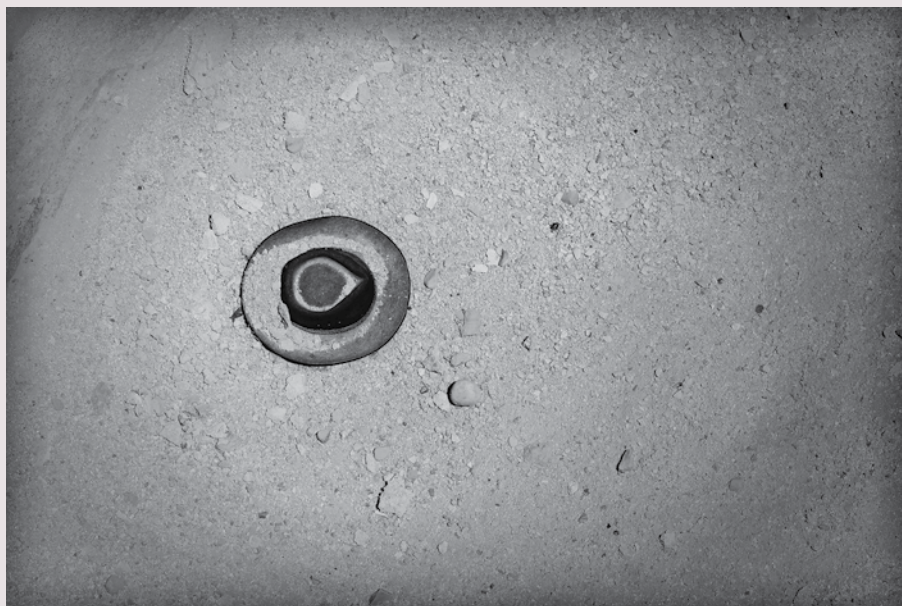
svojim delovanjem in naukom predstavljal redefinicijo in celo subverzijo temeljnih in zato "svetih" simbolov Izraela, je tudi razumljivo, da je prišel v konflikt z njegovimi voditelji.

Ta konflikt se je stopnjeval vse do smrtne obsodbe, ki so jo nato izvršili Rimljani, ki so bili hkrati sami lahko upravičeno zaskrbljeni nad kakršnim koli govorom o nastopu "Božjega kraljestva", se pravi judovske teokracije.

Še eno redefinicijo, še vedno razumljivo zgolj na ozadju judovskih predstav, pa srečamo tudi na naslednjem, odločilnem koraku: v pričevanjih o Jezusovem vstajenju od mrtvih. Kot vemo, so tedanji Judje ob nastopu "Božjega kraljestva" pričakovali, da bo Bog vrnil v življenje vse pravične, ki bodo tako udeleženi v blagoslovih obnovljenega Izraela. Tako kot pri

"Jezusov učenec svojega življenja ne utemeljuje na lastnem izpolnjevanju postave, marveč na Njegovi milosti. Vedno se mora varovati legalizma in vseh izročil – tudi svetih! –, ki Gospodovo resničnost krčijo na prikazen." (Fausti 2005, 182)

Kumranske izkopenine ob Mrtvem morju. Foto: Samo Skralovnik



vseh drugih ključnih simbolih se pri Jezusu tudi to upanje zgosti, osredotoči in usmeri v njegovo osebo. Jezus vstane od mrtvih kot pravični, kot Izrael (prim. Iz 53 in Ezk 37). S tem Izraelova zgodba doseže svoj vrh; dopolni se vrnitev iz izgnanstva, odpuščanje grehov, vrnitev Boga med svoje ljudstvo. Vse bistvene, tipične lastnosti starozaveznega Božjega ljudstva so s tem izpolnjene in uresničene – vendar na nov, nepričakovan način.¹⁵

Na tem mestu je ključnega pomena razmislek o zgodovinski naravi teh dogodkov – seveda s poudarkom na zadnjem med njimi. K temeljnemu gradniku tedanjega judovskega svetovnega nazora je namreč spadalo prepričanje, da Bog, ki je ustvaril svet in stopil v zavezo s svojim ljudstvom, deluje v zgodovini in skozi zgodovino. Kot zgodovinski dogodek je bila razumljena že sklenitev zaveze na Sinaju in izhod iz Egipta in Bog je bil posebej navzoč v vsej nadaljnji zgodovini Izraela: v času sodnikov, v vzpostavitvi kraljestva in še posebej Davidove dinastije, nato pa v njenem neslavnem koncu in izselitvi v Babilon ter v postopni obnovi, ki je sledila. Pričakovanje, ki so ga imeli Judje, je bilo torej lahko edino in zgolj zgodovinsko: da bo Bog znova – in tokrat odločilno – posredoval v konkretni človeški zgodovini ter povzdignil in opravičil svoje ljudstvo. Videli smo, da se Jezusova dejanja jasno vpisujejo v tako pojmovano Izraelovo zgodbo, in očitno enako velja tudi za novozavezna besedila, ki govorijo o njegovi smrti in vstajenju. Najmanj, kar lahko o njih rečemo, je tole: če naj bi imel za evangeliste in ostale, ki so pisali o Jezusovem vstajenju, ta dogodek kakršen koli pomen, je bilo nujno, da so ga sami razumevali kot zgodovinski dogodek, se pravi konkretno dejanje v času in prostoru. Samo tako je lahko ta dogodek ustrezal temeljnemu svetovnonazorskemu okviru, ki so mu pripadali.¹⁶ Če bi šlo pri Jezusovem vstajenju zgolj za vizijo, za neko mistično, "duhovno" razodetje ali "notranje" eksistenčno razsvetljenje (kakor skušajo predlagati nekatere "razlage" vstajenja), bi seveda Judje to lahko umestili v svoj svet, saj jim takšni

fenomeni niso bili tuji, nikakor pa temu ne bi pripisali takšnega pomena. Celota Jezusove zgodbe bi se kazala kot zgodba še enega izmed prerokov (morda po vzoru Elija ali Izaija ali katerega drugega od "velikih"), nikakor pa ne bi mogla postati pripoved o vrhuncu in dopolnitvi celotne Izraelove zgodbe.

Prav zato je tudi povsem razumljivo, zakaj so že med samim Jezusovim delovanjem, še bolj pa po njegovem vstajenju,¹⁷ njegovi bližnji učenci v njem videli več kot samo preroka.¹⁸ Vsi znaki so kazali na tisto večjo figuro, ki je tudi obstajala nekje v judovski zavesti – na Mesija. Prav način, kako se prek tega Mesija med svoje ljudstvo vrača sam Bog, predstavlja dobro izhodišče tudi za hitri razvoj "visoke" kristologije, ki je že razmeroma kmalu napravila (vsaj pogojni) enačaj med enim in drugim.¹⁹

POMEN "ZGODOVINSKEGA JEZUSA" ZA DANAŠNJI ČAS

Resno zgodovinsko bližanje Jezusu torej omogoča rekonstrukcijo trdnih dejstev in njihovo povezavo v sklenjeno celoto in smiselno zgodbo, ki vsaj v temeljnih potezah ustreza (široko razumljeni) krščanski pravovernosti – se pravi zgodbi, kot jo v temeljnih obrisih podajajo različna krščanska izročila. Vendar moramo biti tu previdni. Zgodovina kot oblika javne govorice in še posebej kot oblika strokovne, (vsaj pogojno) "znanstvene" govorice, nosi s seboj določeno mero občje veljavnosti. Strogo vzeto: če razglasimo Jezusovo vstajenje za "zgodovinski dogodek", je to mogoče razumeti kot neke vrste intelektualno prisilo, s katero zahtevamo, naj se vsi uklonijo "nujnosti" vere v Jezusa. Takšno stališče bi bilo seveda globoko *nekrščansko*; grobo bi spregledalo nujnost svobodnega vstopa v "agapični" način dojemanja sveta in s tem bivanja samega. Dejstvo je, da zgodovinska raziskava *omogoča*, ne pa tudi *zahteva* razumevanje vstajenja kot zgodovinskega dogodka. Že sam vpogled v kompleksnost "zgodovinskega spoznanja" in predvsem predpostavka, da je za tovrstno zgodovinopisje

potrebna "agapična" epistemologija, kažeta, da je vsaka "zgodovinska resnica", ki si hoče a priori nadeti avreolo objektivnosti in zavezujočnosti, zgolj iluzija – in to ponavadi nevarna iluzija.

Cilj zgodovinske raziskave mora biti ponižnejši – in realnejši. Z dobro argumentirano "realno-kritično" zgodovinsko raziskavo lahko pridemo do govorice, ki vsekakor spada na raven konsistentne, strokovno izpeljane "zgodovine". To ne pomeni, da ji ni mogoče zoperstaviti drugačne raziskave, ki bi temeljila na drugačnih izhodiščih in bi razglašala drugačne rezultate. Pomeni pa, da je zagovarjanje temeljnega krščanskega sporočila možno in legitimno (zaradi njegove narave pa tudi nujno) znotraj te javne govorice. Zdatorej ni več nobenega razloga, da govor o Jezusovem vstajenju od mrtvih ne bi postal in ostal del javne debate, ki se tiče pomembnih zgodovinskih – in zato družbenih – resnic. Stari ugovor, da spoznanje o Jezusovem vstajenju od mrtvih ne spada na področje, ki bi ga lahko utemeljili na način, primeren za javno razpravo, je dokončno ovržen.

Prav s to javno dimenzijo krščanskega sporočila pa sta povezana tudi dva glavna vsebinska poudarka ali morda vsebinski novosti, ki ju prinaša zgodovinska raziskava o Jezusu.

Dejstvo, da je bil Jezus trdno vpet v duhovnozgodovinski okvir tedanjega judovstva in da se je v temelju navezoval na vse glavne elemente judovskega svetovnega nazora, je pomembno za naše razumevanje zgodnjega krščanstva, ki je gradilo na isti osnovi ter prevzelo enake temeljne poudarke. Notranja nujnost po umeščenosti Jezusa v zgodovino, v konkreten družbeno-politični prostor, pomeni, da podobno velja tudi za krščanstvo, ki je nastalo kot nasledek njegovega delovanja v svetu. Dejansko tudi vsi novozavezni spisi kažejo, da v vseh poglavitnih točkah ostajajo znotraj judovskega svetovnega nazora, ki je zgolj modificiran, ne pa zamenjan z nečim povsem drugim. Ena od značilnih karakteristik tega nazora je – tako pri Judih kot pri

prvih kristjanih – razumevanje zgodovine kot prostora, v katerem deluje in se razodeva Bog stvarnik. Zgodovinska raziskava torej jasno potrjuje, da pri zgodnjem krščanstvu ne gre za nekakšno eterično "duhovnost", za brezčasni moralno-etični nauk, za vrednote ali za absolutne in abstraktne resnice, ki so oddaljene od vsega konkretnega. Nasprotno: bistvo krščanstva je osredotočenost na konkreten zgodovinski dogodek, na zgodovinsko osebo Jezusa, ki se s svojim delovanjem, smrtjo in vstajenjem izkazuje za Izraelovega Mesija, dopolnitelja in dovršitelja zgodbe starozaveznega Božjega ljudstva. Prav v tem "Jezusovem dogodku" se ne dogaja samo redefinicija temeljnih elementov judovstva, temveč vsega, kar poznamo: prav tukaj je izvršena nova definicija človeka,²⁰ medčloveških odnosov²¹ in skupnosti²² oziroma človeške družbe kot celote. Jezusov dogodek redefinira celoto naše realnosti, tako duhovne kakor materialne, in prek sebe ravno ukinja vsakršno delitev na ta dva pola, saj sta Jezusova smrt in vstajenje nerazdružljivo hkrati duhovno-teološki in realno-politični, javni dogodek. Ta zgodovinska konkretnost Jezusa Mesija, njegove smrti in zgodovinsko uresničenega (torej ne le "duhovnega!") vstajenja od mrtvih je torej v središču vsega krščanskega. Iz nje sledijo nova antropologija, nova sociologija in tudi nova "politika".

Ravno ta "politična" razsežnost Jezusovega delovanja pa je drugi vsebinski poudarek, ki ga lahko razberemo iz raziskave o "zgodovinskem Jezusu". Nanj opozarjajo mnogi sodobni raziskovalci, tako pripadniki "Nove raziskave" kot pristaši "Tretje raziskave". Jezusov dogodek se namreč izkazuje kot radikalno politično dejanje, ki obenem redefinira tudi to področje. Omenili smo že, da je koncept "Božjega kraljestva" v Jezusovem času nujno imel konkretno politično razsežnost. Jezus očitno izhaja iz tega in postavlja svoje kraljestvo kot radikalno nasprotje vsem kraljestvom "tega sveta". Mesijevo kraljestvo se uresničuje z Božjo močjo (izganjanje demonov in ozdravljenja), z Jezusovo ljubeznijo (njegova

smrt za grešnike) in z darom Svetega Duha, ki je realna, operativna moč nove oblasti v svetu in zato temelj nove skupnosti, ki jo vzpostavi Jezus. V nasprotju s tem se kaže, da se vsaka "posvetna" oblast vzpostavlja s sredstvi pohlepa, denarja in nasilja oziroma zatiranja (prim. Mr 10,42 sl.). Med eno in drugo obliko oblasti ni mogoča nikakršna sprava, ker gre dejansko za razliko med starim in novim, med izginjajočim in prihajajočim, med področjem prvega in drugega Adama. To se najočitneje pokaže v samem dogodku Jezusove smrti, pri katerem sodelujejo vrhovi posvetne in verske oblasti.²³ In tudi Jezusovo vstajenje ima globoko "politično" razsežnost: z njim Bog javno potrди svojega vladarja in v svetu vzpostavi novo oblast, nasproti vsem oblikam padle človeške vladavine.

To spoznanje je pomembno za naše predstave, kakšna naj bi bila krščanska "politična akcija". Očitno nikakor ne more iti za poskus uporabe "posvetnih" političnih sredstev za doseg "krščanskih" ciljev, ker so te sile globinsko, ontološko nasprotne Božjemu delovanju v svetu. Zgodovinska slika Jezusa kaže na nevzdržnost "konstantinizma", kulturno-političnega projekta, ki se je začel s cesarjem Konstantinom²⁴ in ki je skušal doseči nekakšno sožitje in sodelovanje med Cerkvijo in imperialno državno ideologijo. Prav evropska zgodovina zadnjih stoletij kaže na problematičnost takšnega poskusa, zgodovinska raziskava o Jezusu in začetkih krščanstva pa razkrije tudi notranjo nemožnost in protislovnost takšnih prizadevanj.

Kakšna naj bi torej bila krščanska "politična akcija"? V skladu z zgodovinskimi spoznanji lahko rečemo naslednje: krščanska "političnost" se kaže v nasprotovanju vsem oblikam družbenega zatiranja ter v ustanavljanju skupnosti, kjer vladajo radikalno drugačni, novi odnosi, formirani po vzoru Mesijeve *agápe*, kjer že deluje nova oblast, ki je povsem nasprotna vsem "posvetnim" konceptom avtoritete, saj je njeno bistvo *služenje* drugim, in kjer so kulturne, razredne in narodne pripadnosti, ki razdvajajo človeštvo, ukinjene

ali vsaj radikalno zmeščane. To je prostor pravega, resničnega ozdravljenja in obnovenja človeštva. To je izpostava vladavine, ki prihaja, "ambasada" Mesijevega kraljestva sredi padlega sveta, v katerem živimo. To je Božji – in lahko tudi naš – odgovor na temeljno vprašanje: Kakšna je rešitev?

-
1. *Jesus and the Word*, str. 8., Scribner's, New York, 1958 (navedeno po angleškem prevodu; nemški izvirnik je izšel leta 1926).
 2. Najsrajnejša oblika tega stališča je, da Jezus sploh nikoli živel, vendar to prepričanje, ki ga še vedno srečujemo v poljudnih polemikah, nima nobenega resnega zagovornika med strokovnjaki (tudi tistimi, ki krščanstvu izrecno nasprotujejo).
 3. Kljub novozaveznemu jasnemu nasprotovanju tovrstni razpolovitvi sveta na materialno in duhovno (oziroma konkretno in abstraktno, objektivno in subjektivno ipd.) je treba opozoriti, da so se takšne predstave pozneje "skozí zadnja vrata" vsaj delno vrinile in krščanstvo prek platonistične filozofske govornice, ki je postala temeljno orodje antične teologije.
 4. Pri tem se delno opiram na N. T. Wrighta, ki predstavi zgodovino znanstvenega raziskovanja o Jezusu na začetku svoje monografije *Jesus and the Victory of God* (Fortress Press, Minneapolis, 1996, str. 3–124).
 5. Wright, str. 33.
 6. Ta sinteza postopno izhaja v monumentalni seriji *Christian Origins and the Question of God* ("Izvori krščanstva in vprašanje Boga"). Doslej so izšli trije zvezki: *The New Testament and the People of God* ("Nova zaveza in Božje ljudstvo" – metodološki in zgodovinski uvod v zbirko; Fortress Press, Minneapolis, 1992), *Jesus and the Victory of God* ("Jezus in Božja zmaga" – obravnava vprašanj o Jezusovi identiteti, ciljih in smrti; Fortress Press, Minneapolis, 1996) in *The Resurrection of the Son of God* ("Vstajenje Božjega Sina" – izključno posvečena vprašanju vstajenja kot zgodovinskega dogodka; Fortress Press, Minneapolis, 2003). Sledili naj bi še zvezki o prvi Cerkvi, Pavlu in evangelijih. Vsebina tega razdelka pretežno sledi Wrightovim izvajanjem v *The New Testament and the People of God* (NTPG), str. 29–338, in *Jesus and the Victory of God* (JVG), str. 147–243. Vse konkretne izpeljave so moje, kar pomeni, da sem sam odgovoren za morebitne netočnosti ali napake.
 7. Prim. NTPG, str. 29–144.
 8. Preprosto povedano gre za naslednje ciklično gibanje: K vsakemu fenomenu, še posebej če gre za besedilo, se bližamo z določenimi vnaprejšnjimi sodbami oziroma predstavami. Samo tako je možno razumevanje oziroma "branje" določenega fenomena. Vendar pravo "branje" nedvomno pomeni pravo interakcijo, kjer dogodek/besedilo povratno vpliva na bralca in spreminja njegove predstave in prepričanja. Po takšni "hermenevtični spremembi" se lahko vrnemo na začetek in poskusimo branje znova, tokrat z nekoliko drugačnimi izhodišči, ki so vsaj do neke mere bolj ustrezna predmetu.
 9. NTPG, str. 45. Do presenetljivo podobnega zaključka na globlji, ontološki ravni pride Gorazd Kocijančič v svojem

- radikalnem eseju *O biti preteklega*: "Vzpostavitev biti preteklega je etika v modusu preteklika. Analogno kot ethos vznikne šele za mojo ljubečo investicijo bivajočega z bitjo ..., tako tudi sama zgodovina kot nekaj bitnega vznikne šele s pravno-etično neizsiljivo, ethosno vzpostavitvijo zgodovinske sledi." (*Razbitje*, Študentska založba, Ljubljana, 2009, str. 101.) Če to velja že za samo bit zgodovine, potem še toliko bolj velja za vsakršno "zgodovinsko spoznanje". Kolikor toliko realen dostop do "zgodovinske realnosti" je torej mogoč samo prek tvrstne "etične", "agapične", samoukinjujoče "metode".
10. Ali vsaj določene vidike tega. V kumranski književnosti npr. najdemo predstavo o dveh mesijih, enem kraljevskem in drugem duhovniškem – vsak od njiju naj bi opravil del ponovne vzpostavitve omenjenih štirih temeljnih simbolov judovstva. V judovstvu tistega časa so vsekakor obstajala zelo različna mesijanska pričakovanja, vsa pa se vpisujejo v omenjeno "eshatološko" upanje na dokončno obnovo Izraela, zato jih moramo nujno razumevati v tej luči, se pravi kot specifično konkretizacijo tega upanja.
 11. Prim. Mt 3,2 in 4,17; 12,28; Lk 4,18–21 itn.
 12. Zapoved o sobotnem počitku spada med deset Božjih zapovedi in je skupaj z obrezo tudi temeljni "kulturni marker" Božjega ljudstva, zunanje znamenje, ki jih ločuje od ostalih narodov, ki niso nosilci Božjega delovanja v zgodovini. Jezusov "liberalni" odnos do tako temeljnega gradnika judovske družbe je nujno vodil v konfrontacijo z njenimi voditelji.
 13. Prim. NTPG, str. 371–417.
 14. Bistvena razlika je v tem, da Jezus še vedno predvsem opravlja določeno vlogo *znotraj* Izraela, Cerkev, ki nastane po *dovršitvi* te zgodbe, pa ima drugo perspektivo: misijon "do skrajnih mej sveta" (Apd 1,8).
 15. To seveda ne ukinja specifične krščanske eshatologije, ki še vedno pričakuje vstajenje (vseh ali vsaj mnogih) na pragu "prihodnjega veka", pomeni pa, da je ta nova eshatologija že vsaj delno uresničena, ker je prvo – in najpomembnejše! – dejanje vstajenja že za nami. Zato je krščanska eksistenca pogosto opisana kot bivanje v eshatološki napetosti med "že" in "še ne" – in v tem je pomembna razlika z judovstvom.
 16. Zaradi tega okvirja so bili pisci tudi "teološko" zainteresirani, da poročajo o resničnih, "zgodovinskih" dejstvih, in to po možnosti čim natančneje.
 17. Prim. Rim 1,2–4: vstajenje je dogodek, ki "postavlja" (dobesedno "določa", verjetno v smislu "razodeva, izkazuje") Jezusa za Božjega Sina.
 18. Prim. Mt 12,41–41: Jezus kljub podobni vlogi presega tako preroke kakor Izraelove kralje, vključno z največjim, Salomonom.
 19. Najzgodnejše pričevanje o predstavi, da je Mesija Bog, najdemo v Pavlovem Pismu Filipljanom 2,6–7, ki je bilo napisano nekje sredi petdesetih let prvega stoletja, se pravi dobri dve desetletji po Jezusovi smrti. Če drži domneva, da tukaj Pavel navaja zgodnjekrščansko hvalnico, potem je to pričevanje celo zgodnejše.
 20. Prim. vsa mesta v Novi zavezi, ki govorijo o novem rojstvu (Jn 1,12–13; 3,3sl.), o novem človeku (Ef 4,24; Kol 3,9–10) in o Kristusu kot "drugem Adamu" (Rim 5,12–21; 1 Kor 15,45–49), se pravi novem arhetipu človeštva.
 21. Tu je kot nova kvaliteta in edini "zakon" postavljena *agápe*, ljubezen, ki se žrtvuje v korist soljudi; prim. Mr 12,28–34; Jn 15,12; Rim 13,8–10; 1 Kor 13; 1 Pt 1,22sl. itn.
 22. Krščanska skupnost, *ekklesía*, je prostor, kjer že deluje nova oblast Mesijevega kraljestva in kjer že vladajo novi odnosi (ne le duhovno-moralni, ampak tudi socialni in ekonomski), povsem drugačni od tega, kar je uveljavljeno v padlem "svetu"; prim. Mr 10,42–45; Apd 2,42–47; 4,32–35; Rim 12,13; Gal 3,28; Kol 3,11; 1 Jn 3,17–18 itn.
 23. Judovski veliki duhovnik in sinedrij kot duhovno-politično vodstvo Izraela ter Poncij Pilat kot predstavnik rimskega imperija. Prim. tudi pomenljivo interpretacijo tega dogodka v Apd 4,24–28.
 24. Verjetno ni naključje, da prav od tega časa naprej vse pogosteje naletimo na "ahistorično" razumevanje krščanstva. V skladu s tem naj bi bilo krščanstvo versko, moralno, duhovno ali celo mistično gibanje, ki je povsem nevezano na kontingentne in "umazane" podrobnosti zgodovinskega procesa (prim. npr. Evzebijev prepričanje, da so krščansko pobožnost prakticali že izraelski očaki).

"Uboštvo, zaradi katerega položimo vse zaupanje v Očeta, nas rodi kot njegove sinove. Le če je uboštvo naša mati, je Bog naš Oče." (Fausti 2008, 151)

Jeruzalem, pred cerkvijo Božjega groba. Foto: Samo Skralovnik



DANIEL MARGUERAT

V iskanju zgodovinskega Jezusa med zgodovino in teologijo: povezave in napetosti

Zgodovina in teologija¹. Kaj ju povezuje? Kakšne napetosti vladajo med njima? Kako naj ju razčlenimo? Kako ena ogroža drugo? Namesto, da bi se teh vprašanj lotil na ravni načel, torej spekulativno, jih bom obravnaval na posebnem področju: na področju iskanja zgodovinskega Jezusa. Dogaja se namreč, da se te stare raziskave danes predstavljajo na sodoben način ter tako razpihujejo napetost med zgodovino in teologijo. Se mar ne očita zgodovinskemu raziskovanju o Jezusu, da je uničilo teološko branje evangelijev? Se ne očita zgodovinarjem, da so kot fikcijo zavrgli teološko podobo Gospoda, ki nam jo prinašajo evangeliji?

Čudno: ravno v zadnjem desetletju, ko se toliko govori o krščanstvu v zadnjih vzdihljajih, je Jezusov lik zavzel večjo kulturno aktualnost kot kdajkoli prej. Čemu to tako živo, nenasitno zanimanje za lik Jezusa iz Nazareta? Ni bilo o njem že vse povedano, ponovljeno in do obisti razloženo? Kljub temu pa zgodovinarji ne nehajo usmerjati svojih inštrumentov na literarne in arheološke sledi njegove zgodovine ter lansirati vedno novih domnev, ki močno odmevajo v medijih. Enigma o Jezusu še vedno privlači, in to po dva tisoč letih.

Brownova *Da Vincijeva šifra* je milijonom bralcev dala nov pogled na vprašanje teološke dediščine človeka Jezusa. Senzacionalno odkritje doslej nepoznanega besedila Judovega evangelija (apokrif iz 2. stoletja) so uporabili kot podlago za nove razprave o podobi

človeka, ki je "izročil" Jezusa, kakor to prinašajo kanonični evangeliji. Film Jamesa Camerona o Jezusovem grobu želi rekonstruirati povezave med Jezusom, njegovo ženo Marijo Magdaleno ter njunim sinom z imenom Juda. Nazadnje pa se je pojavila še knjiga papeža Benedikta XVI. *Jezus iz Nazareta*,² ki je postala pravi *best-seller* v knjigarnah.

Ker pri teh delih ne gre za isto raven resnosti, si mora publika naložiti nalogo, da ovrednoti razliko med arheološkimi domisljicami (kot v primeru Cameronovega filma) ter zanesljivimi dokumentarnimi deli. Razen papeževega dela vse navedene raziskave ponavljajo isti scenarij. Izhajajo iz nekega dokumentarnega vira ali arheološkega ostanka, ki ga sprejmejo kot ključ za razumevanje Jezusove identitete. Včasih naredijo razpravo bolj vznemirljivo s pomočjo teorije

institucionalne zarote, po kateri naj bi Cerkev že zelo zgodaj skrila pravo Jezusovo identiteto, ki naj bi jo danes končno spet razodeli v pravi luči. Namen je, da bi podrli podobo o Jezusu, kakršno nam prinašajo evangeliji, oziroma podobo, ki je vezana na ljudsko pobožnost, saj nam štirje evangeliji v svoji raznolikosti nikakor ne prikažejo enolične in enoznačne podobe, kot mu jo pripisujejo. Zgodovina skuša tukaj uničiti teološko branje.

Cerkev se je na tovrstna izvajanja odzvala z neprijetnim občutkom, če že ne z odkritim nasprotovanjem in obsodbami, kot bi te raziskave predstavljale bogokletni atentat na njenega ljubljenega Gospoda. Pred kratkim izdana knjiga Benedikta XVI. zaseda v tem oziru posebno mesto, saj se po eni strani odzove na pretiravanja pri zgodovinski in duhovni kritiki ter ju nadomešča s t.i. kanoničnim branjem, ki se v resnici močno navdihuje pri Janezovem evangeliju. Gre za teološko in duhovno branje, ki je lepo in pomembno (npr. njegova analiza govora na gori ter dialog z rabinom Jacobom Neusnerjem). Toda ta študija ne spada na nivo raziskav o zgodovinskem Jezusu, kakor jih bom skušal opredeliti tukaj.

Vse vrenje okrog Galilejčevega lika v zadnjih desetih letih je razširitev dosti starejših razprav. Novost pa je v tem, da danes razprave med zgodovino in teologijo – in v še bolj ostri obliki – med vero in nevero – ne zadevajo toliko cerkvenih struktur in dogem, temveč se vrtijo okrog Jezusa kot zgodovinske osebnosti in osrednjega lika krščanstva. Priznati moramo, da krščanstvo živi od neke posebnosti v svetu religij: Gospod, v katerega kristjan veruje, je pripadal drugi religiji – judovstvu – ki je nikdar ni nameraval zapustiti. Jezusovo delovanje je bilo usmerjeno na prenovo Izraelove vere, pri tem pa je naletel na nasprotovanje verskih voditeljev tistega časa. Krščanstvo se ima za svoje rojstvo zahvaliti neuspehu te reforme. Gibanje Jezusovih učencev, ki je bilo sprva le ena izmed mesijanskih judovskih ločin, je bilo postopno zaradi uspeha med pogani ter sovraštva s strani Sinagoge prisiljeno, da se preobrazi v samostojno versko skupnost. Zgodovina nam

pravi, da je bil ta proces osamosvajanja dolg, boleč in raznolik glede na pokrajine rimskega cesarstva; da iniciativa ni prišla s strani prvih kristjanov; da je postopek ločitve trajal vsaj štiri stoletja; in da vez z izvorom in judovsko kulturo ni bila pretrgana naenkrat.

Krščanstvo se torej rojeva iz zavračanja reforme in mu njegov ustanovitelj takorekoč ne pripada. Še več: glede na to, da Galilejec ni zapustil nobenega avtografa, izhajajo vsa pričevanja o njegovem življenju, besedah in dejanjih iz skupnosti, ki so prenašale in razlagale izročilo, ki so ga sprva širili njegovi učenci. Rekonstruirati Galilejčevo življenje od nas zahteva, da se povzpnejo onkraj teh pričevanj. Tu je torej razlog za tako globino "enigme o Jezusu": v ozadju samega evangeljskega besedila raziskovalci preiskujejo temine, da bi ugotovili, kdo je bil Jezus in kako so nanj gledali njegovi sodobniki.

Od svojih začetkov konec 18. stoletja znanstveno raziskovanje o Jezusu ne miruje. Ne postavljamo si več vprašanja, ali je Jezus zares obstajal ali ne. Množica dokumentarnih virov o njem ter zgodnost njihovega nastanka kažejo, da je Jezus najbolje izpričana zgodovinska osebnost antike. Prve literarne sledi najdemo v korespondenci apostola Pavla, ki je nastala med leti 50 in 58 po Kristusu, torej le dve desetletji po Jezusovi smrti, kar je za mere antičnega zgodovinopisja izjemno kratko obdobje. Poleg tega se najnovejše raziskave trudijo rekonstruirati besedilo prastarega vira Jezusovih besed (sloviti "vir Q"), h kateremu sta se lahko zatekala Matej in Luka; dokončno literarno oblikovanje tega vira naj bi segalo v petdeseta leta, na konec obdobja ustnega prenašanja. Na kratko lahko rečemo, da dvom o obstoju Ješue, nazareškega rabina, nasprotuje dejstvom. Pa je bil on res prav tak, kot ga opisujejo evangeliji? Tu je problem.

1. TRI VRSTE RAZISKAV O ZGODOVINSKEM JEZUSU

Kaj je cilj iskanja zgodovinskega Jezusa? Namen je rekonstruirati življenje Jezusa

iz Nazareta s pomočjo "nevtralnih" zgodovinskih podatkov, torej podatkov, ki jih ni pokvarila (pozitivna ali negativna) subjektivnost prič. Raziskovalci torej napredujejo v kritiki razpoložljivih zgodovinskih dokumentov, da bi iz njih izluščili tiste elemente, katerih avtentičnost je moč potrditi.

Naj spregovorim nekaj besed o dokumentarnih virih, ki so nam na voljo. Ker Jezus ni ničesar ne zapisal ne narekoval, so vsi razpoložljivi viri indirektni. Vsekakor pa so raznovrstni. Najstarejši vir je, kot smo že rekli, korespondenca apostola Pavla, ki obravnava Jezusovo smrt na križu ter vero v njegovo vstajenje. Poleg tega apostol pozna zbirko "Gospodovih besed", ki jih uporablja pri svoji argumentaciji (včasih jih ne citira dobesedno). Sledijo evangeliji, ki si glede na starost sledijo takole: Marko, ki je bil po mojem mnenju bil sestavljen okrog leta 65, Matej in Luka, ki razširita Marka, sta bila sestavljena med leti 70 in 80, ter Janez, ki ga umeščamo med leti 90 in 95. Ti spisi ne spadajo v kroniško zgodovino: seveda se spominjajo Jezusovega življenja, vendar gledajo nanj z očmi vere, ki izbira dejstva v službi njihovega teološkega pomena. Nekateri apokrifni evangeliji so v določenih primerih podedovali izročila, ki se niso ohranila v štirih predhodnih. To so Petrov evangelij (120-150), Tomažev evangelij (koptski, okrog leta 150) ter Jakobov protoevangelij (150-170). Redki pa so nekrščanski viri, saj za rimske zgodovince to ni bil omembe vreden dogodek. Judovski zgodovinar Jožef Flavij v svojih Judovskih starožitnostih (med leti 93-94) predstavi tole zanimivo novico: "V tem času je živel moder mož, ki so ga imenovali Jezus. Njegovo vedenje je bilo neoporečno in znano je bilo, da je kreposten. Mnogi izmed Judov in drugih narodov so postali njegovi učenci. In Pilat ga je obsodil na križanje in smrt." (18,3,3.) Čeprav je pristanost tega *Testimonium Flavianum* predmet razprav, sem mnenja, da njegovo jedro sega vse do tega judovskega zgodovinskega pisca. Kasneje tudi Talmud predstavi kakšnih petnajst namigov na "Yeshu", ki

govorijo o njegovem zdraviljskem delovanju ter njegovi smrtni obsodbi, ker je – tako pravi Talmud – zavajal ljudstvo.

Razvoj teh raziskav lahko razdelimo na tri zaporedne valove, ki jih poimenujemo "Quest". Prvi val zajema 19. stoletje, drugi leta med 1950 in 1980, tretji pa se začne v osemdesetih letih 20. stoletja. Toda prehod iz enega v drugi val prejšnjih ne izčrpa popolnoma, tako da smo še danes priče izidom del, ki se navdihujejo pri prvem ali drugem valu.³

1.1 PRVI VAL RAZISKAV - LIBERALNE RAZISKAVE (1778-1906): JEZUS KOT VELIKA DUHOVNA OSEBNOST

Pionir raziskav o zgodovinskem Jezusu je Nemec Hermann Samuel Reimarus. Njegovo posthumno izdano delo je sprožilo val ogorčenja: avtor je trdil, da so Jezusov nauk sprevergli njegovi učenci, razočarani zaradi smrti Učitelja, saj so ga imeli za političnega mesija. Tako je bil prvič izdan "Jezusov življenjepis", ki je bil zgrajen onkraj evangeljskih podatkov in pogosto celo evangelijem nasproten. Raziskave, ki so se navdihovale pri tem pionirju, so bile sprva zelo racionalistično obarvane: v evangelijih so brali simbolično konkretnost duhovnih resnic, čudeže in vstajenje pa so razlagali na racionalen način, če jih že niso zavračali (Heinrich Paulus, 1828; Friedrich Schleiermacher, 1832). V nadaljevanju smo priča novemu poudarjanju Jezusove človeškosti: evangeliji so bili tako biografski dokumenti, ki jih je zaznamovala Jezusova oseba, ki so jo videli kot fascinantno religiozno osebnost, katere psihološki razvoj bi radi rekonstruirali (Ernest Renan, 1863; Auguste Sabatier, 1880; Bernhard Weiss, 1882). V tistem obdobju je Renanovo delo doživelo senzacionalen uspeh, ki mu ni botrovala le literarna kakovost. Avtor je namreč napravil drzno sintezo, ko je povezal pozitivistično dediščino ("v zgodovini ima vse svojo razumno razlago") z imaginacijo in čustvenostjo romantične tradicije. Njegov portret Jezusa nam predstavlja njegova duševna stanja, pri

tem pa jih vključuje v idilično podobo antične Palestine.

Z metodološke perspektive je zasluga predstavnikov liberalnih raziskav v tem, da naredijo korak naprej v smeri kritičnega študija dokumentarnih virov. Ko primerjajo med sabo štiri kanonične evangelije, iz njih izluščijo razlike ter se odločijo v prid tej ali oni različici. Poglejmo primer: je Nazarečan branil avtoriteto Tore vse do najmanjših podrobnosti, kakor nam kaže Mt 5,17-20, ali pa je zavzel kritično držo glede postave, kakor vidimo v Mr 7,1-23? Še drug primer: so bile zadnje Jezusove besede na križu obupan krik (Mr 15,34), besede zaupanja (Lk 23,46) ali teološka trditev (Jn 19,30)? Teh problemov ne sprožajo zlonamerni duhovi, ampak izhajajo iz pozornega branja samih besedil ter primerjave med njimi. Teološka zgradba, ki so jo izbrali evangelisti, daje njihovim delom usmeritev, ki je skladna s tem, kako so v njihovem okolju sprejeli izročilo o Jezusu. Ni dovolj, da le zberemo ali primerjamo podatke iz štirih evangelijev, da bi dobili sintetično podobo Galilejca: ker se ti podatki pogosto razlikujejo med seboj, je treba izbirati z ozirom na najvišjo možno zgodovinsko verjetnost.

A kako lahko presojamo glede zgodovinske verjetnosti? Leta 1906 je Albert Schweitzer podal uničujočo trditev: rekonstrukcija zgodovinskega Jezusa je prepuščena na milost in nemilost spekulacijam in preferencam posameznih raziskovalcev, ki se odločajo za "Jezusa", ki jim pride najbolj prav: romantični poet, prerok, ki kliče k spreobrnjenju, ali pa pevec o ljubezni. Schweitzer je trdil, da ni objektivnih kriterijev, s katerimi bi lahko iz evangelijev izluščili to, kar je v njih najbolj pristnega. Poleg tega se je trudil pokazati, kako pomemben je koncept Božjega kraljestva za razumevanje, kdo je Jezus: zanj je bil Galilejec prerok, ki je dojel iminentnost prihoda Kraljestva in bil prepričan, da je zgodovina že skoraj na točki, ko se bo pogreznila v brezno apokaliptičnih katastrof, ki bodo predstavljale vzpostavitev novega sveta, ki ga je Bog obljubil (Mr 13).

Tako zastrašujoče trditve so za štirideset let ohromile raziskave, ki so se nadaljevale šele na temelju pojasnil glede kriterijev avtentičnosti ter z dolžnim upoštevanjem pomembnosti koncepta Božjega kraljestva, ki ga je predlagal Schweitzer.

1.2 DRUGI VAL RAZISKAV, TI. NEW QUEST (1950-1980): JEZUS NA OBZORJU KRALJESTVA

Članek nemškega teologa Ernsta Käsemanna je znova pognal v tek iskanje zgodovinskega Jezusa, vendar na novih temeljih.⁴ Na metodološkem nivoju sta bila postavljena dva postulata, ki zadevata statut evangeljskega besedila ter sprejemanje kriterijev avtentičnosti. Najprej je bil pojasnjen statut evangeljskega besedila. Priznalo se je, da nam evangeliji ne prinašajo direktnega vpogleda v pričevanje Jezusovih sodobnikov, marveč so sad ponovnega (teološkega in literarnega) urejanja s strani prvih kristjanov. Kritika literarnih zvrsti (*Formgeschichte*) je pokazala, da izročil o Jezusu ni gnala skrb za arhivsko urejanje gradiva, marveč so izhajala iz želje, da bi ohranili spomin na Jezusa, ki bi koristil življenju vernih. Evangeliji nam tako prinašajo spomine, ki so jih krščanske skupnosti po veliki noči ohranjale na dela in besede svojega Gospoda. Dejansko so usodo Galilejca prvi kristjani razumeli v luči vstajenja. Posledično postane malo verjetno, da bi bilo možno sestaviti Jezusov življenjepis, saj so evangelisti pripovedni okvir evangelijev postavili z namenom, da bi združili množico pripovednih drobcev, ki so jih sprejeli.

Drugič, raziskovalci pri poskusih, da bi se dokopali do najstarejših plasti izročila o Jezusu, uporabljajo kriterije avtentičnosti. Z iskanjem avtentičnosti ne mislimo več na običajno rekonstrukcijo (*restitution du libellé*) Jezusovih besed (tako ali tako je Jezus govoril aramejsko, medtem ko so bili evangeliji zapisani v grščini), ampak iskanje čim tesnejših vezi med vsebino in intencionalnostjo Galilejčevih besed in dejanj.⁵

Teh kriterijev je pet.

Kriterij večkratne potrditve. Za avtentične štejemo tista Jezusova dejanja in besede, o katerih pričata vsaj dva med seboj neodvisna literarna vira. Zato lahko odslej kot resničen označimo motiv, o katerem istočasno pričata Pavel in Marko ali Matej in Janez ali pa Luka in Tomažev evangelij.

Kriterij cerkvene zadrege. Glede na ta kriterij se ohranijo tiste Jezusove besede in dejanja, ki so povzročile težave pri njihovi aplikaciji v prvih krščanskih skupnosti. Poglejmo primer take zadrege: Jezusov krst, ki ga izvrši Janez (Mt 3,13-17), postavi Jezusa v podrejen položaj glede na Krstnika, s tem pa postavi tudi Cerkev v težave v njenih sporih s krogi krščevalcev. Ali pa oznanilo skorajšnjega prihoda Božjega kraljestva, ko se to ni zgodilo za časa življenja

učencev: "Resnično povem vam, nekateri izmed tukaj navzočih ne bodo umrli, ne da bi prej videli Božje kraljestvo priti z močjo" (Mr 9,1).

Kriterij originalnosti (ali kriterij razlike). Kot avtentično lahko štejemo neko tradicijo pod pogojem, da ne gre le za čisto posnemanje nekega motiva iz judovstvu tistega časa ali pa samo za ponovno krščansko branje v luči velike noči. Tako odpadejo vztrajanje na Tori kot taki (ker gre za farizejsko dogmo) ali pa razmišljanje o organizaciji Cerkve (to odseva zanimanja prvih kristjanov). Nasprotno pa neusmiljene besede "pusti, da mrtvi pokopljejo svoje mrtve" (Lk 9,60) nimajo vzporednic v antiki, razen pri kakšnem ciniku.

Kriterij koherentnosti predpostavlja, da Jezus ni bil absurda ali kontradiktorna

"Jezus je prišel, da bi prinesel mir Božjih sinov (Mt 5,9). Toda to ni spokojen mir. Izziva zlo in gre skozi hude boje, ko sproža bridka nasprotovanja. To je mir Jagnjeta, nad katerim se zneso nasilje volkov, tako drugačen od 'pogubnega miru' tistega, ki se prilagodi hudemu." (Fausti 2008, 208).

Jeruzalemske ulice. Foto: Samo Skralovnik



osebnost. Neka logika vendarle povezuje njegove besede in dejanja, kakor tudi njegovo sporočilo kot tako.

Logika krize pa predpostavlja, da mora vsaka rekonstrukcija Galilejčevega življenja pokazati, zakaj in na katerih točkah se je lahko razvnel smrtni konflikt, ki je zoperstavil Jezusa Izraelskim verskim voditeljem.

Zagon tega drugega vala raziskav je omogočil nastanek mnogih dobro znanih del: o Jezusu so pisali Bultmann, Maurice Goguel, Charles H. Dodd, Joachim Jeremias, Günther Bornkamm, Charles Perrot, Etienne Trockmé, Jacques Schlosser. Vse te rekonstrukcije zgodovinskega Jezusa imajo skupne tri elemente. Prvič, upoštevajoč statut besedila ne skušajo pisati biografije in rekonstruirati Galilejčeve psihologije, temveč se osredotočajo na njegovo delovanje in sporočilo v okviru od njegovega krsta, ki ga je prejel od Janeza Krstnika, do njegove smrti v Jeruzalemu. Drugič, ideja Božjega kraljestva je prepoznana kot srce Jezusovega sporočila in njegovega samorazumevanja. Za razliko od Alberta Schweitzerja, po katerem naj bi Jezus pričakoval skorajšnjo apokaliptično katastrofo, pa učenjaki tega drugega vala raziskav Jezusa predstavljajo kot glasnika bližnjega, a še vedno prihodnjega prihoda kraljestva. Jezus je zaznal zarjo Kraljestva in uvedel v te poslednje čase. S svojimi prilikami nam daje to razumeti, s svojimi ozdravljenji pa to stvarnost uresničuje. Tretjič, kristološki nazivi, ki jih evangelisti pripisujejo Galilejcu, so večinoma označeni kot produkt povelikonočne vere. Jezus se ni označil ne kot Božji sin, ne kot Mesija. Tudi sinoptični evangeliji teh izrazov nikoli ne polagajo v Jezusova usta. Jezusove izjave "Jaz sem" v Janezovem evangeliju se predstavljajo kot rezultat kristološke meditacije janezovske smeri. Nasprotno pa velja za resnično, da se je Jezus imenoval "sin človekov" in si je pripisal naziv "sin". Vsekakor pa je gotovo, da se je Jezus zavedal svoje eshatološke avtoritete, kar lahko izluščimo iz treh namigov: predvsem iz njegove zavesti o zgodovini, saj

ve, da je večji od vseh prerokov, vključno s Krstnikom (Lk 7,18-22); ne želi biti le zadnji izmed judovskih prerokov, ampak je več kot vsi preroki. Drugič, njegovo dojetje Tore, zaradi česar se v avtentičnih antitezah Jezus postavi nasproti Mojzesu kot pooblaščen razlagalec postave. Zavest njegove avtoritete se končno prevede v njegovo razumevanje Boga: izraz "amen", ki je značilen za njegovo besedišče, ima nalogo odgovora: Jezus s svojim "amen" odgovarja na Božji glas, ki ga sliši. Ti odlomki sestavljajo kristologijo, ki ni eksplicitna (tj. izražena z nazivi), marveč implicitna.

1.3 TRETJI VAL RAZISKAV (OD LETA 1980): JEZUS KOT JUD

Še tretjo raziskovalno težnjo lahko zaznamo. Njene prve publikacije so prišle na dan okrog leta 1980. Prezgodaj je še, da bi preverjali koherentnost te smeri, ki vsebuje zelo veliko število raziskovalcev. Z izjemo Nemca Gerda Theisena so vsi anglosaksonskega porekla: P. Sanders, John Dominic Crossan, Marcus Borg, Richard Horsley ter *Jesus Seminar* pod vodstvom Roberta Funka. V okviru te smeri se pojavijo trije novi elementi: Jezusovo judovstvo, uporaba izvenkanoničnih virov ter zatekanje k sociologiji. Najznačilnejši element je ovrednotenje Jezusovega judovstva. Biblicisti so morali na novo razmisliti o podobi antičnega judovstva. Do tedaj je, če na kratko povzamemo, nasproti izpraznjenemu, strogemu in legalističnemu judovstvu vodilna paradigma zoperstavljala lik Jezusa kot svobodnega junaka religije srca. Pozornejši študij judovskih spisov prvega stoletja – vključno s kumranskimi rokopisi – je prinesel na dan natančnejšo podobo judovstva, ki je bilo raznoliko in pluralno. Vsaka smer se je proti drugim borila (tudi s silo) za priznanje resničnosti svojega nauka. Sredi tega vrenja raznih tendenc (saduceji, farizeji, zeloti, eseni in drugi) se Jezusovih konfliktov s sodobniki ne da razlagati kot spore z judovstvom, temveč kot spore znotraj judovstva (primer:

v tistem času je bilo vprašanje kršenja sobotnega počitka, da bi koga rešili, predmet številnih razprav. Farizeji so bili glede tega bolj tolerantni kot eseni.). Vidimo lahko, da je bil Jezus v polnosti jud, brez dvoma sicer jud na robu in velik provokator, vendar njegovo sporočilo in dejanja ne gledajo iz okvirov judovstva tistega časa. Sedaj vidimo, zakaj tretji val raziskav brzda pomen kriterija izvirnosti (ali razlike), ki si ga je privzel drugi val, ter ga podpira s kriterijem zgodovinske verjetnosti. Kot avtentično se torej sprejme to, kar se kaže kot verjetno v okvirih palestinskega judovstva v Jezusovem času (verjetnost na začetku), pa tudi to, kar razloži povelikonočni razvoj izročila o Jezusu (verjetnost na koncu). Poglejmo si primer: iz dejstva, da sta dva stara tokova krščanstva lahko zagovarjala eden navezanost na Toro (Matej) in drugi ločitev od nje (Pavel in Marko), lahko Nazarečanu pripišemo pozicijo, ki ustvarja takšen dvojni razvoj. Po potrebi se mu bo priznalo željo, da prenovi Toro kot zapovedi okrog imperativa ljubezni do bližnjega, ne da bi jo odpravil. Kršenje sobote lahko torej razumemo tako kot kritiko Postave (Mr 2,28), pa tudi kot znamenje preoblikovanja Postave okrog večjih zapovedi (Mt 12,7-8).

Drugi nov element je uporaba izvenkanoničnih virov. Po mnenju raziskovalcev ima sklicevanje na apokrifne tradicije večjo ali manjšo težo. Temeljna predpostavka je, da je del spominov na Jezusove besede in dejanja ušel štirim kanoničnim evangelijem in bil nato zbran v Petrovem ali Tomaževem evangeliju, ali pa v evangeliju Hebrejcev ali Nazarejcev. Čeprav nosi veliko število Jezusu pripisanih besed sledi kasnejšega poduhovljenega preoblikovanja (pogosto gnostičnega), pa imajo druge poteze, ki so podobne besedam sinoptičnih evangelijev. Primer: "Kdor je blizu meni, je blizu ognju, in kdor je daleč od mene, je daleč od Kraljestva" (Tomažev evangelij, 82; prim. Lk 12,49), ali pa: "Jezus je dejal: 'Preroka ne sprejmejo v domači vasi. Zdravnik ne zdravi svojih znancev'" (Tomažev evangelij, 31; prim Lk 4,24). Bistvo vprašanja je, ali

te besede ohranjajo "originalno" različico Jezusovega sporočila, ali pa so – kakor menim sam – le reinterpretacija izročila, na katerega se naslanjajo sinoptiki, v drugem stoletju.

Tretji nov element teh raziskav je uporaba sociologije. Dejansko je družbena zgodovina Palestine Jezusovega časa precej poučna. Če je rimsko cesarstvo za časa Tiberija živelo politično mirno obdobje, pa je bilo moč v Judeji in Galileji zaznati tako družbene kot religiozne napetosti. Večini judov je navzočnost rimskih okupatorjev na vsakem koraku predstavljala trajno omadeževanost Svete dežele. Ekonomske razmere malih kmetov so trde, njihova usoda je krhka: dovolj je že, da se enkrat uniči pridelek, pa jim je odvzeta vsa lastnina, sami pa so prodani v sužnost. V ozadju prilik vidimo prav ta svet kmetov, ribičev in najemnikov, saj se Jezus ni obračal prvenstveno na višje sloje, marveč na tiste, za katere je že izguba ene drahme pomenila pravo dramo (Lk 15,8-10). V času med smrtjo Heroda Velikega (4 pr. Kr.) in izbruhom prve judovske vojne (66 po Kr.) so se po Palestini širile vstaje raznih protestnih gibanj mesijanskega značaja. V valovih so se sprožali upori proti rimskim oblastem in njihovim zaveznikom pod zastavo Boga-kralja. Potoki krvi, ki so jih povzročile čete Poncija Pilata v boju proti galilejskim romarjem (Lk 13,1), nam dajo slutiti, s kakšno ostrino so Rimljani nastopili zoper kakršnokoli mesijansko vrenje, ki bi bilo sposobno motiti javni red. V tem kontekstu razumemo, kako vroče je bilo vprašanje glede plačevanja davka cesarju (Mr 12,13-17). S tem, ko je postavil "nebeško kraljestvo" za središče svojega oznanila, je bil Jezus prištet med mesijanske agitatorje. Bolje se razume, da se je izogibal kakršnim koli nacionalističnim idejam in mesijanskim nazivom, saj ni želel biti zamenjan za gorečniškega fanatika. Kljub temu pa se zdi, da je saducejem uspelo prepričati Pilata prav o sumu mesijanske agitacije, kar razloži tudi napis na križu: "Jezus Nazarečan, judovski kralj", ki mu pripisuje prevratniške politične ambicije.

Družbenopolitični kontekst kolonizacije nam daje razumeti tudi pogostost eksorcizmov v Jezusovem delovanju. S tem se pokaže, da je v družbi, katere kultura je odtujena zaradi politične okupacije, število obsedenosti s hudimi duhovi višje od povprečja. Kot bi se politična odtujitev dežele konkretizirala v telesu določenih posameznikov s fenomenom psihološke odtujitve. V oči nam pade analogija med okupirano Palestino in pogostostjo Jezusovih eksorcizmov. Pozorno branje družbenopolitičnih kazalnikov, ki jih prinašajo sinoptiki, nam ob primerjavi z drugimi ekonomsko in socialno bližnjimi družbami omogoči, da si ustvarimo sliko, kakšen družbeni vpliv je imelo Jezusovo gibanje. Izmerimo lahko razliko med osredotočenostjo na Jezusov individualni lik ter pozornostjo tretjega vala raziskav na njegovo družbeno okolje. Pri prehodu iz ene k drugi se je antropologija premaknila v smeri družbenih ved.

1.4 DO KAKŠNIH SKLEPOV PRIDEMO IZ SOSLEDJA TEH TREH RAZISKAV?

Razberemo lahko predvsem to, da so od prvega do tretjega vala raziskav učenjaki zavzeli distanco glede na samovoljnost začetkov. Opustili so pretiravanja racionalistične kritike, ki je zanikala vsakršno pristnost Jezusovih karizmatičnih ozdravljenj, ker jih ni moč razumsko razložiti (A. Renan). Danes razumemo Jezusove zdraviteljske posege za enega najbolj gotovih elementov njegove dejavnosti. Podobno se tudi ideja, da bi rekonstruirali Jezusovo psihološko sliko, navdihuje bolj pri romanih kot pa pri zgodovinskih raziskavah.

Prav tako ugotavljamo, da – skladno z uporabo vsake zgodovinske raziskave – iskanje zgodovinskega Jezusa odseva vprašanja svoje dobe. Zgodovinar se sprašuje o preteklosti na temelju lastne kulture in v službi le-te. Ponovno odkritje Jezusa kot juda od leta 1980 dalje je posledica zavedanja naših odnosov z judovstvom po drami šoe. V tem smislu bo lahko popolnoma nov kulturni ali duhovni

interes zbudil v prihodnosti ovrednotenje doslej nepričakovanih vidikov Jezusove osebe.

Končno pa so na teološkem nivoju nekatere pridobitve drugega vala raziskav po mojem mnenju zelo trdne. V mislih imam osrednje mesto eshatologije (Božjega kraljestva) za Galilejčevo samorazumevanje (sinoptiki so glede tega soglasni), kakor tudi dejstvo, da Jezus ni ustvarjal mesijanskih idej: ni povedal, kdo je, ampak je naredil to, kar je bil. Na to so prvi kristjani odzvali tako, da so mu pridali kristološke nazive kot odgovor vere v njegov prihod. Teologija lahko tukaj odgovori tudi na opazke zgodovinarja: Zakaj se Jezus ni razglasil za "mesija"? Čemu taka skromnost? Poznavanje judovske tradicije nam prinaša odgovor: za "Mesija" se ne imenuješ sam, ampak te mora priznati ljudstvo. Nikoli se "Mesija" ne razglasi sam. V času druge judovske vojne je Rabi Aqiba za mesija razglasil Simona bar Kohba. Med apokaliptičnimi znamenji v Mr 13,21 nekateri govorijo: "Glejte, tukaj je, glejte, tam je!", a še vedno so to imenovanja od zunaj. Da se Jezus ni sam imenoval za Mesija, ne smemo razumeti kot razočaranje s strani teologije. Nazarečan je lahko le čakal, da bodo drugi priznali njegovo poklicanost in jo potrdili (v tem smislu se mi zdi zgodovinsko verjetna Petrova izpoved v Cezareji "Ti si Mesija"). Temu lahko dodamo Jezusov molk glede nacionalističnega priokusa naziva.

2. TEOLOŠKE IMPLIKACIJE ISKANJA ZGODOVINSKEGA JEZUSA

Sedaj prehajam na drugi, krajši del svoje predstavitve. Vprašajmo se: kakšno korist imamo od raziskav o zgodovinskem Jezusu? Se je res vredno posvečati tako kočljivim raziskavam, ki nas pripeljejo le do hipotetičnih rezultatov? Koliko sploh lahko zaupamo raziskavam, ki nas na koncu pripeljejo do tako raznolikih podob Jezusa iz Nazareta?

Proti takšnim zgodovinskim raziskavam so se dvignili številni ugovori, med katerimi so glavni štirje. Prvič: evangelijev ne zanima Jezus zgodovine, marveč Kristus vere. Drugič:

zgodovinska raziskava opisuje že preminulo osebnost in ni sposobna rekonstruirati žive osebe. Tretjič: zgodovina ni nikdar opravičevala verskih resnic. Četrtič: razcvet kontradiktornih zgodovinskih hipotez povzroča zmedo med vernimi, saj ne vedo, kakšnemu Jezusu naj bodo vdani. V nadaljevanju bom odgovoril na te štiri ugovore.

2.1 JEZUS IZ NAZARETA IN KRISTUS VERE

Sestavljajna evangelijev, kot že rečeno, ni vodil namen, da bi Jezusovo življenje arhivsko popisali. Prvi kristjani so ohranjali spomin na Jezusova dejanja in geste, ker so jim omogočali odkrivanje Kristusove navzočnosti v Cerkvi. Vidimo lahko, zakaj so ohranili le tiste podatke o Jezusu, ki so mu pripadali kot Gospodu vere, niso pa se obremenjevali z elementi, ki zanimajo življenjepisce (starost, zunanji videz, razvoj itd.). Napak bi bilo trditi, da evangelistov ni zanimal zgodovinski Jezus, ali pa da se niso zavedali distance med Jezusom iz Nazareta in Kristusom vere. Že samo dejstvo, da so nam bila izročena poročila o Jezusovem življenju, kaže, da so se evangelisti zavedali preteklega in neponovljivega značaja teh dogodkov. Med njimi kaže najbolj živo zgodovinsko kulturo evangelist Luka. Zaveda se namreč izjemnega značaja obdobja, v katerem je Jezus živel. Zato tudi pripiše naziv apostol le Jezusovim spremljevalcem, ne pa tudi kasnejšim pričam (Apd 1,21-22). Vendar pa so evangelisti soglasni, ko vsi pripisujejo Jezusu določene poteze, ki jih ne pripisujejo njegovim učencem. V mislih imam naziv "sin človekov", ki zelo hitro izgine iz besedišča prvih kristjanov, razen takrat, ko so se spominjali Jezusovega oznanjevanja. Prav tako pa tudi zavest skorajšnjega prihoda Božjega kraljestva (Mr 9,1), zaradi katerega bo prva generacija kristjanov razvlekla svoj koledar, ne da bi se pri tem obotavljala pripisati Galilejcu kronologijo, ki je medtem že povsem zastarela.

Napačno bi bilo tudi misliti, da evangeljska tradicija izniči vsakršno zgodovinsko distanco

in tako Jezusa preobrazi v sodobnika današnje Cerkve. Razlikovati moramo med dokumentarnim zanimanjem za zgodovino (ki je odsotno v evangeljskih spisih) in zavedanjem neponovljive preteklosti (ki je izvir evangeljskih spisov).

2.2 ČEMU REKONSTRUIRATI ZGODOVINO?

Zakaj poustvarjati preteklost, ki je več ne bo nazaj, razen iz arheoloških namenov? Tudi tu lahko rečem, da je kratkovidno označiti za nekoristno zgodovinsko preiskovanje za branje evangelijev. Nasprotno, menim, da rekonstrukcija Jezusovega lika onkraj evangeljskih besedil daje neprimerljiv pomen našemu branju besedil, saj nam omogoča, da odkrijemo, kako so besedila interpretirala Jezusovo zgodbo. Povedano drugače, omogoča nam razumevanje njihove hermenevtične dimenzije.

Za dokaz nam bodo dovolj trije primeri. *Krst*: da je Jezus prejel krst od Janeza, pomeni, da se je na začetku vsekakor oprijel Krstnikovega klica k spreobrnjenju. Bil je resnično njegov učenec, preden sta se razšla. Medtem ko evangeliji ponižajo Krstnika na nivo predhodnika, pa samo dejanje krsta kaže, da je imelo Janezovo oznanjevanje odločilen vpliv na Jezusovo razumevanje svojega poslanstva, s tem pa tudi na njegov duhovni razvoj. *Čudeži*: Talmud in nekateri grško-rimski zgodovinopisci nam govorijo, da karizmatičnih zdraviljev v antiki ni bilo malo. Med Jezusovimi čudeži ni nobenega, ki mu ne bi mogli najti primerljivega (včasih še bolj spektakularnega) v Talmudu. Galilejec ni bil ne prvi ne zadnji zdravilec v Izraelu. Ta ugotovitev nas ne vodi v banaliziranje Jezusove zdravilske prakse, temveč nam daje misliti, da originalnost njegovih čudežev ni v njihovem izjemnem in nerazložljivem značaju, marveč v pomenu, ki jim ga sam dodeli. Ozdravljenje zavrača vsako povezanost trpljenja z usodo ter konkretizira zastojnost odpuščanja, ki ga Bog podeli posamezniku. Samo Jezus povezuje svoje čudeže z bližnjim

prihodom kraljestva. Končno, *podoba Judov*: v Matejevem in Janezovem evangeliju so Judje predstavljeni kot trdi, negativni, sovražni. Če se zavedamo, da sta bila ta dva evangelija sestavljena med leti 70-90 v času konfliktov med Cerkvijo in sinagogo, potem lahko razumemo, da gre za anahronizem, ki preslikava v Galilejčev čas situacijo, ki je vladala v času pisanja. Jezusovi sodobniki ne predstavljajo takšne množice, ki bi bila naravnost sovražna do njegovega sporočila.

Dodajmo, da se vsak poskus preoblikovanja preteklosti – pa naj gre za evangelije ali priročnike sodobne zgodovine – posveča interpretaciji dejstev z ozirom na identiteto ciljne publike. Značilnost evangelijev je ta, da ne razvijajo političnega, materialističnega ali idealističnega, ampak teološko branje. To pa ima, kot vsako drugo, svojo subjektivnosti in svojo legitimnost.

2.3 DOLŽNOST UTELEŠENJA

Cerkev je v antiki sprejela teološko izbiro, s katero je potrdila štiri kanonične evangelije: po njenem mnenju identitete Kristusa vere ni mogoče sprejeti izven pripovedi, ki rekonstruira Galilejčevo življenje. Od tedaj najde vsak kristološki govor lastne norme in omejitve v predstavitvi dejanj in gest Jezusa iz Nazareta. To implicira, da je treba poznavanje živega Gospoda, ki ga priznavajo kristjani, omejiti na preteklo zgodovino, med leti 27 in 30 našega časa. Lahko bi rekli: obstaja neizprosna Galilejčeva zgodovina glede vsakega kristološkega znanja, ki dodeli teologiji dolžnost, da se prilagaja inkarnaciji.

Zgodovina krščanstva nas uči, da branje evangelijev ni zaščitilo kristjanov pred poduhovljenjem kristologije, čigar najstarejša oblika je gnosticizem. Ta oblika poduhovljenja, o kateri nam pogosto pričajo apokrifni evangeliji, temelji na tem, da Jezusovi osebi odzamejo njegovo človeškost, da bi ohranili samo božanskost. Jezusov lik tako ni nič drugega več kot zavetišče prizadetega in nerazumljenega božanstva, ki vabi k begu iz sveta,

da bi tako osvojili neomadeževan kraj božanske sreče (Judov evangelij). Prav tu postane iskanje zgodovinskega Jezusa dragocena pomoč teologiji v njeni dolžnosti, da se priliči inkarnaciji. Teologija, ki se oklepa nepredvidljivosti v življenju Galilejca, njegovih srečanj, konfliktov, jeze in molitve, njegovega sočutja, njegove bolečine in agonije – takšna teologija ne bo nikdar v skušnjavi, da bi se izrodila v beg v duhovnost. Iskanje zgodovinskega Jezusa je najmočnejše nasprotje mitičnemu ali gnostičnemu razumevanju Jezusa Kristusa.

2.4 UPRETI SE IDEOLOŠKEMU ZAJETJU GALILEJCA

Ali razcvet najrazličnejših podob o Jezusu ne vodi vere na stranpoti? Mar ustvarjanje kontradiktornih hipotez ne izpodbija zaupanja v zgodovinsko raziskovanje? Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. govori v svoji knjigi o "pokopališču hipotez" raziskav o Jezusu.⁶ Če si malo z rezervo poskušamo zamisliti, kam bi nas aplikacija tega pravila pripeljala v teologiji, lahko opazimo naslednje: če bi raznolikost hipotez *ipso facto* diskreditirala teološko raziskovanje, potem bi bilo treba prositi teologe, naj nemudoma prenehajo z vsakršnim razmišljanjem. Napredovanje prek hipotetičnih, približnih, negotovih rezultatov spada k samemu bistvu vsake teološke dejavnosti. Znanost napreduje tipaje. Samo navdihnjeni se sami razglasijo za nosilce večne resnice. Ne moremo torej zanikati učinkov razrahljanja, ki so jih razne drzne hipoteze o Jezusovi osebi povzročile na prepričanju kristjanov. Komu naj zaupajo, če ne morejo preveriti verodostojnosti tez, ki so poslani na trg?

Povabim vas, da to ugotovitev obrnemo, ali natančneje, da obrnemo vrednotenje raznolikosti zgodovinskih hipotez o Jezusu. Bo to nevarno za vero? Ni nujno. V okvirih tretjega vala raziskav se je od časa do časa iz Jezusa naredilo farizejskega rabina (David Flusser), apokaliptičnega preroka (Ed Parish Sanders), ljudskega čudodelca (Geza Vermès), popotnega filozofa iz ciničnih krogov (F.

Gerald Downing), družbenega reformatorja (Gerd Theissen), mirnega revolucionarja (Richard Horsley). In rezultat: nobeden izmed teh modelov ne upošteva njegove celotne osebnosti. Vsak izmed njih zgreši na enem delu. Jezusa ne moremo zožiti na družbeno-kulturne kategorije njegovega okolja. Ugotovimo lahko, da Jezusa iz Nazareta ne moremo klasificirati.

Podobno tudi njegovega delovanja ne moremo zožiti na doktrinaren ali etičen sistem, ki je bil navzoč znotraj palestinskega judovstva v prvem stoletju. Jezus je farizej glede na svojo željo, da bi ponotranjil pokorščino Božji volji, pa tudi esen glede na svobodo, s katero se loti razlaganja postave (Mt 5,21-28). Zahteva strogo izvrševanje postave (Mr 10,17-19), obenem pa je liberalen v njeni aplikaciji (Mr 2,27). Vidimo ga kot upornika (Mt 23,37-39), obenem pa je močno ukoreninjen v izročilih svojega ljudstva. Obiskuje tempelj, vendar nastopi proti vodstvu (Mr 11,15-17). Kritizira oblast (Lk 22,24-27), vendar ne povzroči revolucije. Brez konca bi lahko naštevali paradokse, ki kažejo Jezusovo delovanje.

Kako naj zaključimo drugače, kot da priznamo, da oseba uide zgodovinski raziskavi? Morda je to upiranje vsakršnim poskusom, da bi ga ujeli v vnaprej pripravljene kalupe – še en paradoks! – največja usluga, ki jo zgodovinske raziskave nudijo teologiji, saj jo s tem varujejo pred zdrsom v dogmatizem, ali

še dlje, v ideologijo. Iskanje zgodovinskega Jezusa je vedno znova zadana rana poskusom, da bi Jezusa zaprli v dogmatski sistem. S tem se vračam k moji začetni trditvi: krščanstvo živi od sklicevanja na lik ustanovitelja, ki pa se mu izmika. Krščanstvo bo v hudi nevarnosti tisti dan, ko bodo teologi mislili, da lahko izčrpno razložijo Jezusa iz Nazareta.

Prevedel Rok Pisk

-
1. Besedilo predavanja na seminarju za predavatelje in študente, ki ga je pripravil prof. Daniel Marguerat, profesor za eksegezo Nove zaveze na Univerzi v Lozani (CH) za VIII seminar o teologiji in Svetem pismu, ki je potekal 29. oktobra 2007 na sedežu severnoitalijanske teološke fakultete v Milanu, objavljeno v *Teologia* 33/1 (2008), 37-54.
 2. J. Ratzinger - Benedikt XVI., *Jezus iz Nazareta I-II* (Ljubljana: Družina, 2007, 2011).
 3. Knjiga J. C. Barreau, *Biographie de Jésus*, Plon, Paris 1993, sledi merilom (in preprostosti) prvega vala raziskav. J. Schlosser je objavil izsledke svojih raziskav pod naslovom: *Jésus de Nazaret*, Noesis, Paris 1999. Izvrstno delo, ki odgovarja pravilom drugega vala raziskav.
 4. E. Käsemann, *Le problème du Jésus historique* (1954), v: isti, *Essais exégétiques* (Monde de la Bible 3), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1972, 145-173.
 5. Kar smo zapisali zgoraj, pa še ne pomeni, da ne moremo določiti kakšnega značilnega elementa Jezusovega besedišča, kot npr. obrazec "resnično povem vam" (*amen legô hymin*) ali pa nanašanje naziva "oče" (*abba*) na Boga. Večina raziskovalcev se odreka rekonstrukciji Jezusovih besed, t.i. "ipsissima vox Iesu", ki predstavlja temeljni namen v delih J. Jeremiasa, *Neutestamentliche Theologie I*, Gerd Mohn, Gütersloh 1971, 14-45.
 6. Izraz je izumil matematik Henri Poincaré (1854-1912), ki je v pozitivnem smislu trdil, da "znanost ni drugega kot neskončno pokopališče hipotez".

"Gospod ne more biti na drugem mestu: potem ne bi bil več Gospod. To, kar pride 'pred' njim, je dejansko tvoj Gospod. Živi so tisti, ki pokopavajo mrtve! Toda kdor postavlja neko navezanost 'pred' Gospoda, je že mrtev: manjka mu Tisti, ki mu daje življenje." (Fausti 2008, 152)

Jeruzalem, judovsko pokopališče na Oljski gori. Foto: Samo Skralovnik



DARRELL L. BOCK

Ključni dogodki v življenju zgodovinskega Jezusa¹

Naša študija obravnava zgodovinsko metodo in predstavi nekaj ključnih dogodkov v Jezusovem življenju, katerih osrednji del lahko zgodovinsko utemeljeno potrdimo. Primarni kontekstualni okvir, ki ga v esejih uporabimo za interpretacijo teh dogodkov, je judovstvo drugega templja, in to privede do zaključne teze, da je Jezus deloval v kontekstu judovskih pričakovanj. Z Jezusom kot osrednjo eshatološko figuro je nastopilo Božje kraljestvo, v katerega so Judje upali.

Jezusovo samorazkrivanje je bilo večplastno in v njem se je prepletalo veliko elementov. Nekateri elementi ustrezajo oblikam judovskih pričakovanj, drugi pa na njihovi osnovi gradijo v novih smereh. Jezus je zastavil smer za poenotenje teh različnih elementov. Raziskave strokovnjakov kažejo, da je Jezusa najbolje umestiti v judovsko preroško/apokaliptično okolje, kjer je pomembno oboje: tako prihod kraljestva, v katerega so upali, kakor tudi tisti, ki ga prinaša.² Študije o zgodovinskem Jezusu pogosto osvetlijo razlike med poudarki v delih evangelistov. Vendar obstaja nevarnost, da pri upravičenem poudarjanju razlik v teh prikazih izgubimo pozornost za enotnost, ki je v ozadju omenjenih prikazov. Ne trdimo, da zgodovinskega Jezusa obravnavamo izčrpno. Trdimo pa, da so prisotni ključni elementi, na osnovi katerih je mogoče temeljno razumevanje Jezusa.

To bistvo razkrijejo dinamične spremembe med Jezusovimi dejanji, doživljanjem Jezusa, njegovimi nauki ter odzivi nanje. Ti dogodki vsebujejo več kot zgolj napovedi. Vključevali so avtoritativno delovanje in neločljivo povezanost z Bogom obljube. Ta ključna dejanja kažejo na temelj Jezusovega poslanstva. Povezati želimo ključne niti posameznih dogodkov, da bi videli, ali iz njih izhaja konkretna podoba. Preveril bom tudi ključne točke, ki nakazujejo, da jedro teh dogodkov sega vse do Jezusa. Naše osrednje vprašanje je, ali obstajajo v teh dogodkih stičišča, ki omogočajo razumevanje zgodovinskega Jezusa.

JANEZ KRSTNIK KRSTI JEZUSA (MT 3,13-15 IN VZP.)

Jezus in njegov odnos do Janeza in njegovega poslanstva je v tem dogodku postavljen

v judovski eshatološki okvir. Janez je pozival k duhovni prenovi Izraela ter k obnovi zvestobe zavezi. Janezov značilni eshatološki krst za spreobrnjenje je vključeval poziv ljudem k spremembi in k sprejemanju pre-nove. S prihodom k Janezu, da bi ga ta krstil, je Jezus potrdil to sporočilo. To pomeni, da je bil Jezus več kot učitelj modrosti in aforizmov. Janezovo umeščanje tega poslanstva v puščavo je imelo eshatološke nianse. Jezus je skozi svojo povezanost z Janezom sprejel vse te teme.

Dokaz za avtentičnost tega dogodka sloni na kriteriju "osramočenosti". Jezusova podreditev Janezu in njegov krst sta bila za zgodnjo Cerkev težavna, kot dokazuje Mt 3,14-15. Vendar pa vsi evangeliji omenijo povezavo med Jezusom in Janezom.³ Jezus je kot učitelj, ki mu sledijo učenci, celo posnel strukturo Janezovega gibanja za obnovo. Torej je Jezus, tako kot Janez, ljudstvo pozival k obnovi in se tudi identificiral s tem. To pomeni, da je bil Jezus več kot nekdo, ki oznanja zgolj neko religijsko etiko, čeprav je njegovo učenje vključevalo tudi ta element.⁴ Kot bomo videli, so ključni dogodki v Jezusovem poslanstvu vsebovali eshatološko-apokaliptične razsežnosti. Poudariti želimo, da se je Jezus identificiral z Janezovo trditvijo, da je nastopil čas za odločilno Božje odrešensko dejanje. Za njegov prihod je moral biti Izrael duhovno pripravljen. Ta dogodek je zajemal pričakovanje povračila, na katerega so tako dolgo upali, in *shalom* za Božje ljudstvo. Z njim bosta nastopili pravica in pravičnost. Čeprav so bile podrobnosti tega pričakovanja v judovstvu različne, odvisno od tega, čigava vizija je bila sprejeta,⁵ pa je bilo vsem pričakovanjem skupno, da bo Bog v tem posebnem času obvaroval in nagradil pravične. Janezov krst ustreza tovrstnim pričakovanjem. To eshatološko izhodišče je bistvenega pomena za razumevanje vseh Jezusovih dogodkov, ki sledijo. Janez Krstnik nam pomaga razumeti Jezusa in njegov kontekst znotraj zgodovinskega judovstva.

EKSORCIZMI IN BOŽJE KRALJESTVO V NASPROTJU S KRALJESTVOM SATANA

Eksorcizmi, ki jih je izvedel Jezus, ustrezajo konceptualnemu okvirju nauka o Božjem kraljestvu, ki je postavljen na eshatološko-apokaliptičnem ozadju. Jezusovo izzivanje sveta destruktivnih duhovnih sil se ujema z ozadjem judovskega drugega templja, za katerega oznanilo kraljestva vključuje končno tudi poraz Satana (*Mojzesov testament* 10,1-2). Ustreza tudi judovskim polemikam proti Jezusu, o katerih poročajo razni viri, od evangelijev do Talmuda in Justina Mučenca. V teh besedilih judovski viri eksorcizem sprejemajo kot dejstvo in Jezusa obtožujejo uporabe sil podzemlja. V očeh nasprotnikov je Jezus čarovnik (prim. Mr 3,22; Mt 12,24; Lk 11,15; Justin, *Dial.* 69; b. *Sanh.* 43a).⁶

Eno od Jezusovih zgodovinskih dejstev, katerim najmanj oporekajo, je njegovo učenje o prihodu kraljestva.⁷ Ideja o Božjem vladanju v hebrejski bibliji pogosto nastopa, čeprav je le malokrat eksplicitno zapisana. Tudi v judovstvu drugega templja se je razvila ta ideja.⁸ Vendar Jezusov koncept kraljestva ne obsega suverenosti Boga kot Stvarnika, kar je pogosto navzoče v Psalmih, temveč idejo o odrešujočem vladanju v času novonastajajoče dobe *shalom*, ki je nastopila z njegovim prihodom. To kraljestvo nagraduje pravičnega in prinaša končno pravičnost. Poraz zlega je za to upanje temeljnega pomena. To je bilo stanje, po katerem so hrepeneli kralji in preroki (prim. Mt 13,17; Lk 10,24). Tak poraz je vključeval dejanja, ki so kazala na prihod nečesa, kar je Bog začel znova (Mt 11,2-6; Lk 7,18-23). Odlomek Mt 11 = Lk 7 namiguje na odrešensko dejanja, opisana v Izaiju; podobno potrjujejo tudi besedila iz Kumrana v 4Q521. A v kumranskih besedilih je izraženo pričakovanje, medtem ko gre pri Jezusu za izpričano izpolnitev. Jezusova trditev, da kraljestvo prihaja, ga je postavila v kategorijo, kjer je lahko bil bodisi prerok, ki razglaša Božjo voljo s potrjevanjem približevanja

kraljestva, bodisi nekdo, ki tvega razglasitev za lažnega preroka. V judovskem okolju 1. stoletja bi bile takšne trditve ali od Boga ali od hudiča. Jezusovi eksorcizmi so potrdili, da za njegovimi trditvami stoji Bog. Jezus je trdil, da je preobrazba obsedenih v ljudi zdravega razuma služila kot dokaz za nekaj, kar je težko videti, to je za prihod kraljestva. Ta kombinacija besed in dejanj je tvorila srž Jezusovega delovanja. Božje kraljestvo je prihajalo, torej je bilo Satanovo ogroženo. S tem Jezusovi eksorcizmi kažejo na transcendentno dejanje. Jezus ni le oznanil časa prihoda Božje obljube, kakor bi storil prerok, temveč je pomagal pri nastopu napovedanega obdobja in ima nepogrešljivo vlogo v tej novi resničnosti.

IZBOR DVANAJSTERIH (MR 3,13-19 IN VZP.)

Naslednji ključni zgodovinski dogodek Jezusovega delovanja je Jezusov izbor dvanajsterih, ki spada v kontekst teme obnovitve zaveze in eshatološke preнове. Možne vzporednice temu dogajanju vidimo pri Jozuetu in voditeljih v Kumranu. Ne smemo spregledati tako kritike kot avtoritete tega dejanja. Stare strukture Izraela po svojih lastnih kriterijih niso več bile verodostojne, zato je bilo Jezusovo dejanje izbora dvanajsterih del "novih mehov za vino" (Mt 9,17), ki jih je Jezus prinesel v pomoč pri prizadevanju za obnovo Božjega ljudstva. To delovanje je torej predpostavljalo voditelja, nekoga, okoli katerega se je bilo vredno zbirati, nekoga, katerega poslanstva se je bilo vredno lotiti. To Jezusovo dejanje je vzpodbudilo vprašanje: kakšno vrsto razumevanja avtoritete nakazuje Jezusovo delovanje? Jezus je izbral dvanajstere na način, ki je spominjal na začetke Izraela. Razposlal jih je s sporočilom o prihodu novega Božjega kraljestva. Božje ljudstvo in narod sta bila prestrukturirana okoli novega vodstva. Jezus je poklical te dvanajstere, da bi mu pomagali voditi narod, ki se ponovno združuje, v novo obdobje obnove in pripadnosti.

Strokovnjaki pogosto trdijo, da je Jezus razglasil kraljestvo, ne pa tudi predstavil samega sebe kot njegovega nosilca. Posebno pozorni moramo biti na vzporednice pri sinoptikih med Jezusom, ki je delal nova odrešenska dejanja, ter pogosto odsotnostjo odkrite razprave in neposrednih izjav o Jezusovi osebi. Ena od značilnosti Jezusovega učenja, vsaj kolikor je opazna pri sinoptikih, je, da veliko časa pojasnjuje to, kar oznanja (Božje kraljestvo) in kar prinaša (odpuščanje in Božjo milost), ne da bi pri tem sebe naredil za očitni predmet upanja. Ta značilnost njegovega učenja lahko zavaja, saj njegova dejanja in drugo delovanje namigujejo na to, da bi lahko on bil središče tega, kar prihaja. Razodevanje Jezusove avtoritete preko njegovih dejanj, kot so izganjanje hudih duhov in ozdravljenja, kaže hkrati na novo dobo, ki prihaja z njim. Pomanjkanje neposrednih izjav o Jezusovi osebi je dejansko dokaz za starost tovrstnih tradicij, saj zadeva ni tako očitna, kot bi lahko bila, če bi jo ustvarila verujoča Cerkev. Te trditve so *implicitne* v Jezusovih dejanjih, saj je on središče nove odrešenske navzočnosti. Njegovi učenci, ki včasih delajo podobna dejanja, to počnejo po njegovem naročilu.

Jezus je tako odprl Božja vrata in dal priložnost sprejeti kraljestvo. Možnost vstopa je ponujena s pozivom k brezpogojnemu sprejemanju nove resničnosti, ki jo Bog daje preko njega. Poziv dvanajsterim k hoji za njim je v splošnem pomenil primarno zvestobo Bogu, ki je nad vsemi drugimi zahtevami. To idejo izraža vrsta besedil, prim. Mr 8,34-9,1; Mt 16,24-28=Lk 9,23-27; Mt 8,19-22=Lk 9,57-60; Mt 10,37-38; Lk 14,25-26.

Enkratni način, na katerega je Jezus izpeljal poklic dvanajsterih, je naslednji element posebnosti njegovega učenja. Po tradiciji je Jezus učitelj, ki so mu ljudje sledili. Vabil jih je on sam, niso ga izbirali učenci, ki so prihajali k njemu.⁹ V evangeljski tradiciji je bilo njegovo učenje edini "nauk", ki resnično šteje. V tradiciji poleg Jezusa ni opaziti učiteljev, ki bi bili pomembni in bi po svoje obravnavali prihajajoče kraljestvo

ali pa vsaj dodali kako dopolnitev k temu, kar govori Jezus. Pomembne so bile zgolj njegove besede. Ves preostali nauk, celo nauk teologov, kot je bil Pavel, je komentar tega, kar je Jezus sam zastavil na začetku. Tako je Pavel pozival ljudi, naj ga posnemajo tako, kot je on posnemal Jezusa. Očitno to odseva poti, ki jih je začrtal zgodovinski Jezus. Jezus je pozival k popolni predanosti pri vstopanju na pot, ki jo je tudi on hodil, in vztrajal pri pomembnosti svojega oznanila. Ta poudarek njegovega načina učenja morda najboljše nakazuje njegova znana, večkrat izpričana izjava "Kdor ima ušesa, naj poslušaj" in njene izpeljanke (Mt 11,15; 13,9.15-16.43; Mr 4,9.23; 8,18; Lk 8,8; 14,35). Dvanajsteri, kot Jezusu najbližji, so imeli ključno vlogo pri predstavljanju teh tem.

OMIZNO OBČESTVO Z GREŠNIKI IN IZOBČENCI (PRIM. MR 2,15-17)

Eno od področij, kjer je Jezus zbudil odpor in prerekanje, so bili odnosi, ki jih je gojil z različnimi ljudmi. K občestvu ob mizi je sprejemal širok krog ljudi. Obroki so imeli v Jezusovem poslanstvu pomembno vlogo in bili hkrati podoba eshatološke Božje gostije. Tovrstni odlomki se raztezajo od Markove tradicije z nasičenjem množic do pogostih, neponovljivih Lukovih prizorov obedovanja. Ti dogodki se razlikujejo od značilnih grških *simpozijev*, s katerimi jih v strokovnih krogih pogosto primerjajo.

Jezusova dejanja so prikazovala, da Bog sprejema in vzpostavlja odnose z ljudmi vseh vrst, vključno z mnogimi, ki jih je ljudska pobožnost izključila od mize. Jezus ni bil niti elitist niti separatist. Kazal je posebno skrb za tiste, ki jih je družba pogosto izobčila. Tako so njegovi obedi vključevali revne in tiste, ki v zameno niso mogli ponuditi gostije. Takšna dejanja pa so razkrivala prihod kraljestva, ki prestrukturira družbene probleme in konflikte v odnosih. Jezus si je tako vzel čas za otroke, ki so imeli za tedanje kulturo zelo nizko družbeno vrednost, in s tem razodeval,

da Bog ljubi vse ljudi. Jezusovo odpuščanje in sprejemanje grešnikov (prim. Lk 7,35-50; 14,1-24) sta utirala pot za napredovanje kraljestva pravičnosti. Komur je veliko odpuščeno, bo veliko ljubil. S tem je razodeval vrednote, ki so se razlikovale od večine družbenega okolja v kontekstu prvega stoletja. Namesto da bi marginaliziral ljudi, ki jih je družba imela za nečiste, jih je iskal in sprejemal kot vzgled tistih, ki jim je Bog z odpuščanjem in sprejemanjem ponudil nov začetek. To je opazno celo v strukturi dvanajsterih, saj so bili v tej skupini povprečni ljudje z osnovnimi poklici. Kljub temu pa so se precej razlikovali tudi med sabo. V istem tesno povezanem občestvu sta bila tako pobiralec davkov, ki je delal za Rim, kot zelot, ki je nasprotoval vsemu, kar je Rim predstavljal. Kar je Jezus prinašal in kako je spreminjal pogled na družbo in odnose znotraj nje, je bilo veliko več kot zgolj družbeno in socialno dogajanje.

V Jezusovem seganju k tistim na robu družbe vidimo še en ključni, večkrat izpričani element njegovega poslanstva. Njegovo druženje z ljudmi, ki so jih imeli za nečiste ali potencialne izprience, je povzročalo hkrati nasprotovanje in zanimanje zanj. To sprejemanje je bilo vidno v ustvarjanju "omiznega občestva", ki ga je razširil na takšne ljudi. Tudi tiste, ki jih je učil, je vzpodbujal, naj na podoben način segajo na rob, in s tem kazal, da se poslanstvo, ki ga je imel, mora nadaljevati, in pri tem ostati osredotočeno na ljudi, ki so običajno izključeni kot kandidati za občestvo z Bogom. Ljudi je nagovarjal na načine, ki so vodili v kritiko njegovih povezav (Mt 11,19=Lk 7,34; Lk 15,1). To je bil način nakazovanja, da je svoje sporočilo namenil širokemu krogu ljudi, kajti Jezus je prišel, da bi poiskal in rešil izgubljene grešnike (Mr 2,17=Mt 9,13=Lk 5,32; Lk 5,8; 15,1-32; 19,10).

Jezusova dejanja so se močno razlikovala od posebne vrste dovršene pobožnosti, kakršno so pričakovale nekatere judovske skupine. Tukaj mislimo na dolg iniciacijski proces v Kumranu. Podrobne razprave o grehu, pobožnosti in čistosti so bile sestavni

del gibanj znotraj judovstva drugega templja in so po uničenju templja začela nastajati še v večjem obsegu, v delih, kot je Mišna. Pred tem obdobjem so dela, kot je *Knjiga jubilejev*, prav tako izražala skrb za pravičnost na načine, ki bi lahko vodili v neke vrste ločevanje od drugih, bolj nemoralnih dejavnikov znotraj Izraela. Jezusov pristop k svetosti je bil drugačen. Kraljestvo, ki ga je prinesel, naj bi bilo vključujoče, vanj so bili povabljeni vsi sloji družbe, obenem pa je pozivalo k obnovljenemu prizadevanju za pravičnost. To prizadevanje za pravičnost pa ni bilo pogoj za vstop, ampak je do njega vodila hvaležnost za sprejem v kraljestvo. Izločenost je pomenila zavestno zavračanje odpuščanja, ki ga je Jezus ponujal in razodeval.

Vendar družbeno prestrukturiranje te vrste ni bilo edino področje, ki je privedlo do nasprotovanja in napadov oblasti. Jezusova dejanja so segala globoko na sveto območje onstran definicije, kako bi lahko nastopila pravičnost. Takšna zahajanja na druga področja judovske pobožnosti so povzročila reakcijo oblasti, saj se je Jezus na elemente tradicionalne vernosti drugega templja skliceval na način, ki je bil različen od judovskega vodstva.

SPOR Z JUDOVSKIMI VODITELJI O PRAZNIKU SOBOTE (MR 2,23-28 IN VZP.)

Jezusova obravnava tega vprašanja je pomembna, saj je bila sobota del desetih zapovedi, ki so bile trdno zakoreninjene v Postavi. Prav tako pomembno je, da so do časa drugega templja v mnogih judovskih krogih začeli nanjo gledati kot na pred-mojzesovsko in celo pred-stvarjenjsko institucijo. *Knjiga jubilejev* kaže ta poglobljeni poudarek sobote. Za Jezusa so izčrpne izjave o soboti pomenile še eno avtoritativno dejanje, povezano z besedo. Jezusova dejanja na sobotni dan so vključevala njegovo dopuščanje, da se smejo ljudje tudi v soboto nahraniti ali ozdravljati. To je nakazovalo prenovo in odrešenje ter prihod trajne vrste počitka, novo obdobje

miru (*shalom*), ki prihaja s kraljestvom in presega zapovedan počitek za en dan v tednu. V teh dejanjih ponovno opazimo združitev prihoda posebnega časa in dejanj posebne osebe. Kdo ima oblast nad dnevom počitka? Jezusova trditev, da je gospodar sobote, daje jesen odgovor (Mr 2,28=Mt 12,8=Lk 6,5). Te trditve pa so tudi začetek serije izjav o avtoriteti, ki se navezujejo na ključne dogodke za razumevanje Jezusove zgodovinskosti.

Za veliko strokovnjakov so eden najkontroverznějšíh delov Jezusovega delovanja njegovi čudeži. Vendar so starodavni viri dosledni v tem, da ne izpodbijajo dejstva, da je Jezus delal "mogočna dela". Prav o izvoru takšnih dejanj so Jezusovi nasprotniki razpravljali z njim in njegovimi privrženci. Očitane Judov, da je bila Jezusova moč ali izraz magije in čarovništva ali pa je izhajala iz satanske moči, ni bilo zanikanje, teh dejanj, ampak poizkus, da bi njihov izvor umestili v območje onkraj Božje dobrohotne dejavnosti. Jožef Flavij, ki zagotovo ni bil kristjan, pravi nevtralno in preprosto, da so bila Jezusova dejanja nenavadna (gr. *paradoxon*). Jezusov je želel s temi dejanji pokazati, da Bog skrbi za človeka. Tako naj bi se tisti, ki stopajo po Jezusovih stopinjah, prizadevali za tako služenje, v katerem besede in dejanja sporočajo, da Bog človeku ponuja svojo roko in skrbi. Ozdravljanja na sobotni dan so prvovrstni dokaz tega, kar Jezus oznanja in k čemur so poklicani njegovi učenci. Hkrati pa so takšna dejanja razodevala njegovo suverenost, ki ima eshatološke prizvoke. Najjasneje je to razvidno v Jezusovem ostrem odzivu ob ozdravitvi ženske, da ni primernejšega dne, na katerega bi se lahko posameznika osvobodilo satanovih spon, kot je sobota (Lk 13,10-17). Jezus tukaj ne zavrača sobote, temveč jo umešča v bolj celovit kontekst, ko izpostavi pričakovanje, da bo Bog nekega dne dal trajni *shalom*. Ta dejanja, ki sprožajo polemike glede Jezusove avtoritete, ne kažejo samo na nov čas, temveč tudi na osebo, ki ta posebni čas prinaša. V teh dejanjih, tesno povezanih z besedami, se Jezus izkaže kot prinašalec novega obdobja.

PETROVO OZNAILO V CEZAREJI FILIPOVI (MR 8,27-39 IN VZP.)

Nihče, ki je potoval na to območje svete dežele, ne more pozabiti skalnega previsa z mnogimi nišami pri Cezareji Filipovi. V njih so včasih stali maliki, čeprav so nekateri izmed njih nastali po Jezusovem obdobju. Okolje te izjave je presenetljivo. Dogodek s tako osrednjo judovsko izjavo o Mesiji bi prej pričakovali v izraelskem okolju, kar bi bilo v skladu z večino Jezusovega poslanstva. Cezareja Filipova je bilo področje plodnega duhovnega vpliva rimskih bogov. Že stoletja pred Jezusom je bilo to mesto kraj politeističnega čaščenja. Petrova izjava o Jezusu se tako tam ni nanašala samo na Izrael. Neka umetna cerkvena izjava bi bila zagotovo veliko manj dvoumna, kot je to besedilo. Prav tako se ne bi končala z opozorilom o molčečnosti glede dajanja takšnih izjav v javnosti. Takšni dejavniki govorijo proti temu, da bi dogodek ustvarila Cerkev. Podrobno branje nakazuje, da je Jezus sprejel naslov Mesija, vendar s ključnimi omejitvami. Večino preostanka svojega poslanstva je porabil za razvoj posameznih vidikov tega, kar je Petrova izjava v resnici pomenila. Ideja tega učenca je potrebovala oblikovanje, zato je v Jezusovem odgovoru navzoč vidik zanikanja v pozivu k molčečnosti. Jezus je moral preoblikovati Petrova pričakovanja, zato je pred pohvalo, ki jo je pričakoval Peter, dodal opozorila o trpljenju (Mr 8,31 sl.). Cerkev je gotovo razumela pozitivno silnost Jezusovega odgovora, saj bi brez nje nikoli ne bilo običajnega prepoznavanja Jezusa kot "Kristusa". Prav na to kaže splošno cerkveno ime Jezus Kristus.

Začetno uvajanje teh tem o trpljenju je bilo vzrok, da je Jezus na neki točki Petra zavrnil, češ da govori v satanovem imenu. Ta ostra zavrnitev nakazuje pristnost celotnega odlomka preko sklicevanja na kriterij zadrege. A vsa silovitost Petrove izjave o Jezusu kot Kristusu, čeprav so jo navzoči učenci sprejeli, še ni bila v celoti razumljena. Potreben je bil še proces prestrukturiranja in preusmeritve.

Skupaj z upanjem na zmago in povračilo bodo nastopili bolečina, trpljenje in zavrnitev. Pot k *shalom* ni bila tlakovana z izvrševanjem moči in dominacije. V njegovem središču so bila dejanja služenja in žrtvovanja. Jezus bi bil voditelj-prerok, osvoboditelj mnogih, kot je bil Mojzes, vendar na način, ki kot tak ni bil pričakovan, niti s strani tistih, ki so mu nasprotovali, niti ne s strani tistih, ki so hodili za njim po tej novi poti.

Nestrpnost, da bi takoj javno oznanili, kar je Peter tukaj izrekel, je bila vir polemik. William Wrede je naredil mesijansko dilemo slavno z začetnim zagovarjanjem teze, da je bila "mesijanska skrivnost" nekaj, kar je ustvaril Marko, ko je mesijansko poslanstvo naredil iz nečesa, kar v Jezusovem času ni veljalo za mesijansko.¹⁰ Težko razumemo, zakaj bi zgodnja Cerkev začela Jezusa imenovati Kristus, če Jezus ne bi sam dal za to pobude. Še težje razumemo, kako je v zgodnji cerkvi postal naziv Kristus tako hitro in tako globoko povezan z Jezusovim imenom, če on sam ne bi sprejel trditve, da je mesija, še posebej, če je izrecno zavrnil sprejem naziva v zasebnih ali javnih razpravah, kot trdijo nekateri. Kasneje se je tudi Wrede pridružil stališčem, da je moral mesijanski nagib za razumevanje Jezusa izhajati iz njegovih lastnih dejanj in reakcij.¹¹

JEZUSOV VSTOP V JERUZALEM (MR 11,1-11 IN VZP.)

Jezusov vstop v Jeruzalem je bilo javno razkritje njegove dejavnosti. Vse okoliščine tega vstopa so predstavile Jezusa kot kraljevsko osebnost, vendar s poudarkom na ponižnosti in ne zgolj na moči. V tem smislu je bil ta vstop a-triumfalen dogodek. Njegov prihod v Jeruzalem je ljudem zagotavljal možnost, da sprejmejo Jezusa in njegovo trditev, da je osrednja eshatološka osebnost. Njegovi učenci so to dejanje prepoznali, mnogi drugi pa ga niso sprejeli. Jezusov vstop v Jeruzalem je bil povezan z masovno praznično migracijo v mesto, zato se je lahko mnogim, vključno z Rimljani, zdel le kot neki izraz romarske evforije.

To bi lahko pojasnjevalo, zakaj ga oblasti niso poskušali aretirati že ob tem dogodku.

Opis, da je Jezus namenoma vstopil v Jeruzalem na tak način, je včasih vzpodbudil vprašanje o pristnosti dogodka. Če bi Jezus vstopil v mesto na tako drzen način, bi ga morali zagotovo takoj ustavili. Vendar gre takšno oporekanje dogodku predaleč v sklepjanju. Jezus je bil del velike množice romarjev, ki so ob prazniku vstopali v Jeruzalem. Prebivalstvo svetega mesta naj bi se takrat potrojilo, od dobrih trideset tisoč na skoraj sto tisoč. Romarji, ki so vstopali v mesto, so bili praznično razpoloženi in so najbrž tudi prepevali. Vzklikanje Jezusovih privržencev tako verjetno ni posebej izstopalo. V Mt 21,11 beremo, da so Jezusa imeli le za preroka. Zaradi močnega upanja v nastop kraljestva, ki ga je Jezus oznanjal, so ga nekateri hoteli narediti za kralja, drugi pa so v njem videli le preroka. V množici praznično razpoloženega ljudstva majhna skupina, ki je Jezusa posebej slavila in ga pozdravljala, ne bi nujno pritegnila velike pozornosti, razen pozornosti tistih, ki so na Jezusa posebej pazili, to so verski voditelji. Po poročanju Lk 19,39-40 so Jezusa tudi izzvali. A sredi množice, ki je proslavljala, niso mogli delovati proti njemu, če niso želeli tvegati nemirov.

Druga značilnost, ki vzbuja vprašanja o pristnosti, je neke vrste pompoznost Jezusovega dejanja. Ali ni javno razkrivanje te vrste neprimerno za njegovo poslanstvo? Odgovor na to vprašanje bi lahko bil pozitiven, vendar podrobnosti kažejo na drugačnost tega vstopa. Jezus je prišel v prestolnico, da bi izpostavil vprašanje svoje identitete. Vstop v mesto so spremljala dejanja, ki so prebujala spomin na kraljevsko dostojanstvo (prim. Salomonov vstop v 1 Kr 1,33-37) in upanje na prihod kralja v Zah 9,9. Vendar Jezusu jeruzalemski voditelji niso prišli nasproti in zanj tudi ni bilo nobenih govorov, kot so se običajno odvijali ob prihodu pomembnih gostov. Jezusov vstop je bila sicer predstava kraljevskega dostojanstva, a v zelo skromnih okvirjih. Njegov prihod ni vzbujal občutkov strahospoštovanja in čudenja, kot

so ga bili deležni veljaki, čeprav so mu tisti, ki so ga spoštovali, vzklikali hvalo. To je še en razlog, zaradi katerega lahko vstop opišemo kot atriumfalen, a zgodovinsko verodostojen.¹² Dogodek je tudi eden redkih, ki ga opisujejo vsi štirje evangeliji, kar poudarja njegov pomen. Razlike v pripovedih kažejo, da je najverjetneje obstajal več kot en sam vir. Zgodnja Cerkev, ki je bila previdna zaradi sovražnosti Rima, takšne zgodbe ne bi ustvarila. Njena prisotnost v vseh besedilih kaže, da je bil spomin nanjo zelo zakoreninjen.

JEZUSOVO DEJANJE V TEMPLJU (MR 11,15-19 IN VZP.)

Jezusov incident v templju nosi vsebuje vidikov. Najprej je služil kot preroški protest proti določenim tempeljskim obredjem, nadalje je bilo to mesijansko dejanje očiščenja templja v eshatološkem kontekstu, in končno je Jezus s tem dejanjem stopil na prste duhovnikom ter neposredno izzval avtoriteto verskih voditeljev. Dejanje je bilo eshatološke narave in je voditelje stisnilo v kot, saj je zahtevalo bodisi pozitiven ali negativen odgovor. Jezus je razglasil, čemu je bil namenjen tempelj in kaj naj bi bil. Po kritikah, ki se sklicujejo na Iz 56, naj bi bil zbirališče vseh narodov. Jezus s takšnim simbolnim dejanjem v najsvetejšem prostoru Izraela, v prostoru, ki ga je ves Izrael imel za najbolj posvečen prostor na zemlji, pokaže svojo namero, da govori v imenu izvoljenega Božjega ljudstva.

Malo jih dvomi v pristnost tega dogodka, ki je izpričan v najmanj dveh različnih tradicijah: v Markovi (Mr 11,15-19=Mt 21,12-17=Lk 19,45-48) in v Janezovi (Jn 2,13-22).¹³ Tudi očiščenje templja je eden izmed redkih dogodkov, o katerih poročajo vsi štirje evangeliji. Pri sinoptikih je to dejanje povod za Jezusovo aretacijo, kar je smiselna posledica. Težko si predstavljamo, zakaj bi bil ta dogodek ustvarjen, če se ne bi res zgodil. Zgodnja Cerkev je bila previdna, da ne bi vzbujala videza upornišтва, zato bi se takemu opisu prej izognila, kot pa si ga izmislila.

Strokovnjaki so razlagali Jezusovo dejanje na različne načine: kot protest proti komercializaciji templja, protest proti templju samemu, z napovedjo njegovega uničenja, ali kot klic k duhovni prenovi, ki naj se začne prav v templju. Najmanj, kar lahko trdimo, je, da je Jezusovo prevračanje miz spominjalo na preroško gesto. Jezus je s tem izzval uradno versko oblast, zato mu voditelji postavijo vprašanje, od kod ima avtoriteto za takšna dejanja. Razlog za njegovo dejanje je gotovo bolj kompleksen. Čeprav je Jezus napovedal razdejanje Jeruzalema in čeprav so bile daritve kasneje res odpravljene, s tem dejanjem verjetno ni razglašal uničenja Jeruzalema ali prenehanje žrtvovanj. Nena zadnje je kasneje tudi krščanska skupnost še nekaj časa sodelovala pri tempeljskem bogoslužju. Dokazi iz različnih virov, še posebej kumranskih zvitkov, kažejo, da je veliko Judov skrbela korupcija v templju. Tisti, ki naj bi bili zanjo odgovorni, so bili izključno iz vladajočih duhovniških družin. Navadni duhovniki, ki so dnevno služili v templju, pri tem niso bili udeleženi.¹⁴ Ko Jezus govori o tem, kakšen naj bi bil tempelj v prihodnosti, nasprotuje napovedi o njegovem uničenju. Nič, kar je Jezus tukaj rekel, ni nakazovalo spremembe pomena ali dojemanja templja kot prostora čaščenja. Zato njegovih pripomb ne smemo brati kot pričakovanja poduhovljenja templja, ki se je kasneje razvilo v krščanski teologiji. Sodba v prisposodbi o posušeni smokvi ni bila usmerjena na tempelj, temveč na narod.

Gotovo je bil eden izmed možnih razlogov za ta dogodek konfrontacija z voditelji, a je malo verjetno, da je to bil edini razlog. Oznanilo eshatološkega upanja je bilo pomembnejše kot zamenjava skorumpiranega vodstva. V izreku, da bo ta hiša hiša molitve za vse narode, je Jezus gledal v prihodnost. Kot že preroki pred njim, je tudi on storil v templju strateško preroško dejanje, da bi ponovno uredil ljudski pogled na tempelj in njegove postopke. Gledal je naprej, ne samo nazaj ali na trenutne neuspehe. Številna judovska besedila izražajo pričakovanje, da bo tempeljsko čaščenje ob koncu časov takšno, kot bi moralo biti. Ljudje številnih narodov bodo

prihajali tja k bogočastju (prim. Ezk 40-48; 4Q174). Jezusovo dejanje je torej bilo kritika trenutnega čaščenja in vladajočih duhovnikov. Ta kritika pa je izražala njegovo prepričanje o svetosti templja. Dejanje je vsebovalo neprimerljivo avtoriteto in je imelo mesijanske poudarke. Kazalo je tudi na izpolnitev obljub, da bo Bog stvari v templju spet postavil na pravo mesto (prim. Mal 3,1 sl.). Judovska eshatološka pričakovanja, izražena v vsakodnevni molitvi, so povezovala svetost Jeruzalema z delovanjem tistega, ki je bil obljubljen. Ta pogled se pojavi tudi v upanju, da bo Mesija spremenil Jeruzalem v prostor pravičnosti (Ps 17-18). Če povzamemo, dogodek v templju je bil simbolično mesijansko dejanje. Jezus je imel pravico to narediti, ne samo, ker je predstavljal Boga, in govoril v njegovem imenu, temveč zaradi njegove lastne vloge v Božjem načrtu.

JEZUSOVA ZADNJA VEČERJA Z UČENCI (MR 14,12-17 IN VZP.)

Jezusova zadnja večerja z učenci je obed velikonočnega tedna, ki mu Jezus da nov simbolični pomen. Je to bil velikonočni obed? Tradicija v sinoptičnih evangelijih temu pritrjuje (Mr 14,1-2.12-17), čeprav daje Janez drugačen vtis (Jn 18,28). Kar lahko trdimo, je, da je bilo razpoloženje velikonočnega obdobja zagotovo del prizora, saj je bil obed uvod v praznovanje pashe. Ne glede na kronološko postavitev je Jezusova napoved med tem obedom kazala na novozavežno resničnost, ki jo je Bog po njem uresničeval.

Besedilo o dogodku nam je na razpolago v dveh oblikah, v eni pri Mateju in Marku in v drugi pri Luki in Pavlu. Obe verziji zelo jasno govorita o postavitvi nove zaveze. Mt-Mr verzija govori o "krvi zaveze", ne da bi posebej opredelila njen značaj kot nekaj novega (Mr 14,24; Mt 26,28). Če to postavimo v eshatološki kontekst vseh Jezusovih dejanj, gre za napoved novega obdobja odrešenja. Jezusova smrt je predstavljala najmanj dejanje služenja, ki je drugim utrla pot do poveličanja. Njegova smrt se je zapisala v spomin kot obnovljeno reprezentativno

dejanje v imenu "mnogih" (Mt 26,28; Mr 14,24) oziroma "nas" (1Kor 11,24; Lk 22,19). Sklicevanje na "mnoge" je morda namig na Iz 53.¹⁵ Jezus ima vlogo pravičnega, ki trpi, vendar je njegova smrt več kot zgolj primer služenja pravičnega. Kot žrtvovanje je zagotovila pot odpuščanju, ki ga morejo sprejeti vsi udeleženci v novem obdobju. Vsi vidiki tega nauka so kazali na prihod tako obdobja kot osrednje osebe, ki to obdobje vzpostavlja. Jezus hkrati oznanja in deluje.

Tudi Jezusova radikalna sprememba svete liturgije eksodusa kaže v to smer. Jezus se ne obrača nazaj, da bi krepil povezav na dogodke izhoda, kot je to počela stara liturgija, temveč kaže naprej, v novo obdobje, ter pri tem razločno spreminja prisposode starega obreda. Judovska liturgija je bila pogosto predelana, a nikoli ne tako radikalno. Jezusov obed na neki način vključuje preroška dejanja, ki jih je delal. Učil je, da prerok ne more umreti zunaj Jeruzalema (Lk 13,33; Mt 23,37), kar se je sedaj začelo uresničevati. Jezus je očitno gledal nase kot na središče eshatološkega dogajanja, ki bo s svojim trpljenjem in s smrtjo vzpostavil novo zavezo in novo obdobje. Obhajanje tega obeda v takem eshatološkem kontekstu je vzbujalo ideje o mesijanski gostiji, ki jo je Izrael pričakoval. Poudariti pa je treba, da se je obed zgodil samo za učence in ni šlo za javno razglasitev. Služil je za pojasnilo tega, s čimer bo Jezus v najbližji prihodnosti soočen. Zgodnji Cerkev je ta obed zagotavljal dogodek refleksije nove zaveze in Jezusove skrivnosti ter ga lahko štejemo h ključnim zgodovinskim toposom krščanstva.

Prevedel Igor Brbrce

1. Prevod dela članka "Key events in the life of the historical Jesus: A summary." V *Key events in the life of the historical Jesus. A collaborative exploration of context and coherence*. Darrell L. Bock and Robert L. Webb (ur.). WUNT 247. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, str 825-853.
2. Ta vprašanja obravnava Martin Hengel, *Die Vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus: Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung* (WUNT 224; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008). Hengel dvomi v obstoj Q in raje vidi, da Matej uporablja Luka; stališče, ki je najbrž med najbolj diskutiranimi vprašanji v tej knjigi. Kljub temu pa je v največji pomoč njegova razlaga prehoda zgodnjih evangelijev v

apostolske zametke in kasneje v štiri vzporedna dela. Glede globinske povezanosti med viri glej Dale C. Allison ml. "The Historians' Jesus and the Church" v *Seeking the Identity of Jesus: A Pilgrimage* (ur. Beverly Roberts Gaventa in Richard B. Hays; Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 79-95.

3. Če trdimo, da v Lk 3 manjka povezava med Jezusom in Janezom, ker je Jezus krščen za tem, ko Janeza aretirajo, Luka beremo preveč okorno. Luka Janeza v prizoru, kje je Jezus krščen, ne omeni neposredno, vendar razloži, da je bil tudi Jezus krščen enako kot drugi. S tem, ko ni posebej omenjal Janeza, je Luka v svojem pisanju želel poudariti, da bistvo tega dogodka ni le Jezusov krst sam, temveč tudi sporočilo ob tem dogodku.
4. Nekatere obravnave zgodovinskega Jezusa ga želijo prikazati le kot učitelja modrosti. Najbolj znan nedavni primer te vrste je Jezusov Seminar iz devetdesetih let 20. stoletja, kjer trdijo, da so vse eshatološke značilnosti njegovega poslanstva plod kasnejše tradicije. Vendar je eshatološki Jezus prepogosto izpričan v tradicionalnih virih in oblikah, da bi njegovega izvora ne pripisali Jezusu samemu.
5. Prim. John J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (ABRL; New York: Doubleday, 1995), in Jacob Neusner, et al., *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
6. Glej Graham N. Stanton, "Jesus of Nazareth: A Magician and a False Prophet Who Deceived God's People?" V *Jesus of Nazareth: Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology* (ur. Joel P. Green in Max Turner; Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 164-80. Zanimiva zbirka esejev, ki obravnavajo, kako so Jezusa videli njegovi nasprotniki: Scot McKnight in Joseph B. Modica, ur., *Who Do My Opponents Say I Am? An Investigation of the Accusations against Jesus* (LNTS 327; London: T&T Clark, 2008).
7. Prim. James D. G. Dunn, *Jesus Remembered* (prvi del zbirke *Christianity in the Making*; Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 383.
8. Prim. James H. Charlesworth, *The Historical Jesus: An Essential Guide* (Nashville: Abingdon, 2008), 56. Morda najbolj znan primer je Pss. Sol. 17-18, a več besedil se giblje v to smer, kakor pokažejo tudi številna kumranska besedila.
9. Prim. Samuel Byrskog, *Jesus the Only Teacher: Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community*. Stockholm, 1994.
10. William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelium*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1901; glej Ch. Tuckett (ur.), *The Messianic Secret*. Fortress 1983.
11. Wrede je zavrnil svoj lastni pogled na mesijansko skrivnost v zasebnem pismu Adolfu Harnacku; glej M. Hengel, *Studies in Early Christology*. London; T&T Clark, 1995, 17.
12. Prim. Brent Kinman, *Jesus' Entry Into Jerusalem: In the Context of Lucan Theology and the Politics of His Day*. Leiden: Brill, 1995.
13. Eno izmed vprašanj je različna časovna umestitev v teh pripovedih. Redki zagovarjajo dva različna dogodka očiščenja, tisti, ki zagovarjajo enega, pa običajno menijo, da je Janez dogodek prestavil v zgodnejše obdobje, da bi prej predstavil drugo raven, na kateri Jezus govori o templju.
14. Prim. 1QpHab 7:7-13; 9:2-16; 11:2-15; 12:1-10 in drugje.
15. Beseda *mnogi* se v tem Izaijevem besedilu pojavi petkrat. Je skoraj kot refren. Vendar moramo poudariti, da nekateri niso prepričani, da to zadostuje, da bi na tem mestu videli namigovanje na Iz.

"Človek postaja to, kar ljubi. Ljubezen, ki je iz Boga naredila človeka, more iz človeka narediti Boga."
(Fausti 2005, 80)

Jeruzalem, pravoslavna cerkev Marijinega vnebovzvetja. Foto: Samo Skralovnik



SEBASTJAN KRISTOVIČ

Ecce homo

"Če bi mi kdo dokazal, da resnice ni v Kristusu, in tudi ko bi bila resnica 'dejansko' proč od Kristusa, bi raje ostal s Kristusom kot z resnico" (Dostojevski).

Pohujšanje in škandal največje revolucije v zgodovini človeštva, ki jo je povzročil Jezus iz Nazareta, ni bil toliko v ustanovitvi nove religije, ki se je nerazumljivo hitro širila po vsem svetu in je v relativno kratkem času postala uradna religija pogankega Rima, in ni bil toliko v tem, da je bil prvi v vsej zgodovini, v vseh kulturah in civilizacijah, ki je dostojanstvo moškega in ženske postavil na enak nivo. Tudi ni bil v tem, da se je družil in jedel s cestnarji, prostitutkami, gobavci, pobiralci davkov ter ostalimi, v hebrejskih očeh prezira vrednimi in od Boga prekletimi obrobni; ob upoštevanju, da je obedovanje in druženje z nekom v hebrejski kulturi pomenilo izenačitev z njim, šlo je za nekakšno so-lastno identifikacijo. Kontroverznost se prav tako ni do konca zaostila s tem, ko se je oklical za Boga.

Vrhunec škandala in pohujšanja je bil v tem, da se je to zgodilo ravno v judovskem okolju, med Judi, ki so "ustanovitelji" enoboštva in so imeli Boga in odnos do Njega razdelan in razčiščen do najmanjše potankosti. V zasluženju Božje naklonjenosti in iskanju pravičnosti je bilo pomembno tudi število korakov na določen dan. Njihov Bog je bil svét in oddaljen, edina pot do njegove naklonjenosti je bila dosledno izpolnjevanje postave. V nobenem narodu na svetu ne bi bilo poboženje človeka bolj nesprejemljivo in alarmantno kot prav v judovskem.

Diskrepanca pa je skrajno zaostritev dosegla s tem, da ta človek—Bog ni bil nekdo, ki bi od nekod prišel, ampak je bil Jud, eden izmed njih; ki so Božji ljubljenci, ki so svét izbran narod. Na razumskem nivoju so se verjetno znašli v še bolj aporičnem položaju kot njihovi daljni predniki v brezizhodnem primežu egipčanske vojske in Rdečega morja. Ne samo, da rešitve ni, rešitev je nemogoča. Paradoks je bil za predstavnike monoteizma prehud in nepremostljiv.

Zato se ne gre čuditi dejanju vélikega duhovnika, ko proti koncu montiranega sodnega

procesa postavi Jezusu temeljno vprašanje, namreč po njegovi identiteti ("Si ti Mesija, Sin Slavljenea?" (Mr 14,61b)). Jezus, ki ves čas sodnega procesa molči, se odzove samo na to vprašanje in preprosto odgovori na vprašanje po njegovi resnični identiteti: "Jaz sem" (Mr 14,62a). Veliki duhovnik nato pretrga svoja oblačila, kar je pomenilo, da pogovora ni mogoče več nadaljevati, da je debate konec; 'te konfrontacije ne zdržim več'. Nakar je sledila dokončna "uradna" razsodba: Jezus iz Nazareta mora umreti. Še več, ne samo, da se nobena izmed njihovih različnih vizij o Mazi-ljencu in Rešitelju, ki so si jih v dolgih stoletjih pričakovanja skrbno izdelali, ni niti približno skladala s sinom nekega tesarja iz Nazareta, ampak je Jezus s svojo predstavitvijo storil največje možno hudodelstvo – bogokletstvo. Po judovski postavi mora od Adamovega padca naprej umreti vsak, ki se dela Boga.

JEDRO SPORA

Že v začetku krščanstva je bilo jedro spora prav to: Kdo je Jezus? Kakšna je njegova prava identiteta? Nevralgičnost, ki je skozi stoletja zaposlovalo človekovo eksistenco. Že apostoli so se spraševali *Kdo je ta?*, in koncilski očetje so imeli velike težave, da so uspeli sformulirati identiteto Kristusa Jezusa. Razni misleci, filozofi ter drugi iskalci resnice so porabili veliko časa in energije, da bi se dokopali vsaj malo bliže tej največji skrivnosti vseh časov. Skratka, gre za temeljno vprašanje, ki je vse čase zaposlovalo tako navadnega človeka, vernega ali nevernega, kot tudi človeka velikih umskih sposobnosti. Sicer pa verjetno tudi Pilatu ni bilo povsem jasno, kdo stoji pred njim, ko je izrekel znane, v skrivnost ogrnjene besede: "Ecce, homo!" (Jn 19,5). Da je Pilat imel senzus za resnico, dokazuje tudi vprašanje, ki ga nekaj trenutkov prej postavi Jezusu: "Kaj je resnica?" (Jn 18,38). Vprašanje identitete Jezusa Kristusa je hkrati relevantno za obstoj in delovanje same Cerkve.

V nadaljevanju je tema osrediščena prav okrog tega vprašanja: Vprašanje identitete

Jezusa iz Nazareta. Na izredno celovit način se je te večno pereče tematike lotil tudi italijanski novinar in doktor političnih ved Vittorio Messori. V slovenskem prostoru je avtor najbolj poznan po odličnem delu *Izziv smrti* in po intervjuju s papežem Janezom Pavlom II. – *Prestopiti prag upanja* (gre za prvi intervju s papežem v vsej zgodovini Cerkve). Delo, s katerim je Messori postal poznan širši svetovni javnosti, pa v slovenskem jeziku nosi naslov *Kdo je Jezus*. Gre za nepristransko ter intelektualno izredno pošteno delo, ki je doživelo ogromno ponatisov in je bilo, od prve izdaje leta 1977 v Torinu, prevedeno domala v vse svetovne jezike.

V prvem poglavju, ki je nekakšen uvod, Messori pojasnjuje svojo pozicijo: "To knjigo sem napisal kot kronist, ki zbira podatke predvsem zase, pa jih potem ponudi še bralcem. /.../ [I]zhajam iz dvoma, še bolje, iz brezbržnosti. Kakor bralec, kakor toliko drugih danes. Prav gotovo ne iz vere. /.../ Prvi člen v verigi je bil izvod Pascalovih 'Misli', ki sem si ga kupil za neko obrobno raziskovanje, ko sem se pripravljajl za doktorat iz političnih ved. To knjigo sem posvetil Blažu Pascalu: brez njega bi je ne bil nikoli napisal. Ali pa bi bila čisto drugačna. To knjigo posvečam tudi številni trumi tistih, ki so v teku stoletij iskali rešitev za najbolj očarajoče med 'vprašanji': o izviri krščanstva." (Messori 2003, 20-21.) Zase pravi, da raje daje informacije kot odgovore. In v tem duhu je nastalo tudi pričujoče delo. Gre za nekakšen "dosje podatkov". Že po prvih straneh bralec vidi, da ima pred seboj besedilo, ki je zaznamovano z raziskovalnim patosom iskrenega raziskovanja in poglobljanja avtorja v "očarajoče vprašanje": Ali je Jezus iz Nazareta Kristus?

KDO JE JEZUS

Messori že na samem začetku, s prvo vrstico nakaže na srčko problematike: "O Jezusu se med vzgojenimi osebami ne govori. Skupaj s spolnostjo, denarjem in smrtjo je Jezus med zadevami, ki prinašajo

neugodje v olikano kramljanje. Preveč stoletij presladkega Jezusa. Preveč sentimentalnih podob Nazarečana svetlih las in sinjih oči: Gospod lepih gospa. Preveč prvih obhajil v zarji 'Jezusa, ki bo prišel v tvoje srcece'. Nič čudnega, da potem to ime zveni sladkobno. Neogibno postane tabu." (17.)

Zanimivo je to, da do 18. stoletja sploh nihče ni resno podvomil v resničnost osebe Jezusa Kristusa. V tistem času pa se je začel pod pokroviteljstvom razsvetljenstva, pozitivizma in liberalizma "razkol" med Kristusom vere in zgodovinskim Jezusom. Torej gre za osnovno vprašanje, ali je Jezus Kristus resnični zgodovinski človek ali gre le za mit ali legendo, ki so jo ustvarili njegovi privrženci. Zakaj pride do pretresa tega vprašanja šele v 18. stoletju, nazorno odgovori eminentni francoski mislec Jean Guitton: "Široko občinstvo je prepričano, da je vprašanje o Jezusu zadeva učenjakov in teologov in presega njegove pristojnosti. Težava, da bi si ustvarili osebno mnenje, je povzročila, da se je vsak raje ognil temu vprašanju. Neverni, da bi mogel ohraniti svoj dvom o zgodovinskosti Jezusa v evangelijih. Vernik pa, da bi živel v veri. Tako je molk zavladal nad tem osnovnim vprašanjem." (20.) Učenjaki druge polovice novega veka so "Pavlovemu" Mesiji, ki je Judom v spotiko in poganom v norost (1 Kor 1,22-23) hoteli odvzeti vsakršno nadnaravnost, skrivnostnost. Kot vse ostalo se je tudi religija "moralna" uglasiti s Heglovo racionalno maksimo (vse, kar je umno, obstaja in kar obstaja, je umno). Prostora za skrivnost več ni in tako je Jezus nujno moral postati mit ali legenda. V ozadju je želja po absolutni emancipaciji, po absolutni svobodi, ki je v tem, da Bog ni več nekdo, ampak nekaj. Torej ne nekdo (Absolut), ki ga srečam, ki je v temelju nezapopadljiva skrivnost, ki človeka nagovarja in se nagovoriti tudi da. Bog je postal konstrukt človekove ideje in njegovega "vsemogočnega" razuma. Kajti prav zgodovinska razsežnost utemeljuje objektivnost "fenomena" Jezusa Kristusa. Naslednji korak je zanikanje tudi te ideje. Kajti brez omenjene objektivne razsežnosti

Jezus Kristus v temelju ni več stvar vere, ampak postane stvar subjektivne razlage in poljubne interpretacije. Vendar se Messori obravnavane tematike ne loteva na takšen način, pri njem gre bolj za faktičnost, tj. nizanje in ugotavljanje dejstev.

Odpoved zgodovinskemu Jezusu vidi v reakcionarni skušnjavi: "Takšna vera, ki ruši človeške vrednote in človeške hierarhije, more samo v primeru, da se preoblikuje v kulturni sistem, ki se povsem ujema z vladajočim sistemom, pomirjati tistega, ki drži oblast v rokah. Samo če Jezusov Bog postane legenda ter izgubi zgodovinsko obstojnost in z njo udarnost sporočila, ki prevrača obče vrednote, more kdo upati, da se lahko povrnemo k pomirjajočemu Bogu filozofov. K tistemu Bogu namreč, ki blagoslavlja in ustanavlja oblastniške hierarhije ('navzoče so bile civilne, vojaške in cerkvene oblasti'), ki podpira prestole in stole vseh vrst. K tistemu Bogu, ki pomaga oblasti; ne k tistemu neukrotljivemu, ki ga je oblast poslala v smrt." (55-56.) Nekaj vrstic naprej Messori citira znane besede Adolfa Hitlerja iz *Mojega boja*: "Prepričan sem, da delam v skladu z voljo vsemogočnega stvarnika. Bojujem se za Božje delo."

Čeprav se včasih zdi, da je vprašanje resničnosti zgodovinskega obstoja Jezusa Kristusa nekoliko obrobno, je ravno obratno, gre za središčno vprašanje krščanstva. Če pade trditev, da je Jezus iz Nazareta resnična oseba, ki je živela v določenem časovnem, kulturnem in krajevnem okvirju, potem posledično pade celotno krščanstvo. Ob razreševanju tega vprašanja je potrebno upoštevati še eno dejstvo, namreč Jezusov neizbrisni vpliv na celotno zgodovinsko dogajanje. V prav vseh razsežnostih zgodovinskega dogajanja vidimo določene relacije s krščanstvom. Nekatere so bolj posredne, nekatere bolj neposredne, vsekakor pa gre za nenehni vzajemni vpliv in prepletanje. Brez pojava krščanstva bi bila svetovna zgodovina povsem drugačna, oz. si je sploh ni mogoče predstavljati. Kljub lastnemu neverskemu prepričanju je eden izmed najbolj gorečih ter doslednih zanikovalcev

Jesusovega zgodovinskega obstoja Paul Louis Couchoud prav tako naletel na paradoks ume-senja Boga in dejstvo neizbrisnega bistvenega vpliva Jezusa iz Nazareta: "Za Jezusa ni nobene mere v mislih ljudi, v idealnem svetu, ki živi pod lobanjami. Njegove razsežnosti nimajo primere, njegovo veličino si je komaj mogoče zamisliti. Od rimskega imperija naprej se zgodovina Zahoda suče okrog središčnega dejstva, okrog vseporajajočega se dogodka: okrog kolektivne predstavitve Jezusa in njegove smrti. Vse drugo izhaja od tam ali se je temu prilagodilo. Vse, kar se je zgodilo na Zahodu v teku toliko stoletij, se je zgodilo v orjaški senci križa." (103.) V tem smislu tudi Renan pravi, "da bi pomenilo iztrgati Jezusa iz sveta isto kot pretresti ga do temeljev" (103).

KRISTUS JE TEČAJ ZGODOVINE (HEGEL)

Čeprav je npr. v Stari zavezi več kot 300 navedkov o prihodu Mesije, se avtor varuje zmote tistih, ki se sklicujejo na dokaze iz vere, da bi zbudili vero (64). Eden izmed prvih argumentov proti postavitvi Jezusa v zgodovino je ta, da Judje niso priznali Mesije v Jezusu, pričakovanega dolga stoletja. Vendar ta argument hitro pade. Vsi prvi Jezusovi učenci so bili namreč Judje. Prav oni so ponesli veselo oznanilo po vsem svetu. Prvi dokumenti o novonastali religiji izpričujejo o tisočih spreobrnjenih izraelskega ljudstva. Tudi rimska Cerkev ima izvir v tisočih Judih, ki jih je Pompej pripeljal kot sužnje. Ob tem tudi Origen (okrog leta 250) ocenjuje, da je bilo takrat že več kot 150 tisoč krščanskih Judov. Messori potegne vzporednico z drugimi ustanovitelji religij, kot so Buda, Konfucij, Lao Zi, Mohamed, in pride do pomembnih ugotovitev (71). Vsi ostali začetniki religij, z izjemo Jezusa Kristusa, so zgodovinsko osamljeni. Nobeno versko izročilo jih ni napovedovalo in pričakovalo. Po drugi strani so Hebrejci pričakovali prihod Maziljenca skorajda 20 stoletij. Gre za nekaj posebnega in enkratnega v vsej zgodovini človeštva. Še

posebej ob upoštevanju, da Mesije ni napovedal en sam mož, ob katerem bi se pristnost njegovega preroštva dala kaj hitro ovreči, ampak cela vrsta judovskih prerokov, ki so skozi stoletja neomajno naznanjali in pridigali o Mesiji, o Osvoboditelju in Rešitelju.

Že judovstvo je s svojim radikalnim mono-teizmom na valu zgodovine nerazložljiv pojav. Še toliko bolj pa krščanstvo s "svojim" utelešenim Bogom, ki je v absolutnem nasprotju z grško-rimsko miselnostjo in religioznostjo. Ob tem je še težje razložiti odnos judovstva in krščanstva. Krščanstvo izvira iz judovstva oz. je za kristjane celo nadaljevanje judovstva. Še več, krščanstvo in Novo zavezo je pravilno moč razumeti edinole v luči judovske vere. Kar povzema znana Avguštinova trditev, da se Nova zaveza v Stari skriva, Stara pa v Novi odkriva. Pomeni, da gre za nedeljivo celoto Stare in Nove zaveze, in le in edino v tem okvirju je možno pravilno razumevanje obeh. Ob tem je še potrebno upoštevati judovsko odklonilno držo do krščanstva. Razumsko razložiti ta "pojav" je skorajda Sizifovo delo. Messori v tem okvirju omenja Israela Zollija, ki je bil glavni rabin judovske skupnosti v Rimu in je kasneje postal katoličan, kar je dvignilo nemalo prahu. Burne odmeve judovske skupnosti je povzročilo tudi to, da je Zolli veljal za enega največjih mislecev in poznavalcev Svetega pisma. Zolli je ob "prestopu" dejal: "Vsa Stara zaveza se mi je zdela kot šifriran božji telegram, poslan ljudem. Kdor bi ga hotel brati brez šifre, mu je nerazumljiv. Šifra pa je Kristus. V njegovi luči dobi pomen tisti mesijanski nemir, ki prešinja vse knjige Stare zaveze." (88.) Messori v svojem delu navaja zanimiv podatek, ki je glede na vsa preganjanja Judov skozi dolga stoletja in še posebej v krvavem 20. stoletju, v katerem je antisemitizem doživel strašljiv vrhunec, izredno zanimiv: Med leti 1901 in 1965 je Nobelovo nagrado prejelo 67 Američanov, izmed teh 18 Judov. Gre za 27 % vseh nagrajencev, ob tem pa treba upoštevati, da je ameriških Judov zgolj 3 % prebivalcev Združenih držav Amerike (133). Podatek, ki

ne potrebuje komentarja, oz. ki se ga skorajda niti ne da komentirati.

TRI REŠITVE

Glede rešitve problema Jezusa iz Nazareta Messori navaja tri rešitve, ki so dejansko prepričanje Jean Guittona: "Ko sem po zgledu Alberta Sweitzerja poskušal naštetih razne rešitve vprašanja o Jezusu, sem začudeno ugotovil, da je njih število omejeno. Prišel sem do prepričanja, da so rešitve samo tri in nič več: dve nikalni in ena trdilna." (137.) Prva je *kritična*, druga *mitična* in tretja je rešitev, ki jo daje *vera*. Prvi dve sta nikalni, tretja je trdilna.

Kritično podmeno (138—139) zagovarjajo mnogi znanstveniki in učenjaki, ki so kritično predelali vso Novo zavezo, kot pravijo sami (historicism). Zgodovinskega obstoja Jezusa ne zanikajo. Dopusčajo sicer neko izrednost Jezusa, vendar ne pristajajo na kakršnekoli nadnaravne zgodovinske dogodke. "Začetek krščanstva je zgodovinski pojav kakor toliko drugih, brez čudežnih in nadnaravnih oznak" (P. Gentile). Evangelije dojemajo kot strogo verske dokumente, kar pomeni da nam o resničnih dogodkih ne morejo povedati ničesar gotovega. Verjamejo, da so po njegovi smrti Jezusa naredili za Boga njegovi učenci in mu pridali čudeže in seveda vstajenje od mrtvih. Ob tem se pojavlja nekaj *morda-jev*, kot npr. da je bil eden izmed mnogih potujočih pridigar-jev in se mu je zaradi nekih nepredvidenih okoliščin "pripetila nezaslišana prigoda", da so ga zamenjali z božjim Sinom oz. Bogom samim; bil naj bi neki bloden prenapetež, ki se je imel za Mesija in okrog njega je bila skupina podobnih prenapetežev, ki so mu verjeli, in ti so prepričali ostali svet; njegovi učenci so bili nekakšni zaslepljenci, ki jih je verjetno očaral s kakšno svojo sposobnostjo in se pozneje niso mogli sprijazniti z učiteljevo smrtjo in so ga razglasili za vstalega od mrtvih. Torej, Kristus je postopoma pobožni človek. Evangelije je potrebno prečistiti vsakršne čudodelnosti in nadnaravnosti, ki jih je Cerkev kasneje pripisala Jezusu iz Nazareta. "Kristus vere je

zadnja polepšava, ki jo je skupnost verujočih napravila na zgodovinskem Jezusu. Na grobu (ki je ostal zaprt ali pa so ga našli praznega, ker je nekdo odnesel truplo) je kritična šola zapisala, kakor pravi Ricciotti: IGNOTUS, neznan."

Druga nikalna rešitev je mitična ali mitološka podmena, ki je zelo podobna kritični šoli, s tem, da namesto zgodovinskosti Jezusa govori o mitu Jezusa Kristusa. To pomeni, da na začetku krščanstva ni bilo nobene resnične osebnosti in nobenih resničnih dogodkov, ampak gre za neko legendo oz. mit. Zgodovinsko ni mogoče reči ničesar gotovega, oz. so si Jezusa izmislili, da bi nekako poimenovali in umestili to staro, predkrščansko legendo. Poznani sta *zmernejša* in *radikalnejša* mitična podmena. Zmernejša podmena priznava vsaj kanček zgodovinske resničnosti, vendar ni pomemben on, o katerem ni mogoče vedeti nič, ampak mit, ki ga uteleša. Radikalnejša smer absolutno zanika kakršnokoli realnost obstoja Jezusa, gre za izmišljeno ime, ki pooseblja neko legendo. Eden izmed najbolj znanih predstavnikov mitološke šole Bultmann pravi: "Navsezadnje se ne bi prav nič spremenilo, če bi morali Jezusovo ime postaviti med navednice, kot bolj ali manj dogovorjeno označbo za religiozni pojav, ki se je pokazal v prvi krščanski generaciji" (140). Tudi za njih je pomemben mit, ki ga Jezus uteleša, in ne njegova zgodovina. "Starožitne skupnosti naj bi v Jezusa prenesle svojo vero v neki sončni mit (Dupuis) ali verovanja aleksandrijskega alegorizma (Bauer) ali vzhodnjaški kult križanja kot bogoslužno dejanje (Du Jardin). Morda pa je to zgolj preobleka indijskega boga Agni ali babilonskega heroja Gilgameša ali kanaanskega bog sonca." (141.) Avtor na tem mestu tudi omenja Couchouda, ki spada med najradikalnejše predstavnike te šole. Couchoud pravi: "V nekem zelo obljudenem kotu Rima se konec prvega stoletja v nekem pobožnem loncu skuha neka krščanska juha, v kateri so zmlete in pomešane vse mogoče reči. Ko so prvine, ki sestavljajo mit, zavrele v kotlu, so dale prvi

evangelij. Zgodba o Jezusu, ki jo pripoveduje evangelij, ni drugega kakor 'umetna legenda, o kateri zatrjujejo, da se dogaja v Palestini kakih štirideset let pred razdejanjem Jeruzalema. Mit o Jezusu se je zmaterializiral z vso težo.' (141.) Če je za kritično šolo na začetku krščanstva človek, ki se postopoma prelevi v Boga, velja za mitološko šolo ravno obratno. Jezusa, mitološkega boga, ljudje sčasoma naredijo za človeka. "Zgodovinski Jezus je zadnji izraz vere v nekega Kristusa. Na njegovem zapečatenem grobu kritiki pišejo IGNOTUS, neznan, mitologi pa NEMO, nihče." (141.)

Trdilna rešitev, ki jo daje vera, rešuje razmerje med evangeliji in zgodovino. Tukaj se avtor naslanja na izročilo oz. na najstarejše krščansko izročilo. Nekatere cerkve so bolj levo naravnane, nekatere bolj desno, Katoliško cerkev pa avtor vidi nekje na sredini. Kot je nauk katoliške Cerkve, Messori navaja eksegeta jezuita De La Potteira, ki pravi, da štirje evangeliji "niso življenjepisi, temveč cerkvene knjige in deloma odsevajo življenje prvotnega občestva" (159—160). Gre za neka-kšno "pridigano zgodovino", ki je ne moremo imeti za kronološko poročilo. Katoliška cerkev veruje v "postopno" oblikovanje evangelijev. Prva stopnja je zgodovinski Jezus s svojim delovanjem oz. oznanjevanjem. Druga stopnja je ustno oznanjevanje učencev; Jezus ni zapisal ničesar, ampak so o njem govorili ljudje, ki so ga srečali in z njim živeli, oz. kasneje tisti, ki so te neposredne pričevalce poznali. Pri zapisovanju so imeli za glavno nalogo narediti poslušalce za vernike, kar pomeni, da jim ni toliko šlo za življenjepis, kot ga poznamo danes, ampak bolj za oznanjevanje sporočila odrešenja. Na tretji stopnji je šlo za samo ureditev evangelijev. Na tej stopnji je kasneje tudi prišlo do izločitve okrog osemdeset drugih spisov (apokrifov), ki jih skupnost ni priznala za pristne.

Piko na i so podali najdeni spisi znanega zgodovinarja Jožefa Flavija, pri katerem gre za najstarejše pisno pričevanje nekrščanskega izvira o Jezusu iz Nazareta. Eden izmed Flavijevih odstavkov pravi: "V tistih časih je živel

modrec z imenom Jezus. Njegovo vedenje je bilo lepo in spoštovali so ga zaradi kreposti. Številni so bili izmed Judov in drugih narodnosti, ki so postali njegovi učenci. Pilat ga je obsodil na križanje in v smrt. Tisti pa, ki so postali njegovi učenci, niso prenehali posnemati njegovega življenja. Ti so pripovedovali, da se jim je prikazal tri dni po križanju in da je bil živ. Morda je bil Mesija, o katerem so preroki pripovedovali toliko čudovitega." (275.)

POT "REŠITEV" JEZUSA KRISTUSA JE ZGODOVINSKI JEZUS

Da je Jezus resnična zgodovinska oseba, dandanes ni več vprašanje, noben resen znanstvenik o tem več ne dvomi. Ob tem je Jezus iz Nazareta tudi močno fascinantna oseba, v najširšem smislu, ki očara tako vernika kot tudi nevernika. Tudi Karl Marx je svoji najljubši hčeri Eleonori znal povedati veliko lepega o tem "modrecu" z imenom Jezus: "Spominjam se, da mi je oče pripovedoval povest o nazareškem tesarju, ki so ga umorili bogatini, in je pogosto dejal, da je treba veliko odpustiti krščanstvu, ker je učilo ljubiti otroke" (319). Vendar se tisto "ta pravo" tukaj šele začne, namreč: vera. Eno je verjeti (vedeti) v to, da je Jezus res živel, drugo pa je verjeti vanj. Po Kantu bi to bila, v nekem smislu, diferenca med "verovati Boga" in "verovati v Boga".

Zaključimo lahko, da je rešitev *problema Jezus* lahko samo ena, in to je vera, ki ima za predpostavko milost. Noben dokaz, nobena intelektualna moč ne pomeni spreobrnitve – bistva tega, za kar si so si prizadevali vsi preroki in za kar si je prizadeval zadnji izmed njih: Jezus iz Nazareta, ki je Kristus. V samem bistvu je Bog skrivnost, ki se ga ne da zopasti ne z vero in še manj z razumom. Bog je skrit in je skrivnost, ki nerazumljivo veliko da na človekovo svobodo. V tem okviru je imel Pascal prav, ko je dejal: "Dovolj je luči za tiste, ki si res žele videti, in dovolj teme za tiste, ki so naravnani v nasprotno smer" (Pascal

1986, 173). Skrivnost hitrosti menjavanja luči in teme ter sama moč luči in globina teme pa predstavlja spet novo poglavje. Zakaj je ta notranja razpetost, ta intenzivna notranja dinamika, ki povzroča toliko nemira, tesnobe in trpljenja, pri nekaterih prignana do skrajnih meja, kot npr. vidimo pri Pascalu, Kierkegaardu, Dostojevskem ali pri sv. Tereziji Avilski in sv. Janezu od Križa, pri nekaterih pa ladja vere pluje umirjeno brez večjih vremenskih nepravilnosti, je prav tako skrivnost. Skupaj z Jobom ostajamo tudi mi brez dokončnega odgovora. Brez odgovora, ki bi nam dal trdnost in gotovost, po kateri tako zelo hrepeni človeška narava, zemeljsko srce. Ampak prav ti *brezdomci* nam dajejo slutiti pomen pristne vere, ki ni v vedenju, gotovosti in udobnem prepričanju, da imamo vero v posesti in da smo pravični, ker govorimo o Njem, ampak je v zavestni odločitvi za hojo za Njim. Kar pa včasih pomeni skok v temino in negotovost, nekaj, kar se radikalno upira človeški naravi. Dejansko gre za boj z naravo, z udobnostjo in užitkom. Pri veri gre torej bolj za *nevarno* avanturo kot za udobno sedenje v naslonjaču. Za Sörena Kierkegaarda je ta avanturistični, tvegani skok celo nujen za življenje pristnega krščanstva. Glavno Jezusovo povabilo je bilo, da bi "hodili za Njim", da bi "bili z Njim", tj. da bi ga posnemali vedno in povsod. Prav to je bistvo krščanstva – živeti in odživeti svoje življenje na Jezusov način. V tem je izvir in cilj ljubezni. "Jezusu naj bi sledili na vsakem koraku, v vsaki dejavnosti in v vsakem srečanju. Njemu sledi v prvi vrsti, kdor služi in se iz ljubezni dejavno zavzema za druge, in ne, kdor samo v molitvi sočustvuje z Jezusom." (Stock 2000, 36.) Ali kot pravi duhovni velikan sv. Janez od Križa: "Trudi se vedno in v vsem posnemati Kristusa in usklajati svoje življenje z njegovim. Opazuj ga, da boš znal hoditi za Njim in v vsem ravnati, kakor bi ravnal On." (Janez od Križa 2001, 79.)

Z inkarnacijo, s tem, ko je Bog postal del človeške zgodovine, je dejansko tudi pokazal,

kako je treba živeti, kako ravnati, delovati. Tega ni sporočil po kakšnem preroku, kot je to delal prej, ampak je pokazal, dal je zgled. S tem je tudi demoliral vsakršno imanentno subjektivno razlago Boga. Tukaj se lahko spomnimo Heideggerjeve razlage Nietzschejeve smrti Boga, ki pravi, da je novodobni človek pojem Boga prenesel iz objektivne biti v imanenco subjektivnosti. Posledično Bog zgubi temeljni "atribut" – skrivnost. Človek je v takšni drži bivanjsko zasidran povsem drugje. Ni več *drugi*, kot bi moral biti, ampak vedno in povsod *prvi*. Največja skušnjava vsakega človeka, tako vernika kot ateista. Šele takrat, ko je Bog (in Njegovo delovanje) v temelju skrivnost, je Bog pravi Bog. Šele takrat odpade vsakršno malikovanje in vsakršna popačena, subjektivno skonstruirana podoba o Bogu.

Neznanemu Bogu: "Še enkrat, preden dalje namerim korak in pogled, dvigam osamljen svoje roke k tebi, h kateremu se zatekam, ki sem ti iz najgloblje globočine svečano posvetil oltarje, da bi me vsak čas spet poklical tvoj glas. — Na njih žare globoko vtisnjene besede: Neznanemu Bogu. Njegov sem, čeprav sem se družil do tega trenutka z njegovimi skrunilci: njegov sem in čutim vezi, ki me v boju pritiskajo k tlom in me silijo, da ti služim, če bi hotel ubežati. Hočem te poznati, Neznani, ki tako pretresaš mojo dušo, ki greš skozi moje življenje kakor vihar, ti Nerazumljivi in Sorodni. Hočem te poznati in samo tebi služiti." (Lavrin 1937, 178.) Tako je zapisal gimnazijec Nietzsche.

LITERATURA:

Lavrin, Janko. 1937. *Dostojevski, Nietzsche, Tolstoj*. Ljubljana: Založba Modra ptica.

Messori, Vittorio. 2003. *Kdo je Jezus*. Ljubljana: Salve.

Pascal, Blaise. 1986. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.

Stock, Klemens. 2000. *Jezus - veselo oznanilo*. Maribor: Slomškova založba.

Sv. Janez od Križa. 2001. *Vzpon na goro Karmel*. Ljubljana: Družina.

"Ali ni rekel Jezus, da je postavo treba učiti in izpolnjevati, do najmanjše podrobnosti (Mt 5,17-20)? Res je, vendar ne v moči postave, ampak ljubezni, ki omogoča, da živimo to, kar postava pravi, pa ne daje."
(Fausti 2008, 234-235)

Jeruzalem, judovsko pokopališče na Oljski gori (pogled z vzhodne strani). Foto: Samo Skralovnik



Je Jezus odraščal v revščini?

Poskus opredelitve materialnega stanja svete družine s pomočjo hebrejske in grške terminologije

UVODNE BESEDE

Alfred Plummer je v svojem, sicer že precej zastaranem, komentarju k Lk 2,24, kjer Marija in Jožef v templju darujeta "dve grlici ali dva golobčka", izrazil zelo unikatno misel: "The record of the offerings in considerable guarantee for the truth of the history" (Plummer 1977, 65).

Lukovo omembo *dveh grlic ali dveh golobčkov*, tj. daritev revnih, razume kot dokaz zgodovinske resničnosti Lukovega poročila. Trditev je na prvi pogled nekoliko nenavadna in jo je vsekakor potrebno brati v kontekstu celotnega komentarja. A vendarle; ji je mogoče pritrčiti?

Odgovora ne moremo podati zgolj v dveh črkah. Plummerjeva hipoteza sloni namreč na zelo dobrem poznavanju zgodovinskega in družbenega dogajanja v starozaveznem Izraelu. Tako v smislu faktičnih podatkov, še toliko bolj pa v smislu poznavanja družbenih paradigem. Lukova pripoved z omembo *dveh grlic ali dveh golobčkov* (Lk 2,24) kaže na eno bistvenih, tj. Boga usmiljenja, ki dobi svojo človeško "posnemanje" v odnosu Božjega ljudstva do (materialno) revnih. Ta odnos – primer seveda ni osamljen, a o tem več kasneje – je nakazan v 3 Mz 12,8, ko je

govora o očiščevanju revne porodnice: "Če pa ne zmore ovce, naj vzame dve grlici ali dva golobčka: enega za žgalno in drugega za daritev za greh."

Za porodnico v 3 Mz 12,8 je bila predvidena daritev siromakov (prim. 3 Mz 5,7). Povezava, ki jo Luka vzpostavi s "citatom" iz 3 Mz 12,8 (LXX), je omenjena zaradi dejstva, da si Jožef in Marija, podobno kakor revna porodnica (3 Mz 12,8), nista mogla privoščiti enoletnega jagnjeta, ki je bil normalna višina daritve za očiščevanje porodnice. S tem Luka odstira starozavezni kontekst svojega poročila, ali povedano drugače: odkriva mesenost družbenega in socialnega konteksta (*Sitz im Leben*). Odkriva, da je vesela vest "pripeta" na resnično zgodovinsko in družbeno (starozavezno) ozadje. V tem oziru je na Plummerjevo trditev mogoče podati pritrčilen odgovor.

Vendar avtor s tem ne pove prav ničesar o vprašanih: Kakšno materialno stanje označuje revščina, ki jo omenja Luka? Kaj pomeni biti reven v času pred začetkom štetja let? Je o naravi revščine na podlagi Svetega pisma sploh mogoče (z gotovostjo) govoriti? Na način, da bi lahko povedali kaj novega, oprijemljivega?

Iskanje odgovorov nas bo vodilo na tisto mesto, kjer je pri pisanju zajemal tudi evangelist sam: Staro zavezo.¹ Vendar namen razprave ni v prikazu revščine v Stari in Novi zavezi, od primera do primera, temveč pokazati na to, da govor o revščini po eni strani moremo razumeti kot dokaz o zgodovinski pristnosti ter da je omemba *dveh grlic ali dveh golobčkov* po drugi strani hkrati zelo zgovoren podatek za razpravo o naravi revščine, ki jo označuje.

RELATIVNA IN ABSOLUTNA REVŠČINA V STARI ZAVEZI

Če želimo revščino zaobjeti celostno, moramo tudi gledati celostno. To pomeni, da se moramo najprej – ob zavedanju, da je Jezusova družina v marsikaterem pogledu živela v zelo podobnih družbenih in materialnih pogojih, kot jih opisujejo starozavezna besedila, ter da je evangelist sam nakazal isto smer – za trenutek ustaviti v Stari zavezi. Ko raziskujemo pomen terminov, ki jih starozavezni (in novozavezni) avtorji uporabijo pri opisovanju revščine, moramo ohraniti v mislih, da je pri določanju pomena termina odločilno upoštevati kontekst in uporabo izrazov v tem kontekstu.² Rezultati študije, ki jih na tem mestu podajam, za ta namen v primerno skrčeni obliki, kontekst predpostavljajo in upoštevajo.

Ena pglavitnih značilnosti revščine v Stari zavezi je njena velika pestrost in raznolikost. To lahko trdimo tako z vidika vzrokov, ki so revščino povzročali, kot z vidika posledic ter vzrokov, tj. različnih stopenj revščine.³ Izjemni heterogenosti navkljub revščino v Stari zavezi lahko razdelimo po kriteriju *minimalne eksistence*. Po tem kriteriju revščino lahko razdelimo na *relativno revne* in *absolutno revne*. Podobno kakor je grška pridevnika *ptōchos* (πτωχός) in *penēs* (πένης) mogoče razumeti kot sinonima – a vendar prvi v grškem svetu⁴ običajno opisuje revnega posameznika, ki je živel na robu ali celo pod minimalno mejo preživetja, medtem ko drugi označuje situacijo, kjer je posameznik z

delom lahko zaslužil dovolj za preživetje sebe in družine – tako v hebrejskem jeziku med različnimi termini, ki označujejo revščino, lahko terminološko razločimo absolutno in relativno revne. Absolutno revna oseba je bila pogosto označena kot *'ebyōn* (עֲבִיּוֹן), medtem ko je bila *običajna* oznaka za relativno revnega *'ānî* (אֲנִי) (ter dal (לְ) (Stegemann 1999, 88-89). Izjemna slojevitost revščine antičnega Izraela v osnovni delitvi tako razpade na dva dela: na relativno revne in absolutno revne, ki ju svetopisemski avtorji najpogosteje (vsekakor ne izključno) označujejo s terminoma *'ānî* (אֲנִי)⁵ in dal (לְ) (za relativno) in *'ebyōn* (עֲבִיּוֹן)⁶ (za absolutno revščino).

Ta razdelitev je jasno razvidna tudi na podlagi besedil, ki ne vsebujejo omenjene terminologije. Najlepše v odločbah, ki zadevajo daritve za greh, ko je govora o posebnih primerih, o revežih. Medtem ko je za *"koga izmed ljudstva"* veljal predpis, da mora za spravo darovati kozo ali jagnje, v obeh primerih neoporečno samico, je za (relativno) revne veljalo:

"Če pa kdo ne more kupiti ovce, naj prinese GOSPODU kot spravni dar za svoj greh grlic ali dva golobčka, enega za daritev za greh in drugega za žgalno daritev" (3 Mz 5,7).

Absolutna revščina je opisana v naslednjem dihu:

"Če pa ne zmore niti dveh grlic ali dveh golobčkov, naj prinese kot dar za svoj greh desetinko škafe bele moke kot daritev za greh ..." (3 Mz 5,11).

Prvo znižanje, ki označuje relativno revščino, jasno pokaže na to, da je bila predpisana daritev za marsikaterega Izraelca več, kot si je lahko sam privoščil. Še več, drugo znižanje, ki sledi prvemu, govori, da je celo prvo znižanje v mnogih primerih bila nedosegljiva dobrina. Rabbi Abraham Ibn Ezra (1089-1167) je desetinko škafe bele moke razlagal kot količino hrane, ki je zadostovala potrebam enega človeka za en dan. Določbo je razumel kot maksimalno prilagoditev *"razmeram"* (absolutni revščini), da je bila izvedljiva celo za najrevnejše sloje družbe (Gershon 1994, 79-81).

RELATIVNA IN ABSOLUTNA REVŠČINA V GRŠKEM SVETU

Grška pridevnika *ptōchos* (πτωχός) in *penēs* (πένης) je oba mogoče prevesti kot "reven", a vendar prvi v grškem svetu⁷ največkrat opisuje revnega posameznika, ki je živel na robu ali celo pod minimalno mejo preživetja, medtem ko drugi označuje situacijo, v kateri je posameznik z delom lahko zaslužil dovolj za preživetje sebe in družine.

S terminom *ptōchos* (πτωχός) zato opredeljujemo skupino absolutno revnih. Zanje je bilo značilno pomanjkanje osnovnih dobrin za golo preživetje (hrane, obleke, bivališča):

"If the relatively poor could still meet the basic needs of life, the absolutely poor included those who had not even enough to live. In general, the Greek adjective ptōchos designates the following situation of the poor: they are hungry and thirsty, have only rags for clothes, and are without lodging or hope. For the necessities of the life they are dependent on the help of others, for example, through begging. In addition to beggars, their numbers often include widows and orphans, but also those who are chronically ill or disabled like the blind, the lame, and lepers. Here too, naturally, there were gradations." (Stegemann 1999, 92.)

Po drugi strani *penēs* (πένης) označuje posameznike, ki so bili v položaju, da so si z delom ali lastnino lahko zagotovili še zadostna sredstva, tj. hrano, obleko in bivališče, za preživetje sebe in svoje družine:

"Whereas πένης denote one who has to earn his living because he has no property, πτωχός denotes a complete destitution which forces the poor to seek the help of others by begging. /.../ It is the fate of a πτωχός to have nothing, but that of a πένης to live frugally." (Schmidt 1983, 886)

Temeljna ločnica med eno in drugo skupino se torej izraža v zadovoljevanju elementarnih človeških potreb, ki so tisti čas predstavljale prehrano, obleko in nočitev. Ob tem se moramo zavedati, da je večina prebivalstva antične dobe komaj prestopala mejo realizacije omenjenih temeljnih življenjskih potreb (Stegemann 1999, 89).

RELATIVNA IN ABSOLUTNA REVŠČINA V NOVI ZAVEZI

Zvidika terminologije, ki jo novozavezni pisci uporabljajo za opis revščine – to sta skoraj izključno pridevnika *ptōchos* (πτωχός) in *penēs* (πένης) –, nazornost prikaza revščine zbledi. Na tej točki namreč naletimo na novozavežno posebnost; med pridevnikoma *ptōchos* (πτωχός), ki v grškem svetu označuje absolutno revščino, in *penēs* (πένης), ki označuje relativno revščino, v Novi zavezi ni mogoče več razbrati različnih nivojev revščine. Vendar to dejstvo, kakor bomo videli, ni posebnost navdihnenih piscev prvega stoletja.

"Posebnost" opazimo že vsaj tri stoletja prej v prevajalskih rešitvah Septuaginte. "Dvainsedemdeseteri" so namreč za prevodni ekvivalent hebrejskega pridevnika *ʾānî* (אָנִי), le-ta označuje relativno revščino, uporabili pridevnik *ptōchos* (πτωχός), ki označuje absolutno revščino, in ne pridevnik *penēs* (πένης), ki v grškem svetu označuje relativno revščino. Le enajstkrat je *ʾebyōn* (עִבְיֹן), absolutna revščina, preveden skladno z vsebinskim poudarkom, tj. kot *ptōchos* (πτωχός) – Septuaginta pridevnik *ʾebyōn* (עִבְיֹן) večinoma prevaja s *πένης*.

To kaže na zelo zgovorno dejstvo, da se prevajalci LXX niso ozirali na pomen in definicijo, ki sta jo termina *πτωχός* in *πένης* imela v grškem miselnem in kulturnem okolju. K. L. Schmidt (sicer v kontekstu opisovanja uporabe različnih izrazov za revščino pri rabinih, Jožefu Flaviju in Filonu Aleksandrijskem) zapiše:

"In translations πτωχός and πένης are mostly used interchangeably. Only in better Gk. is there differentiation ..." (Kittel 1983, 894).

Glede na dejstvo, da je za večino novozaveznih piscev in tudi naslovnikov Sveto pismo "Stare zaveze" predstavljal grški prevod (LXX), nas ne čudi, če podobne prevajalske značilnosti (tj. nedoslednosti) veljajo tudi za celotni novozavezni korpus:

"There is no longer any discernible distinction between πτωχός and πένης in the NT" (Kittel 1983, 902).

POTREBA PO ZAJEMU ŠIRŠEGA "KONTEKSTA"

Daleč najpogostejša beseda, ki v novozaveznih spisih označuje revščino, je ptōchos (πτωχός)⁸ (najpogosteje se pojavlja v sinoptičnih evangelijih: Mt 5-krat, Mr 5-krat, Lk-10 krat), kar je presenetljivo, saj je najpogostejši izraz v antični Grčiji bil penēs (πένης), ki je opisoval tiste, ki so imeli zelo malo premoženja in so za preživetje morali živeti zelo skromno. Pridevnik za relativno revščino, tj. penēs (πένης), je v NZ uporabljen samo v 2 Kor 8,9 (Freedman, Herion, Beck 1992, 415). Z drugimi besedami: novozavezni avtorji z istim pridevnikom (πτωχός) označujejo najrazličnejše "odtenke" revščine. Na nekem mestu pridevnik lahko označuje revnega berača Lazarja (Lk 16,20sl.), druge uboge v duhu (Mt 5,3) oz. uboge, ki se jim oznanja evangelij (Lk 7,22), spet na drugem mestu revno vdovo (Lk 21,2) ipd. To dejstvo narekuje, da moramo pridevnik ptōchos (πτωχός)⁹ razumeti kot splošno oznako¹⁰ za različne posameznike in skupine, za katere je bilo značilno, da so na določeni stopnji, ki je bila odvisna od posameznega konteksta, trpeli pomanjkanje osnovnih življenjskih potreb: tj. hrane, pijače, obleke, bivališča, lastne zemlje (s tem povezane tudi: svobode, dostojanstva in časti) (prim. Job 24,1-12). Pri čemer obleka, zavetje in hrana označujejo temeljne pogoje za golo preživetje.

Iz dejstva "jezikovne neobčutljivosti" nujno sledi, da različnih stopenj revščine v novozaveznih spisih ne moremo analizirati na semantični ravni; ta sicer temelji na kontekstu in uporabi izrazov v tem kontekstu, marveč moramo upoštevati zgolj in samo analizo posameznega (kon)teksta, kjer se termin pojavlja. Ali drugače: o revščini lahko govorimo samo na podlagi umeščenosti posameznega termina v kontekst besedila, in sicer

za vsak termin in kontekst posebej. Dodatno težavo predstavlja dejstvo – to velja za večino primerov –, da lahko na podlagi konteksta evangeljskega besedila o materialnih značilnostih revščine spregovorimo zgolj načelno. Zakaj? Pomagajmo si z naslednjimi vprašanji: Kakšno materialno stanje je bilo značilno za uboge v duhu (če sploh smemo govoriti o materialni revščini); za revno vdovo, za uboge, ki se jim je oznanjal evangelij? In ne nazadnje: kakšno je bilo materialno stanje Marije in Jožefa, ki jima je narekovalo, da sta darovala *dve grlici ali dva golobčka*, tj. daritev revnih?

Mnogi strokovnjaki se pri iskanju odgovorov na takšna in podobna vprašanja zatekajo k drugačnim znanstvenim metodam: k arheologiji, analizi drugih zgodovinskih virov ali zgodovinskega okolja ... Sam zastavljam sledeče vprašanje: je mogoče na zgoraj zastavljena vprašanja odgovoriti na podlagi svetopisemskih besedil? Z odgovorom ne bomo prehiteli, iskali ga bomo, kakor je bilo že nakazano, v kontekstu besedila Lk 2,24. Ožji kontekst, podobno kot na mnogih drugih mestih, ne podaja zadovoljivega odgovora, zato se moramo ozreti po "širšem". Ta pa je v našem primeru tisti kontekst, na katerega se sklicuje evangelist sam, ko citira iz 3 Mz 12,8 (LXX). To je kontekst (oz. starozavezno ozadje) očiščevanja revne porodnice.

DVE GRlici ALI DVA GOLOBČKA - REVŠČINA V LUČI LK 2,24

Evangelist Luka spregovori o revščini na prav poseben način v poročilu o Jezusovem rojstvu:

"Ko so se dopolnili dnevi njenega očiščevanja po Mojzesovi postavi, so ga prinesli v Jeruzalem, da bi ga postavili pred Gospoda, kakor je zapisano v Gospodovi postavi: Vsak moški prvorojenec naj se imenuje svet Gospodu, in da bi žrtvovali, kakor je rečeno v Gospodovi postavi: dve grlici ali dva golobčka" (Lk 2,22-24).

Judje so zaradi posebnega odnosa do življenja, krvi in greha imeli ženo, ki je rodila otroka, za nečisto. Žena, ki je rodila dečka,

je bila nečista štirideset dni (3 Mz 12,2-4). Ko so se dnevi očiščevanja iztekli, je duhovniku, bodisi je rodila dečka ali deklico, po predpisih pripeljala "enoletno jagnje za žgalno in golobčka ali grlico za daritev za greh" (3 Mz 12,6). Duhovnik je z darovanjem pred Gospodom zanjo opravil spravo, s čimer je postala očiščena. B. Bock v svoji študiji Luke argumentira, da so predpis "enoletno jagnje za žgalno in golobčka ali grlico za daritev za greh" zmogli le precej bogati sloji (Bock 1994, 235). Za večino prebivalcev Palestine Jezusovega časa je bil precej čez mero. Pravzaprav tudi za tiste, nekaj stoletij prej, kakor beremo že v Stari zavezi:¹¹

"Če pa ne zmore ovce, naj vzame dve grlici ali dva golobčka: enega za žgalno in drugega za daritev za greh; duhovnik naj zanjo opravi spravo in bo čista" (3 Mz 12,8).

Daritev dveh grlic ali dveh golobčkov v 3 Mz 12,8 se namreč nanaša na 3 Mz 5,7-10 in predvideva daritev siromakov, kakor sledi:

"Če pa kdo ne more kupiti ovce, naj prinese GOSPODU kot spravni dar za svoj greh grlici ali dva golobčka, enega za daritev za greh in drugega za žgalno daritev (3 Mz 5,7).

Vendar to ni edina alternativa. 3 Mz 5,11 v zavedanju, da je bila tudi znižana daritev velikokrat nedosegljiva, predpiše še drugo znižanje:

"Če pa ne zmore niti dveh grlic ali dveh golobčkov, naj prinese kot dar za svoj greh desetinko škafe bele moke kot daritev za greh" (3 Mz 5,11-13).

V mislih moramo torej ohraniti, da gre pri revni porodnici za relativno revščino (prvo znižanje) in ne absolutno (drugo znižanje). Luka "dve grlici ali dva golobčka" v v. 24 citira iz 3 Mz 12,8 (LXX), kjer je povezava omenjena zaradi dejstva, da Jožef in Marija, podobno kakor revna porodnica (3 Mz 12,8), nista zmogla darovati enoletnega jagnjeta, ki je bil normalna daritev za očiščevanje porodnice (Fitzmyer 1981, 426; Spence in Marshall 1983, 40; Bock 1994, 237; Culpepper 1994, 69-70; Maclean 1982, 60).

To dokazuje tudi samo besedilo Lk 2,22-24, v katerem se pod peresom Luka prvič omenja

"Gospodova postava" (2,22) in sicer kar petkrat (v celotnem evangeliju devet krat)¹² (Culpepper 1994, 70). Fitzmyer in drugi strokovnjaki so mnenja, da je Luka s koncentracijo izraza "Gospodova postava" Marijo in Jožefa želel prikazati kot verna in predana Juda, ki sta se vestno držala vseh zapovedi Postave (prim. Fitzmyer 1981, 426; Bock 1994, 235). S tem se strinja tudi Bock: "The piety of Jesus parents is the point" (Bock 1994, 237). Ob tem moramo istočasno biti pozorni, da Lukovega cilja ne preusmerimo:

"This fulfilling of the law serves once again to point out the pious obedience of Jesus parents. But the basic idea of the verse centers not on the parents but on revelation about Messiah that is given in the temple." (Bock 1994, 240.)

Jasno je torej, da sta Jožef in Marija darovala daritev revnih. V duhu evangelista Luke, ki se je še posebej trudil podčrtati pobožnost Marije in Jožefa, lahko sklenemo, da znižane tarife nista darovala z razlogom, da bi se s tem izognila predpisanim obveznostim. Luka želi podčrtati, da sta Marija in Jožef znižano daritev (2,24) resnično uporabila zaradi dejstva revščine (prim. Bock 1994, 237; Fitzmyer 1981, 426; Spence in Marshall 1983, 40). Kljub temu je pri zaključku potrebno biti previden. SZ kontekst besedila namreč jasno odseva več različnih stopenj revščine, referenco *dveh grlic ali dveh golobčkov* pa nanaša na relativno revščino.

Ker relativna oblika revščine označuje različne stopnje materialnega pomanjkanja, je na mestu vprašanje: kakšno materialno stanje je imel v mislih evangelist z omembo relativne revščine? Na zastavljeno vprašanje analiza konteksta evangelijskega besedila ne more podati odgovora. Semantična analiza terminologije z vstopom v grški jezik Nove zaveze naleti na posebnost, ki jo sama ne more premostiti, in zato nujno kliče po dopolnitvi. Kot nujno dopolnitev smo pokazali na analizo "širšega" konteksta, ki nas je privedla do določenih zaključkov – Luka govori o relativni revščini –, v končni fazi pa vendarle pustila praznih rok. Tako smo še nadalje primorani, a

ne zaman, k temu, da nadaljujemo z raziskovanjem starozaveznega konteksta Lk 2,24, ki ga evangelist citira iz LXX.

RAZLAGA RELATIVNE REVŠČINE V LK 2,24

Besedna zveza *dve grlici ali dva golobčka* se v celotnem Svetem pismu pojavi sedemkrat, od tega petkrat, ko predvideva za reveža cenejši obred sprave za greh (3 Mz 5,7; 3 Mz 12,8; (Lk 2,24)) oz. cenejši obred očiščenja za revnega gobavca (3 Mz 14,22¹³; 3 Mz 14,30). Svojevrstno težavo predstavlja dejstvo, da se na navedenih mestih revež ne omenja poimensko, temveč v obliki "Če pa ne zmore" (3 Mz 12,8), "Če pa kdo ne more" (3 Mz 5,7). Edini primer poimenovanja reveža je Mz 14,21-32, kjer je govora o očiščevanju revnega gobavca. Tam se za reveža uporabi izraz dal (דָּל) "Če pa je reven (רָבָה) in tega ne zmore ..." (3 Mz 14,21). Zanimivo je, da je začetna stavčna formulacija v vseh omenjenih mestih na moč podobna db. "če njegova roka ne doseže dovolj" (3 Mz 5,7), "če njena roka ne najde dovolj (12,8), "če njegova roka ne doseže ničesar" (14,21), s to razliko, da je v 3 Mz 14,21 za reveža dodano še poimenovanje. Glede na to smemo sklepati, da gre v vseh treh primerih za isti nivo revščine, ki ga označuje termin dal.

Kaj lahko povemo o materialnem, družbenem in ekonomskem statusu reveža dal (דָּל)? Upoštevajoč vsa mesta in kontekst, v katerih se termin dal pojavlja, smemo povzeti, da zgodnja SZ besedila predstavijo reveža dal kot svobodnega posameznika, čigar lastnina je bila majhna. Označimo ga lahko kot "majhnega človeka", "nemočnega", posebej pred sodiščem. Zaradi tega v pravnih besedilih termin dal slika reveža, ki je bil v postopkih pred sodiščem izenačen z bogatašem (2 Mz 23,3; 3 Mz 19,15). Bogataš in revež dal sta izenačena tudi, ko je govora o višini dajatve za svetišče (2 Mz 30,15). Sklepati smemo, da revež dal ni spadal med tiste, ki so bili brez vsakršne lastnine. Amos navaja, da so reveže dal (pod)kupovali/prodajali za denar

oz. srebro, medtem ko reveže 'ebyōn zgolj za par sandal (Am 2,7; 8,6). Na drugem mestu beremo, da je revež dal bil podložnik reveža rāš (רָשׁ) (Prg 28,3). Na "lestvici" revežev je bil situiran višje kakor revež 'ebyōn, a nižje kot revež rāš. Zaradi agrarnega značaja besedil, kjer se termin dal pojavlja, prevladuje mnenje, da je bil njegov življenjski prostor agrarno okolje.¹⁴ Njegov vsakdan je zaznamoval boj (delo) za preživetje, odvisen je bil od lastnega dela in truda. Termin dal najverjetneje označuje revnega kmeta, ki je bil zatiran in (ekonomsko) izkoriščen marginalni element Izraelske družbe (Prg 14,31; 20,19; 22,16; 22,22; 28,3; 28,8; 28; Am 2,7; 4,1; 5,11; 8,6 itd.).

To pa je podoba materialnega in družbenega stanja večine, ki je bila značilna tudi za Jezusov čas. Za družbeno stratifikacijo Jezusovega časa je bilo namreč značilno, da je večinski (dvotretjinski) delež predstavljal nižji razred in da je večino od teh zaznamoval boj za materialno preživetje (revščina). Med te lahko štejemo vse, ki niso imeli deleža pri oblasti in privilegijih zgornjega razreda in hkrati niso bili v njihovih službah. To so bili predvsem poljedelci in kmetovalci (v Galileji tudi ribiči), delavci na kmetijah, kmetje zakupniki, dnevni delavci in dninarji, zadolženi služabniki in sužnji, rokodelci in majhni trgovci. Nekateri so bili sposobni ustvariti določeno premoženje, vendar ne v smislu Lukovega bogataša (prim. Lk 12,16-21; 16,1-8.19-31), ki se je oblačil v škrlat, dragoceno tkanino in sijajno gostil, temveč sposobnost ustvarjanja določenega premoženja kaže na svobodne posameznike, ki so imeli v lasti zemljo in/ali nekaj premoženja (prim. oče "izgubljenega" sina; sejalec iz Matejeve prilike o ljuljki med pšenico (Mt 13,24-30); gospodar iz odlomka o delavcih v vinogradu (Mr 20,1-16)). V nobenem primeru pa števila "premožnih" v nižjem družbenem razredu ne smemo precenjevati. Masa nižjega družbenega razreda je živela na meji minimalne eksistence, ki so le z največjo težavo preskrbeli sebe in svojo družino s temeljnimi potrebščinami (Stegemann 1999, 133-134).¹⁵

Lukova omemba *dveh grlic ali dveh golobčkov* daje jasno vedeti, da je Jožef s svojo družino spadal med tiste, ki si niso mogli privoščiti predpisanih darov za očiščenje Marije. Kljub temu je pri zaključku, kakor opozarja Bock, potrebno biti previden. Jožef s svojo družino ni živel v absolutni revščini. Spadal je v spodnji srednji razred. Sklepajoč iz konteksta 3 Mz 12,8 nižje od teh, ki so si v spodnjem razredu uspeli ustvari določeno premoženje, in višje od tistih, ki so živeli pod mejo minimalne eksistence. Za Jožefu podobne je bilo značilno, da so s svojim delom še zmogli poskrbeti za svoje osnovne bivanjske potrebe in potrebe svoje družine (hrana, obleka, bivališče), vendar bolj (ali zgolj) v smislu zadovoljitve temeljnih življenjskih potreb¹⁶ (Stegemann 1999, 134).¹⁷

SKLEP: JE JEZUS ODRAŠČAL V REVŠČINI?

Vera ni empirični proces, a kljub temu svoj obstoj nanaša na neko empirično, tj. razvidno in resnično dogajanje v zgodovini. Ratzinger v svojem delu *Jezus iz Nazareta* zapiše: "Za svetopisemsko vero je bistveno, da se nanaša na zgodovinsko dogajanje. Saj ne pripoveduje zgodb kot simbolov o zgodovinskih resnicah, marveč je utemeljena na zgodovini, ki se je pripetila na tleh te zemlje" (Ratzinger 2007, 12). V tej luči se ponovno oziram k trditvi Alfreda Plummerja, ki omembo daritve revnih razume kot nesporen zgodovinski dokaz za resničnost Lukove pripovedi. Na tej točki lahko trditev ugledamo v drugačni svetlobi.

"Tudi postava, ki je bila dana Mojzesu, je za življenje, a ne daje življenja." (Fausti 2008, 233)

Kafarnaum, shodnica. Foto: Samo Skralovnik



Odkrijemo namreč, da je Lukova pripoved najprej mesena in šele nato duhovna. Ugledamo, da je najprej poročilo in šele nato teologija. In čeprav glavni namen Lukovega poročila ni "historični datum", temveč veselo sporočilo, na katerega le-to kaže, mora pripoved dihati s pljuči starozaveznega okolja izpred dveh tisočletij, v kolikor želi biti poročilo o dogodkih, ki so se zgodili v nekem času in okolju. S takšnim pristopom, ki ga lahko imenujemo tudi zgodovina odrešenja, pa zgodovinskim dejstvom, ki jih omenja, nikakor ne jemlje empirične vrednosti.¹⁸ Omemba *dveh grlic ali dveh golobčkov* je zato odsev realnosti družbenega in socialnega konteksta Lukovega poročila.

Vendar se ključno vprašanje naše razprave ni vrtelo okoli zgodovinske verodostojnosti. Le-ta zgodovinska predpostavljata. Spraševali smo se namreč, ali je na podlagi evangelijskega odlomka Lk 2,22-24 mogoče odgovoriti na vprašanje: Je Jezus odraščal v revščini? Vprašanje je, kakor sedaj že vemo, zastavljeno napačno. Spoznali smo namreč, da ni bistven odgovor, ki ga je mogoče podati v dve črkah in se glasi DA. Bistveno je bilo namreč vprašanje: v kakšni materialni revščini je Jezus odraščal?

Odgovor smo najprej iskali s pregledom izsledkov študije hebrejskih in grških terminov, ki označujejo reveže in revščino. V hebrejskem besednjaku, ki na splošno nima veliko besednega zaklada, najdemo za opis revščine, zanimivo, celo kopico izrazov. Ti niso le različna poimenovanja iste stvari, temveč starozavezni pisci s pestro terminologijo opisujejo tudi različne stopnje in oblike revščine. V hebrejskem jeziku med različnimi termini, ki označujejo revščino, lahko terminološko razločimo absolutno in relativno revne. Absolutno revna oseba je bila pogosto označena kot 'ebyōn, medtem ko je bila običajna oznaka za relativno revnega 'ānī. Podobno razločevanje lahko opazimo v grškem svetu, saj je grška termina ptōchos in penēs sicer mogoče razumeti kot sinonima, vendar prvi opisuje revnega posameznika,

ki je živel na robu ali celo pod minimalno mejo preživetja, medtem ko drugi označuje situacijo, kjer je posameznik z delom lahko zaslužil dovolj za preživetje sebe in družine. Ko prispemo do Nove zaveze, najprej opazimo, da se vsebinska razlika med pridevnikoma ptōchos in penēs zabriše. Najpogosteje uporabljeno besedo, ki v novozaveznih spisih označuje revščino – ptōchos –, moramo tako razumeti kot splošno oznako za revne. To dejstvo je predstavljalo za semantični prestop neprehodno oviro in narekovalo potrebo po analizi konteksta posameznih mest, kjer se omenjeni termini nahajajo, oz. mest, kjer se tematsko pojavlja revščina. Ker tudi ta način vselej ni obrodil zelenih sadov, smo se morali ozreti po "širšem" kontekstu, ki v Lukovem primeru predstavlja daritev revnih v 3 Mz 12,8.

To nas je privedlo do Lukove omembe *dveh grlic ali dveh golobčkov* (Lk 2,24). Bralcu običajno ostane prikrito, da se "kakor je rečeno v Gospodovi postavi" nanaša na tiste, ki ne premorejo predpisane daritve. Prikrito, da Luka "citira" iz 3 Mz 12,8 LXX, kjer je govora o revni porodnici, za katero je bila predvidena daritev siromakov (prim. 3 Mz 5,7). O tej starozavezni praksi poroča tudi Jožef Flavij v Starožitnostih¹⁹ in prav nobenega zgodovinskega dvoma ne more biti, da se je odločba v praksi resnično uporabljala. Velika večina prebivalstva²⁰ Palestine Jezusovega časa je namreč pripadala nižjemu sloju (Stegemann 1999, 67–85), večino od teh je zaznamoval boj za materialno preživetje in sam obstanek, tj. revščina (Stegemann 1999, 88).

Da je med te spadal tudi Jožef s svojo družino, nam je predočil nadaljnji korak razkrivanja "širšega" konteksta Lk 2,24. Ugotovili smo namreč, da lahko s precej veliko verjetnostjo sklepamo, da gre pri revni porodnici v 3 Mz 12,8, na katero se Luka sklicuje, za relativno revščino, ki jo označuje hebrejski pridevnik dal. Za relativno revščino te vrste je bilo značilno, da slika "majhnega človeka", z malo lastnine. Njegovo življenje je zaznamovalo delo za preživetje, saj bil odvisen od lastnega dela in truda. Materialne dobrine so največkrat obsegale

zgolj in samo hrano, obleko in bivališče. In sicer v smislu preživetja. Kljub temu moramo jasno poudariti, da Jožef in njegova družina ni živela pod pragom minimalne eksistence. Za te je bilo značilno, da so bili lačni, brez primerne obleke, bivališča in na splošno na robu preživetja. Takšna revščine je kot eno od oblik preživetja vključevala tudi beraštvo (prim. Lk 16,19-31). Kot vaški obrtnik je spadal med revne nižjega družbenega razreda. Vsekakor pa lakota in pomanjkanje za sveto družino nista bila povsem neznana pojava. Tako pravi tudi Stegemann, ki ugotavlja: "Even among the minor craftsmen, income hardly suffices for the subsistence of families" (Stegemann 1999, 84).²¹

UPORABLJENA LITERATURA IN VIRI

Biblia Hebraica Stuttgartensia. 1997. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft

Novum Testamentum Graece. 1993. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Sveto pismo Stare in Nove zaveze: slovenski standardni prevod iz izvornih jezikov: študijska izdaja. (2005). Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

Baker, David L. 2009. *Tight Fists or Open Hands?: Wealth and Poverty in Old Testament Law*. Grand Rapids (Michigan), Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.

Baumgartner, Walter; Koehler, Ludwig. 1994. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden, New York, Köln.

Bock, Darrell L. 1994. *Luke*. Grand Rapids, Mich.: Baker Books.

Brin, Gershon. 1994. *Studies in Biblical Law: From the Hebrew Bible to the Dead Sea Scrolls*. Sheffield: Academic Press.

Brown, Raymond E. 2008. *Uvod v Novo zavezo*. Celje; Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba; Društvo Mohorjeva družb.

Buttrick, George Arthur, ur. 1991. *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia (Volume 3: K-Q)*. Nashville: Abingdon Press.

Culpepper Alan R. 1994. *The Gospel of Luke. V: The New Interpreter's Bible: general articles & introduction, commentary, & reflections for each book of the Bible, including the Apocryphal/Deuterocanonical books in twelve volumes (Volume 9)*. Nashville: Abingdon Press.

Fishbane, Michael. 1985. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon.

Fitzmyer, Joseph A. 1981. *The Anchor Bible (Volume 28): The Gospel According to Luke I-IX*. New York (etc.): Doubleday & Company.

Freedman, David Noel; Herion, Gary A.; Beck, Astrid B., ur. 1992. *The Anchor Bible Dictionary (Volume 5: O-Sh)*. New York: Doubleday.

Gilmour Maclean. 1982. *The Gospel According to St. Luke. V: The Interpreter's Bible (Volume 8) (The Gospel According to St. Luke and St. John) [George Arthur Buttrick ... et al.]*. Nashville: Abingdon.

Hoppe, Leslie J., 2004. *There Shall Be No Poor Among You: Poverty in the Bible*. Nashville: Abingdon Press, cop.

Josephus, Flavius. 1976. *Josephus: in nine [ten] volumes*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press; London: W. Heinemann.

Kittel, Gerhard, ur. 1983. *Theological dictionary of the New Testament (Volume VI)*. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans.

Krašovec, Jože. 1998. *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi*. Celje: Mohorjeva.

Krašovec, Jože. 1999. *Nagrada, kazen in odpuščanje: mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov = Reward, punishment, and forgiveness: the thinking and beliefs of ancient Israel in the light of Greek and modern views*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

Neyrey, Jerome H., ur. 2008. *The social world of the New Testament: insights and models*. Peabody: Hendrickson, cop.

Plummer, Alfred. 1977. *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to s.Luke*. Edinburgh: T. & T. Clark

Rad, Gerhard von. 1982. *Old Testament Theology*. London: SCM Press.

Ratzinger, Joseph. 2007. *Jezus iz Nazareta*. Ljubljana: Družina.

Spence H. D. M., Lang Marshall J. 1983. *St. Luke. V: The Pulpit Commentary (Volume 16): Mark & Luke*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

Stegemann, Ekkehard W.; Stegemann, Wolfgang. 1999. *The Jesus movement: a social history of its first century*. Edinburgh: T & T Clark.

<http://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/>

<http://biblelexicon.org/>

<http://www.biblestudytools.com/>

<http://www.bible-researcher.com/links08.html>

<http://kodesh.snunit.k12.il/1/t/to.htm>

<http://www.mechon-mamre.org/p/pt/pto.htm>

1. Glavni vir podatkov predstavlja Sveto pismo. Ko sem citiral slovenski prevod, sem uporabljal Slovenski standardni prevod, medtem ko sem pri navajanju grške in hebrejske terminologije upošteval klasična prevoda *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1997) in *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart 1993).
2. Pozornost je potrebno usmeriti tudi na distribucijo različnih besed skozi celotno Hebrejsko Biblijo. Noben avtor ali biblični tekst namreč ne uporablja vseh hebrejskih izrazov, ki pokrivajo reveža oz. revščino. Obratno, različna uporaba terminov kaže, da vsako besedilo vidi svoj (dopolnjujoč) vidik tega vprašanja (npr. beseda raš je tipični modrostni izraz in ne preroški termin). Še več, tudi kadar različna besedila uporabljajo enako besedišče, ni vedno nujno, da avtorji opisujejo isto stvar.
3. Imela je namreč najrazličnejše vzroke: lahko je bila rezultat indolence in lenobe (prim. Prg 6,10; 19,15; 24,30), potratnega življenja (prim. Prg 21,17; Prd 18,32), neumnosti in trme (prim. Prg 13,18; 28,19), zatiranja in pohlepa (prim. 2 Mz 1,13, 2 Sam 12,1-2; Jer 22,13; Iz 5,8), posledica slabe žetve (Neh 5,1-3), katastrofe, bolezni, vojne, prevare/goljufije, oduševstva (2 Mz 10,4-5; 4 Mz 11,4-5; Sod 10,8; Ps 105,34 itd.), ipd. Reveži v Hebrejski Bibliji zaradi tega ne predstavljajo posebnega družbenega razreda ali političnega telesa, ampak zelo raznoliko tvorbo.

4. Glede pomena *πωχός* in *πένης* v Grškem svetu glej: *πωχός in the Greek World* (Schmidt 1983, 886sl.).
5. Revež 'ānī je bil nekdo, ki ni imel posesti in zelo malo za jesti. Vsa omenjena mesta v Pentatevhu se tako osredotočajo na materialno pomanjkanje. Tudi preroška besedila (kjer se pojavlja 'ānī) imajo enak poudarek. Kljub temu za najpomembnejši svetopisemski blok, kjer se termin 'ānī pojavlja, lahko štejemo Iz 40-66. V teh poglavjih avtor(ji) za označevanje reveža, razen na enem mestu, kjer se 'ānī pojavi v paru s 'ebyōn (Iz 41,17), uporabljajo izključno termin 'ānī. Takšna uporaba je posledica premišljene uporabe besed, s katerimi avtor(ji) namerno preoblikuje(jo) preroško predstavo "zatiranega reveža" in jo aplicirajo na neko drugo stanje, trpeče v babilonskem izgnanstvu. V skladu z mišljenjem zgodnjih prerokov je bil namreč Izrael sojen zaradi izkoriščanja in zatiranja. Zaradi tega razloga je Izrael v izgnanstvu sam, kot celota, postal 'ānī. Termin na tem ozadju pridobi pridih političnega zatiranja, ki ga je Izrael izkusil s strani Babilona.
6. Termin 'ebyōn je označeval po dnevih plačane dninarje/delavce, ki so bili brez lastne zemlje, lastnine in zadostne količine hrane, tj. na robu preživetja. Takšen nivo revščine je kot eno od oblik preživetja vključeval tudi beraštvo. Gre za absolutno obliko revščine.
7. Glede pomena *πωχός* in *πένης* v Grškem svetu glej: *πωχός in the Greek World* (Kittel 1983, 886sl.), tudi *Absolute and relative poverty – Penētes and Ptōchoi* (Stegemann 1999, 88-99).
8. *The New Testament Greek Lexicon*: Strong's Number 4434: (1) reduced to beggary, begging, asking alms, (2) destitute of wealth, influence, position, honour : (a) lowly, afflicted, destitute of the Christian virtues and eternal riches, (b) helpless, powerless to accomplish an end, (c) poor, needy, (3) lacking in anything, (a) as respects their spirit (destitute of wealth of learning and intellectual culture which the schools afford (men of this class most readily give themselves up to Christ's teaching and proved them selves fitted to lay hold of the heavenly treasure)): 4434
9. V KJV (34) preveden kot: beggar, 2; beggarly, 1; poor, 30; poor man, 1.
10. O zelo širokem, nedefiniranem in splošnem pomenu gr. termina *πωχός* priča tudi Strongov *The New Testament Greek Lexicon* – glej opombo št. 23.
11. Da je bilo določilo pogosto uporabljeno že v Stari zavezi, so mnenja mnogi strokovnjaki. Prim. Micklem Nathaniel, *The Book of Leviticus v The Interpreter's Bible* (Volume 2), 60-61; Kaiser Walter C., *Leviticus v The New Interpreter's Bible* (Volume 1), 1084-1086.
12. Lk 2,22.23.24.27.39; 10,26; 16,16.17; 24,44.
13. V 3 Mz 14,21 je za reveža uporabljen termin *dal*, in drugih navedenih mestih se revež ne omenja poimensko.
14. *"The mention of severe grain taxes (Amos 5:11) and lack of sufficient grazing and farmland (Isa 14:30; Jer 39:10) suggest an agricultural background for this word – a background that is confirmed by uses of the word dal elsewhere in the Hebrew Bible"* (Freedman, Herion, Beck 1992, 405).
15. Še posebej izpostavljeni revščini so bile vdove in otroci. Ni namreč naključje, da evangeliji posebno skrb posvečajo otrokom, domnevno sirotam in najdenčkom (prim. Mr 9,33-37 pr.; 10,13-16).
16. *"Even among the minor chraftsmen, income hardly suffices for the subsistence of families /.../"* (Stegemann 1999, 84).
17. Za celotno poglavje, ki nosi naslov *The Nonelite: Lower-Stratum Group - The Calculation of Minimum Existence*, glej Stegemann 1999, 79sl.
18. Prim. datum Zaharijevega duhovniškega službovanja.
19. *"They offer sacrifices also for sins /.../ But those who are unable to afford the full sacrificess, bring two pigeons or two turtle-doves, of which one is burnet as a holocaust to God, and the other is given to the priest to bi eaten."* (Flavius 1976,427.)
20. Socialno slojevitost lahko plastično ponazorimo s piramido, v kateri spodnji dve tretjini zaseda nižji sloj. Glej Stegemann 1999, 72.
21. Iz poglavja *Per Capita Income in the Land of Israel: For in Israel (until around the end of the second century C.E.), an annual income of 200 denarii was considered the minimum existence for a family with 5-6 members. In one statment of the rabbis, this sum is described as the boundary of absolute poverty; that is, those who had a yearly income of more than 200 denarii colud not expect help form the Jewish charity system. This sum was probably also the amount that a day laborer could earn in one year, if he worked regularly, with feast days and holidays taken into consideration. If we look at these sobering figures, it is clear that one needed a well-paying occupation in order to feed a family. Was it at all possible for an artisan like Jesus father to adequately feed his family? Joseph was a carpenter. Even a trained artisan in a small place like Nazareth in Galilee seldom earned more than a day laborer. Even with 400 denarii a year, Jesus family probably still lacked what it needed."* (Stegemann 1999, 89-90.)

DRAGO K. OCVIRK

Prispevek k odstranjevanju ovir za boljše razumevanje med kristjani in muslimani

Vedno znova je slišati muslimane, kako spoštljivo govorijo o Isu, Merjeminem sinu, in razlagajo, da je ta Isa tisti Jezus, ki mu sledimo kristjani. Toda ko vprašamo, kdo je ta Isa in kaj je delal, hitro ugotovimo, da temu ni tako. V spisih in verovanjih imamo namreč opraviti s povsem različnima likoma in le dogma more trditi, da je Jezus evangelijev in krščanske vere Isa Korana in islamskih verovanj. Tako lahko Harun Yahya skladno z dogmo razlaga, kako se je vera, ki jo je prinesel Jezus, "nekoliko skvarila in oddaljila od izvirnika. Tudi Knjiga, ki jo je po razodetju dobil od Alaha, je tu le po imenu, njenega izvirnika pa ni. Krščanski viri so bili deležni raznih izkrivljanj in sprememb besedila. Danes zato ni mogoče iz njih dobiti resničnih podatkov o Isu. Edini vir, kjer je mogoče najti resnico in nesporna dejstva o Isu, je Koran, za katerega je Alah obljubil, da ga bo varoval do sodnega dne." (2003, 21-22.) Tam, kjer je religija edino obzorje in malodane edini vir vednosti, je takšno stališče samoumevno in prepričljivo. Kdo pa naj ima v takšnem svetu prav, če ne religija!? Zato je razumljivo, da je Koran za muslimana edini vir resnice o Isu.

1 ZGODOVINOPISJE O JEZUSU

Zelo drugače pa je, če živi človek v sekularni kulturi, utemeljeni na "naravnem" razumu, ki kritično in znanstveno obravnava vse, tudi religije, vključno z njihovo racionalnostjo. V takšnem okolju se resnica o Jezusu iz Nazareta ne napaja le iz krščanskih virov in v duhu apostolskega izročila in vere, marveč jo bistveno oblikuje in določa kritično-znanstveni razum. Njegovi izsledki zato še kako vplivajo na kristjane same, na njihovo dožemanje tako svojega Učitelja in njegovih naukov kakor Nove zaveze in drugih spisov,

ki govorijo o njem. Ne le za zgodovinarje, ampak tudi za kristjane ni Jezusova zgodovina nikoli dokončna tudi zato, ker zgodovinski izsledki niso nikoli dokončni, saj se lahko vedno pojavi še kaj novega. Tako so v zadnjih desetletjih temeljito spremenili vednost o Jezusu in njegovem času Mrtvomorski rokopisi, arheološke najdbe v Izraelu, relikvije ipd. Seveda se pri tem vernim zastavlja vprašanje: Kakšna je povezava med zgodovinopisnim Jezusom in Jezusom Kristusom njihove vere?

Zgodovinar Jean-Christian Petitfils, ki je oktobra objavil študijo *Zgodovinski Jezus* (2011), podaja sledeči odgovor na to vprašanje: "Med

njima ni nepredušno zaprtih sten, čeprav izhaja lik vstalega Kristusa iz dejanja vere. Zgodovinar si ne sme dovoliti, da bi stopil v to področje, ne glede na svoje osebno prepričanje. Sam ne morem trditi, da sta se čudeža kot pomnožitev kruha ali hoja po vodi, resnično in dejansko zgodila. Toda zgodovinar lahko in mora razložiti, zakaj sta imela ta dogodka izjemen pomen v spominu učencev in prvih generacij kristjanov. Pomnožitve kruha ni mogoče razlagati kot nekakšno vaško veselico, na kateri vsak potegne svojo malico iz malhe in jo bratsko deli s svojim sosedom. Če bi bilo tako, kako je potem mogoče, da je ta dogodek, ki je v štirih evangelijih omenjen šestkrat, tako zelo pomemben? Prav tako in še bolj velja enak razmislek za vstajenje, ki v svoji materialnosti uhaja zgodovinarju, je pa razlaga, ki so jo o njem dali sodobniki, odločilno zgodovinsko dejstvo. Če bi v zvezi z njim zavzeli pozitivistično ali scientistično stališče, bi obšli pričevanja, ki so bistvenega pomena, in bi zablokirali dogodke, ki so res skrivnosti, a evangeliji nimajo monopola nad takšnimi dogodki. Tako danes kakor nekoč se nam dogaja, da se znajdemo pred nepojasnjenimi in morda nerazložljivimi resničnostmi." (Petitfils in Theis 2011.) Kot vidimo, ima zgodovinar povsem nasprotno stališče od Haruna Yahyaja, ki dobro poduččen v islamski znanosti odreka sleherno verodostojnost evangelijem. Prav tako nimajo zgodovinarji enakega pogleda na slednje kakor kristjani, jih pa s strokovnega vidika jemljejo resno, kot to pove zgodovinar antičnega judovstva in zgodnjega krščanstva André Paul: "Pri delanju Jezusove zgodovine bo torej zgodovinar uporabljal vire in ustrezne postopke. Štirje svetopisemski evangeliji bodo usposobljeni vodiči na njegovi poti, pri tem pa bo zamisel, ki jo ima o njih, določala njegovo pot. Ker je zgodovinar in ne ekseget, še manj teolog, jih bo obravnaval kot prave dokumente. Seveda pa se bo zavedal, da le-ti sodijo v prvi vrsti v literarno zvrst 'življenj po antično' in da so zato *literatura*, preden so *zgodovina*." (2001, 124.)

Kdor živi v zahodni civilizaciji, pa verjetno tudi drugod, se ne more več zlahka izogniti kritičnemu razumu, če hoče, da ga imajo

ljudje za resnega sogovornika, s katerim se je vredno pogovarjati in biti v dialogu. Jezus iz Nazareta, v katerega verujemo kristjani, je šel in še gre skozi rešeto te kritike. Zdajšnja predstava, ki jo ima zahodni kristjan o njem, je zato hkrati sad vere in znanstvenih dognanj o njem. Povsem drugače pa je s koranskim Isom, ki je bil v islamskem svetu te kritike in rešetanja obvarovan; a ne le on, marveč tudi Koran in sploh islamska verovanja. Ko se pogovarjamo zahodnjaki – kristjani in ljudje sekularnih nazorov – z muslimani, če naj bo dialog iskren, ne smemo prezreti, da je zahodno krščanstvo (vzhodno je živelo v drugačnih okoliščinah) šlo skozi več stoletij razumske kritike, zdaj pa stopa v post-kritično obdobje, ko je kritiki podvržena tudi kritika sama. Nasprotno, se islam – vzeto globalno, čeprav so tudi izjeme – s to kritiko šele začel soočati, in to ne brez težav. Kritika sproži namreč spremembo miselnosti, ki potegne za seboj spremembo načina življenja, kar spet spodbuja spreminjanje miselnosti ... in tako naprej. Ker so med krščanstvom in islamom vendarle pomembne sistemske razlike, se v zahodnih miselnih krogih zastavlja vprašanje, do kod seže sposobnost prilagajanja islama. Zgodovinar Felipe Fernandez-Armesto, ki sledi razvoju krščanstva in islama od začetka novega veka dalje, pravi: "Islam ne more biti po naravi tako prožen kakor krščanstvo, ker je zavestno in izrecno način življenja, ne pa vera. Njegovi predpisi, razen poročnih, so strožji, bolj izključujoči in zahtevnejši od krščanskih. Medtem ko so se nekateri posebej neprijazni vidiki danes nastajajoče globalne kulture – liberalni kapitalizem, potrošništvo, individualizem, permisivnost in feminizem – z manjšim ali večjim naporom spravili s krščanstvom, je videti, da je islam poln protiteles, ki si prizadevajo, da bi jih zavrgli." (2010, 320.)

Kolikor upoštevamo te zapletene okoliščine in stanje duha (vsaj) v zahodni civilizaciji, lahko dialog med kristjani in muslimani privede do večje jasnosti glede Jezusa in Isa, kar je – po mojem prepričanju – še kako pomembno za boljše medsebojno razumevanje. Iz nje

bo namreč sledilo spoznanje, da imajo oboji pravico do svojih predstav o teh dveh likih in da morajo to pravico drug drugemu tudi priznavati in zagotavljati, a ne le teoretično na priložnostnih srečanjih, marveč predvsem politično in pravno. Ne gre namreč prezreti, da so kristjani, kolikor jih še sploh ostalo v islamskem svetu, stalno na udaru ali množic ali zakonodaje ali obojega, ker verujejo v evangeljskega Jezusa. Pakistan, ki je s 174 milijoni muslimanov (11,1 % svetovne islamske populacije) druga največja islamska država na svetu, ima zakon o bogoskrunstvu. Po njem so obsojeni kristjani, ki upodablja Jezusa kot križanega, ker naj bi se kar dvakrat pregrešili proti islamu: prvič, ker je islamske preroke prepovedano upodabljati; drugič, ker zanikajo koransko resnico, da Isa ni bil križan. Leta 1998 je dr. John Joseph, škof v Faisalbadu, na sodišču protestno storil samomor, da bi tako dosegel osvoboditev katoličanov, ki so bili zaradi vere obsojeni na smrt. Caroline Fourest piše v *Le Monde*, da tudi v Alžiriji ni kaj bolje. "Učiteljica Habiba Kouider je bila leta 2008 aretirana, ker so pri njej našli Sveto pismo. Državni tožilec ji je ponudil trgovino: 'Če sprejmeš islam, bom tožbo umaknil, če pa v grehu vztrajaš, te bodo pokončale strele pravice.' Toda to ne ovira pakistanskih in alžirskih predstavnikov, da ne bi v OZN Svetu za človekove pravice delili lekcij o spoštovanju religij in grmeli proti laičnosti, posebno francoski, ki naj bi bila 'islamofobna'. Nadrealistično!" (2009). Primera teh dveh islamskih držav, ki skupaj štejeta okrog 210 milijonov muslimanov (!) in še zdaleč nista izjemi, kažeta, kako pereče, konkretno in življenjsko je vprašanje o Jezusu in Isu za kristjane v islamskih deželah in za razumevanje in sožitje drugod.

2 REINTERPRETACIJA, ASIMILACIJA IN LIKVIDACIJA PREDHODNIKA

Tiste verske skupnosti, ki izhajajo iz skupnih korenin, interpretirajo preteklost v luči lastne logike in svojega prav, zaradi katerih so se ločili od dotedanje skupne

skupnosti. Takšno predelano preteklost asimilirajo v svoje samorazumevanje in samopodobo in z njo utemeljujejo svojo ločitev, obstoj in upravičenost. Zgledov ne manjka. Budizem in džainizem sta se ločila od brahmanskega vedizma, ker naj bi bila za razliko od njega vsak zase edina prava pot, vedizem pa se je ob tem tudi sam reformiral in ga danes poznamo kot hinduizem. Zahodno krščanstvo je razbil Luter, ki je verjel, da se bo s tremi "samo": *sola fide, sola Scriptura, sola gratia* – samo z vero, samo Sveto pismo, samo milost vrnil k izvirnemu krščanstvu. Podvig se je končal po eni strani s cepitvijo njegovega gibanja na tisoče cerkva in sekt, ki se nadaljuje vse do danes, po drugi pa s prenovno Cerkve, ki jo je poskušal uničiti.

Krščanstvo samo se je ločilo od tempeljsko-bibličnega judovstva in se razglasilo za novi Izrael. Po letu 70, ko je vojskovodja Tit razdeljal Jeruzalem, se je na pogorišču dotedanjega judovstva začelo oblikovati novo, ki je v 2. stol. po Kr. postavilo temelje rabinskega judovstva. To ni le na novo interpretiralo zapuščine tempeljsko-bibličnega judovstva, marveč se je oblikovalo tudi kot zavračanje krščanskih verovanj v Jezusa iz Nazareta kot božjega sina in Mesija. Če gre verjeti zgodovinarjem, potem v tistem času rabinci niso bili edini judje po veri, temveč so poleg njih še drugi, in sicer v tedanji Siriji in vzhodno od nje. Za razliko od rabincev so le-ti videli v Jezusu judovskega preroka in Mesija, ki bo prišel osvobodit Jeruzalem in vzpostaviti novi Izrael. Ker gre za Jude po rodu, ki sledijo Nazarečanu, so jih zgodovinarji poimenovali judonazarejci, v Koranu pa se imenujejo *nasara* (El Hassan 1998). Kristjane, predvsem arabske, ki izpovedujejo vero v Sveto Trojico, označuje Koran za *mušrikun* – pridruževalce (Gallez 2005/I., 293; 2005/II., 247- 258). *Nasari* so širili svoja verovanja med arabskimi plemeni in si med njimi pridobivali zaveznike v upanju, da bodo z njihovo pomočjo končno le zavzeli Jeruzalem. Toda v 7. stol., ko so Arabci prevzeli njihova verovanja in spise (Gallez 2005/II, 130), so se z njimi razšli in

jih tako ali drugače pokončali. Sledi tega so se ohranile v Koranu, Siri in drugi literaturi. Eden najbolj krutih množičnih umorov je doletel *nasare* v Medini, ko je Mohamed dal pomoriti vse moške iz njihovega plemena Banu Kurajza (po nekaterih virih 600-700, po drugih 800-900), žene in otroke pa prodati v suženjstvo (Rodinson 2005, 251). Med zgodovinarji in drugimi preučevalci islama je danes precejšnje soglasje, da se je na nazarejskem verovanju izoblikovalo verovanje, ki je sčasoma, z utrjevanjem arabskega imperija, dobilo ime islam (Gallez 2005, Blois 2007, Gnlika 2008, Küng 2009, Donner 2010).

Ko je govor o koreninah bližnjevzhodnih monoteizmov, je treba poleg notranje dediščine omeniti še zunanjo. Od Aleksandra Vélikega dalje je bilo namreč vzhodno Sredozemlje "močno pod vplivom grškega načina življenja in filozofije. (...) Pošteno je potemtakem povedati, da je bilo muslimansko osvajanje, ki ga je navdihnil arabsko govoreči prerok, izziv za prevlado in zmago nad prebivalstvom, ki je bilo v svojih višjih slojih v glavnem grško-rimsko kulturno usmerjeno. S povsem enakim izzivom so se soočali nekaj stoletij prej prvi kristjani, ki jih je navdihovalo življenje in smrt njihovega aramejsko govorečega mesija." (Bulliet 2004, 16.) Prav zaradi te skupne helenistične dediščine, ki je zaznamovala bližnjevzhodne monoteizme, je zgodovinar Richard Bulliet (2004) prepričan, da se zahodna civilizacija bolj upravičeno imenuje islamsko-krščanska kakor pa judovsko-krščanska. Pri tem ima v mislih samo sredozemsko krščanstvo in islam, ne pa tudi azijskega in podsaharskega.

Najsi govorimo o kulturah in civilizacijah ali o verstvih, vedno imamo opravka z živimi in spremenljivimi sistemi, ki živijo tako, da se hkrati zapirajo in odpirajo, zavračajo tuje in ga sprejemajo. Mešanje in recikliranje kulturnih in religijskih prvin je stalno dogajanje, kajti nihče ne začne iz nič, vsak je dedič in, če bo z zapuščino modro in ustvarjalno ravnal, bo tudi sam imel dediče, če ne, pa bo za njim ostala le mrtva kultura oz. verstvo. Z vidika

humanističnih in družboslovnih ved ne kultura ne religija v svoji konkretni zgodovinski obliki ne pade iz nebes. To stališče, zaradi katerega pač omenjene vede iščejo vzroke in korenine nastanka in delovanja kakšnega verstva v človeških danostih, ne odreka veljavnosti prepričanju, ki ga goji sleherni verstvo, da ono samo (in samo ono) prihaja iz onstranstva. To onostranstvo si vsako verstvo predstavlja po svoje: lahko so to predniki, duhovi ali bogovi, lahko pa Zadnja resničnost ali osebni Bog. So pa te vede koristne med drugim tudi zato, ker pokažejo, koliko ljudje dolgujemo drug drugemu in je zato vredno prisluhniti drug drugemu, če hočemo, da bomo vsi skupaj kaj več in naši odnosi bolj kakovostni. Zaradi tega menim, da mora pošten in perspektiven dialog med verstvi vključevati tudi dognanja teh ved. V katoliški teologiji je to vsaj od 2. vatikanskega koncila dalje splošna praksa, med muslimani pa že srečamo takšne mislece, kot je antropolog Malek Chebel. Ta namreč v svojem drugem predlogu za "razsvetljski islam" pravi, da je treba "uveljaviti superiornost razuma nad sleherni drugo obliko misli ali verovanja" (2004, 29-36).

3 KORANSKO POJMOVANJE PREROŠTVA

V jedru koranske doktrine je nauk o prerokih, ki naj bi to isto doktrino oznanjali med različnimi ljudstvi v časih pred Mohamedom. Beseda poslanec - *rasul* se v Koranu pojavi 235-krat, prerok - *nabi* pa 54-krat. Po tradicionalni teoriji naj bi doktrina o preroštvu nastala v drugem delu meškega obdobja, ko je bilo treba Mohamedovo delovanje razložiti in nekam umestiti. Po njej arabski prerok zapečati in sklene verigo 25 prerokov, ki se je začela z Adamom (v Koranu 25-krat). V Koranu ni ničesar, kar bi bilo podobno življenjepisu teh prerokov. "Toda sleherni od njih je v svojem preroškem obnašanju izjemno oseben. V Koranu ni zgodovine človeštva (ki bi se razvijala), ampak so številne

pripovedi, ki izpostavljajo velike like posebnih Poslancev. Vsak od njih postane model religijske drže, ki ne obarva le njegovega sporočila, marveč tudi način, kako ga je treba posredovati in kako ga mora že sam živeti. Peterica med njimi, ki se imenuje 'Poslanci, obdarjeni s stanovitnostjo', prevladuje." (Gardet 2002, 70-71.). Ti so: Nuh (omenjen v Koranu 33-krat), Ibrahim (69-krat), Musa (pomenljivo, da kar 136-krat), Isa (25-krat; Ibn Maryam 25-krat; al-Masih 11-krat; skupaj: 61-krat) in Mohamed (presenetljivo: le štirikrat in enkrat kot Ahmad). Vsenavzočnost Muse/Mojzesa v Koranu nakazuje judonazarejski izvor Korana (Platti 2000, 85-126; Gallez 2005/II, 345).

Po Koranu naj bi bilo kar 20 od 25 prerokov bibličnih, se pravi skupnih judovstvu, krščanstvu in islamu. Ker je sporočilo prerokov kljub različnim okoliščinam, v katerih so delovali, enako, naj bo ustno ali pisano, je dovolj, če poznamo le zadnjega. "In tako Evangelij prekliča Toro, Koran pa Evangelij. Preklic je razumljen kot *confirmatur* in osvetlitev bistvenega. Zato zadnje Oznanilo, Koran, povzame in ponovi vsa druga. Da bi razumeli vsa druga sporočila, povsem zadošča, da beremo in premišljujemo Koran." (Gardet 2002, 70.) Podobno, kakor je Jezus Kristus za kristjane razlagalni ključ za dotedanje judovstvo in sploh vso zgodovino človeštva, je tudi Koran ključnega pomena za razumevanje vsega, tudi svojih predhodnikov. Čeprav gre v obeh primerih za načelo: *zadnji ima vedno prav*, se slednje vendarle različno uporablja. Krščanstvo priznava namreč soodvisnost dveh zavez, zato sv. Avguštin lahko reče, da "se Nova zaveza v Stari skriva, Stara pa v Novi odkriva". To pomeni, da so "bile knjige stare zaveze v celoti sprejete v evangeljsko oznanilo in dobivajo ter razkrivajo polnost svojega pomena v novi zavezi, ki jo starozavezne s svoje strani osvetljujejo in razlagajo" (BR 16). Medtem ko krščanstvo ohranja judovske svete spise, pa v Koranu ne bomo našli ne hebrejske ne krščanske Biblije, pač pa nauk, da so svete knjige drugih ljudstev vsebovale enako sporočilo, kakor je v Koranu, a so jih judje in kristjani popačili. Tako sta

njihovi Bibliji le lažna ponaredka izvirnikov, ki sta se izgubila.

Čeprav krščanstvo judovstva ne prekliča, marveč ga reinterpretira, predela in asimilira, se rabinsko judovstvo, ki se je začelo formirati v drugem stol. po Kr., s takšno predelavo biblično-tempeljskega judovstva ne strinja in jo ima tako rekoč za sovražni prevzem. Razumljivo, kajti za edinega pravega in legitimnega dediča predhodnega judovstva ima sebe. Véliki filozof prejšnjega stoletja Emmanuel Lévinas je glede tega jasen in odločen: "Intimno smo prepričani, da je Izrael vodilo mojesovstvo, ki ga je rabinstvo nadaljevalo in razlagalo avtonomno in še bolj veličastno. Intimno smo prepričani, da ima krščanstvo neki drugi navdih. Vsa ta intimna prepričanja bi lahko hranili zase, če se ne bi krščanski teologi že dva tisoč let predstavljali kot uresničitelji, izpolnitelji in dopolnitelji judovstva. Naša simpatija do krščanstva je nedotaknjena, toda ostaja prijateljska in bratska. Ne more pa postati očetovska. Ne moremo priznati otroka, ki ni naš. Mi, ki smo živi in zdravi, protestiramo proti krščanskim zahtevam po zapuščini, proti njegovi neučakanosti dediča." (1963, 148-149.)

Lévinasov protest je danes povsem razumljiv, sprejemljiv in upravičen in vsaj katoličani z njim resno računamo. Še več, sam sem prepričan, da ima splošno veljavo in ga je treba upoštevati v odnosih med vsemi verstvi oz. njihovimi pripadniki, če hočemo, da bo dialog potekal med enakovrednimi sogovorci, ne pa med poraženci s smetišča zgodovine oz. božjega smetnjaka na eni strani in zmagovalci zgodovine ali "božjimi izvoljenci" na drugi. Vsi, "ki smo živi in zdravi", če ponovim za Lévinasom, ne glede na prepričanje, upravičeno protestiramo proti temu, da nas kdorkoli obravnava kot odpisane, rajne in si kot zapuščino lasti, kar je naše. Naj si pomagam s prispodobno. Nogomet, rokomet in košarka so igre z žogo. Strinjali se bomo, da bi se nogometaš osmešil, če bi trdil, da drugi dve igri nista pravi, ker igrajo z roko in ne z nogo; prav tako bi debelo gledali košarkarja, če bi

razglasil, da sta druga dva v zmoti, ker igrata na gol in ne na koš. Tudi se ne da asimilirati teh iger v kako od njih, ker bi potem pač nastalo nekaj novega, ne pa izboljšanje kake od njih, še manj bi bilo sprejemljivo, da bi zadnja od njih preklicala svoji predhodnici.

Sam zato menim, da je treba obravnavati religije kot sisteme in, če jih že primerjamo med seboj, jih smemo primerjati le sistemsko. Takšna primerjava je večplastna, kar pomeni najprej, da primerjamo sistem s sistemom. Ko pa primerjamo njihove sestavine, jih ne smemo iztrgati iz njihovega sistemskega konteksta, logike tega sistema, in od funkcije, ki jo v njem opravljajo. To npr. v zvezi s preroštvom pomeni, da ima le-to v vsakem od religijskih sistemov, ki ga poznajo, drugačen pomen in vlogo, čeprav imajo morda enaka imena. Islamski preroki Nuh, Ibrahim, Musa, Isa in Mohamed imajo drugačno vlogo in pomen kakor krščanski liki Noeta, Abrahama, Mojzesa in Jezusa, pa tudi drugačnega kakor Noe, Abraham in Mojzes v judovstvu. Sleherni od teh likov je v drugem sistemu in drugačni igri, zato ne moremo kar vseh skupaj vreči v en koš, kakor da npr. številka 5 pomeni isto vlogo in nalogo v nogometu, rokometu in košarki. Enolončnica nič ne prispeva k jasnosti in razumevanju, marveč zmedo in nerazumevanje le še veča. V tem smislu pritrjujem filozofu Hasanu v odličnem romanu *Pesmi divjih ptic*: "Prava znanost ne dela mej nejasnih! Prava znanost jih pokaže v njihovi ostrini, jasnosti, odločnosti!" (Karić 2009, 74.)

4 KORANSKI ISA VS. KRŠČANSKEMU JEZUSU

Prvine, iz katerih je moč sestaviti Isov ciklus ali zgodbo (Gardet 2002, 72; Platti 2000, 126), se v glavnem nahajajo v surah 19, 21 in 3. Isa je 25-krat označen kot *Ibn Maryam* – *Merjemin sin* in kot *al-Masih* – *Mesija* 11-krat, a to slednje le v medinskih stihih. Meški stih, še zlasti 19. sura *Merjem*, vsebujejo vse bistvene prvine Isove zgodbe, ki jih povzemajo in obenem dopolnjujejo medinski stih, npr. v

tretji suri *Ali Imran* – *Imranova družina*. Vrsta poznih medinskih stihov, ki polemizirajo s krščansko kristologijo, ne sodi v Isovo zgodbo. Nekaj te polemične osti je sicer tudi že v tistih meških stihih, ki po eni strani zavračajo verovanje, da je Bog rodil otroka – verovanje, ki ga Koran pripisuje kristjanom, po drugi pa se spotikajo nad razprtijami med kristjani zaradi različnih pogledov na Jezusa Kristusa.

Zanimivo je, da je npr. Malek Chebel, zagonovnik razsvetljenskega islama in prevajalec Korana v francoščino, prepričan, da koranski Isa povsem ustreza krščanskemu Jezusu.

"Kristusovo sporočilo je večinoma *ne varietur*, nespremenjeno, v svetem tekstu muslimanov. (...) Ker je Jezus prejel maziljenje, je Mesija (al Masih), po grško Hristos, Kristus. Ta pomen se nahaja v številnih surah in stihih: 2,87.253; 3,45; 4,157.171-172; 9,30-31. Zaradi tega je on tisti, ki naznanja prihod preroka, Ahmada po imenu (61,6), se pravi Mohameda." (2007, 103.) Sam menim, da pač ne bi imeli dveh različnih ver – krščanstva in islama – če bi Chebel imel prav. Toda razlike med Jezusom Kristusom krščanske vere, kakor ga izpovedujemo kristjani v apostolskem izročilu in v duhu vélikih ekumenskih koncilov, in prerokom, ki ga slika Koran pod imenom *al-Masih Isa ibn Maryam*, so prevelike, da bi mogli ta dva lika združiti v eno. Poglejmo!

Prerok Isa ima med preroki poseben položaj, je sin Merjeme. ki je sestra Haruna (ta naj bi bil biblijski Aron, Mojzesov brat!). Isa je bil spočet deviško z neposrednim božjim posegom in je bil potemtakem ustvarjen enako kakor Adam: "Za Alaha je Isa kakor Adam, ki ga je ustvaril iz prahu, potem pa mu je rekel: 'Bodi', in je bil." (3,29.) Ko je Merjem v mukah rojevala pod palmo, si je želela umreti, a jo je novorojenec ohrabil in potolažil (19, 24-26). Zgodba o Isu se vrti okrog njegovega otroštva, ko je s čudeži (*mudžiza*) razkazoval svojo moč. Takoj po rojstvu je zavrnil dvomljivce, ko je v nekakšni teološko-metafizični katezezi razložil, kdo je njegova mati in kdo on sam v razmerju do Boga (19, 30-36). S čudeži vseh vrst je dvomljivcem dokazoval, da je res božji poslanec. Tako je npr.

iz gline delal ptiče in dihnil vanje, da so poleteli (5, 110). Da bi pregnal dvome, je celo priklical iz nebes obloženo mizo. Takoj za tem čudežem je Alah dejal Isu, Merjemini sinu: "Ali si torej ti rekel ljudem: Tako mene kakor moja mater imejte za dve božanstvi poleg Alaha? – Slava tebi, je odvrnil Isa, nimam pravice, da bi govoril neutemeljene reči. Če bi kaj takega rekel, bi ti vedel. Ti veš, kaj je v moji duši, jaz pa ne vem, kaj je v tvoji. Ti si tisti, ki pozna, česar ni mogoče spoznati." (5, 116.)

Pripovedi o Isovih čudežih v Koranu nimajo para v evangelijih in se od njih razlikujejo tako vsebinsko kot po duhu, funkciji in pomenu. "Medtem ko so vsi Jezusovi čudeži v evangelijih čudeži ljubezni, (...) so čudeži, ki jih podaja Koran, izključno čudeži moči. Isovi čudeži ne pomenijo ničesar drugega kakor moč in prav v tem se kaže razlika v perspektivi, v katero je postavljen Jezus v enem ali drugem tekstu. Poleg tega je treba upoštevati še eno protislovje, ki to razliko potrjuje. V zvezi z obloženo mizo so ljudje rekli Isu, da bodo verovali vanj, če stori takšen čudež. Ravno nasprotno pa v evangelijih beremo, kako Jezus vsakokrat zavrne čudež, ko ga hočejo kot nekakšen dokaz, še zlasti kot dokaz, da bi verovali vanj ... Jezus prav tega noče. On enostavno je in pri njem gre zatorej za osebni odnos ne pa za nekakšno čudodelništvo." (Jacques Ellul 2004, 76-77.) Čeprav so že omenjene razlike med Isom in Jezusom ogromne, jih druge še presega. Nedvomno je največja razlika tista, ki zadeva Isov oz. Jezusov konec.

Mogočni in močni Alahov poslanec Isa pač ne more končati svojega življenja bedno in nemočno na križu. In res, na križ niso pribili Isa, marveč nekoga drugega, čeprav se je Judom zdelo, da križajo prav Isa. Zgodila se je skrivnostna zamenjava, ko je moral izgubiti glavo neki nepomemben revež, da bi velepomemben prerok rešil svojo. Po islamskem izročilu naj bi bil namesto Isa križan Simon iz Cirene. Nikjer ni razlika med Isom in Jezusom očitnejša kakor ravno tu. Evangelijski Jezus umre na križu iz ljubezni do ljudi in prav na križu se za kristjane razodene božja ljubezen

do konca. Zato smrt nima zadnje besede, marveč se tretji dan po njeni zmagi izkaže, da je slavila prezgodaj, ker jo z Jezusovim vstajenjem premaga življenje. 40 dni kasneje je Vstali odšel v nebesa in po desetih dneh poslal svojega Duha, da nadaljuje njegovo delo. Ta Duh ni za kristjane noben Ahmad, marveč Duh božje odrešujoče ljubezni, ki se je dokončno razodela v Jezusu in odtlej v njegovem imenu deluje med ljudmi. Za razliko od Maleka Chebela pride Jacques Ellul, enakovredna avtoriteta v humanističnih in družbenih vedah, do povsem nasprotnega sklepa glede koranskega Isa in krščanskega Jezusa. "Po takšnem nesmislu (glede križanja) lahko človek reče, kar hoče, o Jezusovi navzočnosti v Koranu in o spoštovanju, ki ga uživa med muslimani, vse to ni vredno nič. V nasprotju s pogosto trditvijo je zato treba skleniti, da islam ni krščanska herezija, ampak je odločno nekrščanska religija in v protislovju med njima ni nobene skupne točke. Ko islam preučujemo v luči Biblije, ni več noben problem za krščansko vero." (2004, 78.) Da gre res za dve zelo različni oz. samostojni in neodvisni religiji, kaže nastajanje *ume*, tj. islamske skupnosti, in njene vizije Boga.

Ker naj bi po tradicionalni pripovedi islamsko enoboštvo v Meki nastajalo v neizprosnem boju proti mnogoboštvu, ni bilo nobene možnosti, da bi sprejelo krščansko predstavo o božjem sinovstvu kakega od prerokov. Koranski Bog ne prenese nobenega družabnika, nobene bližine kakega bitja (23,59). Vendar pa so v tem obdobju enobožci Mohamedovi naravni zavezniki, zato so stih, ki jih tedaj dobiva od Alaha, naklonjeni združevanju monoteizmov pod skupnim Bogom. V Medini so bila razmerja moči povsem drugačna. Prerok je bil na čelu politično-verske stranke, pravi Maxime Rodinson, ki je bila "po svoji naravi in svojem izvoru 'totalitarna' in si je pridobila neodvisno oboroženo bojno silo, istočasno pa tudi posebno državno blagajno. Hkrati je izločila vse sestavine, ki jih ni bilo mogoče sprejeti, in utišala notranjo opozicijo." (2005, 255.) Med njegovimi političnimi

nasprotniki so bili tudi vplivni medinski judje, zato ne preseneča, da pride v tem času ne le do fizičnega pregona in pomora judov, marveč tudi do teološke ločitve od judovskih in krščanskih verovanj. "Prekinitvev z Judi in s kristjani je bila zdaj dokončna. Mohamed je bil do skrajnosti popustljiv do njih. Na začetku ni želel drugega, kakor da ga poleg drugih svojih prerokov, ob Mojzesu ali Jezusu, priznajo kot preroka, ki ga je Alah posebej določil, da vodi Arabce monoteistični resnici naproti. Toda zavrnilo so ga tako eni kakor drugi, odbili so ga s svojim izključevalnim načinom. "Rekli so: V raj bodo prišli le tisti, ki so Judje ali kristjani. To je torej njihovo upanje! Reci: Predložite svoje dokaze, če govorite resnico! Ne! Tisti, ki se bo podrejal Alahu, tisti, ki bo opravljal dobra dela, bo prejel nagrado pri Gospodu!" (Koran 2, 105-106.) Zdaj pa je bilo tega konec. Vsak naj ima svojo vero in svojo skupnost. Abraham ni bil niti Jud niti kristjan, in vendar je bil pravi prerok, eni in drugi so ga priznavali. Enako se je zdaj zgodilo z Mohamedom, naj ga torej priznajo! A oni so ga trmasto odklanjali. Poleg tega so bili precej veliki grešniki. Niso živeli po predpisih, ki jim jih je poslal Alah po Mojzesu in po Jezusu v Tori in v evangelijih. Tem predpisom so dodali nove stvari, ki so si jih sami izmislili. Oni, ki jim je bila dana ta izredna milost, da so bili že zdavnaj poklicani k enoboštvu, so smrtno grešili, ko so zakrivili največji zločin: enako kakor meški mnogobožci so Alahu prisojali sinove in žene. Judje so trdili, da je bil Ozajr (Ezra) božji sin, isto so kristjani govorili o Jezusu." (Rodinson 2005, 280-281.)

Naj končam te misli o Isu in Jezusu prav s tema imenoma samima, kajti razlika med likoma, ki jo označujeta, se začne že pri njiju. Arabski kristjani imenujejo namreč Jezusa *Jasu*. Ta beseda je prevzeta iz hebrejske in aramejske besede *Ješu*, ki je pomanjševalnica od *Jehošu*, slovenski Jozue, in pomeni 'Gospod rešuje'. Zakaj se potemtakem Jezus v Koranu in islamu imenuje *Isa* in ne *Jasu*, kar bi bilo logično? Arabski koren besede *Isa* je negotov, pravi Maurice Gloton v svojem monumentalnem slovarju koranskega jezika (2002, 571, beseda

1070). Etimološko je izraz *Isa* blizu semitski besedi *Isau*, ki je v hebrejščini *Esau*, v aramejski sirščini pa *Isu*. To je biblično ime Ezava, ki v Koranu ni omenjen, medtem ko njegov brat Jakob je (*Jakub*; 19,49). Tako je to ime na razpolago za kakšno drugo uporabo. V času nastajanja Korana so Judi nazarejci, s katerimi se je Mohamed ogromno ukvarjal, označevali kristjane z imenom *Isa*. Zato ni brez osnove misel, da je bil izraz *Isa* bolj priročen za poimevanje Jezusa kakor pa *Jasu*, ki so ga uporabljali arabski kristjani. Ta sprememba v ničemer ne vpliva na koransko predstavo o *Isu*, gotovo pa tudi ta imenska razlika dodatno poudarja, kako drugačen je *Isa* od krščanske predstave o *Jasu*, Jezusu (Gallez 2005; Jourdan 2008).

SKLEP: "ČE VERUJEMO V BOGA, NE POMENI, DA POZABLJAMO NASE"

Med muslimani ni enotne in za vse obvezujoče avtoritete, kakor je npr. papeštvo v katolištvu. Ko Enes Karić razmišlja o evropskem islamu, ki prav tako nima skupnega predstavništva in o njem ne razmišlja, meni, da je to "tragedija že samo po sebi" (2004, 29). To omenjam zaradi tega, ker se zavedam, kako mi lahko sleherni musliman, pa ne le on, reče, da islam ne vidi razmerja med Jezusom in Isom tako, kakor sem ga prikazal. Prav zaradi tega se nisem skliceval na tega ali onega avtorja in njegov pogled na *Isa* in Jezusa, marveč sem se omejil zgolj na lik koranskega *Isa*, ki je preverljiv v tekstu.

Kljub temu pa bom za konec navedel Ahmeda Dževdeta Pašo, ker najdemo njegovo delo *Po poti sune* v bošnjaškem jeziku na svetovnem spletu. Ni mi znano, kolikšen je njegov vpliv na bošnjaške muslimane, dejstvo je, da nekaj pomeni vsaj tistim, ki so ga prevedli. "Vsi kristjani so mnogobožci, malikovalci (*mušrici*) in so nižji od judov. V večnem življenju (*ahiret*) bodo veliko mučeni, ker ne verjamejo v Mohameda in kršijo Alahovo božanstvenost (*Uluhijet*): verujejo v Sveto Trojico. Verjamejo, da sta *Isa* in njegova mati Merjem bogova, in ju obožujejo. Vsi so

mnogobožci, malikovalci, jedo tudi truplo. Judje pa ne verjamejo zgolj v dva glasnika vere (*pejgambera*). Vedo, da je Alah eden in ne jedo trupla. (...) Tisti, ki pravijo, da je Isa pejgamber, se imenujejo privrženci knjige (*Ehl-i-kitab*). Danes ni kristjanov *Ehl-i-kitab*. Ker ne verujejo v Mohameda, so vsi neverniki (*kafiri – od tod znameniti čefurji!*). Judje mislijo, da sledijo Musu." (2010.). Sic!

Ta in podobna verovanja so legitimna in ni razloga, da ne bi bila tudi legalna. Sam ne mislim, da je namen dialoga, da jih spremeni, ni pa nujno slabo, če je to njegov stranski učinek. Najpomembneje se mi zdi nekaj drugega, in sicer to, da bi medreligijski dialog vodil k temu, da ljudje različnih ver in never prepustimo "zadnji resničnosti" – naj je to Bog ali bogovi, Brahman ali Nič, energije ali vibracije ipd. – naj ona presodi, kam kdo sodi na onem svetu. Ljudje teh ali onih ver oz. never pa si prizadevajmo, da ne bi drug drugemu kot posamezniki in kot skupnosti delali pekla, če si že ne moremo nebes. Odgovor filozofa Hasana hadžiju Rizvanu, ki mu je očital, da je v hudbi - pridigi omenil Boga le štirikrat, velja po mojem vernikom in nevernikom vseh vrst, saj imamo vsi za seboj osebne in kolektivne Lepante. "Ne vem, ali je *hutba* potrebna Bogu! Vem pa, da je potrebna nam, poraženim ljudem. Na Lepantu nismo propadli, ker bi v džamijah molčali o Bogu. Propadli smo, ker smo molčali o ljudeh. Ali ne propadajo naše vasi, bratje? Propadajo! Zakaj v džamijah molčimo o tem? Ali niso razprtije razdelile naše soseske? So. Mar bomo s kričanjem o Bogu in vreščanjem o večnosti pozdravili boleznj skupnosti? Ali ne bežijo naši borci iz prvih vrst? Bežijo! Zakaj? Ker so lačni! Ali ne bomo v džamijah govorili o tistih, ki so hrano poskrili? Bratje moji, če verujemo v Boga, ne pomeni, da pozabljamo nase." (Karić 2009, 59-60.)

VIRA

BR. Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju. V: *Koncilski odloki*. 1980. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat Ljubljana.

Le Coran. Nouvelle traduction de Malek Chebel. 2009. Paris: Fayard.

LITERATURA

Ahmed Dževdet Paša. *Po poti sune*. http://www.praviput.com/knjige/sunni_path/3.html (Pridobljeno 10.06.2010).

Blois de, François. 2007. *Islam in its Arabian context*. <http://www.orientalistics.com/news.php?item.26.1> (Pridobljeno 11.05.2010).

Bulliet, Richard. 2004. *The Case for Islamo-Christian Civilization*. New York: Columbia University Press.

Chebel, Malek. 2004. *Manifeste pour un islam des Lumières. 27 propositions pour réformer l'islam*. Paris: Hachette.

- 2007. *Allah, le prophète, le Coran: l'islam expliqué*. Paris: Perrin.

Donner, Fred McGraw. 2010. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. New York: Belknap Press.

El Hassan bin Talal. 1998. *Christianity in the Arab World*. London: SCM Press.

Ellul, Jacques. 2004. *Islam et judéo-christianisme*. Paris: PUF.

Fernandez-Armesto, Felipe. 2010. 1492. *The Year Our World Began*. London: Bloomsbury.

Fourest, Caroline. 2009. *Chrétiens et "blasphème" au Pakistan*. *V: Le Monde*, 27.02.09.

Gallez, Eduard-Marie. 2005/I. *Le messie et son prophète. Aux origines de l'islam. De Qumaran à Muhammad*. Paris: Ed. de Paris.

- 2005/II. *Le messie et son prophète. Aux origines de l'islam. De Muhammad des Califes au Muhammad de l'histoire*. Paris: Ed. de Paris.

Gardet, Louis. 2002. *L'Islam, religion et communauté*. Paris: DDB.

Gloton, Maurice. 2002. *Une approche du Coran par la grammaire et la langue*. Beirut: Albouraq.

Gnilka, Joachim. 2008. *Qui sont les chrétiens du Coran?* Paris: Cerf.

Jourdan, François. 2008. *Dieu des chrétiens, Dieu des musulmans. Des repères pour comprendre*. Paris: L'œuvre.

Karić, Enes. 2004. *Essays on our European never-never land*. Sarajevo: OKO.

- 2009. *Pjesme divljih ptica*. Sarajevo: Tugra.

Küing, Hans. 2009. *Islam. Past, Present and Future*. Oxford: One World.

Levinas, Emmanuel. 1963. *Difficile liberté*. Paris: Seuil.

O'Leary, S. Joseph. 1994. *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*. Paris: Cerf.

Paul, André. 2001. *Jésus Christ, la rupture. Essai sur la naissance du christianisme*. Paris: Bayard.

Petitfils, Jean-Christian. 2011. *Le Jésus de l'histoire*. Paris: Fayard.

Petitfils, Jean-Christian in Theis, Laurent. 2011. *Jean-Christian Petitfils, biographe du Christ*. *V: Le Point*, 29.09. http://www.lepoint.fr/grands-entretiens/jean-christian-petitfils-biographe-du-christ-29-09-2011-1380403_326.php (Pridobljeno 09.10.2011).

Platti, Emilio. 2000. *Islam ... étrange?: Au-dela des apparences, au cœur de l'acte d'islam, acte de foi*. Paris: Cerf.

Yahya, Harun. 2003. *Isa će doći*. Sarajevo: Bosančica.

"Kočni cilj delovanja Boga ni dar samega sebe, temveč podariti nam zmožnost, da bi ga mogli sprejeti."
(Fausti 2008, 241)

Betlehem, pravoslavna cerkev nad votlino Jezusovega rojstva. Foto: Samo Skralovnik



Tomažev apokrif med Novo zavezo in ezoteričnimi tradicijami

Pogovor z dr. Leo Jensterle

"... nikoli ne bomo dovolj poudarili, da apokrifni spisi niso trn v peti krščanstvu, ampak so povsem naravni del razvoja in iskanja začetka krščanske religije."

Kot mlada raziskovalka na Teološki fakulteti *ste se v okviru raziskovalnega programa Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji, ki ga vodi akad. prof. dr. Jože Krašovec, posvetili raziskovanju jezikovnih in literarnih oblik v apokrifnih evangelijih, še posebno v Tomaževem apokrifnem evangeliju. Oznaka pred vašim imenom označuje, da ste iz tega področja dosegli doktorat znanosti. Pod mentorstvom izr. prof. dr. Maksimilijana Matjaža ste napisali doktorsko nalogo z naslovom Semantika izrekov o kraljestvu v Tomaževem evangeliju. V njej najdemo tudi prvi kritični prevod Tomaževega spisa v slovenski jezik. Delčke svojih spoznanj ste objavljali v reviji Tretji dan, katere članica uredniškega odbora ste tudi sami. Pozoren opazovalec ne spregleda, da ste se pri objavljanju, v nasprotju s pričakovanim zbiranjem točk v znanstvenih revijah, redno odločali za Tretji dan. Zakaj Tretji dan?*

Za tem pravzaprav ne tiči noben prav poseben razlog. Tretji dan je revija, pri kateri sodelujem v uredništvu, in mi je zato blizu. Poleg tega mi je všeč, da lahko spoznanja

svojega študija delim z nekoliko širšim krogom ljudi kot samo s strokovno javnostjo. Moram pa tudi priznati, da imam občutek, da kljub svojemu štiriletnemu študiju apokrifov in predvsem Tomaža nikakor nimam še dovolj znanja, da bi se lahko kosala s strokovnjaki, ki se s tem ukvarjajo leta in leta ...

Znanstvena eksegeza mnogokrat govori jezik visoke specializacije. Ali obstaja kakšna pot, ki poljudnemu opazovalcu omogoča vstop v razumevanje odnosa med kanoničnimi evangeliji in apokrifnimi spisi na preprost, vendar še vedno dovolj strokoven način? Z drugimi besedami: Kakšen je vaš pogled na vlogo in poslanstvo revije Tretji dan v luči prejšnjega vprašanja?

Revijo Tretji dan vidim kot medij, ki izstopa izven populističnih okvirjev, v katere so užete druge revije in časopisi. Konkretno pri vprašanju o apokrifnih evangelijih ima TD odlično priložnost, da razumljivo obrazloži osnovna strokovna dejstva in razgali osnovne zmote o apokrifnih besedilih. Le-ta v večini laičnih medijev zavzemajo vlogo municije

proti Cerkvi, v krščanskih publikacijah pa so večinoma predstavljena zgolj okvirno.

Kljub dejstvu, da v doktorski nalogi opozarjate na nevarnosti in pasti enoznačnega kategoriziranja antičnih spisov, me zanima, v čem je temeljna razlika med gnostičnim evangelijem in sporočilom kanoničnih evangelijev. Ali Tomažev evangelij velja za gnostičnega?

Gnosticizem do dandanes ni povsem raziskan in razložen pojav, predvsem zaradi svojih nejasnih začetkov in izredno razvejanega razvoja, ki se je udeležil v številnih specifičnih sektah. Pri postavljanju simplističnih definicij in razlag moramo biti zato zelo pazljivi. Pa vendarle, če odgovorim na vaše vprašanje o temeljni razliki, bi najprej posegla kar v začetek Stare zaveze, v Genezo. Prvo poročilo o stvarjenju kot nekak refren ponavlja dejstvo, da je bilo božje stvarjenje sveta dobro, na koncu celo "zelo dobro". Tu je korenika razhajanja z gnosticizmom, saj le-ta vidi svet kot zlo kreacijo, človeško telo pa kot bremenečo lupino, iz katere si duh (po spoznanju) želi iziti. Celotna materialnost je ne vredna, zato pa je redefinirana tudi zgodba o stvarjenju in odrešenju. Gnostične sekte so razvile številne, zelo kompleksne mite, ki so upravičili stvarjenje sveta in na novo definirali odrešenje človeka. To je temeljna razlika, ki se seveda sporočilno povsem oddaljuje tudi od novozaveznega sporočila odrešenja, ki odrešuje celega človeka in se sklanja k njemu v vsej njegovi zemeljski stvarnosti, ki je ne zaničuje, ampak le postavlja v pravo perspektivo.

Ali je Tomaž gnostičen? No, najbrž je to eno bistvenih vprašanj o njem, vendar se nam enoumen odgovor malce izmika. Vsekakor iz nekaterih njegovih logij véje sporočilo zavračanja in odrekanja materialni stvarnosti. Poleg tega je v Tomažu prisoten tudi močan poziv k spoznanju, ki je značilen za gnosticizem. S tega vidika se Tomaž vsekakor nagiba v gnostično smer. Toda po drugi strani bi njegovo sporočilo odrekanja materialnemu kot poziv k spoznanju lahko povezali tudi

z drugimi tradicijami, npr. asketizmom, kakšnimi grškimi tradicijami ... Tomaž (ki ga poznamo danes) namreč ne vsebuje neke značilne gnostične terminologije, ki bi nakazovala na gnostične mitologije, ki so želele po svoje razložiti sporočilo SZ. No, to je le nekaj dejstev. Meni osebno pa se zdi, da je pri Tomažu glavna težava ta, da deluje precej zmedeno in v svojem sporočilu ni koherenten. Ali, če povem drugače, dozdeva se, da za Tomažem (v obliki, ki je ohranjena sedaj) ne stoji skupnost s trdno zakoreninjenimi prepričanji in vizijo. Deluje bolj kot ezoteričen priročnik. Če se vrnem nazaj k vprašanju gnosticizma, lahko zato rečemo, da iz Tomaža deloma véje gnostični duh, ki pa ni razdelan, oziroma se zdi, da v ozadju ni jasno zaokrožene misli, ki jo lahko najdemo v številnih poznanih gnostičnih sektah.

Tomažev apokrif je v celoti ohranjen samo v koptskem jeziku. Z vašo doktorsko nalogo je slovenski jezikovni prostor dobil kritičen prevod Tomaževega besedila. Ali ste ob prevajanju nalleteli na kakšne posebne težave zaradi svojskosti koptskega jezika. Kje je do prevoda mogoče dostopati?

Vsekakor je velika težava pri prevajanju Tomaža to, da je ohranjeno koptsko besedilo pravzaprav prevod grškega besedila in je zato seveda do neke mere že spremenjeno, hkrati pa je edina ohranjena celotna verzija apokrifa. Koptščina je po svoji sintaksi in nasploh zelo drugačna od grščine, čeprav uporablja grške črke. Recimo poenostavljeno, da je bolj primitivna ... zato je ugibanje o grškem besedilu, na katerem sloni, težko. Interpretacija je tako lahko večkrat postavljena pod vprašaj, večkrat pa seveda tudi sam prevod. Ohranjeno koptsko besedilo je poleg tega na nekaterih mestih nerodno in skoraj povsem jasno je, da gre za nenamerno napako. Nekajkrat je pomen določenega dela stavka celo povsem nesmiseln. Težave pri prevajanju sem zato seveda imela. Težko je prevajati besedilo, če nimaš nečesa za primerjavo. Poleg tega se je koptščina pisala skupaj (čeprav je v kritičnih

izdajah seveda že razčlenjena), brez presledkov, kar privede do tega, da je rekonstrukcija po posameznih stavčnih členih na nekaterih mestih vprašljiva, zaradi česar se lahko povsem spremeni pomen. Tudi na sploh sem bila včasih v dvomih, ali gre v besedilu za kak "motiv", ki nosi posebno sporočilo, ali samo za preprost pridevnik ali celo člen.

No, na spletu je na voljo precej različnih angleških in tujejezičnih prevodov. Nekateri so malo boljši, drugi slabši. Moj prevod pa je zaenkrat dostopen samo v doktorski nalogi.

Apokrifni evangeliji so v javnosti želi precejšnje zanimanje; skoraj brez izjeme skozi oči knjižnih uspešnic, ki so obljubljala revolucionarna razkritja. Zanimiva je ugotovitev, ki jo navajate v svoji nalogi, da je bil Tomažev evangelij precej popularno čtivo tudi v 3. in 4. stoletju.

No, če samo malce popravim trditev, so ohranjeni grški fragmenti Tomaževega besedila "le" trije. S tem sicer nočem reči, da spis ni bil popularen, vendar glede na druga dejstva lahko npr. sklepam, da - vsaj med pravovernimi kristjani - ni bil tako popularen, kot je bil v nekem obdobju Petrov evangelij, ki je bil nekaj časa v skupnosti v Rososu celo dovoljen v branje (dokler škof Serapion ni umaknil svojega dovoljenja, saj je izvedel, da ga uporablja heretična skupina doketistov). O Tomaževem evangeliju takih pričevanj nimamo in na sploh imamo o njem malo jasnih referenc; samo Hipolit omenja gnostično sekto naasenov, ki naj bi uporabljali Tomažev evangelij, vendar citira izrek, ki je sicer znan iz Tomaža, toda je zelo spremenjen in jasno gnostično oblikovan (z gnostično terminologijo) ... Druge omembe Tomaževega evangelija pa so večkrat dvoumne, saj ne vemo, ali cerkveni oče govori o tem apokrifu ali morda o Tomaževem evangeliju otroštva, ki je pa povsem drugačen spis, recimo bolj "ljudske" narave. Če upoštevamo Hipolitovo pričevanje in tri grške fragmente, ki se precej razlikujejo od različice Tomaža, ki jo imamo sedaj, nas najprej zbode v oči, da se je Tomaž skozi čas kar precej spreminjal. No, in tu je

velika razlika s kanoničnimi evangeliji, ki veljajo za eno najbolj ohranjenih besedil antike - kar pomeni, da so se sčasoma zgolj malo, recimo temu "kozmetično", spreminjali.

Primerjava med ohranjenimi starejšimi grškimi fragmenti Tomaževega evangelija in njihovimi različicami v koptski verziji pokaže številne razlike. Kako si jih lahko razlagamo?

Spremembe v različicah nam vsekakor povedo, da besedilo ni bilo vzeto za "sveto in nespremenljivo". Lahko ga razumemo kot tekst iskanja določene skupnosti, ki je skozi čas spreminjala svoje ideje in se spoznavala z različnimi tradicijami. Lahko pa ga razumemo na primer kot besedilo, ki je krožilo med različnimi skupnostmi, ki so ga v skladu s svojimi idejami spreminjale. Vsekakor predstavlja zbirka izrekov, ki ni pridobila nekega narativnega okvira, lahek material za spreminjanje, saj so izreki brez konteksta lahko interpretirani na vrsto različnih načinov.

V doktorski nalogi predstavite veliko različnih teorij o nastanku, času, avtorstvu in sporočilu Tomaževega evangelija. Opažate, da se veliko avtorjev preučevanja Tomaževega vprašanja ne loteva celostno. Mnogokrat, da lahko "dokažejo" svojo "novo teorijo", upoštevajo zgolj en vidik besedila. Kako bi ocenili trenutno vedenje o nastanku, avtorstvu in sporočilu Tomaževega evangelija? Je mogoče potegniti že kakšne dokončne zaključke?

Žal se mi po dolgoletnem študiju Tomaža vendarle zdi, da se nam bodo dokončni trdnejši zaključki izmikali vse do tedaj, dokler ne bo odkrit kak nov fragment ali potrjeno novo pričevanje o Tomažu. Težava pri Tomažu je predvsem ta, da so tako vprašanja o izvoru - času in kraju nastanka - kot tudi vprašanja o avtorstvu, vprašanje o razvoju in nenazadnje vprašanje o odnosu do sinoptičnih evangelijev med seboj tesno povezana in soodvisna. Veliko stvari pa je za zdaj še nejasnih. Nekateri strokovnjaki se tako naslonijo na eno vprašanje, ki ga rešujejo po svoji metodologiji, in iz njega sklepajo o vseh ostalih. Drugi pa se

lotijo raziskovanja čisto na drugem koncu in v večini primerov pridejo do drugih zaključkov.

Nedvoumno o Tomažu je predvsem to, kar smo omenili zgoraj, da je bilo besedilo precej fleksibilno in se je v teku let spreminjalo. Precej gotovo je tudi, da se je Tomaž v neki fazi razvoja srečal s Sirijo, ki jo ima večina strokovnjakov tudi za kraj nastanka apokrifa (kjer je močna Tomaževa tradicija). Če omenim še povsem oblikovno zanimivost, je gotovo tudi to, da so Tomaževi izreki med seboj povezani po besednih povezavah. Kar pomeni, da lahko v spisu opazimo veliko primerov, ko si dva sosedna izreka (ali več slednjih) delita isto besedo, četudi je le-ta uporabljena v povsem različnih kontekstih. Beseda pa niti ni nujno najbolj ključna beseda stavka.

Kanonični evangeliji se drug drugemu najbolj približajo v poročilih o smrti, trpljenju in vstajenju Jezusa Kristusa. Z drugimi besedami: temeljno sporočilo, veselo sporočilo, ki ga oznanjajo, je nespremenjeno. Je pri Tomaževem evangeliju sploh mogoče govoriti o temeljnem sporočilu, o veselem oznanilu?

Zelo težko. Tomaž nikjer ne omenja Jezusove smrti in vstajenja in v njegovih izrekih bi stežka našli pomen novozaveznega odrešenja. V NZ je poleg tega srčika sporočila osebni odnos Boga/Jezusa do človeka. V Tomažu ta osebni odnos stopa močno v ozadje. Namesto tega pa je bolj poudarjeno sporočilo človekovega lastnega angažiranja; človek mora stremeti k iskanju, spoznanju, videnju .. in nenazadnje k transformaciji.

Najstarejši in tudi najbolj ujema joč del pripovedi pri kanoničnih evangelijih je poročilo o križanju, smrti in vstajenju. Ali Tomaž vsebuje kakršnekoli "biografske" podatke?

Iskanje tako imenovanega "zgodovinskega Jezusa" v Tomažu po mojem mnenju ne prinaša veliko zadovoljivih sadov. Četudi sprejmemo dejstvo, da Tomaž vsebuje izredno zgodnje Jezusove izreke, le-ti ne povedo o Jezusu čisto nič novega, kar ne bi bilo znano

že iz Nove zaveze. Izreki, ki iz NZ niso znani, pa so skoraj gotovo kasnejšega izvora.

V raziskavah večinoma prevladujejo žgoče vprašanje o Tomaževi odvisnosti oziroma neodvisnosti od Nove zaveze. Za kakšno stopnjo in za kakšno vrsto ujemanja gre? Jezikovno? Vsebinsko tematsko?

Dejstvo je, da je groba polovica Tomaževih izrekov (to je, okoli 50) vzporedna z izreki v Novi zavezi (sinoptiki). Nekatere vzporednice so skoraj povsem enake (če je naše sklepanje o izvornem grškem besedilu pravilno), druge so deloma spremenjene, tretje spet malo več in pridobivajo bolj ezoterično noto. Jezikovno ujemanje tako gotovo je, kar zadeva vsebinsko, pa je malo težje odgovoriti, saj smo ponovno soočeni z vprašanjem Tomaževe interpretacije. Namreč: v kolikšni meri je potrebno Tomaževe izreke interpretirati same na sebi in v primerjavi z drugimi besedili, katerim so ti izreki vzporedni, in do kolikšne mere je interpretacija izrekov potrjena drugim Tomaževim izrekom? Ker Tomaž nikakor ne deluje kot koherentna celota z enovito jasno vidno mislijo in sporočilom, je to vprašanje toliko težje in se zdi, da je za vsak izrek posebej treba odgovarjati drugače.

Nekateri strokovnjaki se nagibajo k teoriji, da so Jezusove besede v Tomaževem evangeliju starejše in pristnejše kot njihove različice v Novi zavezi. Kakšno je vaše stališče?

To je vsaj za nekaj Tomaževih izrekov vsekakor možno, vendar nam ne pove nič zelo posebnega. Dejstvo je, da so pred nastankom kanoničnih evangelijev krožile različne zbirke izrekov, od katerih je najbolj poznana hipotetična zbirka izrekov Q, na kateri naj bi slonela Matej in Luka. Mnogi opozarjajo celo na podobnost med zbirko Q in Tomažem. Izreki, ki so našli svojo pot v kanonične in tudi nekanonične evangelije, so se predajali tako pisno kot tudi z ustnim izročilom in vmes je hkrati lahko prišlo do manjših sprememb. Vendar so te spremembe minimalne in če je v Tomažu ohranjen kakšen izrek, ki je pristnejši

od novozaveznih in bolj podoben prvotnim zbirkam ali prvemu ustnemu predajanju, ta od novozaveznih po vsebini ni bistveno drugačen – v smislu, da bi se njegova vsebina korenito spremenila. Tomaževi izreki z ezoteričnim in "mističnim" pridihom so brez dvoma kasnejšega izvora in so povezani z drugimi, nesvetopisemskimi tradicijami.

Matejev evangelij je od vseh kanoničnih najbolj semitsko obarvan. Jezusa predstavlja kot novega Mojzesa. Vendar šele z uvodom (učlovečenje) in zaključkom (vstajenje) pokaže, da gre za več kot Mojzesa. Kako prikaže Jezusa, glede na to, da ni govora o rojstvu/učlovečenju in vstajenju, Tomažev evangelij?

Jezus je prikazan kot razodevajoči glas, ki podaja vzvišene modrostne izreke in dialogizira z učenci. Tako je prikazan v večini Tomaževih izrekov. Le redki izreki Jezusa prikažejo kot akterja v določeni situaciji in tako nakažejo okvir dogajanja okoli njega. Več strokovnjakov bi tako reklo, da je Jezus v Tomažu večinoma prikazan kot poosebljena Modrost, vzvišeni razodevalec. No, vsekakor prikaz Jezusa ni čisto jasen. Začetek velike večine izrekov v Tomažu, "Jezus je rekel", deluje kot nekakšen ponavljajoč se refren, ki pa je očitno dodan "umetno". Na primer, v enem izmed izrekov se Jezus pojavi kot oseba, ki govori, in hkrati kot oseba, o kateri govori – v takem smislu, kot da gre za dve različni osebi. Tako lahko sklepamo, da je bil začetek izrekov "Jezus je rekel" izrekom dodan kasneje, da bi slednji dobili večjo avtoritativno vrednost.

Ena temeljnih podob Boga Stare zaveze je podoba zaščitnika pomoči potrebnih; sirot, vdov, tujcev in revežev. Ta podoba se organsko nadaljuje v Novi zavezi, kar se jasno kaže v Jezusovem odnosu do marginalnih elementov družbe. Je v Tomaževih izrekih mogoče zaslediti skrb za revnega, ubogega? Bližnjega?

Načeloma, kot sem omenila že v enem od zgornjih odgovorov, se vidik osebnega odnosa človeka do Boga in tudi do Jezusa odmika

v ozadje (čeprav povsem ne izgine), kar pa seveda za seboj potegne marsikaj. Tematika skrbi in usmiljena do marginaliziranih v Tomažu nima pravega mesta. Sicer se pojavi nekaj izrekov, ki bi jih lahko razumeli v tem smislu (npr. vzporednica blagra, ki blagruje revne, uboge, in blagor, ki blagruje trpeče), vendar je vprašanje, kako jih razumeti, sploh če jih želimo povezati z ostalimi izreki. Na primer večji poudarek je na negativni oznaki bogatašev in premožnežev (kot na seganju k ubogim), ampak ti so največkrat označeni kot tisti, ki nimajo pravega pogleda in zato pravega spoznanja, ne pa pravega odnosa do Boga. Zato lahko sklepamo, da so reveži in trpeči v Tomažu tako tisti, ki jih materialne dobrine ne bremenijo in imajo lažji dostop do iskanja in pravega spoznanja. Če pa teh nekaj izrekov, ki naslavljajo revne in trpeče ipd., jemljemo same na sebi (brez ozira na ostale Tomaževe izreke) in jih lahko s tega vidika razumemo bolj svetopisemsko, vendarle ostaja dejstvo, da so redki in zato preglašeni z drugimi izreki, ki prinašajo bolj sporočilo samoangažiranja in ne toliko Boje pomoči.

Že omenjeni odnos, ki ga je Jezus gojil do marginalnih socialnih skupin, zajema tudi ženske. Jezusov odnos do žensk je bil vse prej kot običajen. Kakšen odnos do žensk je mogoče rekonstruirati na podlagi Tomaževih izrekov?

Na to vprašanje je težko enoumno odgovoriti. Eden morda najkontroverznejših Tomaževih izrekov, zadnji, 114. Izrek, namreč pravi, da bo v Nebeško kraljestvo prišla vsaka ženska, ki bo postala moški. Le kaj bi lahko zvenelo bolj mizogino (tj. sovražno do žensk)? Toda po drugi strani Tomaž omenja tudi Jezusovo učenko Salomo in Marijo. Poleg tega njegova verzija prilike o kvasu za razliko od sinoptičnih verzij prikazuje ženo kot glavno akterko. Medtem ko ima žena v sinoptičnih prilikah bolj stransko vlogo in je kvas tisti, ki prekvasi vse testo, je pri Tomažu žena tista, ki iz testa umesi štruco. S tem se ji vsekakor prida nekakšna pozitivna vloga. Ponovno imamo dvoumno sporočilo o pomenu ženskega spola,

ki bi ga lahko uskladili v enoto zgolj tako, da bi nekatere izreke interpretirali alegorično, simbolično ali pač kako drugače, druge pa bolj dobesedno. A kako se lahko odločimo, kje je kakšna interpretacija pravilnejša?

Robert M. Grant se je nekoč v svojem razmišljanju o metodah, s katerimi so kristjani interpretirali Sveto pismo, izrazil takole: "Lahko se čudimo načinu, kako takšna občudovanja vredna struktura rase na temeljih, ki se nam nemara zdijo precej trhli. Pa vendar sama argumentacija poteka povsem v skladu z logiko, če le upoštevamo splošno pravilo kristocentričnosti interpretacije ter rabinski pristop vrednosti sleherne besede v Pismu." Brez upoštevanja omenjenih predpostavk (tj. kristocentrične interpretacije in vrednosti sleherne besede v Pismu), vsaj kot delovnih hipotez, je krščanska biblična interpretacija nemogoča. Ne le, da je pri Tomažu odsotna prva predpostavka, tj. kristocentričnost, zdi se, da je popolnoma odsotna tudi druga, tj. vrednost sleherne besede v Pismu. Je mogoče pri Tomažu zaslediti kakšno vzporednost, odvisnost, skladnost s Pismom, tj. s Staro zavezo?

Tomažev odnos do SZ je zanimiv. Po eni strani se dozdeva, da s SZ ne želi imeti veliko, po drugi strani pa jo na novo reinterpreтира. V izreku 52 Jezus preroke označi kot mrtve, kar bi bilo v okviru novozavezne tradicije zelo nenavadno, lahko bi rekli celo nesprejemljivo (četudi Jezus tam preseže SZ, predstavljajo preroki zanj pomemben vzor). V tem konkretnem Tomaževem izreku se zdi, da je v ospredju tematika življenja in s tem, da so preroki označeni kot mrtvi, je njihov pomen močno degradiran. Z omenjenim je odnos do SZ skorajda prekinjen. Po drugi strani pa Tomaž velikokrat uporablja motiviko iz pripovedi o stvarjenju. Dandanes več strokovnjakov iz teh izrekov sklepa, da je Tomaževa vizija "odrešenja" protološka – to pomeni, da kliče k vrnitvi v prvotno, brezgrešno stanje človeka,

ki ga idealizira s podobo dvospolnika oziroma aseksualnega bitja.

Tomažev odnos do SZ je tako gotovo dvoumen, vendar v vsakem primeru povsem drugačen, kot je novozavezni odnos do nje. Od nje se odmika – ne na tak način, da jo presega ali dopolnjuje – ampak tako, da jo bolj ali manj zgolj "uporablja", na nekaterih mestih včasih celo zavrača njeno sporočilo ali pa ga povsem spreminja.

Za konec: Ali (v slovenskem jeziku) obstaja kakšno poljudno, vendar še vedno dovolj strokovno, delo, ki se lahko kosa z omenjenimi bestsellerji? Je lahko priljubljenost apokrifne literature, če priložnost znamo izkoristiti, propaganda za Jezusovo stvar?

Za zdaj je pri nas malo dostopnih strokovnih del v slovenskem jeziku o apokrifni literaturi, skoraj nič. Počasi se odpira pot literaturi o Kumranskih spisih, apokrifi pa so za zdaj še v ozadju. Da bi bili apokrifi vzeti kot propaganda, se mi ne zdi najbolj primeren izraz. Morda bi lahko bolje rekli, da se ob apokrifni literaturi ponuja odlična priložnost za boljše razumevanja zgodnjega krščanstva in oblikovanja tako kanoničnih kot nekanoničnih besedil. S tem bi se lahko podro marsikatero zakoreninjene predpostavke in poenostavljena napačna prepričanja, ki so prisotna tako pri vernih kot nevernih. Zdi se mi namreč, da nikoli ne bomo dovolj poudarili, da apokrifni spisi niso trn v peti krščanstvu, ampak so povsem naravni del razvoja in iskanja začetka krščanske religije. Ljudje, s tem mislim tako verne kot neverne, še zmeraj niso dovolj osveščeni o tem dejstvu, saj so bombardirani s senzacionalističnimi teorijami tako o izvoru kot pomenu apokrifnih besedil.

V imenu uredništva revije Tretji dan se vam najlepše zahvaljujem.

URH GROŠELJ

Bioetiko so spočeli teologi¹

Pogovor s prof. Edmundom D. Pellegrinom,
predsednikom ameriškega sveta za bioetiko 2005-2009

Profesor Edmund D. Pellegrino sodi med najvidnejše živeče bioetike, med katerimi izstopa zlasti zaradi svoje jasne katoliške profiliranosti. Je zdravnik, raziskovalec in bioetik, pri devtde-setih letih starosti po miselni prožnosti prekaša veliko večino 60 let mlajših ljudi. Še vedno z vso strastjo poučuje študente, tudi ob bolniških posteljah, pravi, da bo to počel vse, dokler "jim bo še zmožen smiselno odgovarjati" ...

Še vedno večino dneva preživi v službi, trenutno je polno zaposlen kot (zaslužni) profesor medicine in medicinske etike na Centru za klinično medicinsko etiko univerze Georgetown. V letih 2005-2009 je predsedoval Predsedniškemu svetu za bioetiko ZDA (tj. najvišje posvetovalno telo za bioetiko v ZDA), kar je morda najprestižnejša pozicija na področju bioetike sploh. Na tem položaju je – kljub svojim na tisočletno etično tradicijo oprtim pogledom na bioetiko – zaradi svojega renomeja užival veliko spoštovanje tudi med liberalnimi bioetiki. [Op. Predsedniški svet za bioetiko ZDA je bil v takratni bolj konzervativni sestavi pod predsedstvom prof. Pellegrina po dekretu predsednika Obame v juniju 2009 (torej kmalu po Obamovi izvolitvi) razpuščen. Med vzroki za predčasno prenehanje zelo uspešnega mandata je bila gotovo želja nove administracije po usmeritvi Sveta v bolj liberalne ("praktično-etične") vode.] Od

leta 2004 je član UNESCO-ve mednarodne bioetične komisije. Bil je tudi profesor medicine ter predstojnik klinične bolnišnice na univerzi Yale, kasneje pa med drugim direktor Kennedyjevega inštituta za etiko na univerzi Georgetown, ene najstarejših in najvplivnejših ustanov na področju bioetike. Bil je tudi še drugi laik, ki je predsedoval Katoliški univerzi Amerike v Washingtonu. Profesor Pellegrino sodi med najvidnejše živeče bioetike in filozofe medicine; še posebej ga zanimata odnos med zdravnikom in bolnikom in medicinska etika kot poklicna etika. Je (so)avtor 23 knjig ter več kot 600 znanstvenih člankov in poglavij v knjigah, ustanovni urednik revije *Journal of Medicine and Philosophy*, član uredništev celega spiska revij (med drugim tudi ugledne JAMA) ter številnih uglednih strokovnih združenj (kot npr. National Academy of Sciences). Je nosilec 52 častnih doktoratov. Kljub drobnosti postavi

je profesor Pellegrino velik človek. Ob vseh dosežkih je ohranil izjemno dostopnost, prijaznost ter skromnost. V najinem daljšem pogovoru se pogosto šali na svoj račun. Pravzaprav je pravo utelešenje etike vrlin, iz katere teoretsko izhaja. Morda po vsem tem niti ne preseneti podatek, da je tudi oče sedmih otrok ...

Profesor Pellegrino, vaši poti na področju medicine in bioetike ni lahko najti para. Pri skoraj devetdesetih letih ste do nedavnega kot predsedujoči najvišjega ameriškega posvetovalnega telesa za bioetiko [op. US President's Council on Bioethics] še vedno igrali eno od osrednjih vlog. Predvsem pa ste pomembno sooblikovali širše področje bioetike, še posebej filozofijo medicine. Zanima me, kako ste sploh pristali v bioetiki?

Kolidž sem opravljal na katoliški univerzi [op. St. John's University], kjer so bila obvezna štiri leta filozofije in štiri leta teologije, kar je bil odličen uvod v ti dve disciplini. Kot glavni predmet sem imel pa kemijo, zato sem veliko raziskoval v laboratoriju. Filozofijo sem kasneje vseskozi veliko študiral, od vsega začetka me je zelo zanimala medicinska etika. Posledično sem pri svojem delu združeval filozofijo in znanost.

Z medicinsko etiko ste se začeli ukvarjati v zgodnjih 70-ih letih 20. stoletja, kar je bilo na tem področju izjemno pomembno obdobje, ko je v ZDA pišlo do formalnega nastanka nove discipline – bioetike.

Pravzaprav že nekoliko pred tem, medicinsko etiko sem poučeval že v 60-ih letih, ko sem še vodil medicinski oddelek univerze Kentucky [op. slednjega je tudi ustanovil]. Tam sem poučeval klinično medicino, ob tem pa tudi etiko. Takrat sem začel še z objavljanjem na področju medicinske etike in humanistike.

Torej ste v medicinsko etiko prišli že pred t. i. rojstvom bioetike [op. izraz bioetika je sicer skoval ameriški biolog Van Rensselaer Potter leta 1970]. Kako ste kot priča doživeli "porajanje"

bioetike kot nove discipline, kako se spominjate teh časov?

Torej, ta zgodba ni bila nikoli popisana v celoti. V ZDA se je vse začelo v sredini 60-ih let z zelo majhno skupino teologov, predvsem duhovnih asistentov v kampusih medicinskih fakultet – danes pravzaprav malokdo ve, da so bili to v glavnem protestantski teologi. Do takrat se filozofi v glavnem še niso kaj dosti zanimali za medicinsko etiko, niti tisti, ki so bili tudi zdravniki, kot npr. John Locke, Karl Jaspers ali William James. Omenjeno skupino teologov pa je skrbelo, da je medicinsko izobraževanje preveč tehnično, zato so vanj hoteli vnesti bolj humanistične razsežnosti in vprašanja humanih vrednot. To je bilo sredi 60-ih let. Zanimivo je, da jih je podpirala predvsem prezbiterjanska cerkev [op. United Presbyterian Church], da bi razvijali ideje, iz katerih je kasneje vzklila bioetika. V ospredju so bili takrat tudi nekateri katoliški teologi. To je bila doba t. i. patriarhov bioetike, vodilno vlogo so imeli trije znameniti teologi: Paul Ramsey, Richard McCormick in James Gustafson [op. vsi so predavali teologijo in etiko na elitnih univerzah, Ramsey je takrat deloval na univerzi Princeton, McCormick na univerzi Georgetown, Gustafson pa na univerzi Yale]. Opravili so zelo dobro temeljno delo na področju etike, v glavnem je šlo za aplikacijo filozofskih in teoloških konceptov na dileme v medicini. Kmalu so se začeli pojavljati v medicinskih strokovnih revijah, s čemer so pritegnili zanimanje filozofov, nekateri od njih so se jim sčasoma pridružili. To je bilo konec 60-ih let, na podlagi teh idej so bili ustanovljeni prvi inštituti na področju bioetike, ki imajo še danes vodilno vlogo, predvsem Hastings Center, Kennedy Institute of Ethics [op. na univerzi Georgetown] ter inštitut na teksaški univerzi v Galvestonu. Sam sem začel sodelovati s Kennedyjevim inštitutom konec 60-ih let. Leto 1972 je bilo, kot veste, tisto, ki so ga izbrali kot "krstno" za bioetiko kot novo znanstveno disciplino. To so bili torej zgodnji dnevi. "Uradna" zgodovina bioetike, ki jo je napisal Jonsen [op. gre za

znamenito knjigo Alberta Jonsena "The Birth of Bioethics", ki podrobneje popisuje nastanek in zgodnji razvoj bioetike], ne vključuje vseh opisanih dogodkov.

Ali se strinjate z Jonsenom, da je bioetika proizvod t. i. ameriškega etosa, ki je bil definiran kot tisti, ki poudarja vrednote individualizma, racionalizma, sekularizacije?

Vsekakor, proizvod ameriškega kulturnega etosa in ameriške zgodovine, ki poudarjata svobodo, osebne svoboščine in individualizem, to drži. Za koncept solidarnosti je bilo v tem prostoru od nekdaj malo prostora ...

Ali mislite, da je to eden od razlogov, da je bil razvoj bioetike v Evropi precej drugačen kot v ZDA? V celinski Evropi v resnici – in za razliko od ameriške bioetike – nikoli ni prišlo do prekinitve s tradicionalno, hipokratsko medicinsko etiko in deontologijo.

Zagotovo, kot morda veste bolj od mene, je v Evropi etika na področju medicine precej bolj povezana z zgodovinsko tradicijo na področju etike, je v odnosu tako s filozofijo kot s teologijo. V ZDA je bilo tako le ob samih začetkih bioetike, za kar je bila zaslužna predvsem omenjena skupina t. i. patriarhov bioetike in nekaterih drugih teologov. Vsekakor pa je 400-letna tradicija katoliške moralne teologije, ki se je dotikala tudi nekaterih medicinskih dilem, vplivala tudi na bioetiko.

Ali je v današnji postmoderni, pluralni družbi še mogoče zadovoljivo definirati pojem dobrega v medicini oz. celo najti konsenz glede tega? Občutek imam, da se s čedalje bolj različnimi pogledi na to, kaj je dobro in kaj ni, etika v medicini iz bolj vsebinske premika k bolj proceduralni ...

Vprašanje dobrega, predvsem v smislu dobrega za bolnika, me je vseskozi zelo zanimalo. Menim, da se moramo za odgovor ozreti v zgodnjo filozofijo, kjer je bilo to vprašanje priznani problem – vprašanje telosa [op. gr. τέλος, kot cilj ali namen nečesa]. Po mojem mnenju je telos odnosa med zdravnikom in

bolnikom tisto, kar je dobro za bolnika, kar v širšem smislu pomeni pravilno in dobro zdravljenje oz. ozdravljenje in pomoč bolniku. Cilj odnosa med zdravnikom in bolnikom je vsekakor (o)zdravljenje ... Zdravnik mora biti pri tem kompetenten, sočuten in mora ščititi bolnikovo dostojanstvo.

Kaj je pravzaprav tako posebnega v odnosu med zdravnikom in bolnikom?

Ta odnos je edinstven v tem, da je zelo malo drugih odnosov, kjer je človek v tako izjemnem stanju ranljivosti, odvisnosti, strahu, bolečine, trpljenja, nemoči. V takem stanju moraš kot bolnik iti po pomoč k drugem človeku, ki jo je zmožen nuditi. In s tem si kot bolnik do neke mere v neenakem položaju, ker sprašuješ, kaj je prava oz. najboljša rešitev za tvoj problem. V tem primeru gre tudi za vprašanje neenakosti medčloveškega odnosa, kjer ima ena oseba v tem odnosu moč, ki je lahko v dobro ali v škodo drugega človeka, s tem pa tudi izjemno odgovornost do drugega. Omenjeno je po mojem mnenju glavna posebnost tega odnosa.

Aristotel kot začetnik etike je poudarjal pomen človekovega značaja, v Nikomahovi etiki je opisal, katere vrline so pomembne za dobro življenje. Kakšna je vloga vrlin v današnji družbi in medicini; niso videti preveč priljubljene, tradicionalno pa so imele precej večji pomen?

Teorija vrlin je najstarejša etična teorija, stoletja edina prava teorija. Ideja dobrega v filozofiji je bila, kako ustvariti dobrega človeka. In ko je govora o odnosih, kot je tisti med bolnikom in zdravnikom, se je treba zavedati, da je izjemno veliko odvisno od značaja zdravnika. Ta mora za dosego telosa medicine oz. odnosa med bolnikom in zdravnikom, imeti določene značajске lastnosti, kot so npr. zanesljivost, dobronamernost, resnicoljubnost, intelektualna poštenost, ponižnost, pogum... Katerokoli etično teorijo si vzameš za vodilo, lahko je Kantova ali katerakoli druga, gre skozi tvojo glavo in srce, rezultat pa odraža tisto, kar v resnici si. Ali se je mogoče vrlin

naučiti? Vsekakor. Kako? Z zgledom. Vsakdo ima neki model, nekoga, ki ga posnema, in ta oseba te lahko nauči vrlin. Vedno pravim svojim študentom, da lahko predavam šest tednov, ampak če enkrat samkrat bolniku "obrnem hrbet", je vse v trenutku izgubljeno...

V današnji medicini vrline nimajo več pravega mesta, izgublja se ta tradicionalni model, ko je učitelj s svojim zgledom učil in vzgajal svoje študente. Moralno odločanje danes marsikdo prepušča naboru "visceralnih" občutij, in iz njih izhajajočih dobrih in slabih občutij...

Emocije so zelo pomembne. Ampak etika temelji na razumu in je kot taka formalno, sistematično in kritično presojanje pravilnosti ali napačnosti človeških dejanj. Iz tega razloga se mi zdi problematično pretirano poudarjanje vrednot, v kolikor so te zelo subjektivne oz. temeljijo zgolj na nekih občutjih posameznika. Sam zato raje govorim o vrlinah. Dober človek ali dobro dejanje je nekaj povsem drugega kot neka subjektivna vrednota. Ne zdi se mi prav, da se v etiki zadovoljimo že z iskanjem konsenza o tem, v katerih subjektivnih vrednotah se strinjamo, z nekakšno "izmenjavo" vrednot. Treba je sistematično iskati tisto, kar je prav oz. kar je dobro.

Kako krmariti med tem, kar je dobro za posameznika, in tem, kar je dobro za družbo? Zdi se, da se v današnji družbi to vprašanje zastruje, na čigavi strani je zdravnik?

Menim, da si kot zdravnik najprej odgovoren posameznemu bolniku, razen v izrednih razmerah, kot npr. v primeru naravnih katastrof, epidemij ipd. Zakaj? Ker ponavadi bolniku, ko vstopi v mojo ordinacijo, rečem: "Kaj lahko naredim za vas, kako vam lahko pomagam?". To pomeni, prvič, da ponujam svojo pomoč bolniku, ker imam ustrezno znanje, drugič pa, da bom svoje znanje uporabil v korist tega bolnika in ne v korist nekoga drugega.

Mnogi bioetiki so mnenja, da je človeško dostojanstvo prazen in neuporaben koncept,

v bistvu zgolj druga beseda za avtonomijo posameznika. Predsednikov svet za bioetiko pa je pod vašim predsedovanjem, tudi kot odgovor tem kritikom, pripravil izčrpno, več kot 500 strani dolgo monografijo o konceptu človeškega dostojanstva [op. originalni naslov je Human Dignity and Bioethics]. Kako bi povzeli argumentacijo v svoji monografiji in kako bi odgovorili kritikom koncepta človeškega dostojanstva?

Trdim, da je človek edinstven v celotni biosferi, ker noben drug živeči organizem ne more zavestno, racionalno, z načrtom in namenom preoblikovati biosfere. Predvsem je človek edini, ki za svoja dejanja nosi odgovornost. Splošna deklaracija o človekovih pravicah OZN govori o tem, da smo vsi ljudje enaki. In enaki smo zato, ker smo vsi zmožni mišljenja, načrtnega delovanja, za kar pa nosimo odgovornost. Seveda je res, da biosferi povzročamo tudi veliko škode, vendar smo za ta dejanja odgovorni. Tu je izvor človeškega dostojanstva. Menim, da tisti, ki temu konceptu nasprotujejo niso prepričljivi; človeku morajo vse omenjene značilnosti, ki so drugačne od tistih pri drugih živalih, zagotavljati poseben status.

Ampak kako potem zagovarjati človeško dostojanstvo tistih ljudi, ki nimajo razumskih zmožnosti ali osebne avtonomije? Npr. hudo bolni, majhni otroci, nekateri starejši ...

Kot bitja točno določene vrste ne moremo izgubiti svojega dostojanstva, tudi če vseh zmožnosti, značilnih za to vrsto, še nimamo oz. jih izgubimo. Poudarek mojega prispevka v omenjeni monografiji o človeškem dostojanstvu je ravno tu: ni možno izgubiti inherentnega človeškega dostojanstva, saj je to vezano na pripadnost človeški vrsti, ne pa na posamezne zmožnosti. Zato tudi menim, da človeško dostojanstvo ne more biti atributivno, kot nekateri predlagajo. Sam uporabljam koncept naravnih vrst.

Ali ideja univerzalnih človekovih pravic temelji na konceptu inherentnega človeškega dostojanstva ...

Tako je ...

Torej bi z izgubo koncepta inherentnega človeškega dostojanstva prej ali slej moč izgubila tudi ideja univerzalnih človekovih pravic?

Točno. Eden najvplivnejših bioetikov Peter Singer npr. trdi, da je izvajanje poskusov na človeku v vegetativnem stanju bolj sprejemljivo kot na zdravem šimpanzu. Ko enkrat to sprejmeš, se lahko posloviš od univerzalnih človekovih pravic.

V letih 2005-2009 ste bil predsedujoči Predsednikovega sveta za bioetiko ZDA, kar je po mnenju nekaterih najvplivnejši položaj na področju bioetike. Kaj bi izpostavili kot največji "sadež" vašega delovanja v svetu?

Menim, da je bil moj prispevek, če že kaj, prizadevanje za izobraževanje javnosti. Menim, da omenjeni svet ne sme oblikovati neposrednih smernic in politik, ampak mora izpostavljati argumente za to, da jih lahko drugi potem analizirajo in oblikujejo smernice. In v demokraciji morajo biti končne odločitve v skladu z voljo ljudi, tudi če se sam z njimi ne strinjam. Menim pa, da je treba ljudem omogočiti in pomagati, da razmišljajo jasno.

Ali menite, da ima bolnik pravico, da odloča, kje in kdaj bo umrl, kot danes trdijo mnogi bioetiki?

Ne, v pomoč pri samomoru [op. mišljena je tudi evtanazija] ne verjamem. Se pa strinjam, da imajo tisti, ki se želijo pripraviti na to, da

umrejo na določen način, ali tisti, ki zavestno ne želijo biti zdravljeni, predem umrejo, pravico do tega. Ampak nihče nima pravice prositi zdravnika oz. kogarkoli drugega, da mu skrajša življenje, hkrati pa to ogroža temeljno etično poslanstvo medicine.

Kako vidite prihodnje dileme v bioetiki, ali bodo bistveno drugačne?

Prihodnost bioetike je zame popolnoma odprto vprašanje, ne vem, kje bo končala. Menim, da bo čedalje bolj spolitizirana, bo pa tudi čedalje bolj globalna, pod vplivom različnih kultur, ne bo se ozirala na državne meje. Nenazadnje se bioetika ukvarja z vprašanji, ki v temelju zadevajo vsakogar.

Za starost skoraj devetdesetih let ste še neverjetno vitalni, kakšne načrte za prihodnost imate?

Hočem tiho umreti ... (smeh). No, resno, želel bi si nadaljevati delo na svoji lastni teoriji filozofije medicine, ki sem ji že doslej posvečal največ raziskovalne pozornosti. Kot klinika me zanimajo praktične odločitve, hkrati pa tudi teoretska podlaga zanje. Mislim, da je Da Vinci rekel, da je znanstvena teorija kapitan, praksa pa vojščaki ...

Profesor Pellegrino, najlepša hvala za pogovor.

1. Intervju je bil v nekoliko skrajšani obliki že objavljen v Delovi prilogi Znanost v aprilu 2011.

"Prvi čudež, ozdravljena Petrova tašča, je nedvomno najmanj opazen. Pričakovali bi, da se na začetku pove kaj bolj senzacionalnega. Toda primer je poučen. Jezusovi čudeži niso razkazovanje moči. So znamenja, ki razodevajo na eno strani njegovo usmiljenje – nemoč, ki ga bo pripeljala na križ – in na drugi to, kar želi storiti v nas: da bi vsakemu od nas vrnil sposobnost služenja, ki je naša podobnost z Bogom. Resnični čudež, ki ga je prišel storiti na zemljo, ni nič osupljivega: hoče nam dati sposobnost ljubiti, to je služiti." (Fausti 2005, 47-48).

Tabgha, kraj pomnožitve kruha. Foto: Samo Skralovnik



JANEZ OBLONŠEK

"Svetost" gledališča v očeh Milade Kalezić

Pogovor z dobitnico Borštnikovega prstana v letu 2011

Milada Kalezić se je rodila leta 1954 v črnogorski vasi Rova, a se je njena družina zaradi očetove službe hitro po njenem rojstvu ustalila v Mariboru, kjer je Milada končala osnovno šolo ter se v tretjem letniku gimnazije ljubiteljsko srečala z odrsko igro v ljubiteljskem gledališču Slava Klavora. Na Akademijo za gledališče, radio, film in televizijo (AGRFT) je bila sprejeta leta 1971, profesionalno pot pa je začela v Slovenskem ljudskem gledališču (SLG) Celje v sezoni 1976/1977 in čez noč zablestela z vlogo Darinke v Šeligovi Čarovnici iz Zgornje Davče ter za to vlogo že pri 24 letih prejela mnoge nagrade. V Celju se je v naslednjih letih predstavila v nekaterih odličnih vlogah, na primer kot Katarina v Shakespearjevi *Ukročeni trmoglavki* ali kot gospa Alvingova v Ibsenovih *Strahovih*. V mariborski Drami je prvič nastopila kot gostja v Millerjevi drami *Lov na čarovnice*, v sezoni 2002/2003 pa je postala članica mariborskega igralskega ansambla. Milada je v svoji igralski karieri odigrala več kot 90 ženskih vlog, sprejela najprestižnejše gledališke nagrade, a njena najpomembnejša vloga v življenju je živeti poslanstvo, ki ga je prejela pri svetem krstu, to je, živeti milost in dar vere. Jezus Kristus zanjo ni nekaj abstraktnega, ampak življenjska resničnost, živi Bog, ki jo je rešil pred pogubo.

Milada, najprej čestitke ob prejemu najuglednejše nagrade v slovenskem gledališkem svetu – Borštnikovega prstana. Na 46. festivalu Borštnikovo srečanje ste 23. oktobra, ko ste prejeli prstan, v zahvalnem govoru mnoge presenetili z odkritim govorom o Bogu.

Hvala! Neka vernica v naši cerkvi je ob novici, da sem dobitnica prstana, dejala: "S to nagrado je Bog uslišal Milado, da lahko končno pred vsemi govori o Njem." Veliko sem razmišljala o tem, kako naj oblikujem ta govor, želela sem govoriti o Njem. Hvaležna

sem, da mi je dal moč povedati tako, kot je vse skupaj zvenelo, doma nisem niti enkrat uspela priti do konca, na odru pa nisem želela jokati. Želela sem govoriti s svetlim glasom, a navsezadnje si, kar si, obsojen na samega sebe. Pa je že bilo prav, kot je bilo. Po podelitvi sem še komaj vzdržala čestitke, nato pa šla v svojo garderobo pred svoji ikoni Kristusa in Matere Božje.

Glede poteka in vsebine govora me je močno nagovoril citat Ignacija Lojolskega, zanimivo, da sem ga slišala od pravoslavnih.

Lojolski o ljudeh, oddaljenih od Boga, pravi, da je treba vstopiti skozi njihova vrata in izstopiti skozi naša vrata; prav to mi je bilo čudovito vodilo. Zato sem najprej uporabila budistično zgodbo, ki jo umetniki radi slišijo, to je nekaj, kar lepo zveni, nikogar ne obvezuje – 'Ti si jaz, ti si pesem sama.' Premisliti pa je bilo potrebno, kako prestopiti prag do Kristusa.

Čestitke vsem mojim kolegom nocoj.

Joj, ves čas gledam Tadeja, trikrat sem igrala njegovo mamo in se spomnim – v Mački na vroči pločevinasti strehi sem ga morala imeti malo manj rada in sem zelo kričala na njega in potem je moja mama rekla doma: "Pa kako možeš, da vičeš na njega, vidi kako je sladak".

Upam, da je moja mama nocoj zadovoljna, ker, ko me je poslušala ure in ure, kako vadim vse te svoje tekste, mi je nekoč rekla: "Pa reci mi stvarno, hočeš li ti cijeloga života, da pričaš sama sa sobom?" Tako da upam, da je nocoj zadovoljna.

Sicer so pa na dvoru nekega kralja priredili tekmovanje pesnikov in za razsodnico so povabili samo boginjo pesništva. Vsi pričakujejo, da bo boginja nagradila pesnika, ki velja za najboljšega, vendar izbere nekoga drugega. In potem pesnik pride k njej, dvorni, in reče, zakaj je to storila in boginja mu odgovori: "Ti si jaz. Ti si pesem sama." In vedno se mi je zdelo, da mora vsak človek, da je poklican, postati pesem sama. Da je vsak človek poklican, da napiše to svojo pesem. Piše jo sam, seveda s pomočjo drugih, vsak, ki ga sreča v življenju, zapusti kakšen verz, piše jo z Božjo pomočjo.

Zato seveda na tem mestu najprej hvala vsem, ki so mi pomagali pesniti. Najprej mojim sijajnim kolegom, soigralcem in režiserjem, s katerimi si delim nocojšnje priznanje. Potem vsem v gledališču, ki so na kakršenkoli način del gledališke predstave; mojim profesorjem, mentorjem, gledališki kritiki, ki spremlja naše delo;

seveda cenjeni komisiji, publiki in še enkrat publiki. Moji družini, njej večna hvaležnost. Vsem mojim prijateljem, ki so mi stali ob strani, vedno.

In na koncu seveda hvala dragemu Bogu, ker brez njegove milosti ne bi zdaj stala tukaj. Kakor je pisano: "Kaj pa imaš, česar ne bi prejel?" Rekla sem nekoč svojemu duhovniku, da imam neustavljivo željo, da bi letela nad mestom in govorila vsem: "Verujte evangeliju. Bog nas ljubi." Pa mi je odvrnil: "To željo vam je izpolnil." Nocoj mi jo je res. Kadar nosimo bremena drug drugemu, kadar se ljubimo med seboj, kakor nas ljubi On, takrat lahko zaslišimo Božji glas, ki nam govori: "Ti si jaz. Jaz sem ti."

*Hvala vsem in Bog vas blagoslovi.
(Nagovor Milade Kalezić ob prejemu Borštnikovega prstana v Veliki dvorani SNG Maribor, 23. oktobra 2011)*

So vaši kolegi vedeli, kakšna bo vsebina govora? Slutiti so gotovo morali, glede na vašo jasno krščansko držo znotraj gledališkega sveta?

Ko sem bila pred leti gostja pri Galuničevi oddaji, mi je brat rekel: "Do zdaj je ves Maribor vedel, da si versko blazna, sedaj bo pa to vedela vsa Slovenija" (smeh). Tako da, ja, nekako so to pričakovali. Ob pripravi govora sem veliko razmišljala, da sem pravzaprav konformistka, morda bi bilo dobro povedati stvari bolj direktno, tako kot zadnja leta govorim svojim sorodnikom: 'Ni več časa, kaj čakate, kje so vaše rešitve? Verjemite, da jih ni, edino Jezus Kristus ima moč nad zlemi silami.' Zanimivo je, da lahko govoriš o Hare Krišni, o budizmu, muslimanih, danes modernih scientologih, pa bodo vsi mirno sedeli, ko omeniš ime Jezusa Kristusa, pa se vsi vznemirijo; že tu se kaže moč njegovega imena.

Na eni od mariborskih gimnazij so odpirali igralsko šolo in tam sem začela delovati, a so padli očitki, da 'cela šola govori, da molimo rožni venec in nič ne vadimo'. Res sem otrokom razdelila podobice in jim dejala, da naj zmolijo vsaj Angel varuh, ko imajo težave.

Igrati pa bi morali neko igro z izrazito erotično vsebino, ki je bila prostaška in vulgarna ter so otroci sami rekli, da je ne želijo igrati, ko pa sem to povedala vodstvu, so me kot konservativno odslovili. Spet dokaz, kako Kristusovo ime vznemirja.

Vsi novinarji, ki so delali z mano intervjuje po prejemu Borštnikovega prstana, so od mene na koncu dobili ikono, in ob tem sem jim v šali rekla: "Naj vam bo to spomin na versko blazno igralko." A morda je Bog tudi tako spregovoril kateremu izmed njih, nikoli ne veš, na kak način in kje te sreča.

Vam ta prestižna nagrada veliko pomeni?

Pred dvema letoma sem dobila Glazerjevo nagrado in sem bila absolutno srečna, to je bil zame vrh vsega, občutek sem imela, da se bom utopila od sreče. Če ne bi imela zavedanja, da vse to ni samo zame, vsega tega ne bi prenesla. Cerkveni očetje v pravoslavju namreč zanimivo govorijo o človeku, ki doživi veliko Božjo milost (jaz sem jo, saj me je rešil kljub življenju, ki sem ga prej živela, poleg tega pa me je obsul tudi z vsemi uspehi, nagradami, dobrimi kritikami); pravijo, da vse to ni nikoli namenjeno samo temu človeku, ampak vsem okrog njega. In res čutim, da je to, da sem igralka, namenjeno vsem, že moji publiki, pa mojim bližnjim ... Ljudje v naši Cerkvi, ki so zelo konkretni in direktni, so prihajali po prejemu Borštnikovega prstana do mene ter govorili: "Gospa, čestitam, a zavedajte se – vse to je naše". In je res, ker bi bilo samo zame preveč. To zavedanje pa me osvobaja. Vsakič, ko javno nastopam s kakšnim govorom in govorim seveda tudi o Bogu, grem prej k popu in ga prosim za blagoslov za svoje javno delovanje. Ko sem namreč začela prejemati nagrade (tri Borštnikove nagrade, nagrada Prešernovega sklada, Glazerjeva nagrada in listina, nagradi Združenja dramskih umetnikov Slovenije in mesta Celje itd., op. a.) in so me začeli klicati novinarji, me je moj boter vprašal, ali sploh imam blagoslov, da govorim in pričujem. Ker vse prihaja od Njega in je Zanj, mislim, da je prav, da tako delam.

Petčlanska žirija je tako utemeljila prejem prstana: "Milada Kalezić je poglobljena, odgovorna, izobrazena igralka, ki gledališče razume kot nekaj svetega. Pri svojem delu je prav kartezijsko stroga in dosledna, četudi se seveda vsak večer znova zaveda, da mora pridobiti in obvladati občinstvo, ki je prišlo od doma k daritvi, kakor v svojem prepričanju o gledališču kot o svetem sama doživlja odrsko umetnost." (iz utemeljitve nagrade.) O kakšni svetosti je govora, je morda ta beseda v gledališču celo nekoliko zlorabljena, sprevržena?

Kar se tiče nenehnega omenjanja svetosti – imela sem občutek, kakor da me hočejo malo prehiteti oz. skoraj zrelativizirati moje besede, saj so se bali mojega govora. Zame je svet samo Bog, Sveto pismo in vse, kar on posvečuje. Sama nisem sveta, sploh pa ne v gledališču, ki je kolektivna zadeva, ne morem biti, saj ni vse odvisno od mene, lahko sem odgovorna le za mali del svoje vloge znotraj vsega tega. V gledališču gre za obredje, ki je lahko na momente zelo daleč od svetosti; moj duhovni oče govori o "jerez", hereziji, in tega se zavedam. Gotovo ne gre za svetost, o kateri govorimo kristjani, gre za 'svetost' poganskih obredov. Za gledališčneje je ta svetost močnejša kot svetost Cerkve in sama ta svet do neke mere razumem, saj sem bila del njega: pred izkušnjo vere v Kristusa je bila umetnost moja religija, tako smo tudi vzgojeni že od študija naprej, svojo umetnost častimo. Tudi sama sem živela tako – bila sem del nekega obreda, ki ga sicer natančno nihče ni poznal, a sodelovali smo tako, da smo sami sebe podarjali publiki, boginji Taliji. A videla sem, da kljub temu, da igram z vso močjo, da kljub temu, da dobivam dobre kritike, sama osebno tonem in bom propadla, gledališče pa me ne more rešiti. Po Božji milosti sem našla pot, da lahko živim v Njem, hkrati pa tudi milost, da lahko naprej igram, samo z Njegovo pomočjo je to mogoče, sicer ne bi vzdržala.

Ali je lahko povezanost gledališkega sveta z umetnostjo kljub vsemu vstopna točka za

oznanilo o Kristusu? Sami radi uporabite rek, da je 'pesništvo lestev do neba, molitev pa še daljša'. Kje in na kakšen način vidite v gledališču možnost vstopa resnično Svetega?

V tem kontekstu mi prihaja na misel tisti Pavlov stavek: "Velikokrat in na veliko načinov je Bog nekoč govoril ..." (Heb 1,1). Globoko spoštujem grško gledališče, ki je iskalo modrost, v času, ko največja Resnica še ni bila razodeta. Za Homerja se ve, da je bil navdihnjen avtor. Zato spoštujem ta njihov trud, iskanje, željo ... Pavel reče Atencem: "Po vsem, kar vidim, ste zelo pobožni" (Apd 17,22). In ko berem to literaturo, me prešinja misel, kako močno je ta poganski svet pričakoval mesijo. Res nihče ni vedel, na kak način bo prišel, in ko je prišel, je bil res presenetljiv in za marsikoga morda tudi nesprejemljiv. Če gledam antično literaturo v tej luči, ima ogromno vrednost in jo je treba spoštovati.

Po drugi strani pa je danes situacija drugačna – čemu se po oznanilu vračati k poganskim mitom, je veliko vprašanje in nanj ne znam odgovoriti. To vprašanje se mi je porajalo, še preden sem bila v Cerkvi. Spomnim se, da so bili pred nekaj leti vsi navdušeni nad uprizoritvijo Bakhantk, kjer pobesnele žene norijo z glavo obglavljenega Penteja. Tega nisem bila sposobna dojeti, to vendar nima nobene zveze z današnjim časom, današnji čas želijo na silo prilepiti na to staro mitologijo. Pri tem poveljevanju grške demokracije pa nihče nikoli ne pove, da je v polisih šlo za demokracijo tistih redkih svobodnih, v ozadju pa je bilo ogromno razčlovečenih sužnjev. Nujna je torej neka distanca, neka kritičnost; po eni strani res gre za visoko kulturno misel, po drugi strani pa za strašno nepravilnost, saj je nekdo, ki bi ti moral biti brat, pravzaprav pes. Ko pa omeniš to kritiko gledališčnikom, ki grško kulturo poveljujejo, so mnogi ogorčeni in pravijo, da jim tako moraliziranje zapira pot, da bi se seznanili s pravo visoko idejo, ki jo pričakujejo od tega mitološkega sveta. Do neke mere ta svet razumem, saj sem bila sama dolgo v tem, a zanimivo je, da me razna ezoterika in poganski kulti nikoli niso fascinirali.

Novinarji so v pisanju o vas kot o nagrajenki poudarjali, da je vaše merilo za kakovostna besedila Shakespeare in da se strinjate z Borgesovo mislijo, da 'nihče ni bil toliko ljudi kakor Shakespeare'. Zakaj vam je Shakespeare tako ljub?

Če bereš njegove sonete, vidiš, s kakšnim razumevanjem človeške duše so pisani, in samo strmiš; Freud je v primerjavi z njim pritlikavec. V letih, ko nas je gnalo v vedno nova razmerja, v več in več, so v resničnosti zazveneli njegovi verzi: "Le tratenje moči v prepad sramote, le to je strast. Ves svet to ve, ne ve pa, kako bi ubežal tem nebesom, ki vodijo v pekel." Shakespeare je ves v tem, kar napiše, in vsi, ki to beremo, čutimo, da je to, kar pravi, zelo resnično. Kot bralec potrebuješ to, da te nekdo razume, da prepoznaš v nekom svoje misli in če nisi vstopil v svet vere, iščeš v literaturi. Kot pravi rek – pesništvo je lestev do neba, molitev pa še daljša. Danes pa je neki imperativ, da je nekaj umetnost, če je nerazumljivo, razsuto. Ker je današnji čas čisto razbit v vsem, morajo biti predstave narejene kot jazzovska improvizacija. Ogledalo, o katerem Shakespeare govori, da ga nastavljam družbi, je v takem razumevanju današnjega sveta razbito in nihče ne more zreti cele podobe, vse je nalomljeno. In če hočeš, da te kot ustvarjalca resno jemljejo, moraš delati v tem, kajti če boš šel v neko klasično režijo, bodo kritiki rekli, da je to predstava iz šestdesetih let. Ljudje pa so vedno žejni resnice, jasne in direktne.

Kakor da bi se današnje gledališče izogibalo resnici?

Čudaška mi je ta težnja, da oživljamo stare mite pred razodetjem Jezusa Kristusa. Res tudi sama kdaj padem v to skušnjavo, saj sprejeti Kristusa pomeni sprejeti svoj križ, gre za resen in krvav odnos. Doživeti novo rojstvo je blagoslov, a pot ni enostavna. V vrnitvi k starim mitom pa gre za nekaj neobveznega, gre za igro, kar je mnogo lažje, nič te ne obvezuje, ni Cerkve, ki bi ti govorila, kaj je prav in kaj ne. S temi teksti lahko počneš, kar hočeš, in se ne bo nihče vznemirjal. Vse je sprejeto,

bolj kot bo porušeno, zmešano, prelepljeno na nek nov način, boljše bo, česar pa s krščanstvom ne moreš početi. Iz mita izstopiš, ko ti ustreza, brez obveznosti in brez odgovornosti. Kot da bi šlo za neki novi new age, pri katerem izbereš, kot na tržnici, kar ti ustreza. Fausti pa pravi: "Križ je neznosna razdalja, ki jo je Bog postavil med sebe in vsako našo iluzijo o njem." Nekje v sebi to vsi slutijo.

Tudi sami pripovedujete o tem, da je bil prav križ tisti, ki vas je begal in hkrati vznemirjal?

Pogosto sem v mariborski stolnici molila in v vitražu nisem mogla zreti v Kristusa, ampak sem gledala le v rozeto, Kristus pa me je vedno prestrašil. Slutila sem, da je pot križa težka, tega sem se bala in sem ga prosila za drugo pot. A ni druge poti. Podoba, pred katero mi je bila podarjena vera vanj, stoji v stolnici na desni pri vhodu – On s trnjevo krono. V srbskem jeziku je stavek, ki sem ga po spreobrnjenju našla, ko sem prvič odprla Sveto pismo: "Niko ne može doći k meni ako ga ne dovuče Otac koji me posla". In mene je ta sila vlekla in vrgla po tleh. V slovenščini gre za mnogo bolj nežen, sofisticiran prevod ("pritegne"; Jn 6,44), a v moji zgodbi ni bilo nič sofisticiranega, ampak 'po kolenih', čemur sem se upirala, saj tega ni lahko sprejeti. Vendar ni vstajenja brez križanja.

Je pa bila moja pot, kot danes opazujem, polna iskanja in srečanj z Njim, le da ga nisem prepoznala. V Boga sem vedno verjela, a sem si mislila, da se Bog z menoj ne bo veliko ukvarjal, zelo rada sem imela rek 'pomagaj si sam in Bog ti bo pomagal'. Tudi vzgojena sem bila v tem smislu, kot mali samuraj, čisto po vojaško. Sredi svojih tridesetih, ko sem začutila, da ni ničesar na svetu, kar bi me odrešilo, sem šla na kolena pred Njim, čeprav še nisem prepoznala Kristusa. Ko me je Bog pretresel, so mnogi govorili: "Ti si igralka in si mnoge stvari domišljaš". A ko enkrat veš in doživiš Božjo bližino, se temu ne moreš upreti. Kot pravijo psalmi, da ljudje vpijejo 'ni Boga', slabotni pa se prepušča njemu, za katerega ve, da obstaja (gl. Ps 10). Še preden

se je čudež spreobrnjenja zgodil, sem prvič v življenju čutila, da nisem sama. Ko sem videla, da povzročam nesporazume, če govorim o Bogu, sem molčala in se sama pogovarjala z njim. Prepričana sem bila, da bom ostala pri teh občutkih: vedela sem, da me gleda, da me varuje. Pod roke mi je v tistem času prišla knjiga romunskega religiologa Eliadeja *Zgodovina religioznih verovanj in idej*, ki vsebuje opis vseh verovanj, in upala sem, da bom preko te knjige odkrila, kakšen je Bog, a me je ob branju le bolela glava, saj je knjiga kot supermarket verstev. Krščanstva sploh nisem brala, saj se mi je zdelo dolgočasno, gledališčniki imamo namreč zelo razvit ego, tudi vzgajani smo tako, da ga imamo in gremo zelo neradi tja, kjer je čreda. Za nas so mamljivi kulti, ki so nekaj specialnega in namenjeni redkim izbrancem, tu se čutimo nagovorjene. Zato smo vedno iskali neka razsvetljenja, ki so dana samo redkim. Štirinajst let je trajalo to pogovarjanje z Njim in kalkuliranje, kakšen je in kaj točno hoče. Iz prej omenjene knjige pa me je vendarle prevzel stavek muslimanskih sufijev, da Bog človeka išče in želi stik z njim. Temu sem zaupala, bila sem kot otrok – vidiš me, me boš že našel.

Rešil me je krst in milost svete spovedi. Hitro po prejemu svetega krsta sem močno zbolela in moj boter mi je jasno in direktno dejal, da je to kriza krsta; imela sem obupne težave s spanjem, nisem mogla jesti. Na priprošnje "svojega" svetnika, svetega Vasilija Ostroškega, sem po letu in pol ozdravela. Počasi sem stopala tudi v cerkveno življenje, danes pojem v naši cerkvi. Petje je zame poseben dar, saj ko pojem, se mi duša očisti in se dvigne z večjo hitrostjo, kot če bi bila 'le' pri bogoslužju. Do tega služenja sem prišla slučajno, čeprav pri Bogu ni nič slučaj – popu je namreč nekdo povedal, da sem gledališka igralka, in mi je kar 'ukazal': "Milada, za pijevnicu". Sama sem se izgovarjala, da ne vem, kako je pravilno, pa mi je dejal: "Pa ne morate pravilno, nego kako treba".

Odigrali ste 80 različnih vlog ...

... 90, ja. V tej številki se vidi, kako se gredo vse bolj na približno (smeh).

Katera vloga se vas je najbolj dotaknila, se vtisnila v spomin? Ne želim vprašati, s katero vlogo ste se poistovetili, saj menim, da ste dosegli neko distanco do gledališča v pozitivnem smislu, torej da se ne vživljate v vloge v tem smislu, da bi živeli druga življenja ...

Dobro se spominjam Šeligove Čarovnice iz Zgornje Davče, ker sem takrat dejansko bila takšna, mlado pogansko dekle, ki po božje časti naravo, obdajal me je čisti panteizem, povsod sem videla energije, povsod v naravi je bil ples, glasba ... V tistem trenutku je bila to res vloga zame. Za tem so se vrstile mnoge uspešne vloge, posebej pa mi je legla na srce

vloga Šen Te iz Brechtovega *Dobrega človeka iz Sečuana*. Bogovi pridejo v Sečuan in iščejo dobrega človeka, ki bi jim dal prenočišče, in edina, ki jim odda sobo, je prostitutka. Igrala sem to ženo, ki se zaljubi v pilota in se z njim poroči, in najlepši monolog govori o ljubezni, ko pravi, da ko daješ sebe, se te poloti občutek, kot da hodiš po oblakih. V mnogih tragičnih likih, ki sem jih igrala, sem se morala vživljati v neka stanja, da sem lahko jokala, tu pa sem edinkrat morala skrivati solze, ki so tekle od lepote.

Milada, hvala za pogovor in obilo Božjega blagoslova pri vašem delu. Ostanite še naprej Božja pričevalka tako v zasebnem kot v poklicnem življenju.

STEVE BISHOP¹

Zelena teologija in globinska ekologija: New age ali novo stvarjenje?² 1. del

Krščanstvo je bilo pogosto grešni kozel za okoljsko krizo. Najvplivnejši zagovornik tega stališča je pogosto navajani Lynn White, Jr.³ V predavanju, ki ga je imel 26. decembra 1966 na washingtonskem srečanju Ameriškega združenja za napredek znanosti⁴, je zagovarjal tezo, da je judovsko-krščanski pogled na fizično stvarjenje tlakoval pot znanosti in tehnologiji, ki sta ustvarili okoljsko krizo. (Ta teza je bila ustrezno zavrnjena že na drugih mestih.⁵) V tem predavanju je podal naslednje trditve o krščanskem pogledu na stvarjenje:⁶ (i) vzpostavilo je dualizem med človeštvom in naravo; (ii) je antropocentrično: nobena ustvarjena stvar nima drugega namena kot to, da služi človeštvu; (iii) človeštvo ni samo del narave; (iv) poudarja, da je Božja volja, da človeštvo izkorišča naravo za svoje koristi.

Ta članek želi vzpostaviti temelj za poseben krščanski pristop k skrbi za okolje in poglobiti razumevanje zelenega gibanja s krščanske perspektive. Zato bomo razmišljali o štirih velikih dogodkih "odrešenske zgodovine": o stvarjenju, padcu, odrešenju in o novem stvarjenju.⁷ V tem okviru bomo lahko nato ovrednotili Whitove štiri točke.

1 BIBLIČNA OKOLJSKA TEOLOGIJA 1.1 STVARJENJE

Temelj skrbi za okolje je dejstvo, da je Bog stvarnik neba in zemlje (1 Mz 1,1). Stvarjenje je izraz Boga in če torej poskušamo razumeti stvarstvo, lahko tudi nekaj zremo o stvarniku. Zato tudi apostol Pavel pravi, da je mogoče Božjo

večno mogočnost spoznati po ustvarjenih bitjih (Rim 1,20). Vseeno pa Boga ne moremo enačiti z njegovim stvarstvom: Bog je drugačen od stvarstva, a kljub temu vključen vanj.

Izpostaviti moramo dve teološki dejstvi: krščanski koncept stvarjenja je (i) teističen in (ii) *ex nihilo*. Ti dve pomembni dejstvi spodkopavata panteizem (Bog je v vsem) in s panteizmom tesno povezano procesno teologijo (vse je v Bogu), ki sta močno povezana z oblikovanjem okoljske etike. Nekateri teologi so namreč sprejeli evlucijski panteistični okvir Pierra Teilharda de Chardina, da bi oblikovali okoljsko etiko: primer so dela Conrada Bonifazija⁸ in Seana McDonagha⁹.

Whitheadovsko "ekološko razumevanje narave" sta razvila L. Charles Birch in John

B. Cobb, Jr.¹⁰ Ta ekološki model slika bitja kot dogodke in ne kot objekte. Resničnost zato najlažje razumemo kot organizme in ne kot materialne ali duševne substance,¹¹ od tod zanimanje okoljevarstvenikov. V jedru procesne teologije je vrsta težav;¹² zaradi dveh pa je ta še posebej neprimerna za temelj biblične okoljske etike:

(i) Bog ni ločen od svojega stvarstva.

Tradicionalni krščanski teizem je zamenjan s panteizmom: vsa snov/vsi dogodki so v Bogu, Bog ni zunaj njih.

(ii) To je zanikanje stvarjenja *ex nihilo*.

Stvarjenje je za procesnega teologa *ex materia* in iz Boga. Zato lahko zaključimo, da so snov/dogodki pred-obstajali, da so večni; postali so kot Bog. Slika je tako postala slikar.

1.1.1 STVARSTVO JE DOBRO

V prvem poglavju Prve Mojzesove knjige petkrat najdemo refren "Videl je, da je dobro" (v. 10, 12, 18, 21, 25) in enkrat, ob koncu Božjega stvariteljskega delovanja, "bilo je zelo dobro" (v. 31). Ta potrditev odklanja kakršnokoli možnost dualizma med duhom in snovjo. Zaradi tega, ker jo je Bog ustvaril, zemlja in vse na njej (tj. vsa njena vsebina)¹³ pripada njemu (prim. Job 41,3; Ps 24,1; 50,12).

1.1.2 VLOGA ČLOVEŠTVA: GOSPODOVANJE ALI NADVLADA?

Šesti dan stvarjenja je Bog ustvaril živa bitja. Vrhunec tega je bilo stvarjenje človeka in podelitev poslanstva, naj gospoduje nad živalmi in naj si podvrže zemljo. Prav koncept gospodovanja pa je tisti, ki je odprl pot obtožbam, da je krščanstvo antropocentrično in da zato lahko človek izkorišča naravo in dela z njo, kakor se mu zdi.

Radikalna ekofeministka Andrée Collard se sklicuje na Lynna Witha, jr. in pravi, da: "Prva Mojzesova knjiga zagovarja stališče, da je Bog vse ustvaril in dal možu [man] (ne zgolj človeku [man] v generičnem smislu!), da bi vladal nad tem ..."¹⁴

Ian McHarg pa podobno pravi, da Sveto pismo: "ko zagovarja gospodovanje nad naravo in njeno podreitev, spodbuja najbolj izkoriščevalne in uničevalne nagone v človeku ... V tem lahko vidimo dovoljenje in ukaz za podjarmljenje narave ..."¹⁵

Če želimo ovrednotiti trditve Collardove in McHarga, moramo raziskati svetopisemsko idejo gospodovanja.

Gospodovanje je utemeljeno v 1 Mz 1,28, kjer najdemo dve hebrejski besedi, ki predstavljata srčiko težave: *raddah* in *kabas*. *Kabas* (podvreči si) je zelo močna beseda, ki je na enem mestu prevedena celo kot "delati silo" (Est 7,8), *rabah* (gospodovati) pa je prav tako močna beseda. Westermann jo prevede kot "tlačiti grozdje", von Rad pa kot "teptati".

Vendar kljub moči ti dve besedi ne dajeta človeku poslanstva, da bi nadvladal in si podjarmil naravo. Pomen teh dveh besed najbolje spoznamo, če ne gledamo na njun izvor, ampak na njun kontekst. Ta ima seveda številne različne vidike: kulturno poslanstvo; zgodbo o stvarjenju in kulturno okolje.

(i) *Kulturno poslanstvo*. Neposredni kontekst je "kulturno poslanstvo" (1 Mz 1,26–28): poziv človeštvu, naj razvija in odkriva stvarstvo kot nosilca Božje podobe.¹⁶

Če primerjamo poslanstvo, ki je zaupano človeštvu, s tistim, ki je zaupano preostalim živalim (1 Mz 1,22), je jasno, da podvreči si zemljo in ji gospodovati pomeni eno plat naše Božje podobe in zato bistveni sestavni del tega, kar pomeni biti človek. Stvarstvo si moramo torej podvreči in mu gospodovati kot zastopniki Boga: on je namreč naš vzor.

Barr trdi, da vloga človeštva "ni toliko v izkoriščanju kot v vodenju"¹⁷; to pa je sprejemljivo le, če (s Hustonom¹⁸) gledamo na vodenje kot na služenje, ki ga ponazarja Jezus kot Pastir in Kralj (prim. Flp 2).

(ii) *Zgodba o stvarjenju*. Če še malo razgrnemo kontekst, vidimo, da je podvrženost zemlje in gospodovanje nad njo del hebrejskega poročila o stvarjenju. Nekaj je zato takoj očitno: stvarjenje ni namenjeno samo človeštvu. Svet obstaja v Božjo slavo: stvarjenje ni

"Križ, neskončna razdalja med njegovo resničnostjo in našimi predstavami o njem, izniči diabolično podobo Boga: končno spet najdemo, v križanem Sinu, obličje Očeta in svoje obličje sinov."
(Fausti 2008, 585)

Gora Tabor. Foto: Samo Skralovnik



antropocentrično, ampak teocentrično. Ves stvari obstajajo zaradi Boga in imajo v njem svoj smisel.

Zemlja ni last človeštva, da bi z njo delali, kar se nam zdi. Je Božje stvarstvo in ker nas je Bog določil, moramo v njegovem imenu zanjo skrbeti; človeštvo je zato za svoje ravnanje z zemljo odgovorno Bogu (Ps 115,16; 8,4–6).

To tudi ni oblast brez meja. Takoj za kulturnim poslanstvom Bog postavi omejitve gospodovanju: človek tako ne sme ubijati za hrano (v. 29–30). F. W. Welbourn pa pokaže še na druge omejitve, ki jih je Bog postavil Izraelu pri izkoriščanju narave:¹⁹

- Prepovedano je uživati kri katerekoli živali (3 Mz 17,10–14).
- Polj ni dovoljeno požeti do roba (3 Mz 19,9).
- Kmet lahko jé z drevesa šele, ko je to staro pet let (3 Mz 19,23).
- Sadnih dreves se ne sme uporabljati za oblegovalne naprave (5 Mz 20,19).
- Mladiča se ne sme kuhati v mleku njegove matere (5 Mz 14,21).
- Volu se ne sme zavezovati gobca, ko hodi po žitu (5 Mz 25,4).
- Ptice se ne sme vzeti iz gnezda skupaj z mladiči (5 Mz 22,6).
- Zemljo je potrebno redno puščati neobdelano (3 Mz 25,1–12).
- Vsa desetina od zemlje pripada Gospodu (3 Mz 27,30–33).

Očitno je torej, da ni, kot pravi White, "Božja volja, da človek izkorišča naravo za svoje lastne namene".

(iii) *Kulturno okolje.* Še en pomemben kontekst je kulturni. Ne glede na to, kaj je koncept gospodovanja pomenil v času nastanka besedila, je imel precej omejen pomen (prim Job 38,33; 41,1): nobene možnosti ni bilo, da bi uničili svet. Najverjetneje so gospodovanje razumeli kot živinorejo, obdelovanje zemlje in poljedelstvo. Prva Mojzesova knjiga 2,15 vsebuje pojasnilo, kaj pomeni podvreči si in gospodovati, in to v kontekstu vrta. Ta dvojna naloga odseva kulturno poslanstvo iz 1, 26–28: obdelovati (*abad* pomeni delati kot suženj) in varovati (*šamar*) vrt. Gospodovati torej ne

pomeni biti izkoriščevalski. Interpretacija McHarga in Collardove je torej bolj navezana na njuno lastno kulturno perspektivo kot pa na svetopisemski pomen.

1.1.3 OSKRBNIKI ZEMLJE

Uvodna poglavja Prve Mojzesove knjige kažejo, da je odnos človeštva do preostalega stvarstva nejasen: smo njegov del, vendar smo nad njim. Smo del zemlje, toda moramo ji gospodovati. Smo Božje stvarstvo in narejeni po Božji podobi. Prav napetost med temi resnicami je varovala krščanstvo pred skrajnostmi, kot sta biocentrizem in antropocentrizem (tj. pred zoženjem človeštva na travo in pred pobožanstvenjem človeštva). Krščanstvo – v nasprotju s trditvami Lynna Whita, jr. – ni niti antropocentrično niti biocentrično, ampak teocentrično. Solidarnost z ostalim stvarstvom nam pomaga, da se varujemo krutega vladanja. Gospodovanje torej ni diktatorsko vladanje in ne moremo igrati vélikega gospoda nad stvarstvom: to je vladanje po pooblastilu, vladanje, ki je odgovorno. Kot Božji služabniki v stvarstvu bomo poklicani se bomo morali zagovarjati, kako smo ravnali z njegovo zemljo.

Ta svetopisemski koncept oskrbnitva pa ni brez nasprotnikov. Dva izmed njih sta filozof John Passmore²⁰ in pravoslavni teolog Paulos Mar Gregorios²¹. Passmore ima dva ugovora in trdi, da obstaja "zelo malo" dokazov v podporo oskrbnitvu.

Za Passmora je svetopisemski pojem oskrbnitva "vezan na Cerkev in ne na naravo".²² S tako obtožbo pa Passmore zakrivi spiritualizacijo Svetega pisma. V nekem smislu ima sicer prav, saj je v Svetem pismu za to zelo malo očitnih dokazov (toda veliko prikritih). Vendar Black pravi, da je koncept človeka kot Božjega oskrbnika na zemlji "tako v središču človeškega življenja in tako jasen, da ne potrebuje nikakršne natančne opredelitve ali nikakršnega neprestanega ponavljanja".²³

Passmorov drugi ugovor pa je naslednji. Če je človeštvo Božja podoba, potem je človeštvo

naravi to, kar je Bog človeštvu. To pomeni, da je narava človekova služabnica tako, kot je človek Božji služabnik, kar daje Whitu priložnost za obtožbo, da naj bi bila narava človeku na razpolago za izkoriščanje. Argument je seveda napačen. Tudi če velja (kot trdi Black)

Bog: človeštvo: narava,
to ne pomeni
narava: človeštvo: Bog.

Nobenega dokaza namreč ni, da je ta odnos vzajemen. Ne-vzajemnost tega odnosa pa izpodbija Passmorev argument.

Resnejšo obtožbo izpeljuje škof Gregorios, ki pravi, da ideja oskrbnitstva zoži naravo na "nič drugega kot objekt, ki nam je dan v varovanje in dobro upravljanje".²⁴ To je potrebno ovreči.

Najprej, oskrbnitstvo ne zoži narave, ampak jo odpira za nove možnosti. Oskrbništvo namreč prinaša osvoboditev narave in človeštva, saj v njem izpolnita svojo od Boga dano nalogo. Drugič, nikakor ni nobenih dokazov, da bi morali z naravo ravnati kot z objektom v slabšalnem smislu; smisel oskrbnitstva je v tem, da je bila zemlja dana človeštvu iz Božje ljubezni in zaradi skrbi za naravo: njegova je in on jo je naredil. V oskrbnitstvu torej ni nič redukcionističnega.

1.2 PADEC

Vlogo oskrbnika, ki smo jo prejeli od Boga, pa smo začeli narobe izpolnjevati. Človeštvo se je namreč v poskusu, da bi postalo neodvisno, Bogu uprlo (1 Mz 3,17); in ta greh, če se izrazim s Kalvinovo frazo, "je sprevrgel celoten red narave v nebesih in na zemlji".²⁵ Celotno stvarstvo se je pokvarilo. Shalom, ki je prebival med Bogom, človekom in naravo v rajskem vrtu, je bil prekinjen. Prav v tem padcu pa je korenina naše okoljske krize.²⁶

Pavel to razlaga kot kozmični padec: celotno stvarstvo je bilo podvrženo ničevosti (Rim 8,20). Vseeno pa nekateri drugi trdijo, da obstaja malo dokazov, ki bi "govorili, da se je, kar zadeva naravo, kaj korenito spremenilo".²⁷ Zato se zdi, da je pristop, ki ga bomo ubrali,

odvisen od tega, ali upoštevamo znanstvena dognanja, ko razlagamo Sveto pismo, ali ne.²⁸

Nekaj pa je jasno: naloga izpolniti kulturno poslanstvo je postala vedno težja. Biti plodovit, množiti se in napolniti zemljo je postala boleča naloga (1 Mz 3,16); podrediti si zemljo je postala težka muka (3,17–18); vodstvo pa je postalo neustrezno (3,16);²⁹ in namig na ustvarjenost človeka je jasen: *adam* je *adamah* – prah smo.

Ta boj z naravo je v naslednjih poglavjih Geneze še okrepljen. Kajnov umor brata pomeni, da zemlja ne bo več rodila pridelkov, da bomo brezdomci, izgnani s svoje zemlje (1 Mz 4,10–14). Prerok Ozej spregovori o isti temi (prim. Oz 4,1–3): greh se odraža v žalovanju zemlje in celo v obratu stvarjenja.³⁰

V Stari zavezi lahko najdemo tudi primere Božje skrbi za vse ne-človeško stvarstvo. Zgoda o Noetu je tak primer: Noe je bil verjetno prvi naravovarstvenik.³¹ Poplava je bila neposredna posledica človekovega upora, ki je povzročil, da je bila zemlja v Božjih očeh pokvarjena (1 Mz 6,11). Ladja in nato zaveza, ki jo je Bog sklenil z Noetom, njegovimi nasledniki, in z vsakim živim bitjem na zemlji (1 Mz 9,10), je pričevanje Božje skrbi za ne-človeško življenje;³² njegova obljuba, da "ne bo več potopa, ki bi opustošil zemljo," zato kaže na njegovo skrb za zemljo.³³

Še dva primera Božje skrbi in prizadevnosti za stvarstvo pa sta sobotno leto in sveto leto.

1.2.1 SOBOTNO LETO

Smisel koncepta sobotnega leta je bil počitek. Sedmi dan stvarjenja, sobota, je bil dan, ko je Bog "počival od vsega dela, ki ga je storil" (1 Mz 2,3). Na enak način pa je bilo sobotno leto sobota za počitek zemlje (Mz 25,1–7): "sedmo leto pa naj ima zemlja sobotni počitek".³⁴

1.2.2 SVETO LETO

Sveto leto je bilo sobotno leto sobotnih let in je pomenilo dodatno leto počitka za jude.³⁵

Utemeljeno je bilo na številnih okoljskih in ekoloških idejah:

Ves čas je opozarjalo jude, da je "zemlja Gospodova". Zemlja ni bila njihova, da bi z njo ravnali, kot bi jim bilo všeč (prim. 3 Mz 25,23): bili so oskrbniki in najemniki, ne pa lastniki.

Potrjevalo je Božjo skrb za zemljo in živali.

Bog zahteva, da njegovo zemljo in njegove živali obravnavamo s spoštovanjem; če tega ne upoštevamo in zanemarjamo sveto in sobotno leto, bo to prineslo Božjo sodbo (2 Krn 36,21).

Kljub vsevključujočim in vseobsegajočim učinkom padca pa Bog še vedno skrbi za zemljo. Ni si umil rok, saj je skrb, ki jo ima za zemljo, končno pokazal s tem, da je poslal Jezusa.

1.3 ODREŠENJE

Jezusovo učlovečenje prikazuje Božjo ljubezen in skrb za svoje stvarstvo (prim. Jn 3,16). Jezus je prišel ne samo, da bi odrešil človeštvo, ampak vso zemljo. Človeštvo in zemlja sta neločljivo povezana: skrbeti moramo za zemljo, naš padec se odraža v padcu zemlje, naše odrešenje pa se odraža v odrešenju zemlje. Imamo torej težavno nalogo izpolniti kulturno poslanstvo s tem, da poneseemo evangelij vsemu stvarstvu.

Jezus je na križu odrešil vse stvarstvo: križ ima globalne učinke. Križ je v središču krščanstva; iz tega pa sledi, da mora biti tudi v središču krščanske okoljske etike.

Metaforika križa predstavlja vse, kar je storil Jezus: križ je Pavlov edinstveni simbol, ki pomeni Jezusovo smrt, vstajenje in vse, kar je dovršil. Posebej v pavlinskih odlomkih pa so navzoči tudi mnogi ekološki vidiki križa: to potrjuje, da je zemlja Gospodova.

Križ ima kozmični doseg. To je posebej očitno v Pismu Kološanom 1,20:³⁶ Jezusovo delo spravlja vse stvari (*ta panta*). *Ta panta* pa ne morejo biti omejena samo na stvarjenje človeka: to je namreč neopravičljivo iz dveh razlogov: (a) *ta panta* so v tem odlomku opredeljena na "kar je na zemlji in kar je v nebesih" – na zemlji in v nebesih pa je še vse kaj drugega kot človeštvo!

(b) uporaba *ta panta* na drugih mestih nakaže, da gre za vse stvari brez omejitev. Nič torej ni izvzeto iz spravne moči križa: možnost sprave je za vse redove stvarjenja.

Bog je po svojem sinu spravil kozmos; mi pa moramo to službo nadaljevati (2 Kor 5,18–19). Jezus je zapovedal svojim učencem, naj ponesejo evangelij vsemu stvarstvu (*ktsis*) (Mr 16,15). Beseta *ktsis* tu vključuje tako dejanje kot produkt stvarjenja. Spet se tako soočamo z dejstvom, da pojma ne moremo omejiti samo na človeka. Vsa zemlja potrebuje evangelij sprave, saj je na vso zemljo učinkoval padec.

Križ brani stvarstvo. Jezusovo delo na križu spodkopava vsak dualizem snovi in duha ali narave in milosti: razglašča, da je stvarstvo tisto, za katerega je vredno umreti. Človeštvo mora biti odrešeno skupaj s stvarstvom in ne ločeno od njega. To temo obravnava 8. poglavje Pisma Rimljanom. Stvarstvo, ki je bilo podvrženo ničevosti, verjetno zaradi človekovega greha, bo odrešeno po Božjih otrocih, ki bodo postali Božji sinovi. Božji sinovi bodo namreč deležni posebne pravice, da bodo padlo stvarstvo popeljali v svobodo, ki jo izkušajo zaradi Jezusovega dela na križu.³⁷

Križ močem odvzema oblast. Moči, ki so v ozadju redov, struktur in oblasti družbe, ki jih je Jezus zase vzpostavil (Kol 1,16), so bile z grehom na neki način pokvarjene in so postale demonizirane.³⁸ Po križu jih je Jezus razorožil, jih izpostavil zasmehovanju in jih odpeljal kakor ujetega sovražnika na zmagoslavni paradi (Kol 2,15).³⁹ Zdaj pa imajo možnost, da se spremenijo v tisto, za kar so bile namenjene. Te moči, ki prispevajo k onesnaževanju in oskrunitvi zemlje, torej ne morejo več tako delovati, saj jim je križ odvzel oblast.⁴⁰

Delo, ki ga je Jezus začel z odrešenjem na križu, bo zaključil s svojo *paruzijo*. Zemlja je vključena v odrešenje in bo vključena tudi v dovršitev. Zemlja nikakor ni zgolj stroj ali surova snov, ampak prizorišče Božjega odrešenjskega delovanja in kot taka bo

prenovljena ob *paruziji*: odrešenje vključuje preoblikovanje zemlje.

1.4 NOVA ALI PRENOVLJENA ZEMLJA?

Če bo zemlja ob *paruziji* uničena, tako kot trdijo mnogi poljudni komentatorji – posebej še predstavniki vseh vrst dispenzacionalizma⁴¹ – potem je okoljsko delovanje kvečjemu "krpanje plašča na pol mrtvega človeka" in zapravljanje časa. Torej se je treba spopasti z vprašanjem usode zemlje.⁴²

Zdi se, da sta v Svetem pismu navzoči dve nasprotujoči si stališči: prenova zemlje in uničenje zemlje. *Crux interpretum* pa je 2 Pt 3,10–13.⁴³ Obstaja namreč zadosten tekstni in kontekstni dokaz, da vrstico 10 lahko prevedemo kot "zemlja in dela na njej bodo razkrita" in ne "bodo zgorela".⁴⁴ Kritične izdaje Nove zaveze, vključno s Tischendorfovo, Westcottovo in Hortovo, imajo vse *heurethetatai* (bodo razkrita), le *Textus Receptus* ima *katakaesetai* (bodo zgorela).

Tudi za mnoge druge odlomke (posebej za Mt 24,35 in vzporedne ter za Heb 1,12) se zdi, da govorijo o uničenju in ne o preoblikovanju. Vseeno pa bi lahko Mt 24,35 prevedli tudi kot: "Nebo in zemlja bosta preoblikovana, moja beseda pa se ne bo spremenila"; *parerchomai* se namreč pojavi tudi v 2 Kor 5,17, kjer je pou-darek na preoblikovanju in ne na uničenju.

Prav tako sta v Pismu Hebrejcem 1,12 zemlja in nebesa "kakor plašč ... [ki] bosta spremenjena". *Allagisontai* je namreč uporabljen tudi v kontekstu vstajenja vernih: "vsi mi bomo spremenjeni", zato je tudi to mesto moč razumeti v kontekstu preoblikovanja. Prim. Henoh 45,5, kjer opisuje novo nebo in novo zemljo: "... Preoblikoval bom zemljo in ji dal blagoslov: In moji izvoljeni bodo prebivali na njej."

Tudi preroki Stare zaveze so upali na preoblikovanje nebes in zemlje. Odlomki v Izaiju razlagajo okoljsko harmonijo: uničevanja okolja, ki ga povzroča vojna, ne bo več (Iz 2,4), red in harmonija (shalom) bosta spet zavladala med živalmi (Iz 11,6a) ter med živalmi in

človeštvom (Iz 11,8), puščava bo vzcvetela in voda bo tekla v divjini (Iz 35,6).

1.5 OKOLJSKA TEOLOGIJA: POVZETEK

1. Bog je izvir vseh stvari.
2. Bog je kot stvarnik ločen in drugačen od svojega stvarstva.
3. Vse stvarstvo pripada Bogu.
4. Vse stvarstvo je dobro.
5. Človeštvo je neločljivo povezano z zemljo:
 - a) Človeštvo je ustvarjeno iz zemlje.
 - b) Človeštvo mora skrbeti za zemljo.
 - c) Padec človeštva ima za posledico padec zemlje.
 - č) Človeštvo mora oznaniti evangelij vsemu stvarstvu.
 - d) Dokaz za to, da smo ljudje Božji sinovi, je odrešenje zemlje.
6. Jezusovo odrešensko delovanje, dovršeno na križu, vključuje tudi ne-človeško stvarstvo.
7. Človeštvo je odrešeno z naravo in ne iz nje.
8. Ob *paruziji* bo zemlja osvobodjena in preoblikovana, ne pa uničena.
9. Nova (t.j. preoblikovana) zemlja bo zaživela v okoljski harmoniji.

Potem ko smo raziskali temelje krščanske okoljske etike, si bomo v drugem delu ogledali zeleno gibanje, ga primerjali s krščansko okoljsko etiko in pokazali na razlike med tema različnima svetovnjima nazoroma.

Prevedel: Leon Jagodic

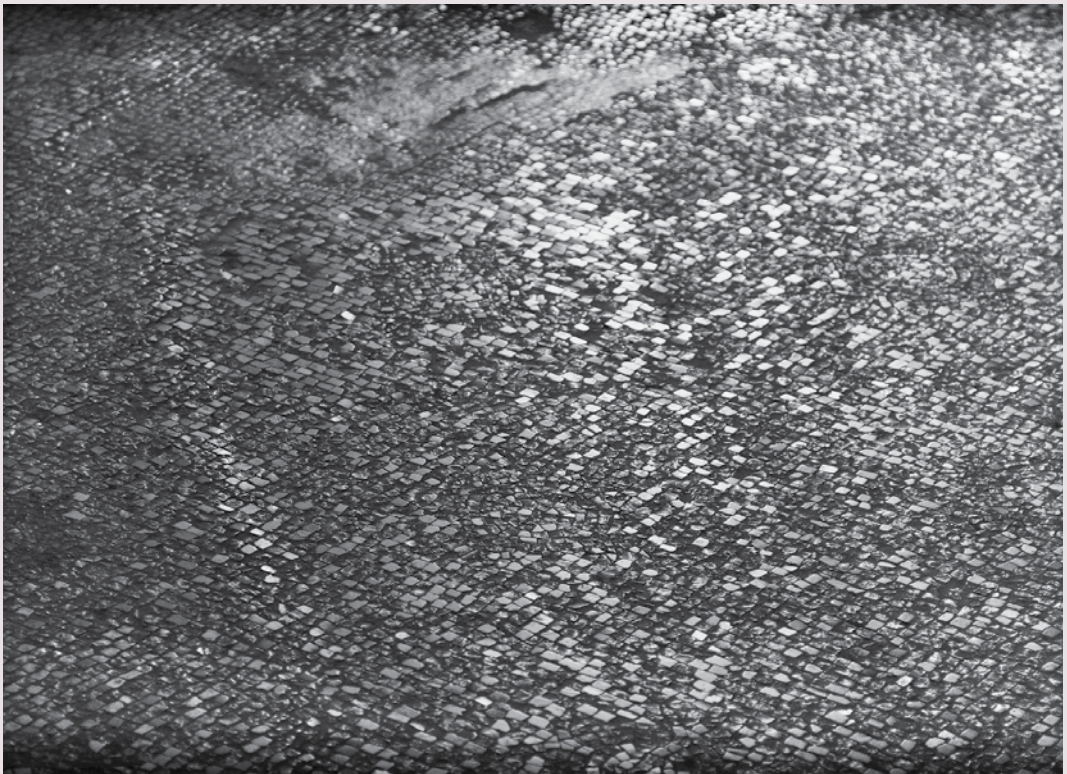
-
1. Steve Bishop, Green theology and deep ecology: New Age or new creation? V: *Themelios* 16 (1991) 3, str. 8–14, http://www.theologicalstudies.org.uk/pdf/ecology_bishop.pdf (pridobljeno 15. oktober 2011).
 2. *S prvem delom članka Steva Bishopa napovedujemo osrednji tematski blok naslednje številke, v katerem bomo spregovorili o okoljski krizi in varovanju okolja. V prvem delu članka avtor govori o bibličnih temeljih krščanske okoljske teologije v okviru štirih osrednjih dogodkov odrešenske zgodovine – stvarjenja, padca, odrešenja in novega stvarjenja – in ob tem ovrže nekatere sodobne ideje, ki izhajajo iz napačne interpretacije Svetega pisma in odrešenske zgodovine. V drugem delu članka, ki bo izšel v tematskem bloku prihodnje številke, avtor spregovori o*

- temeljnih paradigmah zelenega gibanja, predstavi eno izmed skupin znotraj le-tega – t. i. globinsko ekologijo – in njena temeljna načela primerja s krščansko okoljsko etiko. Članek kot celota predstavlja poglobljen uvod v tematiko varovanja okolja in krščanski pristop k temu. Op. prev.
3. Lynn White, Jr., "The historical roots of our ecologic(al) crisis", v: *Science* 155 (10. marec 1967); (ponatis v: F. A. Schaeffer, *Pollution and the Death of Man* (Hodder & Shoughton, 1974), str. 70–81; in v: Michael Allaby, ur., *Thinking Green: An Anthology of Essential Writing* (Barrie & Jenkins, 1989)).
 4. American Association for the Advancement of Science (AAAS) [op. prev].
 5. Gl. na primer: Robin Attfield, *The Ethics of Environmental Concern* (Basil Blackwell, 1983), pogl. 2; James Barr, "Man and nature – The ecological controversy in the Old Testament", v: *BJRL* 55 (1972), str. 9–32; Stephen V. Monsma, ur., *Responsible Technology* (Eerdemans, 1986), str. 40–44; A. R. Peacocke, "On The historical roots of our ecological crisis", v: *Man and Nature* (Collins, 1975), str. 155–158; F. B. Welbourn, *Theology*, Zv. 78 (1975), str. 561–568.
 6. Skozi celoten članek uporabljam stvarstvo in naravo kot sopomenki. Gl. Richard Bauckham, "First steps to a theology of nature", v: *EQ*, zv. 58, str. 229–244.
 7. O tem okviru gl. Christopher J. H. Wright, "The use of the Bible in social ethics: paradigms, types and eschatology", v: *Transformtion*, zv. 1, št. 1, (jan/mar 1984), str. 11–14. Prim. tudi Rowland Moss, *The Earth in Our Hands* (IVP, 1982), ki uporablja podoben okvir, pa tudi Keith Innes, *Care for the Earth* (Grove Ethical Booklets, 1988). Za celotno razpravo o okviru stvarjenja, padca in odrešenja gl. Albert M. Wolters, *Creation Regained* (IVP, 1986), in Brain J. Walsh – J. Richard Middleton, *The Transforming Vision* (IVP USA, 1984).
 8. Conrad Bonifazi, "Teilhard and the natural environment", v: P. N. Joranson – K. Butigan, ur., *City of the Environment* (Bear, 1984), pogl. 15.
 9. Sean McDonagh, *To Care for the Earth* (Geoffrey Chapman, 1986), se močno naslanja na Teilhard de Chardina: "še le v zadnjih tridesetih letih so, v glavnem zaradi zagona, ki so ga Teilhardova dela dala krščanskemu svetu, teologi spet začeli iskati in odkrivati novo teologijo stvarjenja" (str. 108). Gl. tudi Mathew Fox, *Original Blessing* (Bear, 1983).
 10. Gl. npr. Birch – Cobb, *The Liberation of Life* (CUP, 1981).
 11. John B. Cobb, Jr., "Process Theology and an ecological model", v: *Cry of the Environment*, pogl. 17.
 12. Za kritiko procesne teologije gl. Norman L. Geisler – William D. Watkins, "Process theology: a survey and an appraisal", v: *Themelios* 12.1 (1986), str. 15–22. Gl. tudi Paulos Mar Gregorios, *The Human Presence* (Amity House, 1987), pogl. 4.
 13. Avtor uporablja prevod *Psalms 1–50* P. E. Craiga, *Word Biblical Commentaries* 19 (Word, 1983), ki se po smislu sklada s slovenskim prevodom SPJ: "GOSPODOVA je zemlja in kar jo napolnjuje" [op. prev.].
 14. Andree Collard, *Rape of the Wild* (The Women's Press, 1989), str. 17.
 15. Ian McHarg, *Design with Nature* (Natural History Press, 1989), str. 26.
 16. "Človekova oblast nad naravo, ki je neposredna posledica tega, da je ustvarjen po Božji podobi, je v službi ne-človeškega stvarstva." J. S. Hurst, "Towards a theology of conservation", v: *Theology* 75 (1972), str. 201. Na temo Božje podobe gl. npr. Claus Westermann, *Genesis 1–11* (SPCK, 1974), str. 142–157; David J. A. Clines, "The image of God", v: *Tyn. Bull.* 19 (1968); Douglas J. Hall, *Imaging God* (Eerdemans, 1986), str. 61–112; Gerhard Von Rad, *Genesis* (SCM, 1972), str. 60 sl.; S. G. Wilson, "New wine in old Wineskins: IX. Image of God", v: *Exp. T.* 85 (1974), str. 356, in na bolj poljudni ravni Henri Blocher, *In the Beginning* (IVP, 1984), pogl. 4.
 17. Barr, "Man and nature".
 18. Walter Houston, "And let them have dominion... ' Biblical views of man in relation to environmental crisis", v: *Studia Biblica* 1 (1978), str. 161–184 (JSOT, 1979).
 19. F. B. Welbourn, "Man's dominion", v: *Theology* 78 (1975), str. 561–567.
 20. John Passmore, *Man's Responsibility for Nature* (Duckworth, 1974).
 21. Mar Gregorios, *The Human Presence* (Amity House, 1987).
 22. Passmore, *nav. d.*, str. 29.
 23. John Black, *The Dominion of Man* (Edinburgh University Press, 1970) str. 52. Gl. tudi preostanek 14. poglavja.
 24. Gregorios, *nav. d.*, str. 88. Za poglobljeno razpravo o oskrbništvu gl. Robin Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*; Doug Hall, *Imaging God*, str. 193–205; William Dyness, "Stewardship of the earth in the old testament", v: Wesley Gandberg-Michaelson, ur., *Tending the Garden* (Eerdemans, 1987), str. 50–65; Loren Wilkinson, ur., *Earthkeeping* (Eerdemans, 1980), pogl. 14.
 25. *Institutes* II, i. 5, (navedeno po: *Man and Nature*, str. 35).
 26. Ena od napak anglikanskega simpozija *Človek in narava* je, da padca ne jemlje resno – odpravi ga skoraj v trenutku: "Čeprav morda trdijo, da imajo nekaj opore v Svetem pismu, pa so skrajnejše oblike nauka o vesoljnem padcu preveč spekulativne, da bi bile sprejete, in vsebujejo ideje, ki niso dovolj usklajene s sodobnimi pogledi na svet." (Str. 35.) Prim. tudi *Man in his Living Environment* (CIO, 1970): "Človek izgubi pravi nadzor nad naravo, ko izgubi nadzor nad svojo lastno moralo" (št. 132, str. 63). To je do neke mere popravljeno v kasnejši anglikanski izjavi *Our Responsibility for the Living Environment* (Church House Publishing, 1986): "... padec imamo za vesoljni in ne zadeva samo človeškega roda, saj je vsa neodrešena narava, pa tudi neodrešeno človeštvo v nekaterih krogih obravnavano kot popolnoma pokvarjeno" (str. 22, poudarek moj). Mimogrede velja opozoriti na komentarje Jonathona Porritta (ki je bil do nedavnega direktor organizacije Friends of the Earth [Prijetelji zemlje]) o tem poročilu: "Kljub nekaterim namigom v pravo smer pa je to spet le blag in omejen dokument, ki samo praska po površju težave", v: *Two Lectures* (The David Thompson Trust, 1988), str. 29.
 27. A. Lewis, "The localisation of the Garden of Eden", v: *BETS* (1968), str. 174 (navedeno po: Lucas in Blocher, gl. op. 25 spodaj).
 28. Gl. E. C. Lucas, "Some scientific issues related to the understanding of Genesis 1–3", v: *Themelios* 12.2 (1987), str. 46–51, ki trdi, da jih moramo, in Henri Blocher, *In the Beginning* (IVP, 1984), ki trdi, da ne. Gl. tudi D. Keith Innes, *Resources for a Green Theology*, Science and Technology Papers, št. 2 (Framlington Institute, 1987).
 29. Gl. moja razprava "Towards a biblical view of environmental care", v: *Evangel* 7(2) (1989), str. 8.
 30. Michael Deroche, "The reversal of creation in Hosea", v: *VT* 31 (1981), primerja 1 Mz 1 z Oz 4,3: "Ozej torej ne uporablja prispodobne suše samo zato, da bi prikazal Izraelovo kazen; napoveduje namreč obrat stvarjenja" (str. 403). Prim. tudi

- njegovo razpravo "Zephaniah 1:2-3: The 'sweeping' of creation", v: *VT* 30 (1980), str. 104-109.
31. Richard Bauckham, *The Bible and Politics* (SPCK, 1989): "Presenečen sem, da Noe ni postal vzor krščanskim okoljevarstvenikom, saj bi si to zaslužil" (str. 16).
 32. Bernard W. Anderson, "Creation and the Noahic covenant", v: *Cry of the Environment*, str. 45-61; gl. tudi njegovo razpravo "Creation and Ecology", v: Bernard W. Anderson, ur., *Creation in the Old Testament* (SPCK, 1984): "Ta zaveza z Noetom širi obzorje prihodnosti, saj utemeljuje upanje človeškega in ne-človeškega stvarstva na brezpogojni obvezi stvarnika do človeštva, do ne-človeškega stvarstva ter do reda in zakonitosti 'narave'" (str. 169).
 33. Bauckham, *The Bible and Politics*, str. 132: "Sporočilo zgodbe [o vesoljnem potopu] ni predvsem v tem, da je Bog napravil poplavo svetovnih razsežnosti, ampak v tem, da tega ne bo več storil."
 34. Andrew Linzey, *Christianity and the Rights of Animals* (SPCK, 1987), ko komentira soboto, pravi: "... precej nemogoče je inkluzivistično ubesediti pomen sobote, to pomeni na način, ki vključuje ves ustvarjen red" (str. 31).
 35. Za celotno razpravo o socio-ekonomskih posledicah svetega leta gl. R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, *Analecta Biblica IV* (Pontifical Biblical Inst., 1954), in R. B. Sloan, jr., *The Favourable Year of the Lord* (Scholar Press, 1977). Poljudnejšo razpravo najdete v John H. Yoder, *The Politics of Jesus* (Eerdmans, 1972), pogl. 3, pa tudi v C. J. Wright, *Living as the People of God* (Academic, 1983), str. 217-221, kjer povzema delo Martina H. Woudstre, "The year of the jubilee and related Old Testament laws - can they be 'translated' for today?", v: *Theological Forum* 5 (1977), str. 1-21.
 36. Za celotno razpravo o Kol 1,15-20 gl. Peter O'Brien, *Colossians, Philemon*, *Word Biblical Commentaries* 44 (Word, 1982), str. 31 - 57, in opombe na teh straneh; Ralph P. Martin, *Reconciliation*, *Marshalls Theological Library* (Marshals, 1981), str. 114-126, in Eduard Lohse, *Colossians and Philemon* (Fortress, 1971), str. 59.
 37. O Rim 8,18-25 Paulos Mar Gregorios pravi: "Človekovo odrešenje lahko razumemo le kot neločljiv sestavni del odrešenja celotnega stvarstva." "New Testament foundations for understanding the creation," v: *Tending the Garden*, str. 83-92.
 38. Za literaturo o močeh gl. Hendrik Berkhof, *Christ and Powers* (Herald Press, 1962); G. B. Caird, *Principalities and Powers* (Clarendon, 1956); Oscar Cullmann, *Christ and Time* (SCM, 1951), str. 191-210; *The State in the New Testament* (Scribners, 1956); John H. Yoder, *The Politics of Jesus* (Eerdmans, 1972); Walter Wink, *Interpreting the Powers* (Marshalls, 1987).
 39. P. T. O'Brien, *Colossians*, str. 127, 133.
 40. Berkhof, *Christ and the Powers*, str. 34, pravi, da je najboljši prevod za *katarchein* "odvzeti oblast".
 41. Prim. npr. R. C. Gromacki, *Are These the Last Days?* (Walter, 1970), pogl. 10, in Erich Sauer, *From Eternity to Eternity* (Paternoster, 1954), str. 54.
 42. Za razpravo gl. Murray J. Harris, *Raised Immortal*, *Marshalls Theological Library* (Marshalls, 1983), str. 168-170, kjer avtor pravi, da poskus, da bi razrešili navidezno nejasnost, "nemara ni potreben" (str. 170).
 43. Richard Buckham, *Jude and 2 Peter*, *Word Biblical Commentaries* 50 (Word 1985), str. 316. Za celotno razpravo gl. Al Wolters, "World view and textual criticism in 2 Peter 3:10", v: *WTJ* 49, str. 405-413. Wolters trdi, da ima avtor Drugega Petrovega pisma sodni dan za "postopek taljenja, iz katerega bo svet izšel očiščen," in pravi, da je "heurethesetai" izraz iz kovinarske stroke, ki pomeni taljenje in prečiščevanje (str. 408).
 44. Tudi SPJ in SSP prevajata to mesto "bodo razkrita", medtem ko jubilejna in ekumenska izdaja to mesto prevajata kot "bodo zgorela" [op. prev.].

"Tja, kjer je Jezus, tako v evangeliju kot v Cerkvi, vstopimo samo spuščeni od zgoraj po veri drugih bratov, ki je izvir naše." (Fausti 2005, 66)

Tabgha, kraj pomnožitve kruha. Foto: Samo Skralovnik



Kaj je šport? O katoliškem in protestantskem razumevanju športa

Ni športa brez človeka. Zaradi temeljne odvisnosti športa od človeka se različno razumevanje človeka odraža tudi v različnem dojemanju športa. V prispevku predstavimo dva sorodna, a vendar v marsičem nasprotujoča si krščanska pogleda na človeka, iz njiju pa izpeljemo posledice, ki se odražajo v različnem razumevanju športa. Medtem ko je protestantizem šport spodbujal in gojil le kot sredstvo za doseg določenih ciljev (zdravje, vzgoja, zaslužek...), pa katoliški pogled v športu prepozna vrednost, ki presega tosvetno vsakodnevno instrumentalno naravnost in nakazuje pot onkraj.

"Cerkev se zanima za šport, ker se zanima za človeka."¹ Misel, ki jo najdemo v enem izmed uradnih katoliških dokumentov o športu, zadane v samo bistvo problema oziroma vprašanja športa. Napoti nas namreč na izvorno vprašanje – vprašanje, kdo je človek. Iz zanimanja za človeka izhaja tudi zanimanje za šport. Šele na osnovi odgovora na vprašanje, kdo je človek, je mogoče nekaj povedati o tem, kaj je šport. Iz vizije človeka izhaja tudi vizija (dobro in slabo) športa.² Katoliška in protestantska vizija človeka se v določenih pogledih razhajata, temu primerno se razhajata tudi katoliški in protestantski pogled na šport.

Še pred reformacijo, že od samih začetkov naprej, je krščanstvo imelo protislovna stališča do športa. Tako na eni strani že v Stari zavezi beremo o negodovanju Judov nad

Grki, ki so prišli v Jeruzalem: "In tako so si postavili v Jeruzalemu telovadnico, kakor je to v navadi pri nevernih." (1 Mkb 1,14.) Močno krščansko kritiko (gladiatorskih) iger je podal tudi Tertuljan v svojem spisu *De spectaculis*, spisanim leta 202. Na drugi strani pa sv. Pavel prepozna duhovno in družbeno moč športa ter ga uporabi pri svojem oznanjevanju 'poganom'.³

Začetke modernega športa lahko postavimo v čas 19. stoletja, ko se je na osnovi filozofije Jean-Jacquesa Rousseauja, ki je zagovarjal misel, da je najboljša učiteljica narava in naravno življenje, v protestantskih okoljih oblikovala doktrina 'mišičastega krščanstva'. To je bil miselni tok, ki je v športu videl velik vzgojni in moralni potencial. Nesebičnost, pravičnost in zdravje so bile ideje, bistvene za šport, prav

tako pa tudi za vsako krščansko skupnost. Zunanji izraz mišičastega krščanstva je bila uvedba športa (še posebej nogometa) v javne šole v Angliji. V kasnejših letih je Cerkev zaradi puritanstva postala sumničava do športa. Na primeru Amerike je o tem spregovoril ameriški filozof Michael Novak: "Strogo puritanstvo je v Ameriki vodilo do podcenjevanja športa. Amerika ima svoje korenine v protestantski kulturi, in kot je leta 1836 dejal de Tocqueville, Američani se ne igrajo, ne poznajo športa, pač pa svoje življenje osredotočajo na delo. Šele, ko je Amerika postala bolj katoliška, bolj judovska, bolj raznolika, je svet igre tu pridobil intelektualno tradicijo. Narod potrebuje post-protestantsko razumevanje samega sebe. V središču tega pomlajevanja lahko leži šport."⁴

S tem pridemo do osrednjega vprašanja razlike med katoliškim in protestantskim razumevanjem športa, kot tudi do vprašanja o vlogi, ki naj bi jo šport opravljal v sodobni družbi in kulturi. V izhodišču bi razlikovanje med katoliškim in protestantskim športom lahko grobo ponazorili s pomočjo vprašanja, ki si ga Platon zastavi o pravičnosti v drugi knjigi svoje Države: Kam spada pravičnost? Je pravičnost dobra sama po sebi, je dobra zaradi posledic ali oboje?⁵ Kam spada šport? Je šport dober samo po sebi, je dober zaradi posledic ali oboje? Glede na to delitev bi katoliško razumljeni šport uvrstili v skupino 'dobrega samega po sebi in zaradi posledic', medtem ko bi protestantsko razumevanje šport umestili med 'dobro zaradi posledic', ki jih prinaša šport.

PROTESTANTSKO RAZUMEVANJE ŠPORTA: "KDOR NOČE DELATI, NAJ TUDI NE JÉ" (2 TES 3,10)

Max Weber nam v svojem delu 'Protestantska etika in duh kapitalizma'⁶ razkrije povezavo med doktrino zveličanja v asketskem protestantizmu in oblikovanjem nove poklicne etike, ki je postala gonilna

silna v razvoju modernega kapitalizma. Pokazali bomo, da je logiki te nove poklicne etike mogoče slediti tudi v temeljih razvoja novoveškega športa. Šport je dobil svojo domovinsko pravico v protestantski Angliji 19. stoletja s Thomasom Arnoldom, in sicer kot sredstvo vzgoje v šoli. To pomeni, da je bil šport dopuščen, gojen in cenjen kot sredstvo moralne vzgoje ter kot sredstvo doseganja in ohranjanja zdravja (re-kreacije), vse z namenom biti dober kristjan, olikan moški in izobraženec.⁷ Bistveno spoznanje pri tem je, da je šport pravzaprav razumljen kot sredstvo, podobno delu. Natančneje, šport je sredstvo, ki nudi podporo drugemu sredstvu, namreč delu. Kreposti in sposobnosti, ki jih razvija šport, so prav tiste, ki jih potrebujemo, če želimo dobro delati. Delo zahteva celega človeka – vse njegove moči in ves njegov čas. Za delo moramo biti spočiti, obnovljeni, re-kreirani. Dobro delo in predvsem uspeh pri delu pa je obenem tudi pokazatelj Božje milosti in izvoljenosti. Vse v skladu z rekom, da Bog pomaga tistim, ki si sami pomagajo. Zapravljanje časa, uživanje ali brezdelnost je za protestante prvi in najtežji greh.⁸ In kaj je šport za mnoge bil in je drugega kot zapravljanje časa za brezdelnost? Zato je za svoj obstoj moral imeti močan in jasen razlog – razlog, ki ga je gojila in podpirala doktrina 'mišičastega krščanstva'.

Kakšen je ta šport? Danes ga lahko razumemo kot telesno 'kulturo' v ožjem pomenu – kot kultiviranje in trening telesa, kot re-kreacijo –, ki pa ni sama sebi namen, pač pa služi nabiranju novih moči po delu za novo delo, kot (športno) vzgojo – pridobivanje splošnih človeških kreposti in družbenih moralnih vrednot prek športa. Skupna točka tem oblikam športnega udejstvovanja je, da je šport razumljen kot sredstvo, kot sredstvo za predvsem tosvetne cilje. Za zdravje, za sprostitve, za vzgojo, za zaslužek ... Sam na sebi nima nikakršne vrednosti. Šport je delo, katerega cilj je nekaj zunaj njega. Četudi se navzven kaže kot igra ali sprostitve, je namen

te igre v delu, ki igri sledi. Takšen šport ni "veselje do življenja, igra, praznovanje", kot je želel poudariti papež Janez Pavel II.⁹ Šport je pravzaprav nujno zlo. Šport je neužitek. Takšen šport je šport (oz. danes že dobršen del današnje 'športne rekreacije') sodobnih fitnes centrov in ljudi, ki vanje zahajajo. V tem športu je izrednega pomena štetje porabljenih kalorij, dvignjenih kilogramov ali pretečenih kilometrov – vse to nam namreč kaže, kako uspešno šport služi svojemu namenu. Gre za instrumentalni šport, v katerem je vse preračunano, vse naprej določeno, kjer ima vsak gib svoj natančno določen namen, smoter, saj kakršno koli zapravljanje časa ni dopustno. "Vedi, da je čas denar," pravi v duhu protestantske etike Max Weber, "kdor bi lahko na dan s svojim delom pridobil deset šilingov, a se pol dneva sprehaja ali lenari v svoji sobi, ne sme – četudi je za svoje ugodje porabil samo šest penijev – obračunati samo teh; poleg njih je namreč porabil, ali bolje, vrgel proč še pet šilingov."¹⁰

Instrumentalizacija športa, šport razumljen kot sredstvo, se je nenazadnje večkrat izkazal koristen tudi za državo. To so vedeli tako v antiki ("Kruha in iger!") kot tudi v 20. in 21. stoletju. Posebej razni totalitarni družbeni sistemi (npr. v Vzhodni Evropi ali na Kitajskem) so šport s pridom izkoriščali kot sredstvo za svoje cilje. A podobni mehanizmi delujejo tudi danes: v razvitem svobodnem zahodnem svetu se šport, navkljub vsem problemom in stranpotem, še vedno 'izplača'. "Šport je kot izpušni ventil, psihosocialni blažilnik, ki pomaga pri pomirjanju napetosti, ki jih povzročata razdrobljenost družbenih sistemov in razosebljanje proizvajalnih odnosov. To pojasnjuje, zakaj se prepogosto dopušča nasilje na stadionih in plačujejo tudi nezanimljivi stroški zaradi poškodb opreme in za plačilo varnostnikov, ki morajo biti že na vsaki športni prireditvi."¹¹ Teleološko in utilitaristično gledano je protestantsko razumljeni šport zgolj sredstvo za doseganje manjšega zla.

KATOLIŠKO RAZUMEVANJE ŠPORTA: "ODNEHAJTE IN SPOZNAJTE, DA SEM JAZ BOG" (PS 46, 11)

Katoliško razumevanje športa v nasprotju s protestantizmom v njem ne vidi predvsem sredstva za druge cilje, pač pa tudi cilj sam na sebi. Če uporabimo besede Michaela Novaka, bi lahko rekli, da katoliški šport pripada kraljestvu ciljev in ne kraljestvu sredstev. Za svoj obstoj šport ne potrebuje zunanjega razloga; šport ni sredstvo za neke 'višje', športu samemu zunanje cilje. Ob tem bi bilo mogoče pomisliti, da je potemtakem takšen šport povsem brez smisla in zato nesmiseln. A vendar, ima tudi katoliško razumljeni šport cilj, ki je njemu samemu inherenten. Govorimo o 'avtotelčnosti' športa. Pri tem bi bilo smiselno izpostaviti vsaj štiri razsežnosti športa, v katerih se katoliško razumljeni šport loči od protestantskega. To so igrivost, tekmovalnost, moštvenost in odprtost za samospoznavanje prek športa. Lahko bi rekli, da protestantski pogled na šport izhaja iz vizije človeka kot 'homo fabra', medtem ko katoliški vidi človeka kot 'homo ludensa', če uporabimo izraz, ki ga je že leta 1938 v svoji knjigi uporabil Johan Huizinga.¹²

IGRIVOST

Igra, in ne delo, je cilj življenja. Delamo zato, da bi se po tem lahko 'igrali'. Prisostvovati v igri, igrati se, pomeni, da smo utemeljeni v 'kraljestvu cilja', prisostvovati v delu, delati, pa pomeni biti v 'kraljestvu sredstev'. Igra je cilj, smoter sam na sebi. Delo je zgolj sredstvo za življenje, za igro. Brez cilja je delo brez smisla – je le sredstvo za sredstvo za sredstvo za sredstvo ... in tako v nedogled. Skratka, takšno delo je samo sebi namen. Delo se ne dopolni, ne zaključi. Tako se lahko zgodi, da sredstvo zavlada nad človekom.¹³ Zato igra, razumljena v katoliškem duhu, ni preprosto sredstvo re-kreacije. Igre ne igramo zaradi nekkih zunanjih ciljev; smisel igre je v njej sami, v izpolnjevanju zmožnosti, danih

človeku. Igra je dokaz najvišje svobode duha, človekove zmožnosti in odprtosti za kulturo, za njegovo duhovno razsežnost, zato ne velja, kot je mogoče slišati, da je igra za otroke, ko pa odrastemo, moramo opustiti, kar je otroškega. To je značilno za protestantizem. "V protestantski kot tudi v marksistični kulturi pomeni delo resnost, pomembnost, odraslost. Njegova bistvena nepomembnost pa je spregledana. \... Igra je resničnost. Delo je odtujitev in pobeg,"¹⁴ trdi Michael Novak. Ob tem pa nadaljuje: "Duh igre je katoliški, latinski, mediteranski. Duh dela je sodobni, protestantski, severnjaški, marksističen. Skrb za prihodnost je delo. Čas igre je sedanjost."¹⁵ V tem smislu protestantski pogled na igro le-to naredi za sredstvo za kasnejše delo. Igra je počitek, odmor med težjim delom. Igra nas pripravi na nadaljnje življenje. Igra nas uči resnih vrednot. Igra je re-kreacija, da lahko sveži vstopimo nazaj v svet dela. Zato se moramo igrati! Toda igra je zunaj kategorije 'morati'. Igramo se ne zato, ker je igra dobra za nekaj. Igra je naravna človekova aktivnost. Igra je dobra sama v sebi. Zato ne spada v kategorije moralnosti (moraš/ne smeš), pač pa v tej predhodno in osnovnejšo kategorijo naravnosti, naravnega. Zato je, kot zapiše Marjan Rožanc, "človek v svoji igrivosti morda celo bližje samemu sebi in Bogu kot v svoji resnobi. Da se – če nič drugega – prav s svojo igrivostjo odpoveduje prognozi o definitivni prihodnosti človeka in sveta, se pravi instrumentalizaciji svojega bitja."¹⁶ V športu, v igri, gre za preprosto slavljenje tega, kar nam je dano. Zmožnost igranja je zmožnost preproste 'brezkoristne' prisotnosti pred božanskim. To pa je obenem tudi stanje molitve ali meditacije – preprosto biti pred Bogom. Takšna popolna 'predanost srca' v igri vsaj do neke mere zadovolji hrepenenja 'srca', saj je igra krik po raju, kot ugotavlja papež Benedikt XVI. Igra je neke vrste "poskus vrnitve v raj: izhod iz zasužnjene resnosti vsakdanjosti in njegovega življenjskega reda v prosto resnobo tistega, kar ni nujno in je prav zato lepo. Potemtakem igra v nekem smislu prekorači vsakdanje življenje."¹⁷

TEKMOVALNOST

Zanimiva posledica razlik v dojemanja športa med protestantizmom in katolicizmom se kaže tudi v udeleženi in uspešnosti enih in drugih športnikov na športnih tekmovanjih. Kot posledica protestantske delovne vneme ter športa, razumljenega kot sredstva za vnaprej določene cilje, je mogoče pričakovati večjo prisotnosti protestantskih športnikov na najvišjih športnih tekmovanjih, obenem pa tudi relativno večje število osvojenih medalj. To domnevo je potrdil Allen Guttman, ko je v svoji knjigi 'From Ritual to Record. The Nature of Modern Sports' predstavil rezultate raziskave, opravljene med športniki v Zahodni Nemčiji. V njej so želeli ugotoviti odnose med pripadnostjo določeni religiji ter predanostjo in uspešnostjo v športu. Če je razmerje med katoličani in protestanti v splošni populaciji tedaj bilo 44 % proti 52 % v prid protestantom, pa se ta razlika, v kolikor jo spremljamo znotraj zastopanosti enih in drugih v športnih klubih, poveča na 37 % proti 60 %. Še večja in očitnejša razlika pa se pokaže, ko izmed športnikov izberemo le tiste, ki tekmujejo na najvišjih tekmovanjih. Tedaj je razmerje med katoličani in protestanti v zahodni Nemčiji 26 % proti 73 %. Prav tako zgovoren je prikaz osvojenih medalj na olimpijskih igrah v odvisnosti od religiozne pripadnosti športnikov. Tako so protestanti, četudi so tedaj predstavljali le 7,6 % svetovne populacije, osvojili kar 54 % vseh zlatih medalj na olimpijskih igrah. Za primerjavo lahko navedemo, da so katoličani (24 % svetovne populacije) osvojili 40 % zlatih medalj, muslimani (16 % svetovne populacije) pa denimo le slaba 2 % osvojenih zlatih medalj.¹⁸

INDIVIDUALNI IN EKIPNI ŠPORT

Iz kategorij igrivosti in tekmovalnosti izhaja tudi kategorija ekipe, moštvenosti. Čeprav se je mogoče igrati sam, pa se igra na prav poseben način dopolni v skupnosti. Za igro

"Najbolj dragoceni dragulj vsega Svetega pisma je vkovan v naš greh, ki edini zaobjema usmiljenje Boga. Boga, ki je usmiljenje." (Fausti 2005, 378)

Jeruzalem, pravoslavna cerkev Marijinega vnebovzetja. Foto: Samo Skralovnik



so potrebni igralci, potrebna je ekipa, moštvo, ki igra (tekmuje) proti drugi ekipi. Le v ekipi lahko nastane tudi 'ekipni duh', ki predstavlja presežek glede na seštevek sposobnosti posameznih igralcev. Tudi ni naključje, da nekaterim športom rečemo igre, drugim pa ne. S (športno) igro poimenujemo v glavnem ekipne športe (npr. nogomet, košarka ipd.), medtem ko npr. atletiki ali gimnastiki rečemo le šport, še več, športna *disciplina*, kar kaže na zahtevo po redu ob zaznavni odsotnosti elementa igrivosti. Na osnovi tega je mogoče zaznati razliko v prisotnosti in priljubljenosti določenih športov med katoliškimi in protestantskimi narodi oz. med katoliškimi in protestantskimi deli posameznih držav (čeprav je takšna delitev danes zaradi močne globalizacije in sekularizacije vedno bolj zabrisana in zato problematična, pa je vezana na zgodovinska ozadja). Prve naj bi se od drugih ločile prav po zastopanosti in/ali uspešnosti bodisi v ekipnih ali individualnih športih. Rožanc to ugotovitev zapiše takole: "Ni namreč naključje, da so najboljši nogometaši prav katoliki, Brazilci, Italijani, Argentinci ... In da so med Nemci najboljši nogometaši Bavarci, torej katoliki med protestanti. Kakor tudi ni naključje, da so zmagovalci v individualnih športih skoraj zakonito protestanti. ... Katolicizem razvija v človeku kolektivne sposobnosti in smisel za sodelovanje, protestantizem individualne in smisel za prestiž."¹⁹ Posebna vrednost ekipnih športov je v vzgoji v skupnosti in za skupnost. Ta velja za ena izmed pomembnejših vrednot, ki jo v ekipnih športih prepozna in poudari Katoliška cerkev: "Šport je tudi pomemben dejavnik socializacije. Zahteva namreč spoštovanje pravil igre: uči 'ekipno igro'."²⁰

MOČ SAMOSPOZNAVANJA V ŠPORTU: ŠPORT KOT 'VITA CONTEMPLATIVA'

Katoliški šport je vezan na prosti čas. Prosti čas in z njim šport imata pogosto slab ugled. Za puritance je to izvor pregreh, za egalitarce je znak privilegiriranosti. Marksisti ocenjujejo prosti čas kot nepravilčen presežek,

ki ga uživa le manjšina na račun večine.²¹ Toda prosti čas pogosto napačno ocenjujemo kot brezdelje, kot lenobo, delo pa kot ustvarjalnost, kreativnost. Seveda je delo lahko kreativno, a le, ko je utemeljeno na prostem času. Že Aristotel v svoji Nikomahovi etiki zapiše, da delamo zato, da bi dosegli prosti čas: "Žrtvuje-mo svoj pokoj ravno zato, da bi dosegli pokoj."²² Krščanska ideja kontemplativnega življenja (*vita contemplativa*) je bila zgrajena prav na Aristotelovem konceptu prostega časa. Na tem je tudi utemeljena razlika med srednjeveškimi svobodnimi (*artes liberales*) in nesvobodnimi umetnostmi (*artes illiberales* ali *artes serviles*), ki so bile namenjene preživetju. V nasprotju z novoveškim razumevanjem učenja in spoznavanja kot dela so antični in srednjeveški filozofi trdili, da obstaja 'intelektualni uvid', to pomeni preprosto 'gledanje', ki nas pripelje do spoznanja resnice. Resnica tako ni odvisna od nas, našega dela in navora, ki ga v spoznavanje vložimo, pač pa je že pred nami – na nas je le, da jo u-vidimo. Resnica je nekaj objektivnega. Če bi namreč bilo spoznavanje samo posledica dela, potem bi tisti, ki spoznava, spoznaval samo to, kar sam ustvarja, nekaj subjektivnega – svoje lastno delo. Spoznavanje bi s tem postalo v celoti subjektivna dejavnost in nič več. Kljub temu se zelo pogosto zgodi, da uspeh povezujemo z naporom, vloženim v raziskavo. Resnico povezujemo z vloženim trdom in naporom, kar pa nima neposredne zveze. Čeprav je takšen pogled zelo novoveški in antropocentričen, je obenem lahko nevaren in zavajajoč. Bistvo spoznavanja torej ne leži v naporu mišljenja kot takem, pač pa v prijemu resnice stvari, v spoznanju resničnosti.²³

In kakšno zvezo imajo pri vsem tem šport, igra in prosti čas? "Prosti čas je oblika tistega miru, ki je nujno potreben pogoj in priprava na sprejetje resničnosti; samo tisti človek, ki je v miru, lahko sliši, in tisti, ki nima miru, ne more slišati. Prosti čas ni tu zaradi dela. Ni počitek od dela, ni re-kreacija. Prosti čas ni opravičen z nabiranjem novih moči, telesnih in mentalnih, da bi še z večjim zagonom šli v opravljanje novega dela – čeprav nam

dejansko prinese tudi to."²⁴ Igra, katere pogoj je prosti čas, je namreč prav tisti presežek, veličina človeka, ki se je sposoben kljub dnevnim zapovedim prepustiti brezdelju in navidezni nekoristnosti. V tem nasprotuje protestantskemu kultu dela in priznava kult nedela, hvalospev lenobi in kontemplaciji, ter s tem ohranja svojo človeškost.²⁵ Zato ima tisti, ki uporablja prosti čas, igro in šport zgolj kot sredstvo počitka, re-kreacije, od tega le delno korist. Kot pravi Rožanc²⁶, nobena igra ni samo igra. Njen omalovažujoči pomen so si izmislili humanisti in revolucionarji, ki so prepričani v samouresničitev človeka in ki so v imenu te fiktivne samouresničitve razdelili človekovo delovanje na zaresno in lažno. Delavec, pravzaprav proletarec, je tisti, katerega življenje je napolnjeno z delovnim procesom samim, zato nima prostora za nič drugega kot samo za delo. Področje prostega časa pa je področje kulture na splošno, vsaj toliko časa kot prosti čas pomeni nekaj, kar gre onkraj sredstva-za-dosego-cilja. In v tem smislu je tudi šport dejansko kultura, saj kaže na preseganje biološke narave človeka. To pa le, kolikor ne predstavlja zgolj sredstva za boljše delo, za boljše izpolnjevanje naloženih dolžnosti. Šport, kot nam ga odpre katoliško razumevanje, šport, ki je osvobojen zunanjih ciljev, ki jim služi kot sredstvo, je zato možen prostor spoznavanja resnice. *Vita activa* se tako lahko spremeni v *vita contemplativa*. Spoznati, kdo v resnici sem, ima izreden pomen tudi za človekovo religiozno življenje: Šport me na svoj način postavi pred Boga. V športu se ne morem slepiti, da sem 'bog'. Lahko le spoznam in priznam svoje moči in svoje omejenosti, stopim pred Vsemogočnega, se Mu zahvalim ali pa Ga prosim za pomoč.

1. Italijanska škofovska konferenca (2008). *Šport in krščansko življenje*. Ljubljana: Družina, str. 21.

2. Že Sokrat postavi dve zahtevi, ki si sledita v logičnem zaporedju: 1) Spoznaj samega sebe in 2) Poskrbi zase! Tudi v proučevanju športa je najprej potrebno spoznati, kdo je človek, šele nato je mogoče povedati, kaj je dobro za človeka, kakšen šport je dober šport – šport po meri človeka.
3. Več o tem v: Pisk, J. (2005). Svetopisemski pogled na šport. V: *Tretji dan* 1-2, 2005, str. 2-18.
4. Novak, M. (1988). *The Joy of Sports*. London: Hamilton Press, str. xii.
5. Platon, *Država* 357a – 358a.
6. Weber, M. (2002). *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.
7. Lucas, J. A. (1975). 'Victorian 'Muscular Christianity'. Prologue to the Olympic Games Philosophy. V: *Olympic Review*, 97-98, str. 457.
8. Prim. Weber, M., n. d., str. 169.
9. Janez Pavel II. (1984). Govor na mednarodnem jubileju športnikov (12. 4. 1984). Povzeto po: *Šport in krščansko življenje*, n. d., str. 26.
10. Weber, M., n. d., str. 36.
11. *Šport in krščansko življenje*, n. d., str. 33.
12. Prim. Huizinga, J. (1992). *Homo ludens*. Zagreb: Matica Hrvatska.
13. Primer sredstva, ki postane cilj in zavlada nad nami, je denar v kapitalizmu.
14. Novak, M., n. d., str. 40.
15. Novak, M., n. d., str. 218.
16. Rožanc, M. (2009). Pervertirani katolicizem. V: Rožanc, M. *Maša dvajsetega stoletja*. Ljubljana: Študentska založba, str. 79.
17. Benedikt XVI. – Joseph Ratzinger (2005). *Gottes Glanz in unserer Zeit. Meditationen zum Kirchenjahr*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005 – Herder, Freiburg 2005, 188–190. V: *Družina*, št. 23., 6. junij 2010, str. 7.
18. Allen Guttman (1978). *From Ritual to Record. The Nature of Modern Sports*. New York: Columbia University Press, str. 93.
19. Rožanc, M., n. d., str. 89.
20. *Šport in krščansko življenje*, n. d., str. 43.
21. Prim. Scruton, R. (1998). Introduction. V: Pieper, J. *Leisure, the basis of culture*. Indiana: St. Augustine's Press, str. xi.
22. Aristotel (2002). *Nikomahova etika* 1177b. Ljubljana: Slovenska matica, str. 316.
23. Prim. Pieper, J. (1998). *Leisure, the basis of culture*. Indiana: St. Augustine's Press, str. 18.
24. Pieper, J., n. d., str. 31.
25. Prim. Rožanc, M. n. d., str. 79-80. Prav tam Rožanc tudi jasno nadaljuje: "Da je brezdelno poležavanje na soncu nič manj koristno in potrebno kot delo za strojem, ker je pač v lenobi in brezdelju naš sogovornik najčešče Bog, v delovanju in aktivizmu pa skoraj vedno hudič, ki nam prišepetava, da se utegnemo s prizadevnostjo okronati za Boga samega."
26. Prim. Rožanc, M. n. d., str. 81.

"Čoln. Ker je narejen iz lesa – kot križ –, ga morje ne more pogoltniti in ohrani pri življenju tistega, ki pusti, da ga nosi. Je podoba Cerkve." (Fausti 2005, 94)

Galilejsko jezero, obala. Foto: Samo Skralovnik



**FRANC KRIŽNAR IN
ŠTEFAN MAURI
BITI SAM
(AVTO)PORTRET
SKLADATELJA ŠTEFANA
MAURIJA, GORICA – KANAL
2011**



Centralni Sloveniji morda nekoliko manj znana založba Goriška Mohorjeva družba je v letošnjem letu (2011) skupaj z občino Kanal ob Soči in Zadrugo Goriška Mohorjeva izdala delno avtobiografsko delo skladatelja Štefana Maurija z naslovom *Biti sam*.

Za delno avtobiografijo gre zato, ker je delo zanimiv in enkratni konglomerat različnih slogov pisanja izpod peresa slovenskega muzikologa dr. Franca Križnarja in skladatelja samega. Predgovor prinaša Križnarjevo utemeljitev za nastanek pričujoče knjige; ugotavlja, da so naši leksikonski priročniki pred letom 2000 pomanjkljivi, saj tega skladatelja ne omenjajo,

četudi je na Primorskem več kot očitno zelo znan in priznan. Oba avtorja v nadaljevanju uporabljata več literarnih zvrsti; tako skladatelj v prvem delu sam pripoveduje o svojem rodu, svojem otroštvu, polnem zaznamovanosti z grozotami II. svetovne vojne, in letih šolanja ter o poklicni poti tako v tehniški stroki kot na glasbenem področju, nekaj poglavij pa je spisanih kot intervju med skladateljem in dr. Križnarjem, kar gotovo daje delu posebno noto pestrosti.

Drugi del knjige obsega natančni popis Maurijevega glasbenega opusa z incipiti not; v tem popisu not s tematskim kataložnim registrom je kot zadnji opus evidentiran *Trio za flavto oboo in fagot*, ki nosi številko 140. Dela Štefana Maurija so v največji meri posvečena vokalu. Besedila imajo v glavnem sakralno vsebino, preko povezanosti z besedili primorskih pesnikov Simona Gregorčiča, Alojza Gradnika, Srečka Kosovela (na njegovo besedilo je nastalo Maurijevo diplomsko delo, kantata *Oblaki življenja*), Ljubke Šorli ... pa jasno izraža svojo navezanost na slovensko zemljo ter vsestransko zanimanje za narodno zgodovino. Seveda je njegova skladateljska ustvarjalnost živa tudi v instrumentalnih delih, zlasti v zadnjih desetih letih, odkar je Mauri eden glavnih stebrov mednarodnega festivala sodobne glasbe Kogojevi dnevi.

Opisu glasbenega opusa sledijo popis zvočnih in filmskih posnetkov ter nagrad in priznanj, časopisni izrezki z opisi njegovih del, nekateri spominski zapisi glasbenih sodobnikov ter recenzija dr. Luise Antoni. Knjiga je bogata tudi, kar se tiče fotografske dokumentacije, ki podkrepi in obogati zapisano, prinaša pa še nekatere zapise arhivske vrednosti, kot so na primer osebna pisma Mauriju izpod peres akademikov in skladateljev Uroša Kreka in Lojzeta Lebiča.

Po besedah Andreja Bratuža je Mauri skladatelj, "ki v veliki meri izhaja iz vrhunske glasbene tradicije ... Njegova glasbena govorica je gotovo originalna in samonikla. Je seveda moderen, a ne avantgarden." (Križnar in Mauri 2011, 227.) Dr. Evgen Bavčar, ki je doktoriral iz estetike na pariški Sorboni in tam deluje, z Maurijem pa sodeluje na umetniškem področju (napisal je libreto za njegovo kantato *Sv. Martin – Meč, ki deli* ter za še neuglasbeno delo *Rekvjem za kamen*), ugotavlja: "Zdelo se mi je, da je njegova glasba nekako potisnjena ob rob, ker si je upal ponovno iti k samim koreninam slovenske glasbene ustvarjalnosti, se pravi k sakralni glasbi" (232). V poklicnem življenju je bil Mauri izrazito ožigasan kot nasprotnik takratnega režima. Leta 1970 je postal pomočnik ravnatelja in predstojnika šole na Tehniškem šolskem centru v Novi Gorici. Po

dveh letih se je, pravi Mauri, "partijska oblast na Slovenskem ponovno okrepila in njene čistke pod vodstvom Milana Kučana so segle tudi v šolske uprave. Šole je bilo potrebno očistiti 'nepravilnih' ideologij," zato kot politično neprimeren ni mogel ostati na istem delovnem mestu in je začel poučevati v razredu, kjer je ostal do upokojitve. To je le eden od idiotizmov političnih ideologij, ki so ga spremljali v mnogih življenjskih izkušnjah že od otroštva naprej: "V razredu po njihovem mnenju nisem mogel delati ideološke škode, v pisarni, za mizo, pa sem jo lahko!"

Zvestoba domačim Avčam, sam temu pravi "problem 'bitja in žitja'", ga je gotovo izoblikovala drugače, kot če bi bival v Ljubljani, a sam vidi v tem predvsem prednosti, kot je možnost spremljanja glasbenega dogajanja v sosednji Italiji, po sili razmer pa je tudi postal individualist, kar mu omogoča nemoteno glasbeno ustvarjanje. "Ko pa ustvarjam, sem itak spet sam, intelektuallec na vasi, kajti ustvarjati vedno pomeni 'biti sam.'" (Križnar in Mauri 2011, 114.). Po drugi strani Mauri tarna, da gre veliko pomembnih kulturnih dogodkov mimo vaščanov Avč, kar mu je kot skladatelju težko opazovati, saj je bila v Avčah pod Italijo močno razvita ljubiteljska glasbena dejavnost, po drugi vojni amaterske gledališke skupine itd., danes pa je ta vas, ki se je oblikovala na

konglomeratni polici na naplavini reke Soče, zaradi česar je varna pred poplavami, skoraj zgolj "spalno naselje". Duhovno življenje je v zatonu, mladih pa ne moti hitro zaraščanje obdelovalne zemlje.

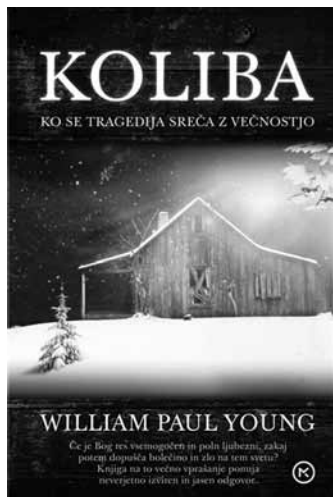
Maurijeva vernost je izrazilo 'umetniška', takšna, kot je on sam – samosvoja, hkrati pa trdno zakoreninjena v bistvu bivanja. "Moj odnos do duhovnosti in krščanstva ni tisti, kot ga predpisuje Cerkev, pač pa je zgolj notranji, intimni odnos do Boga in vsega božjega. Se zgodi, da niti redni nedeljski obiskovalec maš nisem. Tudi za tak dan se usedem za mizo in klavir in pišem, ustvarjam." (Križnar in Mauri 2011, 104.) Že od otroštva naprej je zanj tipična ta nekoliko uporna drža, ki je bolj v odvrnitvi od zgolj navideznega krščanstva, v svojem bistvu pa ukoreninjena v pravem krščanskem duhu. Sam pravi, da je od mladosti "ves zaznamovan s krščanskim etosom", kar je zaznamovalo tudi njegov opus. "Hodim po zemlji, živim tu, zemlja mi daje vse, ampak moja druga dimenzija pa je tam, v Bogu, v onostranstvu" (91). Kljub mnogim preprekam, ki so mu jih podtikali zaradi njegove odkrite krščanske drža, pravi, da nikoli ne bi ravnal drugače. Navsezadnje je tudi skladatelj tako "kot vsak vernik pri svoji specifični molitvi sam, neskončno sam, tudi če se koristno obrača v transcendenco" (233).

Pred sabo imamo unikaten in za bralca pritegujoč primer

biografije (s predpono "avto" pa le-ta dobi še dodatni priokus pristnosti), ki je lahko spodbuda slovenskim muzikologom, glasbenim kritikom, skladateljem in poustvarjalcem, da bodo morda v bodoče tej knjigi dodali še mnoge druge podobne biografije slovenskih skladateljev, ki so bili v preteklih letih spregledani ali ignorirani.

Cecilija Oblonšek

ROK KLOPČIČ
ŠTIRI STRUNE, LOK IN
PERO
CELJSKA MOHORJEVA
DRUŽBA 2011



V letošnjem letu (2011) je Celjska Mohorjeva družba natisnila avtobiografsko delo koncertnega violinista, pisca in pedagoga Roka Klopčiča z naslovom *Štiri strune, lok in pero*. Pisanje zaznamuje nekoliko ironična nota, kar je bila menda nasploh njegova osebna značilnost, in izrazito subjektivni pogled na glasbeno dogajanje v slovenskem in širšem glasbenem prostoru, kar prinaša nekakšen svež in kritičen vidik glasbenega življenja v ta mali, pogosto zaradi monopolizma nekaterih glasbenih struj kulturno zatohli, po drugi strani pa ustvarjalni slovenski prostor.

Osebnostno je avtorja očitno gnala želja zapisati resnično

zgodovino, saj že v predgovoru kritično zapiše: "Dovolj časa je že bilo prepuščenega tako imenovanim 'uradnim', 'poklicnim' piscem, katerih povezava z določeno kliko je vsem, ki poznamo razmere, več kot jasna, njihova s tem pogojena stališča pa tudi. Laži – ni jih mogoče imenovati drugače – se tako vlečejo od enega 'znanstvenika' do drugega, iz ene enciklopedije v drugo in pogosto izvirajo iz nekritičnega ali grobo tendencioznega zapisa kakega novinarja, kritika, ki za svoje delo nima nobene kvalifikacije, ali tovariša iz iste klike." (Klopčič 2011, 9.) Kritičen do svojih profesorjev na Glasbeni matici, v Srednji glasbeni šoli in na Glasbeni akademiji najprej na kratko opiše svoje začetke glasbene poti, ki so ga pripeljali do študija violine v Londonu pri Maxu Rostalu, kjer je hitro spoznal, da njegov sloves ni povsem upravičen, saj je kot pedagog pogosto opozarjal na napake, ni pa znal podati nasveta, kako napako odpraviti. Resnično velike učitelje je torej Klopčič začel iskati po raznih tečajih ...

Z mešanimi čustvi se spominja različnih pianistov, s katerimi je sodeloval. Med njimi za Marijana Lipovška pohvalno pravi, da je bil eden redkih, ki so mu pomagali z nasveti in niso sejali le brezplodne kritike, kakor mnogi drugi, a mu je zaradi obilice dela zmanjkovalo časa za dosledno delo. Avtor zapiše: "Čeprav nerad, sem se

moral sprijazniti z dejstvom, da Lipovškovo sodelovanje z menoj ni osnovano na umetniških ambicijah, temveč ga vodi izključno finančni interes" (Klopčič 2011, 27), četudi v isti sapi zatrjuje, da je bil kot pianist v svojih najboljših trenutkih nenadkriljiv. Omenja še sodelovanje z Nado Oman, ki je sicer z njim dobro sodelovala, a sta si bila kot osebnosti očitno precej različna, saj ga je opisovala kot nesimpatičnega in zoprnega, nato z Rankom Filjakom, ki ga je prizadela prezgodnja smrt itd. Tudi tu precej kritično, a gotovo realno, zapiše, da je "igral še z nekaterimi slovenskimi pianisti", a se ni "mogel otresti občutka, da so pri teh koncertih le polovično zainteresirani". Zanimivo je prebirati njegova mnenja o dirigentih, s katerimi je sodeloval kot solist. Na nekatere je ohranil lepe spomine, med temi posebej hvali Antona Nanuta, Borisa Papandopula, tudi izvrstnega komponista, ter Kirila Kondrašina. Drugje pa je doživel razne intrige in izigravanja, kot npr. opisuje slovenskega dirigenta Boga Leskovica, ki je na vaji z orkestrom vadil ves repertoar, celo dodatek, njegov solo pa je postavil čisto na konec vaje.

Precej kritičen je do mnogih slovenskih skladateljev; odkriva nam velikokrat težavne odnose med njimi in interpreti, ko pravi: "Običajno je, da vsakdo, ki se mu zdi, da je poklican za kompozicijsko delo v Sloveniji, misli, da je

dolžnost vseh izvajalcev, da ga izvajajo. ... To se seveda ne dogaja in od tod obtoževanja, da so slovenski izvajalci za dela kolegov komponistov nezainteresirani in splošno pokvarjeno skomercializirani." (Klopčič 2011, 47.) Resnica je daleč od tega – vsak izvajalec se želi uveljaviti z izvajanjem skladb avtorjev iste narodnosti, z argumentom, da lahko samo pripadnik istega rodu pravilno tolmači skladateljeva čustva. Klopčič je po zaključku študija s pianistom M. Lipovškom za ljubljanski radio posnel skoraj vse, kar je bilo do tedaj znanega (dela Gašperja Maška, Matija Babnika, Marija Kogoja, Lucijana Marije Škerjanca, Vilka Ukmarja, Marijana Lipovška, Uroša Kreka, Alojza Srebotnjaka, Slavka Osterca ...) ter v kasnejših letih mnoge krstne izvedbe mlajših skladateljev (Nenada Firšta, Janija Goloba ...). Večina skladateljev je ob tem izkazala izvajalcu dobrohotnost in hvaležnost za njegovo delo, a med njimi so se našle izjeme, "ganljive v posvečeni zavezanosti v svoje proizvode" (51). Klopčič je nasploh, zlasti pa v zvezi s politiko izvajanja skladb slovenskih skladateljev, kritičen do Društva slovenskih skladateljev (DSS), za katere pravi, da so "agresivno posiljevali slovensko glasbeno sceno", seveda zlasti v veliki občutljivosti za lastne interese, pri čemer sta bila po Klopčičevih besedah močna predvsem Uroš Krek in

Samo Hubad. Po Klopčičevih besedah je DSS sistematično delalo proti Društvu glasbenih umetnikov Slovenije, v želji, da bi se to društvo podredilo DSS, in s končnim ciljem po društveni plati obvladati vse vzvode glasbenega življenja v Sloveniji.

Posebno poglavje avtobiografije je posvečeno skladatelju Lucijanu Mariji Škerjancu, ki ga Klopčič opisuje kot plemenitega in elegantnega človeka, v glasbenih krogih prevečkrat po krivem obrekovanega. Prav tako omenja Dragotina Cvetka, muzikologa, profesorja na Akademiji za glasbo in člana SAZU-ja, ki ga opisuje kot delovnega, svetovljanskega, inteligentnega in visoko izobraženega človeka. Ob njegovem značilno kritičnem pogledu na slovenske glasbene kroge je njegova velika kvaliteta tudi ta, da omenja nekatere svetle posameznike z glasbenega sveta, kar je ob njegovi držji človeka 'brez dlake na jeziku' še toliko bolj upoštevanja vredno.

Klopčič je bil kot izvajalec slovenskih del aktiven v snemanju slovenskih skladb za ljubljanski radio, poleg tega je posnel tudi veliko število standardnih del violinske literature. Razen omenjenega je pisal komentarje in pripravljaj glasbene oddaje za Radio Ljubljana, kar so prevzele tudi druge jugoslovanske postaje, pripravljaj je oddaje za slovenski program ORF Studio Kärnten v Celovcu, od česar

je nekatere oddaje prevzela postaja Österreich 1 ter ena od švicarskih postaj. Dejaven je bil še kot pisec strokovnih člankov na temo violinske igre za revijo *The Strad*, ki je imela sedež uredništva v Londonu, in sodeloval z ameriško založbo G. Schirmer, za katero je pripravil redakcije nekaterih skladb. Pri tej založbi je dobil ponudbo, da bi v svoj katalog uvrstili tudi kakega slovenskega skladatelja, a Klopčič pravi, da je v mislih "preletel vrsto slovenskih skladateljev. Diletanti seveda niso prišli v poštev, ob drugih sem imel žive spomine: napade enega, nadutost in ignoriranje drugega, dvoličnost tretjega, obrekovanje četrtega ..." (100-101), zato je dejal, da ne vidi skladatelja, ki bi ga lahko uvrstili.

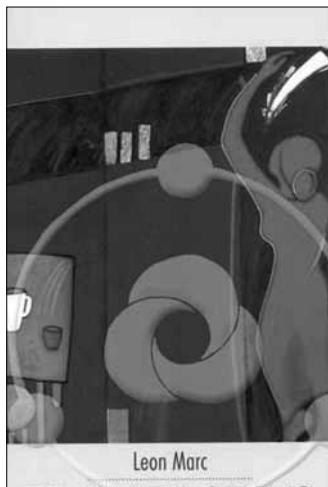
Leta 2008 se je upokojil kot redni profesor Akademije za glasbo, kjer je začel s delom kot docent; seveda ima tudi v zvezi s to ustanovo veliko povedati o neprofesionalnem in nekulturnem obnašanju med zaposlenimi, med branjem pa me je prijetno presenetilo, ko sem med njegovimi učenci zagledala imena svojih kolegov in sodelavcev. Pri nekaterih sem se lahko tako še nekoliko bolj pozanimala o njegovem načinu poučevanja, kar je potrdilo moje sklepe, ki jih je moč razbrati iz njegovih lastnih opisov: da je bil zelo zahteven, pa tudi dosleden pedagog, samosvoj, pa tudi širok.

Pisec spremne besede mag. Ivan Florjanc, izredni profesor

na Glasbeni akademiji, daje avtorju pohvalo, ko pravi, da je "zbral pogum in izrekel, kar mu je desetletja ležalo na duši (v majhnem prostoru, kot je Slovenija, si tega brez škodljivih posledic ne more vsakdo dovoliti)". Morda je tudi to razlog, da je avtobiografija izšla posthumno, gotovo pa ne glavni razlog, saj verjamem, da je knjiga predvsem lep posmrtni spomenik in spomin na velikega slovenskega glasbenika. Vsekakor delo bogato dopolnjuje mozaik polpretekle glasbene zgodovine in prinaša nekoliko realnejši pogled na muhast, nepredvidljiv in hkrati genialen svet glasbenih ustvarjalcev in poustvarjalcev.

Cecilija Oblonšek

**CESARE GIRAUDO:
STRMENJE NAD
EVHARISTIJO
MISTAGOGIJA SVETE MAŠE
S POMOČJO OBREDOV
IN MOLITEV, SŠK-SKU,
CELJSKA MOHORJEVA
DRUŽBA, 2011, 133 STR.**



Slovenski katehetski urad je oskrbel prevod liturgično-teološke študije *Strmenje nad evharistijo*, ki jo je napisal Cesare Giraudo, profesor liturgike in dogmatične teologije na Gregorijani v Rimu in na Teološki fakulteti v Neaplju. Delo je odličen priročnik za poglobitev vseh treh oblik oznanjevanja: evangelizacije, kateheze in homilije. Bolj kot za novo odkritje gre za obuditev uvajanja v vero na osnovi mistagogije svete maše s pomočjo obredov in molitev, kot je zapisano v podnaslovu. Kriza verske prakse, še posebej obiska svete maše, je nedvomno tudi posledica tega, da smo preveč opustili

mistagoško katehezo evharistije in sploh bogoslužja. Pouk o znamenjih in simbolih je samo en del kateheze o zakramentih, potrebno je uvajanje v skrivnost (mistagogija).

Delo vsebuje pet poglavij in dodatek. V predgovoru avtor pojasni, da ga je okrožnica Janeza Pavla II. *Cerkev iz evharistije* (2003) spodbudila k pisanju študije o mistagogiji svete maše. Osnovni poudarek daje daritveni razsežnosti svete maše, ponovnemu odkritju evharističnih pobožnosti, vlogi službenega in splošnega duhovništva ter odnosu med liturgijo in karitativno zavzetostjo (5).

V prvem poglavju *Evharistija – dar, ki ne prenese dvoličnosti* C. Giraudo ugotavlja, da so v dolgem predkoncilskem obdobju ovirali doživeto bogoslužje raba latinščine, obredni red z mehanično uporabo rubrik, pretirana vloga mašnika in pasivnost vernikov. Zato je II. vatikanski cerkveni zbor najprej poskrbel za temeljito prenovo "bogoslužja, ki je vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč" (B 10).

Po štiridesetletni prehojeni poti prenova bogoslužja ne prinaša zelenih sadov. Avtor je previden in natančen pri odkrivanju vzrokov. Nikakor ne soglaša s tistimi, ki krivijo koncilsko prenovo, saj bi s tem nasprotoval zdravemu nauku o Cerkvi, ki odločitvam koncila daje najvišjo veljavo. Resen problem pa vidi v

"Ljubezen lahko sprejem samo, kdor jo ne zasluži. Kdor jo zasluži, jo zoži na prostitucijo. Bogu se ne približamo na višku svoje popolnosti, temveč v svojih področjih nezvestobe. Tu vodi in sem se vrača pot tistega, ki nas prihaja rešit. Prostor vere je naša nevera." (Fausti 2005, 191)

Jeruzalem, Cerkev agonije (Getsemani). Foto: Samo Skralovnik



površnem izvajanju navodil liturgične preнове. Tako se v naših cerkvah dogaja, da kdor zna vsaj malo peti, poje, četudi pri tem improvizira; tisti, ki berejo, velikokrat slabo izgovarjajo in delajo polno napak. Duhovnik pridigo pogosto pove brez priprave ali prebere homiletični osnutek. Krivde za to ne smemo pripisovati prenovi, ampak njenemu izvajanju – svoji nesposobnosti, da bi jo razumeli in pravilno vrednotili (14-15).

V drugem poglavju *Evharistija – dar, ki ga moramo nenehno odkrivati* avtor pojasni biblično-teološki okvir evharistije.

Pri evharistični katehezi (uvajanju v evharistično skrivnost) je potrebno uravnateženo prikazati skupnostno razsežnost – *evharistični obed* in daritveno razsežnost – *spomin daritve*, ki jo je Kristus enkrat za vselej daroval na Golgoti. Tega se spominjamo z vzklikom po povzdigovanju "Tvojo smrt oznanjamo, Gospod, in tvoje vstajenje slavimo, dokler ne prideš v slavi."

Nesorazmerje v razumevanju evharistije kot *obeda* in kot *daritve* se v praksi pokaže, ko nedeljska maša z osvetlitvijo, cvetjem, ritmično glasbo, ploskanjem in včasih tudi s plesom izzveni izključno kot praznični spomin evharistične gostije, do izraza pa ne pride spomin daritve.

Upoštevati moramo zakramentalno dinamiko judovske pashe in zakramentalno

dinamiko krščanske evharistije. Prehod čez Rdeče morje je sledil zadnji večerji v Egiptu (2 Mz 12,1-14). Oba trenutka v luči teološke dinamike oblikujeta en sam in nedeljiv odrešilni poseg v Stari zavezi (26).

Evangeljska poročila govorijo o tem, da je zadnja večerja z vso svojo teološko težo usmerjena h Kalvariji in k sijaju velikonočnega jutra (34).

S tem C. Giraud vso pozornost usmerja na Kalvarijo in na prazen grob Vstalega, seveda po vseh znamenjih gostije, ki so bila dana pri zadnji večerji. Obhajanje svete maše ne usmerja k zadnji večerji, temveč na Kalvarijo. Skupnostna razsežnost je drugotnega pomena, temeljna ostaja njena daritvena razsežnost (36). Sicer pa je Konstitucija o bogoslužju jasna: "Naš odrešenik je pri zadnji večerji postavil evharistično daritev svojega telesa in svoje krvi, da bi s tem daritev na križu mogla trajati skozi vse čase." (B 47.)

Tretje poglavje ima naslov *Evharistija – dar, ki ga odkrivamo v obhajanju*; liturgično-teološki okvir evharistije.

S preizkušeno metodo se vsebina vere nedotaknjena prenaša iz roda v rod prav po *liturgičnih obredih in molitvah*. Koncilna Konstitucija o svetem bogoslužju vidi v zavestnem, pobožnem in dejavnem sodelovanju pri svetem dogajanju odlično pot verskega oblikovanja (prim. B 48).

To bi moralo odločilno vplivati na preobrat v naših

katehetskih prizadevanjih. Vsi vemo, da je verski pouk še vedno v središču uvajanja v vero in da so vse dodatne dejavnosti naravnane nanj, npr. "za uspešen verouk je potrebna udeležba pri sveti maši", namesto "udeležba pri maši potrebuje verouk". Gre za napačno vrednotenje. Versko znanje je pomembno in potrebno, je vsekakor sestavni del verskega uvajanja, vendar se bomo morali bolj osredotočiti na obhajanje vere, da verniki *ne bi prisostvovali kot tuji ali nemi gledalci, ampak da bi jo* (skrivnost vere) *v obredih in molitvah dobro razumeli* (B 48). Gre za katehezo na temelju bogoslužja, o kateri pričajo goreče mistagogije Cirila v Jeruzalemu, Ambrozija v Milanu, Avguština v Hiponu, Janeza Krizostoma v Antiohiji in drugih (39). Zanj je značilno, da "postava molitve določa postavbo vere". Bogoslužna molitev je v polnem pomenu učiteljica vere.

V nadaljevanju poglavja sledi mistagoška razlaga obreda svete maše v luči Justinovega opisa, ki je najstarejši opis bogoslužja.

Četrto poglavje *Evharistija – dar, h kateremu moramo pristopati z vedno novim strmenjem* razglablja o različnih pastoralnih vprašanjih, ki se dotikajo obhajanja evharistije. Nekatera od teh so:

- So-obhajanje duhovnika skupaj z navzočim ljudstvom na osnovi različnih vlog. Duhovnik predseduje in obhaja v

moči službenega duhovništva, verniki v moči svojega skupnega krstnega duhovništva (83).

- Inkulturacija bogoslužja na osnovi prilagoditve pristnim oblikam domačih obredov bi obogatila bogoslužni izraz številnih Cerkev po svetu (94). Inkulturacija nedvomno pomeni govoriti sodoben jezik, hkrati pa pomeni uglasiti novo s starim, sedanjost z njenimi zgodovinskimi koreninami.
- Avtor spodbuja k ponovni oživitvi evharističnih pobožnosti izven svete maše, kot so *procesije*, *izpostavljanje Najsvetejšega*, *evharistični blagoslovi* in *zasebno čaščenje Najsvetejšega zakramenta*. Če jih postavimo na njihovo pravo mesto, lahko opravljajo izredno pomembno vlogo krepiteve vere v skrivnost resnične navzočnosti. Pri tem je treba vernike neprestano spominjati, da čaščenje Gospodove navzočnosti izhaja iz obhajanja svete maše in k njej tudi vodi.
- Druga pastoralna vprašanja, povezana z evharistijo: predsedovanje evharistiji, spoštovanje rubrik za maševanje, evharistija in delitev zakramentov (krst, birma, obhajilo, poroka), dar za mašo, evharistija in ekumensko gibanje, evharistija v multimedijskih sredstvih, bogoslužno petje, sakralna umetnost, evharistija in nedelja (104-106).

Peto poglavje *Evharistija – zavezanost k darovanju* govori o mistagogiji kot trajni pastoralni strukturi. Velikokrat smo premalo pripravljene za bogoslužno pastoralo. Zato je primerno, da načrtujemo nedeljsko bogoslužje na vseh ravneh: z osebnim premišljevanjem, s pripravo pridige, z raznoliko izbiro evharistične molitve, da ne uporabljamo samo druge, ki je najkrajša. Za doživeto bogoslužje je potrebno vključevanje najrazličnejših služb s pravim poudarkom na posebnih vlogah, ki pripadajo vsakemu posebej.

Mistagogija je pot in učiteljica vsake evangelizacije, toliko bolj nove evangelizacije, če že moramo govoriti o "novi". To je evangelizacija v šoli Cerkev, ki moli, evangelizacija, ki izhaja iz liturgije in poteka po njej. To je evangelizacija, ki jo je utemeljil koncil z izrazom "*per ritus et preces*", kar pomeni: "*s pomočjo obredov in molitev*" (114).

V dodatku *Gradnja Cerkev kot mistagoška izkušnja* prikaže avtor poskus inkulturacije bogoslužnega prostora na Madagaskarju. Njegovo misijonsko delovanje je odločilno vplivalo na njegov študij, razmišljanje in pisanje o mistagogiji.

Z vprašanji na koncu vsakega poglavja avtor želi spodbuditi k razmišljanju o mistagoški prenovi bogoslužja, predvsem evharistije, in pritegniti tako posameznika kot občestvo na pristno *mistagoško pot*.

Ob delu *Strmenje nad evharistijo* je SKU pripravil tudi priročnik za srečanja z odraslimi z naslovom *Kateheza odraslih: nova spoznanja za stalni izziv* (SŠK-SKU, Celjska Mohorjeva družba, 2011) kot dopolnilo k prevodu priročnika *Strmenje nad evharistijo* (C. Girauda).

Publikacija je udejanjanje projekta kateheze odraslih. Prvi del vsebuje tri razprave, ki teoretično osvetlijo delo z odraslimi, in sicer besedila T. Steguja *Zakaj kateheza odraslih?*, E. Prijatelj *Psihološki izzivi in prizadevanje za duhovno življenje v dobi odraslosti* ter M. Burger *Mistagoški pristop v katehezi*. V drugem delu so osnutki katehez za štiri srečanja z odraslimi, ki jih je pripravila M. Burger.

Priročnik je korak naprej na področju kateheze in dela z odraslimi v Cerkvi na Slovenskem po odličnih priročnikih, ki jih je oskrbel F. Škrabl v zadnjih desetih letih, in po disertaciji T. Steguja *Aplikacija andragoških načel pri izobraževanju in katehezi odraslih v luči Plenarnega zbora Cerkev na Slovenskem* (2005).

Ivan Rojnik