

2012 9/10

# Vsebina

## UVODNIK

- 3 Aleš Maver: Neznosna lahkost poljubnosti

## VERA IN RAZUM

- 5 Alister McGrath: Je znanost ubila Boga?

## SVETO PISMO

- 13 Samo Skralovnik: Dekalog v judovski percepciji  
33 Jure Sojč: Problem zadnje večerje

## TEOLOGIJA

- 47 Tadej Rifel: Skrivnost in njena krščanskost  
49 Karl Rahner: Kratek obrazec krščanske vere<sup>1</sup>

## LITURGIJA

- 53 Chad Ripperger: Duhovnost starodavne liturgije

## LEPOSLOVJE

- 65 Drago Glamuzina: Ali je to vse?

## SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD

- 71 Enrico Berti: Aristotel po II. vatikanskem koncilu<sup>1</sup>

## NAŠ POGOVOR

- 81 Edvard Kovač: Pogovor z Andrejem Capudrom

## ZGODOVINA

- 91 Rok Batinica: Vlahi, balkanski bojvniki

## LIKOVNA UMETNOST

- 107 Mojca Polona Vaupotič: Maks Fabiani – arhitekt z dušo

## PRAVIČNOST

- 119 Rok Mihelič: Večja pravičnost kot temelj vsakršnega pravičnega reda

## PRESOJE

- 131 Ana Martinjak Ratej: Poti sprave in odpuščanja  
133 Tadej Rifel: Marko Ivan Rupnik, *Umetnost življenja*

*Porabil zdaj si ves moj sok, Gospod,  
in zdaj me revnega zometuješ,  
a vendar, naj se moja zadnja kaplja  
tebi v dobrobit žrtvuje.*

Jakob Emeršič: Pesem odpadlega lista

Zimski motiv – Pohorje 1 (foto: Janez Oblonšek)



# Neznosna lahkost poljubnosti

Pred dnevi je neki mlajši duhovnik med pogovorom o burnem dogajanju v Sloveniji pobaral, kako to, da se skoraj nič ne oglašajo razumniki in za seboj zberejo zbeganih Slovenk in Slovencev. Priznati moram, najbolj me je pri tem presenetilo njegovo prepričanje o njihovi domnevni zdravilni moči, s katero bi se dvignili nad skregane stranke in politike in pokazali pravo pot, kakor so jo že pred več kot dvema desetletjema.

Sam iluzije, da bi naš voz iz blata lahko potegnila intelektualna elita, že nekaj časa ne gojim več. Pa četudi s takim odnosom nemara pljuvam celo v skledo kroga, zbranega okoli revije Tretji dan. Povedal sem (in bom še enkrat) tudi, zakaj. Kot praktično ni javne slovenske osebe, ki bi se mogla nadejati, da ji bodo vsaj v grobem prisluhnili vsi Slovenke in Slovenci (izjema so športniki, a le, če govorijo o neizpoljenih obveznostih športne zveze ali o tekmecih). To za javne razumnike in razumnice velja celo potencirano. Tudi sodelavke in sodelavci naše revije z objavljanjem na pričujočih straneh tvegate (tvegamo), da si boste (bomo) prislužili nalepko, ki je ne bo moč nikdar odlepiti in v očeh mnogih zaigrali celo verodostojnost svojih receptov za fižolovo solato. Na prvi pogled se nam mora to, enako kot kolegom, denimo, iz Časopisa za kritiko znanosti, zdeti neskončno krivično. Saj fižol in čebula vendar nimata nič s tem, kje je kdo objavil kaj o Aristotelu.

Ampak bojim se, da sta se ključnim slovenskim dejavnikom, ki bi morali v teh zanimivih časih odigrati vlogo moralnega kažipota, zgodila prav fižol in čebula. Oziroma niti sami niso bili zmožni priprave fižolove solate po načelih zdrave pameti, ki bi morala biti enaka za vse njene ljubitelje. Povedano drugače: v Sloveniji smo si v zadnjih dvajsetih in nemara še izraziteje v zadnjih nekaj letih privoščili razkošje domala popolne poljubnosti. Domala povsem se je izgubil občutek za splošno veljavna, za vse akterje enaka merila presojanja celo o najelementarnejših stvareh. Razumniška srenja je dopustila, da je v njenem javnem oglašanju prevladala osredinjenost na vprašanje, *kdo* je bil pobudnik ali izvršitelj kakšnega dejanja, ne pa na vprašanje, *kaj* se je zgodilo. Danes, dvajset let pozneje, je postalo branje izjav vsakovrstnih javnih osebnosti živi dolgčas, saj je skoraj ob vsakem vprašanju dovolj prebrati, *kdo* je podal mnenje, pa brez večjega miselnega napora sočasno že pogruntaš vsebino.

Seveda nisem med tistimi, ki bi globoke razlike med Slovenkami in Slovenci glede nekaterih bistvenih vprašanj razumel kot nekaj, kar so nekateri hudobneži

umetno zanesli v naš prostor v zadnjih dveh desetletjih. Tudi sem že večkrat povedal, da je soobstajanje teh razlik najvišja stopnja, do katere smo kot skupnost trenutno zmožni priti. Tako rekoč nihče ni doslej niti ustrezno ovrednotil pomena nekaj desetletij starega državlanskega spopada za slovenski prostor. Zmagovita stran v njem seveda (še) ni sposobna priznati, da je slednji odločilna prelomnica v našem narodnem razvoju, ker bi s tem postavila pod vprašaj veličino svojega domnevnega uspeha. In komaj kak junak si je drznil do konca premisliti, kaj raztrganje, ki ga tak spopad pomeni, na koncu povzroči, saj bi sicer moral razgraditi sleherni mit o drugem in še bolj o sebi. Ampak ne glede na resnost zgodovinske hipoteke bi še zmerom morali ostati vsakdanji položaji, ko je goljufija goljufija, laž laž in kraja kraja. Pa se slovenska intelektualna elita v veliki večini ni uspela prebiti do te stopnje, še več, zdi se, da se ji v tem trenutku še bolj odmika.

Nič na boljšem ni uradna Cerkev kot še eno potencialno žarišče smisla v tej družbi. Seveda se lahko kdo tolaži, da njen rejting niti v najboljših časih in ne glede na njena dejanja ni bil nikdar posebej visok. Toda modno nekritično ploskanje vprašljivim praksam v minulih dveh desetletjih in stalno sklicevanje na nujnost strnitve vrst tudi, ko je šlo za odklone tudi od najbolj splošno sprejetih norm, je slednjič povzročilo, da lahko danes, ko bi njegov glas zares potrebovali, kateri koli škof izreče kar koli, pa se bo izgubilo za prvim plotom za stolnico, če ne že prej.

Slovenski svet je v bližnji preteklosti že doživljal položaje, ko so njegovi prvaki in avtoritete utonili v diktaturi popolne poljubnosti, zaradi česar jih v trenutkih preizkušnje preprosto niso več poslušali. Druge priložnosti, da bi poljubnost zamenjali z enakimi vatli za vse, niso dobili. Trdno upam in molim, da bi bila slovenskim razumnicam in razumnikom dana. In da bi jo izkoristili. Začel bom pri sebi. Kot vidite, izhaja tokratna številka s precejšnjo zamudo. Zato roka za oddajo tehničnemu uredniku prihodnjic ne bom poljubno raztegoval.

ALISTER MCGRATH<sup>1</sup>

## Je znanost ubila Boga?<sup>2</sup>

Nekoč sem bil ateist. V šestdesetih letih, ko sem odraščal v Belfastu na Severnem Irskem, sem prišel do trdnega spoznanja, da je Bog otročje slepilo za starejše, slaboumne in religiozne sleparje. Povsem priznam, da je bilo to precej ošabno stališče, ki se ga zdaj nekoliko sramujem. Toda čeprav se zdi, da je precej ošabno, je bilo to bolj ali manj stališče takratne dobe. Religija je bila na izhodnih vratih, veličastna doba brez Boga pa se je skorajda že začela. Ali pa se je vsaj zdelo, da je tako.

Razmišljanje, ki me je pripeljalo do tega zaključka, je do neke mere temeljilo na naravoslovnih znanostih. Ko sem se v srednji šoli pripravljajal za vpis na Oxford, kjer sem študiral kemijo, sem se osredotočil za matematiko in znanost. In čeprav je bil moj prvotni vzgib za študij znanosti to, da se bom lahko izjemno poglobil v čudoviti svet narave, kar mi bo ta študij omogočil, pa sem ugotovil, da je znanost tudi priročen zaveznik pri moji kritiki religije. Zdelo se je namreč, da so ateizem in naravoslovne znanosti med seboj povezane z najmočnejšo razumsko vezjo, kar jih je. In tako je ostalo, dokler nisem oktobra leta 1971 prišel na Oxford.

Kemija in nato molekularna biofizika sta se izkazali za miselno razvedrilo. Včasih sem bil povsem prevzet od izrednega navdušenja, ko so vse zapletenejše reči naravnega sveta

kar padale na svoje mesto. Toda ob tem vse večjem navdušenju nad naravoslovnimi znanostmi, ki je preseгло vsa moja pričakovanja, sem na novo premislil tudi svoj ateizem. Nikomur ni enostavno, ko svoja temeljna prepričanja izpostavi kritiki; moj razlog, zakaj sem to storil, je bil, ker stvari niso tako zelo preproste, kot sem nekoč mislil. Hkrati so nastopili številni dejavniki in povzročili nekaj, kar bi razumno lahko imenoval krizo vere.

Ateizem, sem se začel zavedati, temelji na ne povsem zadovoljivih dokazih. Argumenti, ki so se nekoč zdeli trdni, odločilni in dokončni, so vse bolj postajali krožni, nezadostni in negotovi. Priložnost, da s kristjani spregovorim o njihovi veri, mi je pokazala, da o krščanstvu vem relativno malo, le to, kar sem na hitro spoznal preko ne vedno tako zelo natančnih opisov njegovih največjih

kritikov, kot sta Bertrand Russel in Karl Marx. In verjetno še pomembneje, začel sem se zavedati, da je moja predpostavka neposredne in neomajne povezave med naravoslovnimi znanostmi in ateizmom precej naivna in posledica neizobraženosti. Ena izmed najpomembnejših stvari, ki sem jih moral urediti po spreobrnjenju v krščanstvo, je namreč bila, da sem moral sistematično prekiniti to povezavo; namesto tega sem na naravoslovne znanosti gledal s krščanske perspektive. In poskušal sem razumeti, zakaj drugi te perspektive ne sprejemajo.

Leta 1977, ko sem bil še vedno raziskovalec molekularne biofizike na Oxfordu, sem prebral Dawkinsovo prvo knjigo *Sebični gen*, ki je izšla leto pred tem. To je bila zanimiva knjiga, polna idej, knjiga, v kateri je avtor pokazal izjemno sposobnost, kako ubesediti zapletene koncepte. Požiral sem jo in hrepenel po tem, da bi prebral še več njegovih del. Toda bil sem zmeden, saj se mi je zdel njegov ateizem presenetljivo površen in ni se mi zdel dovolj utemeljen v znanstvenih argumentih, ki jih je izpeljal v tej knjigi. Zdelo se mi je, da je njegov ateizem na biologijo pripet z nekakšno razumsko sponko, namesto da bi bil posledica znanstvenih dokazov, ki jih je zbral Dawkins.

Dawkins se je nato trdno zasidral kot vodilni glas britanske ateistične skupnosti. Izjemen, mlad oxfordski zoolog iz poznih šestdesetih se je postopoma spremenil v enega izmed najglasnejših kritikov religiozne vere, posebej še krščanstva. Kakovost njegovega pisanja je iz njega napravila *cenjenega*, *vreščavost* in *napadalnost* njegove držbe pa *nujnega* nasprotnika vsakemu krščanskemu apologetu.

V tem članku želim izpostaviti nekatere temeljne težave Dawkinsovega pristopa k vprašanju znanosti in religije. Posebej želim pretresti povezavo med naravoslovnimi znanostmi in ateizmom, ki je tako značilna za Dawkinsonova dela. Ne nameravam kritizirati Dawkinsonove znanosti; to je konec koncev odgovornost znanstvene srenje kot celote.

Moj cilj je raziskati povezavo med znanstveno metodo in ateizmom, povezavo, ki jo Dawkins občasno predpostavlja, občasno pa brani.

V tem prispevku bom povzel najpomembnejše prvine njegove ateistične kritike krščanstva in na kratko odgovoril nanje. Bralce, ki se jim zdi članek prekratek, bo morda zanimalo, da sem v precej daljši obliki Dawkinsove ideje razložil in natančneje kritiziral njegov ateistični pogled na svet v svoji knjigi *Dawkinsov Bog*, zato naj tisti, ki želijo obsežnejšo razpravo, v roke vzamejo to knjigo<sup>3</sup>.

## 1. ZNANOST JE IZLOČILA BOGA

Za Dawkinsa znanost, še posebej pa Darwinova evolucijska teorija, onemogočata vero v Boga. Pred Darwinom, trdi Dawkins, je bilo mogoče gledati na svet kot na nekaj, kar je naredil Bog; po Darwinu pa lahko govorimo samo o 'prividu stvarjenja'. Darwinistični svet nima namena in motimo se, če mislimo drugače. Če vesolja ni mogoče opisati kot 'dobrega', pa ga ni mogoče opisati tudi kot 'zlega'. Kot trdi Dawkins, "vesolje, kot ga vidimo, ima natančno tiste lastnosti, ki bi jih morali pričakovati, če dejansko ni stvarjenja, ne namena in ne dobrega, če ni ničesar, razen slepe, neusmiljene brezbržnosti."<sup>4</sup>

Ker ima Dawkins darvinizem za pogled na svet namesto za biološko teorijo, nima nobenih zadržkov, da ne bi svojih argumentov pripeljal daleč onkraj meja čiste biologije. Dawkins – in znanost na splošno – nas silita v ateizem. In prav tu postanejo stvari pri Dawkinsu nekoliko zapletene. Dawkins je namreč pokazal, da je mogoče izpeljati popolnoma naraven opis tega, kar trenutno vemo o zgodovini in sedanjem stanju živih organizmov. Toda, *zakaj* to vodi do zaključka, da ni Boga?

Dobro je znano, da je znanstvena metoda nezmožna razsoditi glede hipoteze o Bogu, tako pozitivno, kot negativno. Tisti, ki verjamejo, da ta dokazuje ali zavrača obstoj Boga, silijo to metodo onkraj njenih legitimnih meja in tvegajo njeno zlorabo ali

sramotenje. Nekateri znani biologi (kot je Francis S. Collins, direktor programa Človeški genom) trdijo, da so naravoslovne znanosti potrdile pozitivno predpostavko glede vere, drugi (kot je evlucijski biolog Stephen Jay Gould) pa, da imajo negativne posledice za teistično verovanje. Toda znanosti ne *dokazujejo* ničesar, ne tako ne drugače. Če hočemo razrešiti vprašanje Boga, moramo to napraviti na drugačnih temeljih.

To pa ni nova ideja. Pravzaprav so že v Darwinovem času razumeli religiozne omejitve znanstvene metode. To je jasno najti v spisih 'Darwinovega buldoga' T. H. Huxleya. Vseeno pa je bilo v zadnjem času nekaj pomembnih razprav o tej temi. Pogledali bomo en primer.

V članku v *Scientific American* iz leta 1992 tedaj prvi ameriški evlucijski biolog Stephen Jay Gould trdi, da znanost s svojimi legitimnimi metodami ne more soditi o obstoju Boga.<sup>5</sup> "Niti ne potrjujemo niti ne zavračamo ga; o tem preprosto kot znanstveniki ne moremo govoriti." Za Goulda je bistveno, da darvinizem dejansko nima nobenega odnosa do obstoja ali narave Boga. Gouldu se zdi očitno, da so evlucijski biologi tako ateisti kot teisti – navaja primere, kot sta humanistični agnostik G. G. Simpson in ruski pravoslavni kristjan Theodosius Dobzhansky. To ga vodi do zaključka, da je "bodisi polovica mojih kolegov izjemno neumnih, ali pa je darvinistična znanost povsem skladna z običajnimi religioznimi prepričanji – in enako skladna z ateizmom".

Toda Dawkins predstavlja darvinizem kot miselno superavtocesto v ateizem. V resnici pa se zdi, da se je miselno potovanje, ki ga je začrtal Dawkins, klavrnno končalo na kolovozu v agnosticizem. In kjer se je končalo, tam je ostalo. Med darvinizmom in ateizmom je namreč velika logična vrzel, za katero se zdi, da jo Dawkins premaguje z retoriko, ne pa z dokazi. Če želimo priti do trdnih zaključkov, jih moramo doseči po drugačni poti. In tisti, ki nam trmasto hočejo dopovedati drugače, nam morajo marsikaj pojasniti.

## 2. VERA SE IZOGIBA SOOČANJU Z DOKAZI

**K**ot pravi Dawkins, krščanstvo zagovarja nekaj, kar je utemeljeno na veri, to pa pomeni, da se oddaljuje od neusmiljenega, na dokazih utemeljenega prizadevanja za resnico. Eno izmed Dawkinsonovih temeljnih prepričanj, ki ga v svojih delih ponavlja tako pogosto, da je že skoraj dolgočasen, je, da je religiozna vera "slepo zaupanje, v odsotnosti kakršnihkoli dokazov oziroma celo v nasprotju z njimi". Vera, trdi Dawkins, je "neke vrste duševna bolezen", ena izmed "največjih svetovnih hudobij, primerljivih z virusom črnih koz, toda trdovratnejša". Toda, mar je res tako preprosto, kot pravi Dawkins? Tako sem mislil tudi jaz, ko sem bil še ateist, in Dawkinsove argumente sem imel za odločilne.<sup>6</sup> Zdaj pa ne več.

Najprej pogledjmo to definicijo vere in se vprašajmo, od kod izvira. Vera "pomeni slepo zaupanje, v odsotnosti kakršnihkoli dokazov oziroma celo v nasprotju z njimi". Toda zakaj bi kdorkoli sprejel to smešno definicijo? Kaj dokazuje, da verni ljudje na tak način opredeljujejo vero? V tem primeru je Dawkins sramežljiv in ne navaja nobenega religioznega pisca, ki bi podprl to zelo malo verjetno definicijo, definicijo, za katero se zdi, da je bila skovana predvsem z namenom, da bi bila religiozna vera videti kot nekakšna miselna burka. Te ideje vere ne sprejemam in še nikoli nisem srečal vernega intelektualca, ki bi jo jemal resno. Ni je mogoče zagovarjati z nobeno uradno izpovedjo vere katerekoli krščanske cerkvene skupnosti. To je Dawkinsova lastna definicija, ki jo je skoval s svojim namenom ter jo predstavil, kot da je značilna za tiste, ki jih želi kritizirati.

Kar pa je zares zaskrbljujoče, je to, da se zdi, da je Dawkins v resnici prepričan v to, da je vera dejansko "slepo zaupanje", navkljub dejstvu, da noben glavni krščanski pisec ne sprejema take definicije. To je Dawkinsovo temeljno prepričanje, ki določa bolj ali manj vsak vidik njegovega pristopa k religiji in

religioznim ljudem. Toda temeljna prepričanja je pogosto potrebno postaviti pod vprašanje. Kot je enkrat Dawkins zapisal o idejah Williama Paleya o stvarjenju, je to prepričanje "povsem in do skrajnosti napačno".

Vera, nam pravi Dawkins, "pomeni slepo zaupanje, v odsotnosti kakršnihkoli dokazov oziroma celo v nasprotju z njimi". Tako morda misli Dawkins; ne pa kristjani. Opredelitev vere, kakršno je oblikoval W. H. Griffith-Thomas (1861 – 1924), je tipična za dolgo tradicijo krščanstva<sup>7</sup>.

*[Vera] vpliva na celotno človekovo naravo. Začne se s prepričanjem uma, ki temelji na ustreznih dokazih; nadaljuje se v zaupanje srca in čustev, ki temelji na prepričanju, in je kronana s privolitvijo volje, s pomočjo katere se prepričanje in zaupanje izražata v delovanju.*

To je dobra in zanesljiva definicija, ki usklajuje temeljne prvine značilno krščanskega razumevanja vere. Bralci bodo morda opazili jasno izraženo dejstvo, da se vera "začne s prepričanjem uma, ki temelji na ustreznih dokazih". Nobenega smisla ne vidim v tem, da bi bralce utrujal z drugimi navedki krščanskih piscev preteklih stoletij, ki podpirajo to misel. V vsakem primeru pa je Dawkinsova odgovornost, da z dokazi argumentira, da je njegova površna in nesmiselna definicija 'vere' značilna za krščanstvo.

In ko Dawkins enkrat ustvari tega slamnatega moža, ga potolče. To ni pretirano težka ali zahtevna miselna naloga. Vera je otročja, zvemo – primerna samo za vtepanje v glave otrok, ki so dovzetni za to, toda sramotno nemoralna in razumsko smešna, ko gre za odrasle. In zdaj smo odrasli, zato moramo iti naprej. Zakaj naj bi verjeli stvari, ki jih znanstveno ni mogoče dokazati? Vera v Boga, trdi Dawkins, je nekaj takega, kot da bi verjeli v Božička ali zobno miško. Ko odrasteš, to prerasteš.

To je argument šolarja, ki je po nesreči zašel v razpravo odraslih. Tako amaterski,

pa tudi neprepričljiv je. Nobenega resnega dokaza ni, da bi ljudje uvrščali Boga, Božička in zobno miško v isto kategorijo. V Božička in zobno miško sem nehal verjeti, ko sem bil star okrog šest let. Potem ko sem bil nekaj let ateist, sem pri osemnajstih odkril Boga, pa tega nisem nikoli imel za neke vrste nazadovanje v otroštvo. Kot sem ugotovil, ko sem raziskoval za svojo najnovejšo knjigo *Somrak ateizma*, veliko število ljudi začne verovati v Boga kasneje v življenju – ko 'odraстеjo'. Še nikoli pa nisem srečal nikogar, ki bi začel verjeti v Božička ali zobno miško v odrasli dobi.

Če ima Dawkinsov poenostavljen argument kaj verodostojnosti, potem mora obstajati dejanska podobnost med Bogom in Božičkom – ki pa je seveda ni. Vsak ve, da ljudje ne uvrščajo vere v Boga v isto kategorijo kot te otroške ideje. Dawkins seveda trdi, da oboje predstavlja vero v nekaj, kar ne obstaja. Toda to kaže na zelo veliko zmedo glede tega, kaj je zaključek in kaj predpostavka tega argumenta.

Velika ironija pa je, da je vera, ki jo Dawkins tako z lahkoto odpravi kot zobne miške, ista vera, na kateri temelji starodavno intelektualno izročilo njegove lastne univerze, pa tudi njegove znanstvene discipline, saj je vloga krščanskih filozofov narave pri vzponu bioloških znanosti dobro dokumentirana.

Še en pozornost zbujajoč vidik Dawkinsovega ateizma je samozavest, s katero brani njegovo neizogibnost. To je nenavadna samozavest, za katero se tistim, ki poznajo filozofijo znanosti, zdi, da ni na pravem mestu – nemara je celo pokvarjena. Kot je pogosto poudarjal Richard Feynman (1918–1988), ki je za svoje delo na področju kvantne elektrodinamike leta 1965 dobil Nobelovo nagrado za fiziko, je znanstveno védenje skupek izjav, ki imajo različno stopnjo gotovosti – nekatere so precej nezanesljive, druge bolj zanesljive, nobene pa niso absolutno gotove.



### 3. BOG JE VIRUS UMA

Ideja Boga je maligna, napadalna okužba, ki okuži sicer zdrav um. Dawkinsov ključni argument je ta, da vera v Boga ne izhaja iz razumnih ali jasnih temeljev; je rezultat okužbe z nalezljivim, napadalnim virusom, ki je primerljiv s tistimi, ki povzročajo kaos v računalniških omrežjih.<sup>8</sup> Vero v Boga je torej treba videti kot maligno okužbo, ki umaže sicer čisti um. Izkazalo se je, da je to impresivna podoba, pa čeprav je njena dokazna in praktična osnova izjemno tanka, saj se celotna ideja razblini, ker nima zadostnih dokazov.

Ne samo, da ni nobenega očitnega dokaza, da so ideje kot virusi ali da se širijo kot virusi – to je odločilen pomislek, ki ga Dawkins odpravi z alarmantno lahkoto. Brez smisla je govoriti o tem, da je en virus 'dober' in drug 'slab'. Če pogledamo odnos med gostiteljem in zajedavcem, je to preprost primer, kako deluje darvinistična evolucija. Niti dobra niti slaba ni. Je taka, kot je. Če ideje primerjamo z virusi, jih preprosto ne moremo opredeliti kot 'dobre' ali 'slabe' – ali celo kot 'prave' in 'napačne'. To bi vodilo do zaključka, da je potrebno vse ideje ovrednotiti povsem na tem temelju, kako uspešne so pri razmnoževanju in razširjanju – z drugimi besedami, kako uspešne so pri širjenju in kakšna je njihova stopnja preživetja.

In še enkrat, če so vse ideje virusi, potem je na znanstveni osnovi nemogoče ločiti med ateizmom in vero v Boga. Mehanizem, ki naj bi poskrbel za njihov prenos, ne omogoča ovrednotenja njihovih razumskih in moralnih kvalitet. Niti teizma niti ateizma ne moremo zahtevati zaradi dokazov, čeprav lahko oba z njimi uskladimo. Odlike teh idej je potrebno določiti na drugačni osnovi, potrebno je iti onkraj meja znanstvene metode, da bi dosegli take zaključke.

Toda kaj je dokaz za te domnevne 'viruse v umu'? V resničnem svetu virusov ne spoznamo samo po njihovih znakih; lahko jih zaznamo, in z natančno raziskavo ugotovimo

njihovo genetsko zgradbo do najmanjših podrobnosti. Nasprotno pa so 'virusi v umu' hipotetični; njihov obstoj se predpostavlja po vprašljivem analogičnem argumentu, ne pa z neposrednim opazovanjem, in je povsem brez zagotovila utemeljen na osnovi vedenja, ki ga Dawkins predvideva zanj. Lahko opazujemo te viruse? Kakšna je njihova zgradba? Kakšno 'genetsko strukturo' imajo? Njihov položaj v človeškem telesu? In najpomembnejše od vsega, glede na Dawkinsovo zanimanje za njihovo širjenje, na kakšen način se prenašajo?

Te težave lahko povzamemo v treh glavnih točkah.

1. Resnične viruse lahko opazujemo – na primer, z elektronsko mikroskopijo. Dawkinsovi kulturni in religiozni virusi pa so preprosto hipoteze. Za njihov obstoj ni nobenega vidnega dokaza.
2. Nobenih dokazov, ki bi jih lahko preverili s poskusi, ni, da so ideje virusi. Ideje se morda lahko v nekaterih pogledih na videz 'vedejo', kot da bi bile virusi. Toda med analogijo in istovetnostjo je velik prepad – in kot vse preveč boleče kaže zgodovina znanosti, so najhujše stranpoti v znanosti tiste, ko se je pri analogijah pomotoma sklepalo, da gre za istovetnost.
3. Slogan 'Bog je virus' je povsem sprejemljiv v ateizmu – ki je le še en pogled na svet, ki precej presega meje dokazov, ki jih je mogoče doseči s poskusi. Dawkins tega seveda noče priznati in trdi, da je ateizem neizogiben in očitni rezultat znanstvene metode. Pa ni. Naravoslovne znanosti je moč razlagati ateistično ali teistično; toda nobena od teh razlag ni nujna.

### 4. RELIGIJA JE NEKAJ SLABEGA

In končno grem k temeljnemu prepričanju, ki napolnjuje Dawkinsova dela – da je religija nekaj slabega sama po sebi in da vodi k drugemu zlu. Jasno je, da je to razumska in moralna sodba. Deloma ima Dawkins religijo za zlo, ker temelji na veri, ki se izogiba vsaki

človekovi obveznosti, da bi mislil. Videli pa smo že, da je to zelo vprašljivo stališče, ki ne zdrži soočenja z dokazi.

Moralno sporočilo je seveda veliko resnejše. Vsak bi se strinjal, da nekateri verni ljudje počnejo nekatere zelo nevarne reči. Toda če to malo besedico 'nekateri' vpeljemo v Dawkinsov argument, to takoj oslabi njegov pomen. Zbuja namreč vrsto resnih vprašanj. Koliko? V kakšnih okoliščinah? Kako pogosto? Vzbuja pa tudi primerjalna vprašanja: koliko ljudi s *protiverskimi* pogledi prav tako počne nekatere zelo nevarne reči? In ko si enkrat začnemo zastavljati taka vprašanja, svojih miselnih nasprotnikov ne moremo več loviti na poceni in enostaven način, ampak se moramo soočiti z nekaterimi temnimi in težavnimi vidiki človekove narave.

Čeprav je bilo nekoč moderno slediti Sigmundu Freudu in govoriti, da je religija neke vrste bolezen, pa se to stališče zdaj umika pred goro empiričnih dokazov, ki nakazujejo (ne dokončno), da so mnoge oblike religije morda za človeka koristne. Zagotovo so nekatere oblike religije lahko bolestne in uničevalne. Druge pa se vseeno zdijo koristne. Seveda ta dokaz ne dovoljuje sklepanja, da Bog obstaja. Ruši pa osrednji steber Dawkinsovnove križarske vojne – temeljno prepričanje, da je religija zate slaba.

Raziskava stotih študij, ki temeljijo na dokazih, iz leta 2002, je sistematično preučevala odnos med religijo in človekovim blagostanjem in je razkrila naslednje<sup>9</sup>:

- 79 študij je navajalo vsaj eno pozitivno povezavo med religioznim življenjem in blagostanjem.
- 13 jih ni našlo nobene smiselne zveze med religijo in blagostanjem.
- 7 jih je našlo zmedeno ali zapleteno zvezo med religijo in blagostanjem.
- 1 je našla negativno zvezo med religijo in blagostanjem.

Celoten Dawkinsonov pogled na svet je torej odvisen zgolj od negativne zveze med religijo in človekovim blagostanjem, ki ga nedvoumno potrjuje samo 1 % rezultatov

poskusov, 79 % rezultatov pa ga nedvoumno zavrača.

Ti rezultati nedvoumno pojasnjujejo vsaj eno: k tej temi moramo pristopati v luči znanstvenih dokazov, ne pa v luči osebnih predsodkov. Niti v sanjah ne bi trdil, da ti dokazi nedvoumno dokazujejo, da je vera zate nekaj dobrega. Še manj bi trdil, da to kaže, da Bog obstaja. Toda moram jasno povedati, da je za Dawkinsa, za katerega se zdi, da njegov svet temelji na temeljni predpostavki, da je vera zate nekaj slabega – kar je pogled, ki ne zdrži dokazov – to res sramotno. Religija je za človeka nekaj slabega? Kje so dokazi za to? To se vleče po zraku kot dim, ki ga postopno razkrajaja sila nasprotnih dokazov.

Za Dawkinsa je to preprosto: vprašanje je, "ali ceniš zdravje ali resnico". Ker je religija napaka – kar je eno izmed nerazumljivih temeljnih prepričanj, ki se spet in spet pojavljajo v njegovih knjigah – bi bilo nemoralno verovati, ne glede na to, kakšne koristi imaš lahko od tega. Toda Dawkinsonovi argumenti, da je vera v Boga napaka, tega ne dokazujejo. Prav zato pa jih verjetno dopolnjuje z dodatnimi argumenti, da je religija za človeka nekaj slabega. Vse večje število dokazov, da religija dejansko krepi človekovo blagostanje, je torej zanj nekaj zelo neprijetnega. Ne samo, da ruši ključni funkcionalni argument za ateizem; zastavlja tudi nekatera zelo neprijetna vprašanja o resnici.

## ZAKLJUČEK

V tem članku sem se dotaknil glavnih kritik, ki jih Richard Dawkins uperja proti religiji na splošno, posebej pa proti krščanstvu. Dawkinsonovih argumentov, pa tudi svojih odgovorov nisem mogel predstaviti v celoti, pa vseeno upam, da bodo moji kratki orisi pomagali bralcem razumeti vprašanja, o katerih pišem. Moj zaključek je preprost in, upam, nesporen. Dawkins lahko trdi, da naravoslovne znanosti vodijo v ateizem le, če napak razširi znanstveno metodo, kar pa v znanstveni srenji ne zdrži. Primerjajte to

s pogledom Sira Petra Medawara, ki je pred leti dobil Nobelovo nagrado za medicino: "Obstoj meja v znanosti je seveda očiten, saj ta ne more odgovoriti na otroško preprosta vprašanja, ki zadevajo prve in poslednje reči – na vprašanja, kot so: 'Kako se je vse skupaj začelo?', 'Zakaj smo tukaj?', 'Kaj je smisel življenja?'"<sup>10</sup>. Zdi se mi, da je začetek znanstvene modrosti v utemeljenem in spoštljivem spoznanju meja znanosti.

Res je, da so naravoslovne znanosti miselno ohlapne in odprte za interpretacijo na teističen, agnostičen ali ateističen način. Velika razprava med ateizmom in teizmom torej ni in zagotovo ne more biti rešena s pomočjo naravoslovnih znanosti. Dawkins predstavlja zgolj en način 'branja' narave. Toda obstajajo še drugi načini 'branja' naravnega sveta. Eden izmed njih, ki sem ga odkril pred mnogimi leti in ki se mi še vedno zdi intelektualno močan in duhovno bogat, je tale: "Nebesa razglašajo Božjo slavo" (Ps 19,1).

je bil prof. McGrath predavatelj kemije in raziskovalec na področju molekularne biofizike v Oxfordu. Prof. McGrath je avtor številnih knjig o znanosti in religiji, med katerimi sta tudi: *Dawkinsov Bog: Geni, memi in smisel življenja in Dawkinsova zabloda? Ateistični fundamentalizem in zanikanje božjega*.

---

1. Prof. Alister McGrath je profesor historične teologije na Univerzi v Oxfordu in raziskovalec na Harris Manchester kolidžu v Oxfordu. Pred študijem sistematične teologije

2. Alister McGrath. *Has Science killed God?* Domača stran. [https://www.st-edmunds.cam.ac.uk/faraday/resources/Faraday%20Papers/Faraday%20Paper%209%20McGrath\\_EN.pdf](https://www.st-edmunds.cam.ac.uk/faraday/resources/Faraday%20Papers/Faraday%20Paper%209%20McGrath_EN.pdf) (pridobljeno 4. novembra 2012).
3. Alister McGrath. *Dawkins' God. Genes, Memes and the Meaning of Life*. Blackwell: Oxford 2005.
4. Richard Dawkins. *River out of Eden: A Darwinian View of Life*. Phoenix: London 1995. 133.
5. Stephen Jay Gould. *Impeaching a Self-Appointed Judge*. V: *Scientific American*. 267(1) (1992). 118–121.
6. Nekaj razmišljanj najdete v Alister McGrath. *The Twilight of Atheism*. London: Rider 2004.
7. William Henry Griffith Thomas. *The Principles of Theology*. London: Longmans, Green & Co. 1930. xviii.
8. Richard Dawkins. *A Devil's Chaplain*. London: Weidenfeld & Nicholson 2003, 121.
9. Harold G. Koenig in Harvey J. Cohen. *The Link between Religion and Health: Psychoneuroimmunology and the Faith Factor*. Oxford: Oxford University Press 2001. 101. Drugi deli, ki se ukvarjata s to izjemno pomembno temo, sta še: William R. Miller in Carl E. Thoreson. *Spirituality, Religion and Health: An Emerging Research Field*. V: *American Psychologist* 58(2003). 24–35. Marc Galanter. *Spirituality and the Healthy Mind: Science, Therapy, and the Need for Personal Meaning*. Oxford: Oxford University Press 2005.
10. Peter Medawar. *Advice to a Young Scientist*. London: Harper and Row 1979. 31; *The Limits of Science*. Oxford: Oxford University Press 1984. 66.

*Tam so gore in tam je skrivnost,  
otroške nam misli govorijo,  
tam se čudeži godijo,  
zgoraj je dana radost.*

Jakob Emeršič: Klic prihaja ...

Matevž Langus, Jezusovo darovanje v templju (freska), Frančiškanska cerkev Marijinega oznanjenja – Ljubljana  
(foto: Janez Oblonšek)



# Dekalog v judovski percepciji

## I. SPLOŠNE ZNAČILNOSTI DEKALOGA UVODNA POJASNILA

V uvodnih poglavjih se bomo na podlagi izsledkov že znanih in splošno sprejetih razlag na kratko seznanili s številčenjem in (raz)delitvijo zapovedi, izvirno obliko in avtorstvom dekaloga ter se umestiti v znane in manj znane tokove razmišljanj, dognanj in spoznanj. Kot izhodišče za nadaljnjo razpravo bodo zadoščale "pavšalne" in splošno sprejete ugotovitve. Uvodne strani bodo služile zgolj osvetlitvi in natančni določitvi predmeta študije, kjer bomo govorili o vlogi in pomenu, ki ga ima dekalog v judovski misli in percepciji.

### ŠTEVILČENJE ZAPOVEDI V DEKALOGU

"Deset besed" ali dekalog (gr. déka "deset" in lógos "beseda") se v Svetem pismu, v Peteroknjžju, nahaja na dveh različnih mestih; v Drugi Mojzesovi knjigi (2 Mz 20,2-17) ter v Peti Mojzesovi knjigi (5 Mz 5,6-21). Narativno gledano je poimenovanje kasnejšega izvora (prim. 2 Mz 34,28), saj se prvič prvič pojavi šele veliko kasneje pri obnovitvi zaveze, ko je Bog naročil Mojzesu, naj na plošči napiše besede zaveze, tj. deset

besed.<sup>1</sup> Namera svetopisemskega avtorja ob tem ni povsem jasna, saj "deset besed" vsebuje več kot deset imperativnih glagolov in jih je zato mogoče razdeliti na več načinov. To je biblične strokovnjake privedlo do različnih, mestoma razhajajočih številčenj, celo do različnega števila zapovedi.

Od številnih možnih načinov številčenja zapovedi bomo predstavili tri splošno sprejete<sup>2</sup> številčne sheme: Avguštinovo, Filonovo in talmudsko.<sup>3</sup> Prva, ki jo zastopa tudi Rimsko-katoliška cerkev, zagovarja delitev, ki nosi ime latinskega očeta Avguština. Avguštinova shema kot prvo zapoved upošteva besedilo 2 Mz 20,(2)3-6 (= 5 Mz 5,(6)7-10). Za razliko od ostalih dveh shem, ki kot prvo zapoved upoštevatata krajša odseka,<sup>4</sup> Avguštinova na začetku zajema veliko enoto, kar narekuje potrebo po razdelitvi zadnje vrstice, ki zadeva željo (2 Mz 20,17 = 5 Mz 5,21). Zadnjo vrstico (2 Mz 20,17 = 5 Mz 5,21), ki v ostalih shemah predstavlja deseto zapoved, Avguštin razdeli na dve zapovedi, da dobi še deseto zapoved. To seveda ne pomeni, da je Avguštinova deseta zapoved posledica številčnih spekulacij, saj je k tej delitvi je pripomogla tudi slovnična oblika. Glagol poželenja se v zadnji vrstici ponovi dvakrat (v 5 Mz se pojavita dva

različna glagola poželenja), vsakič z drugačnim objektom, kar lahko nakazuje na dve različni zapovedi (Sarfatti 1990, 409).

Drugačno razporeditev opazimo v ostalih shemah. Filonova shema, četudi bi jo lahko mirne vesti poimenovali tudi Flavijeva, kot prvo zapoved upošteva besedilo 2 Mz 20,3 (= 5 Mz 5,7). Vrstica 2 Mz 20,17 = 5 Mz 5,21 zaradi tega dejstva ostane nerazbita in tvori deseto božjo zapoved. Tretji način oštevilčenja je sprejet v večini judovske tradicije, kjer je "Jaz sem Gospod" (2 Mz 20,2 = 5 Mz 5,6) prva zapoved, izdelovanje in čaščenje malikov pa druga (2 Mz 20,3-6; 5 Mz 5,7-10). Vrstica 7 (= v. 11) je upoštevana kot tretja zapoved, vrstice 8-11 (v. 12-15) kot četrta. Ostali del besedila 2 Mz 20,7-17 (= 5 Mz 5,11-21) je po vrsticah razdeljen na ostalih sedem zapovedi, kakor sledi v spodnjih dveh tabelah:

	<b>(A) Avguštinova shema<sup>11</sup></b>		<b>(F) Filonova shema<sup>12</sup></b>		<b>(T) Talmudska shema<sup>13</sup></b>	
	2 Mz 20	5 Mz 5	2 Mz 20	5 Mz 5	2 Mz 20	5 Mz 5
1. beseda	3-6	7-10	3	7	(1-)2	(4-)6
2. beseda	7	11	4-6	8-10	3-6	7-10
3. beseda	8-11	12-15	7	11	7	11
4. beseda	12	16	8-11	12-15	8-11	12-15
5. beseda	13	17	12	16	12	16
6. beseda	14	18	13	17	13	17
7. beseda	15	19	14	18	14	18
8. beseda	16	20	15	19	15	19
9. beseda	17a	21a	16	20	16	20
10. beseda	17b	21b	17	21	17	21

V slovenskem standardnem prevodu (SSP) bi bila Talmudska shema, ki predstavlja večino judovske tradicije in na katero se bom skliceval v nadaljnje, s prvo zapovedjo "Jaz sem Gospod" (2 Mz 20,2 = 5 Mz 5,6) videti, kot sledi spodnji v tabeli (Talmudska shema (T)). Tabela hkrati že napoveduje naslednje poglavje; po tem, ko smo jasno določili obseg besedila, ki ga zajema posamezna zapoved, je namreč nujno, da se na kratko posvetimo zgradbi celotnega dekaloga.

A	F	T	<b>2 Mz 20,2-17</b>	<b>5 Mz 5,6-21</b>
/	/	1	2 Jaz sem GOSPOD, tvoj Bog, ki sem te izpeljal iz egiptovske dežele, iz hiše sužnosti.	6 Jaz sem GOSPOD, tvoj Bog, ki sem te izpeljal iz egiptovske dežele, iz hiše sužnosti.
1	1	2	3 Ne imej drugih bogov poleg mene!	7 Ne imej drugih bogov poleg mene!
	2		4 Ne delaj si rezane podobe in ničesar, kar bi imelo obliko tega, kar je zgoraj na nebu, spodaj na zemlji ali v vodah pod zemljo!	8 Ne delaj si rezane podobe, ničesar, kar bi imelo obliko tega, kar je zgoraj na nebu, spodaj na zemlji ali v vodah pod zemljo!
			5 Ne priklanaj se jim in jim ne služi, kajti jaz, GOSPOD, tvoj Bog, sem ljubosumen Bog, ki obiskujem krivdo očetov na sinovih, na tretjih in na četrlih, tistih, ki me sovražijo,	9 Ne priklanaj se jim in jim ne služi, kajti jaz, GOSPOD, tvoj Bog, sem ljubosumen Bog, ki obiskujem krivdo očetov na sinovih in na tretjih in na četrlih, tistih, ki me sovražijo,
			6 toda izkazujem dobroto tisočem, tistim, ki me ljubijo in izpolnjujejo moje zapovedi.	10 toda izkazujem dobroto tisočem, tistim, ki me ljubijo in izpolnjujejo moje zapovedi.

2	3	3	7 Ne izgovarjaj po nemarnem imena GOSPODA, svojega Boga, kajti GOSPOD ne bo pustil brez kazni tistega, ki po nemarnem izgovarja njegovo ime!	11 Ne izgovarjaj po nemarnem imena GOSPODA, svojega Boga! Kajti GOSPOD ne bo pustil brez kazni tistega, ki po nemarnem izgovarja njegovo ime.
3	4	4	8 Spominjaj se sobotnega dne in ga posvečuj!	12 Pazi na sobotni dan in ga posvečuj, kakor je zapovedal GOSPOD, tvoj Bog!
			9 Šest dni delaj in opravljaj vsa svoja dela,	13 Šest dni delaj in opravljaj vsa svoja dela,
			10 sedmi dan pa je sobota za GOSPODA, tvojega Boga: ne opravljaj nobenega dela, ne ti ne tvoj sin ne hči ne hlapec ne dekla ne živina ne tujec, ki biva znotraj tvojih vrat!	14 sedmi dan pa je sobota za GOSPODA, tvojega Boga: ne opravljaj nobenega dela, ne ti ne tvoj sin ne hči ne hlapec ne dekla ne tvoj vol ne osel ne katero tvoje živinče ne tujec, ki biva znotraj tvojih vrat, da si odpočijeta tvoj hlapec in tvoja dekla kakor ti.
		11 Kajti v šestih dneh je GOSPOD naredil nebo in zemljo, morje in vse, kar je v njih, sedmi dan pa je počival. Zato je GOSPOD blagoslovil sobotni dan in ga posvetil.	15 Spominjaj se, da si bil suženj v egiptovski deželi in te je GOSPOD, tvoj Bog, od tam izpeljal z močno roko in z iztegnjenim laktom! Zato ti je GOSPOD, tvoj Bog, zapovedal obhajati sobotni dan.	
4	5	5	12 Spoštuj očeta in mater, da se podaljšajo tvoji dnevi na zemlji, ki ti jo daje GOSPOD, tvoj Bog!	16 Spoštuj očeta in mater, kakor ti je zapovedal GOSPOD, tvoj Bog, da se podaljšajo tvoji dnevi in da ti bo dobro na zemlji, ki ti jo daje GOSPOD, tvoj Bog!
5	6	6	13 Ne ubijaj!	17 Ne ubijaj!
6	7	7	14 Ne prešuštuj!	18 Ne prešuštuj!
7	8	8	15 Ne kradi!	19 Ne kradi!
8	9	9	16 Ne pričaj po krivem proti svojemu bližnjemu!	20 Ne pričaj po krivem proti svojemu bližnjemu!
9	10		17 Ne želi hiše svojega bližnjega!	21 Ne želi žene svojega bližnjega!
10			Ne želi žene svojega bližnjega ne njegovega hlapca in dekla, ne njegovega vola in osla, ne česar koli, kar pripada tvojemu bližnjemu!	Ne bodi pohlepen po hiši svojega bližnjega, po njegovem polju, hlapcu, dekli, volu, oslu ali čemer koli, kar pripada tvojemu bližnjemu.

## ZGRADBA DEKALOGA

Čeprav Sveto pismo samo ne daje nobenega podatka o tem, kako je bilo deset besed razdeljenih na kamnitih tablah, na podlagi Mekilte<sup>5</sup>, enega najzgodnejših midrašev iz obdobja Tanaim, smemo domnevati, da jih je bilo pet na vsaki polovici diptiha:<sup>6</sup>

*"How were the Ten Commandments arranged? Five on one tablet and five on the other. On the one tablet was written: 'I am the LORD thy God.' And opposite it on the other tablet was written: 'Thou shalt not murder.' ...On the one tablet was written: 'Thou shalt have no other god.' And opposite it on the other tablet was written: 'Thou shalt not commit adultery.' ...On the one tablet was written: 'Thou shalt not take.' And opposite it on the other tablet was written: 'Thou*

shalt not steal.' ... On the one tablet was written: 'Remember the sabbath day to keep it holy.' And opposite it on the other tablet was written: 'Thou shalt not bear false witness.' ... On the one tablet was written: 'Honor thy father,' etc. And opposite it on the other tablet was written: 'Thou shalt not covet thy neighbor's wife.'" (Sarfatti 1990, 408–409.)<sup>7</sup>

Prvo polovico zapovedi predstavljajo zakoni, ki so posledica posebnega odnosa med Izraelom in njihovim Bogom. Drugo polovico, ki jo zaznamuje družbeno-etični karakter, sestavljajo prepovedi ubijanja, prešuštvovanja, kraje, krivega pričanja in poželenja (Weinfeld 1990, 11; Greenberg 1990, 112).<sup>8</sup> Prvih pet zapovedi (leva polovica diptiha) regulira odnos med Bogom in človekom. Posamezne "besede" levega diptiha lahko označimo kot:

1. prepoved mnogoboštva (2 Mz 20,2 = 5 Mz 5,6),
2. prepoved izdelovanja podob (malikovanja) (2 Mz 20,3–6 = 5 Mz 5,7–10),
3. prepoved skrutitve Božjega imena (2 Mz 20,7 = 5 Mz 5,11),
4. sobotno zapoved (2 Mz 20,8–11 = 5 Mz 5,12–15),
5. zapoved spoštovanja staršev (2 Mz 20,12 = 5 Mz 5,16).

Peto "besedo" predstavlja zapoved spoštovanja staršev (prim. 2 Mz 20,12 = 5 Mz 5,16),<sup>9</sup> ki tvori most med dvema blokoma zapovedi. Med prvimi štirimi, ki zadevajo odnos do Boga, in zadnjimi petimi, ki zadevajo človeške odnose v skupnosti. Zdi se, da bi morala biti uvrščena med zapovedi, ki urejajo odnose z bližnjimi, vendar je predhodno nujno potrebno razumeti globoko religiozno zaznamovan odnos sina do staršev v Stari zavezi. Odnos med sinom in starši svetopisemski avtorji pogostvo uporabljajo za ponazoritev odnosa Izraela do Boga (prim. Jer 31,20; Oz 11,1). Zaradi tega razloga so rabini zapoved spoštovanja staršev uvrstili med zapovedi, ki zadevajo odnos do Boga.<sup>10</sup> Filon Aleksandrijski v

spisu *Kdo je dedič božanskih reči* (Quis rerum divinarum heres) to pojasni z naslednjimi besedami:

"Peta zapoved je o spoštovanju staršev, in je prav posebno svete narave, saj se pravzaprav ne nanaša na človeka, ampak Nanj, ki je vzrok vsem stvarjem, da so posejane in da začnejo bivati, in sta po Njem tudi oče in mati spočeta – pa čeprav sama v resnici ne – ampak sta le orodje ploditve. Ta zapoved je bila vrezana na mejno črto med peterico zapovedi, ki govorijo o pobožnosti do Boga in tistimi, ki vsebujejo prepovedi krivičnih dejanj zoper naše bližnje. Umrjljivi starši so kot nekakšen mejnik nesmrtni moči, ki po zakonu narave vse spočenja in preraja, ter tudi tej naši umrljivi vrsti najnižnjega rodu dovoljuje, da jo posnema in spočenja lastne potomce." (Klun 2003,157–158.)<sup>11</sup>

Na desni polovici diptiha se nahaja drugih pet zapovedi (2 Mz 20,13–17 = 5 Mz 5,16–21), ki uravnavajo človeške odnose znotraj zavezne skupnosti. Te zapovedi lahko označimo kot temeljne socialne in morale zahteve življenja v zavezni skupnosti, ki jih zazdelimo na:

1. prepoved ubijanja (2 Mz 20,13 = 5 Mz 5,17),
2. prepoved prešuštvovanja (2 Mz 20,14 = 5 Mz 5,18),
3. prepoved kraje (2 Mz 20,15 = 5 Mz 5,19),
4. prepoved krivega pričevanja (2 Mz 20,16 = 5 Mz 5,20),
5. prepoved poželenja (2 Mz 20,17 = 5 Mz 5,21).

Vsaka zapoved v drugi polovici dekaloga 2 Mz 20 je po mnenju J. J. Stamma zagotavljala eno od temeljnih pravic medsebojnih odnosov izvoljenega ljudstva: šesta življenje, sedma zakonsko življenje, osma svoboda, deveta družbeni ugled in deseta lastnino (Stamm 1967, 104–105).

## OD IZVIRNE DO KANONIČNE OBLIKE

Če deset Božjih zapovedi motrimo z vidika zgodovinskega razvoja, bomo kaj hitro opazili, da zapovedi na kamnite plošče takšne, kot jih poznamo danes, niso bile



napisane z Božjim prstom. Biblično izročilo se, v nasprotju z drugimi zbirkami bibličnega prava, kjer je prikazana vloga Mojzesa kot srednika (prim. 5 Mz 6,1), prizadeva prikazati Božji izvor dekaloga. Vendar za sedanjo obliko zapovedi velja, da izražajo zgodovino sprememb. To pomeni, da so bile zapovedi v različnih obdobjih in na različne načine podvržene svojemu času in razmišljanju. To ne pomeni, da zapovedi dekaloga predstavljajo "literarno fikcijo", tako David H. Aaron,<sup>12</sup> temveč, da spremembe pričajo o njeni (do določene mere) prilagodljivi literarni dikciji.

Svetopisemski avtor postavlja razodetje dekaloga na začetek izraelske zgodovine, v čas izhoda iz Egipta, pod vodstvom Mojzesa, ki je dekalog predal Izraelu napisan na dve kamniti plošči (prim. 2 Mz 32,15–16; 34,29) (Pinosa 2003, 15). Judje in tudi kristjani so bili zaradi tega do nedavnega prepričani, da je dekalog oz. celotno Peteroknjižje napisal Mojzes. Povod za takošno prepričanje je bilo Sveto pismo samo, saj je v nekaterih svetopisemskih knjigah Mojzes omenjen kot avtor posameznih odlomkov. Spet drugje se kar celotna Postava imenuje Mojzesova knjiga: "... kakor je zapisano v postavi, v Mojzesovi knjigi, kjer je GOSPOD zapovedal in rekel ..." (2 Krn 25,4). Temu prepričanju do srede 18. stol. po Kr. ni nihče ugovarjal.

Enumje so postavili pod vprašaj biblični strokovnjaki konec 19. stol. Vprašanja, ki so si jih zastavljali, so se glasila: Ali je dekalog napisal Mojzes sam? Je bil izgotovljen v kasnejšem času? Rojstvo znanstvene eksegeze v 19. stol. je pokazalo, da Pentatevh izvorno ni ena celota in da knjige ni mogel napisati Mojzes sam. Vodilni biblični strokovnjaki iz obdobja 1880 do 1910 so bili prepričani, da Mojzes ni bil avtor Peteroknjižja, ovrgli pa so tudi vsakršno povezavo med dekalogom in Mojzesom. S tem pa v strokovnem svetu ni bilo doseženo širše soglasje. Nekateri so avtorstvo dekaloga kljub vsemu postavljali v čas rodovne-plemenske družbe, saj naj bi izviral iz običajev in pravil družin in rodov iz časa pred Mojzesom, ki se je prenašal na potomce

z ustnim izročilom. Po tej teoriji naj bi bil Mojzes samo redaktor, ki je zapovedi zbral, jih postavil v jedrnatno obliko in jih povezal z zavezo (Hyat 1971, 209–210).

Danes med strokovnjaki velja prepričanje, da je sedanja oblika zapovedi plod dolgega zgodovinskega razvoja, pri čemer so posamezne stopnje med seboj povezane in jih ni mogoče empirično secirati. Zapovedi so bile v svoji prvotni obliki podvržene različnim revizijam in razširitvam. To je najlepše vidno v zapovedi spoštovanja sobote, kjer je zapoved razširjena z obsežnim komentarjem o stvarjenju (2 Mz 20,8–11). Vendar to ni edina razširitev, saj tudi nekatere druge zapovedi vsebujejo dodatne komentarje. Prepoved upodabljanja Boga (20,4–6) je razširjena in podkrepljena z opisom ljubusumnega Boga, ki obiskuje krivdo očetov celo na njihovih sinovih. Zgodovina sprememb je na najbolj svojevrsten način izražena v dejstvu, da se dekalog v Pentatevhu pojavi na dveh mestih: v Eksodusu kot razodetje na gori Sinaj (20,1–17) in kot razodetje na gori Horeb v Devteronomiju (5 Mz 5,6–21). Primerjava je lahko očitnejša, če si vzopredno ogledamo zapoved spoštovanja sobotnega dne. Motiv obhajanja sobodnega dne v 2 Mz 20,8–11 je shema sedemdnevnega stvarjenja, medtem ko je sobotna zapoved v 5 Mz 5,12–15 utemeljena na izhodu iz Egipta (Dozeman 2009, 469).

Raznolikost, ki jo povzročajo neenakomerni vstavki motivirajočih stavkov, preskoki iz prve osebe govornika v tretjo, različni utemeljitvi sobotne zapovedi v 2 Mz in 5 Mz ipd. so strokovnjake usmerile k iskanju oz. rekonstrukciji izvirne oblike desetih zapovedi. Čeprav "raznolikost" še bolj kakor za sedanjo obliko desetih zapovedi velja za obstoječe teorije o izvorni obliki, naj bi po skupnem mnenju strokovnjakov bila izvirna oblika sestavljena le iz prvotnih zapovedi, brez dopolnjujočih stavkov. To so bili kratki kategorični stavki, večinoma v negativni obliki. Rekonstrukcija orginalne oblike naj bi se po mnenju M. Weinfeld, in mnogih drugih, glasila, kot sledi (1990, 7.27):<sup>13</sup>

1. Jaz sem Gospod tvoj Bog, ne imej drugih bogov poleg mene.
2. Ne izdelaj si rezane podobe.
3. Ne prisegaj po nemarnem ob imenu Gospoda, svojega Boga.
4. Spominjaj se sobotnega dne.
5. Spoštuj očeta in mater.
6. Ne ubijaj.
7. Ne prešuštvuj.
8. Ne kradi.
9. Ne pričaj po krivem proti svojemu bližnjemu.
10. Ne želi si hiše svojega bližnjega.

Prvotna oblika je najbolj ohranjena v prvi, šesti, sedmi, osmi in deveti zapovedi. Razlaga, opravičilo in obljube, povezane z drugo, četrto in peto zapovedjo, in naštevanje stvari, po katerih ne smemo hlepeti v povezavi z deseto zapovedjo, pa naj bi bili rezultat kasnejših redakcij (Harrelson 1962, 570).

Prvotne zapovedi naj bi nastale v obdobju pred Ozejem (Oz 4,1; Jer 7,9), saj klasični preroki iz 8. stol pred Kr. že predpostavljajo temeljne zakone, povezane z dekalogom, kar kaže na dejstvo, da jim je bil dekalog kot zbirka najverjetneje poznan. Tudi citati v psalmih (Ps 50,18–19; 81,10–11) namigujejo na zgodnejši datum. Zapovedi, kakor jih poznamo danes, z največjo gotovostjo lahko pripišemo eksilskemu obdobju (587–530 pr. Kr.) ali stoletju po njem (Collins<sup>34</sup> 1992, 384; Harrelson 1962, 572; Aaron 2006, 282).

Ob tem moramo biti posebej pozorni na dejstvo, da kadar je govora o razvoju starozaveznega prava, je razširitev vedno odgovarjala določeno potrebi: daljše zapovedi in pogostejše navedeni zakoni so bili tisti, s katerimi je imela izraelska skupnost največ problemov. Lahko povemo tudi drugače: vsaka zapoved v dekalogu je tako kratka, kot je le mogoče, ob tem vsaka dodatna beseda predstavlja rezultat posebne potrebe in je rezultat spreminjanja uporabe in predajanja iz roda v rod (Durham 1987, 280; Pinoso 2003, 23):<sup>35</sup>

"... Israel herself worked for a long time on the Decalogue before it became so universal and concise in form and content as

*to be capable of standing for an adequate outline of the whole will of Jahweh for Israel" (von Rad 1975, 191)*

Razlog nastalih sprememb moramo iskati v specifičnem materialnem in duhovnem stanju Izraela v določenem zgodovinskem trenutku.

## II. DEKALOG V JUDOVSKI PERCEPCIJI ZAVEZA KOT NAČIN ODNOSA MED JAHVEJEM IN IZRAELOM

Dekalog ni *sui generis* zgolj zaradi vsebine, niti zaradi dejstva, da je (prikazan kot) napisan z Božjim prstom, temveč predvsem zaradi redaktorske umeščenosti v svetopi-semsko narativo. Izraelsko ljudstvo je dekalog prejelo v zelo posebnem zgodovinskem trenutku, na gori Sinaj, kjer je Bog s svojim ljudstvom sklenil zavezo. To sicer ni bila prva zaveza o kateri je v Svetem pismu govora, saj je Bog sklepal zaveze že veliko prej. Kljub temu je zaveza na Sinaju svoje lastne vrste. Vsak izmed Božjih posegov v narodno in versko življenje Izraela je namreč lahko razumljiv zgolj v kontekstu primarnega razmerja zaveze. Zaveza je temeljni biblični pojem, razumevanje le-tega pa bistvenega pomena za teologijo judovske in krščanske religije.

### POJEM ZAVEZE

Zaveza je osrednji pojem starozaveznega sporočila. Zaveza predstavlja enega temeljnih bibličnih pojmov saj si "Bog kot absolutno svobodno in pravično bitje odloči za radikalen poseg v človeško zgodovino, ter da za medij takšnega posega izbere prav razmerje zaveze" (Klun 1997, 2). V Svetem pismu pojem zaveza ne označuje le odnosa med Bogom in Izraelom, temveč je pojmovan precej širše: zavezo skleneta že Abraham in Abimeleh (1 Mz 21,27), Abimeleh in Izak (1 Mz 26,28), Jakob in Leban (1 Mz 31,44), David in Jonatan (1 Sam 18,3), Abner in David (2 Sam 3,13) itd. Stranke, pogodbeni partnerji zaveze, so torej najpogosteje posamezniki

(omenjene zaveze), države in njeni predstavniki (2 Sam 3,13), tudi vladarji in vazali (2 Sam 5,3). Zaveza predstavlja pogost način urejanja temeljnih razmerij v družbenem življenju Izraela za katerega je značilno, da popolnoma spremeni dotedanji odnos med njima (Klun 1997, 3).

Na zunaj se je novo razmerje običajno pokazalo tako, da sta stranki po sklenitvi zaveze sedla k obedu (prim. 1 Mz 26,30; 31,54; 2 Mz 24,11). Obed je navzven predstavljal enega najbolj intimnih odnosov znotraj družine, roda oz. skupnosti in zaveza je predstavljala nujno pot, po kateri je član nekega drugega rodu ali skupnosti bil sprejet v občestvo sozaveznika. Na podlagi vzpostavljenega zaupanja zaveze se je dotedanja relacija "tujec", morda celo "sovražnik" lahko nadgradila na stopnjo enakopravnosti, miru in trajnega zavezništva. Zaveza je predstavljala nujno in hkrati edino pot, po kateri je član drugega rodu ali skupnosti dopil dostop v občestvo sozaveznika (Klun 1997, 5).

Zaveza ni bila enostraka komunikacija, saj nikoli ni zadevala samo ene stranke. Zavezni odnos je imel "korist" za vsakega od zavezancev, korist je bila obojestranska. Tako Abiméleh kot Abraham v 1 Mz 21,22sl. postavita svoje zahteve, ki jih je nasprotna stran dolžna spoštovati. Od tega imata vsak svoje koristi in tudi dolžnosti. Abiméleh od Abrahama zahteva:

*"... 'Prisezi mi zdaj tukaj pri Bogu, da ne boš varal ne mene ne mojih naslednikov ne potomcev; enako dobroto, kakršno sem ti izkazoval jaz, izkazuj ti meni in deželi, v kateri prebivaš kot tujec!'"*

Svoje zahteve pa izrazi tudi Abraham: *"Abraham je odgovoril: 'Prisežem.' Tedaj se je Abraham pritožil Abimélehu zaradi studenca, ki so si ga Abimélehovi hlapci s silo prilastili.*

Glavna korist in hkrati dolžnost za oba je bil mirni medsebojni soobstoj in seveda zvestopa zavezi. Le-to pa so spremljala tudi čisto konkretna dogovorjene dolžnosti: Abiméleh je moral poskrbeti za vprašanje pitne vode, medtem, ko je Abraham jamčil z drobnico in

govedom. Ko najdeta skupen jezik skleneta zavezo. Podobna zakonitost velja tudi za zavezo med Bogom in človekom. Bog Jahve obljubi Abrahamu obilno potomstvo in deželo (1 Mz 17,1sl.), Abram pa se zaveže, da bo on in vsak moški potomec, ki bo izšel iz njega, obrezan.

Vidimo lahko torej, da sta v zavezi k tej ali oni storitvi, ali opustitvi, (bila) zavezana oba partnerja, ter da celo Jahve sam v tem ni nobena izjema. Dolžnosti in pravice so (enakomerno) porazdeljene med sozaveznika. Močnejši partner bi si namreč preprosto lahko podredil šibkejšega (Abiméleh bi npr. s svojo vojsko lahko podjarmil Abrahama), mu vsilil svojo voljo in postavo. Toda prav v tem smislu pomeni ustanova zaveze velik korak naprej, saj predpostavlja medsebojno spoštovanje partnerjev, njuno enakopravnost in sporazumno urejanje razmerij (Klun 1997, 5).

Temeljno značilnost zaveze (na splošno) lahko povzamemo z besedno zvezo "obljuba zvestobe" (prim. 2 Mz 24,7), ki predstavlja osrednjo točko zavezne formule. Obljubo zvestobe definirata pojma "trajnost" in v povezavi s tem "nepreklicnost". To dejstvo je Izrael spoznal preko globoke teološke in zgodovinske refleksije, saj je sam, kakor nam poroča Sveto pismo, pogosto prestopal in kršil zavezna določila, vendar ga Jahve zaradi tega ni zavrnil ali odstopil od zaveze. Po definiciji od zaveze ni bilo mogoče odstopiti, niti ni bil mogoč kakršnkoli naknadni premislek. Prav zaradi tega je zaveza resno in radikalno razmerje; razmerje na življenje in smrt (prim. 5 Mz 30,15 sl.). Zaveza je sama po sebi nepreklicna, je torej ni mogoče preklicati ali prelomiti, a to ne pomeni verskega relativizma. Bog ostaja kljub svoji velikodušni ponudbi popolnoma jasen:

*"Glej, danes sem položil predte življenje in srečo, smrt in nesrečo, ko sem ti danes zapovedal, da ljubi GOSPODA, svojega Boga, da hodi po njegovih poteh in izpolnjuj njegove zapovedi, zakone in odloke. /.../ Če pa se tvoje srce obrne in ne boš poslušal in se boš dal zapeljati, da bi se priklanjal drugim bogovom in jim*

*služil, vam danes naznanjam, da boste gotovo uničeni; ne boste podaljšali dni v deželi, v katero greš, ko greš čez Jordan, da jo vzameš v last." (5 Mz 30,15–20.)*

Izbrati življenje je neobhodno povezano s pogojem, da ljubiš GOSPODA, svojega Boga, poslušaj njegov glas in se ga držiš, kar v kontekstu zaveze pomeni izpolnjevanje zapovedi. Obratna smer dogodkov privede do propada. Zaveza torej, kljub omenjeni nepreklicnosti, ostaja smrtno resna zahteva Boga. Če je Jezusov *Ljubi Gospoda* za njegove učence diskutabilen, pa je Mojzesov povsem jasen: *hōdi po njegovih poteh in izpolnjuj njegove zapovedi, zakone in odloke*. Kaj natančno obsega besedna kombinacija *zapovedi, zakoni in odloke* je vprašanje, na katerega bomo odgovorili nekoliko kasneje. Gotovo je, da je osredinjena na dekalogu, kot temeljni listini zaveze. In kot taka je Sinajska zaveza faktor nacionalne kohezivnosti ali dekadence, odvisno od posameznikovega oz. Izraelovega odziva na ponubo, ki jo daje Gospod (Klun 1997, 21).

## PODOBOST S HETITSKO POGODBO

Obrazec zaveze je bil predmet raziskav že od začetka literarno-kritične metode eksegeze v drugi polovici 19. stoletja. Posebna faza znanstvene eksegeze Pentatevha se je pričela po eseju Georgea E. Mendenhalla<sup>16</sup>, ki je povezal biblične tekste s hetitskimi. Mendenhall je primerjal biblične zavezne tekste s pogodbami hetitskega vrhovnega gospodstva. Menil je, da najdemo v bibličnem zaveznem vzorcu sledi pogodb starega Bližnjega vzhoda, še posebej v tistih, ki so znane kot "vazalne pogodbe", v katerih je kralj velikega naroda sklenil pogodbo z vazalno državo. Takšne pogodbe niso bile znane le pri Hetitih v času med 14. in 12. stoletjem pred Kristusom, temveč tudi že prej v Mezopotamiji in v prvem tisočletju pred Kristusom v Siriji in Asiriji (Hyatt 1971, 197; Pinosa 2003, 27)

Celotna zavezna pogodba je navedena v šestih točkah, kot sledi. Točke 1, 3, 5 in 6 predstavljajo nespremenljive elemente

pogodbe, ostali deli so bili včasih izpuščeni (Hyatt 1971, 198):

1. Preambula, ki vsebuje ime in naslove kralja nadrejenega naroda.
2. Zgodovinski uvod opredeljuje odnos med pogodbenima državama. Zapisan je tako, da prikaže hvaležnost vazalne države, služi tudi kot svarilo in oris prešnjega stanja med strankama. Našteta so dobra dela, ki jih je kralj že izkazal vazalu. Na takšen način je uvedeno nujno potrebno jamstvo zvestobe vazala do svojega gospodarja.
3. Pogoji ali določila, kar morata storiti pogodbeni stranki.
4. Izjava, da mora biti kopija pogodbe spravljena v templju in periodično brana pred kraljem in ljudmi obeh dežel.
5. Seznam prič, vključno z božanstvi obeh držav.
6. Blagoslovi in prekletstva, katerih namen je zavarovanje pogodbe in ki služijo kot sankcije (Hyatt 1971, 197–198).

Povezave med izraelskim in starodavnim bližnjevzhodnim pravom ne moremo zanimali, čeprav je natančno naravo teh povezav težko določiti. Sinajsko zavezo lahko uvrstimo med vazalske pogodbe, saj besedilo desetih Božjih zapovedi in vazalska pogodba kažeta nekaj pomembnih podobnosti:

1. Preambula: v dekalogu se Bog najprej predstavi sam: "Jaz sem GOSPOD, tvoj Bog ..." (2 Mz 20,2)
2. Zgodovinski uvod: oris preteklih milostnih dejanj: "... ki sem te izpeljal iz egiptovske dežele, iz hiše sužnosti" (2 Mz 20,2), ki od pogodbenega partnerja zahteva zvestobo.
3. Pogoje pogodbe: izčpen seznam zahtev vazala do kralja – zapovedi 2 Mz 20,3–17.
4. Besedilo prekletstev in blagoslovov, ki naj se uresničijo, če bi bila zaveza prelomljena (prim. 5 Mz 27,11–28,69).
5. Skrinjo so razumeli kot Božji podnožnik (1 Krn 28,2), kar je primerljivo običajem v Egiptu, kjer so položili pogodobe pred noge bogovom, ki so jim bile priče.
6. Listino z natančnimi določili zaveze so spravili v skrinjo zaveze v svetišče (2 Mz 40,20–21; 5 Mz 10,1–5; 31,26).

7. Bila je periodično brana v liturgiji (5 Mz 31,10–11) (Collins 1992, 384).

Zavezni obrazec, ki se je na starem Bližnjem vzhodu uporabljal v pogodbah med državami, je svetopisemskemu avtorju služil kot forma, s katero je opredelil odnos med Gospodom in Izraelom. Ni mogoče zanikati, da ima dekalog kot nekakšen povzetek zaveznih pogojev, oz. celotna zaveza na Sinaju, precejšno formalno podobnost z nekaterimi elementi hetitske državne pogodbe. Še več, podobnost je pričakovana. Da bi bila zaveza izvoljenemu ljudstvu lahko razumljiva, so jo oblikovali po vzorcih, ki so bili takrat splošno sprejeti in veljavni pravni prijemi. Vendar moramo hkrati poudariti, da so sledi hetitskih zaveznih dokumentov zaznavni le v končni obliki, tj. v devteronomistično preoblikovani obliki sinajske perikope (2 Mz 19–24). Končna povezava dekaloga s hetitskimi pogodbenimi obrazci mora biti zato razumljena le v zelo širokih okvirjih, saj gre pri dekalogu oz. sinajski zavezi za popolnoma drugačen kontekst. Tako s pravnega vidika – gre za ureditev odnosov med Bogom in njegovim ljudstvom, ki je koncentriran na uravnavanje posameznikovega obnašanja in medčloveških odnosov, kar je izven dometa ostalih starodavnih pogodb – kakor z vidika narativne umeščenosti. Zaveza je namreč umeščena v širši kontekst biblične pripovedi, kar je z vidika hetitskih državnih pogodb, ki stojijo same zase, posebnost brez primere (Pinoso 2003, 39).

## LITERARNI KONTEKST – UMEŠČENOST V SVETEM PISMU

Primerjava med hetitsko vazalno pogodbo in dekalogom osvetljuje pomembnost preambule in zgodovinskega uvoda kot ključnih pogojev za razumevanje dekaloga v njegovi sedanji literarni obliki (Collins 1992, 384). Zgodovinski uvod opredeljuje odnos med pogodbenima državama, v primeru dekaloga gre za oris preteklih milostnih dejanj Gospoda, ki je Izraela izpeljal iz egiptovske dežele sužnosti (2 Mz 20,2). Dejstvo rešitve

predstavlja temelj in predpogoj za Gospodovo upravičeno zahtevo postavitve zapovedi svojemu ljudstvu. S tem je močno podčrtan literarni kontekst, sinajska perikopa, v katerega je besedilo desetih Božjih zapovedi redaktorsko vstavljeno. Prav postavitve dekaloga v pripovedno zgradbo daje desetim Božjim zapovedim njihov pomen in odličnost.

## POMEN LITERANEGA KONTEKSTA

Analiza literarnega konteksta dekaloga v 2 Mz 20,1–17 odkriva dejstvo, da je dekalog le ohlapno povezan z narativnim kontekstom: *"In short, the Ten Commandments could be removed from their present literary context without damage to the literary connection between Exod. 19:25; 20:18; indeed, the connection between these verses would be improved by the removal of the Ten Commandments."* (Harrelson 1962, 570.)

Harrelson trdi, da bi besedilo dekaloga 2 Mz 20,1–17 lahko odstranili iz pripovednega konteksta, ne, da bi le-ta bil prekinjen. Še več, povezava med 2 Mz 19,25 in 2 Mz 20,18 bi bila z odstranitvijo dekaloga izboljšana. Na mesto, ki ga zaseda danes, je bil dekalog najverjetneje vključen z enim izmed virov – sam se je najverjetneje razvijal ločeno in neodvisno od virov – ali redaktorjev, najverjetneje elohističnim (prim. Collins 1992, 384).

Povezava med dekalogom in širšim pripovednim kontekstom sinajske perikope (2 Mz 19–24), kjer se besedilo danes nahaja, je torej, gledano narativno, ohlapna in neprepričljiva. Sedanja povezava dekaloga s Sinajem (najverjetneje) odraža delo redaktorjev. Kljub temu velja, da moramo za razumevanje pomena dekaloga slednjega videti skozi oči tradicije. Dekalog moramo videti na način, kot ga predstavita 2 Mz in 5 Mz. Gre za besede, ki so bile po prepričanju Izraelcev izrečene neposredno od Boga. Če bi jih ločili od širšega konteksta 2 Mz 19–24, bi ogrozili pravilno razumevanje pripovedi, kakor zapovedi samih. Dekalog je postavljen na začetek zakonodajalnega sklopa

2 Mz in kot tak prestavlja voljo Boga samega. V nasprotju z drugimi zbirkami prava, kjer je prikazana vloga Mojzesa kot srednika (prim. 5 Mz 6,1), si biblično izročilo tu prizdeva prikazati Božji izvor dekaloga, zaradi česar ima le-ta v odnosu do ostalih zbirk zakonov posebno mesto. Zapovedi dobijo svoje posebno mesto v tesni povezanosti z Gospodom zaveze. Dekalog črpa svoj pomen prav iz zgodovinske umestitve v zavezno zgodbo (Pinosa 2003, 7–8).

### POSEBNOST DEKALOGA?

Vsako zapoved dekaloga je v bolj ali manj podobnih formulacijah mogoče najti tudi na drugih mestih Pentatevha. Z izjemo "Ne žêli". Prepovedi malikovanja<sup>17</sup> in krivega priseganja,<sup>18</sup> zapovedi spominjanja sobotnega dne<sup>19</sup> in spoštovanja staršev,<sup>20</sup> prepovedi ubijanja,<sup>21</sup> prešuštvovanja,<sup>22</sup> kraje<sup>23</sup> in krivega pričanja<sup>24</sup> – vse te zapovedi so v takšni ali drugačni obliki ponovljene v različnih zbirkah določb v Svetem pismu.

Tako npr. Knjiga zaveze, ki se nahaja le nekaj vrstic za dekalogom, prične s prepovedjo malikovanja: "Ne delajte srebrnih bogov, da bi bili poleg mene, in ne delajte si zlatih bogov!" (2 Mz 20,23). In nadaljuje s ponovitvijo skoraj vseh zapovedi, ki se nahajajo v dekalogu: sobotno zapovedjo (23,12), zapovedjo spoštovanja staršev (21,15.17), prepovedjo ubijanja (21,12), kraje (osebe<sup>25</sup> in lastnine) (21,16; 22,1–3) in krivega pričanja (23,1) (Weinfeld 1990, 2).

Na mestu je torej vprašanje: v čem je posebnost dekaloga. Kako je prišlo do tega, da je bil v procesu srečevanja Boga in čoveka v zgodovini odrešenja povzdignjen na posebno mesto? S čim upravičuje Svetopisemske besede, da je bil izrečen neposredno od Boga (prim. 2 Mz 20,1), da je bil napisan z božjim prstom na kamnite plošče (prim. 2 Mz 31,18; 32,16)?

Če kot odgovor za zgornje vprašanje predlagamo njegovo starost, moramo odgovoriti, da za to trditev ni nobenih dokazov, ki bi kazali na to, da so Božje zapovedi starejše

od drugih zakonov v Svetem pismu. Ne po vsebini, kakor tudi ne po lingvistični plati, tega ni mogoče dokazati. Podobne določbe po obliki prepovedi najdemo tudi v 3 Mz 19,11.13 in drugje. V 3 Mz 19 najdemo celo zelo podobno zbirko tisti iz Eksodusa in Devteronomija<sup>26</sup> (Weinfeld 1990, 3).

Posamezne zapovedi dekaloga torej niso edinstvene v Svetem pismu, najdemo jih raztresene in drugače formulirane po vsej Stari zavezi. A po drugi strani je dekalog kot celota dosegel poseben status v tradiciji, ki kot celota ne najde nobene vzporednice, ki bi ustrezala njegovi celostni obliki (Weinfeld 1990, 15sl.).

Poseben status dekaloga izvira iz naslednjih značilnosti:

1. zapovedi dekaloga so naslovljene na vsakega posameznika, tj. obvezujejo vsakega člana zavezne skupnosti;
2. zapovedi veljajo ne glede na družebeni položaj in v vseh okoliščinah;
3. zapovedi nalagajo osebno odgovornost, ki je neobhodna posledica osebnega nagovora jaz–Ti, ki je uporabljen pri sklepanju zaveze med Izraelom in Bogom.

Mnoge določbe in zbirke zapovedi so bile, za razliko od dekaloga, odvisne od posebnih okoliščin. Izvedba le-teh je bila odvisna od konkretnih okoliščin v življenju posameznikov oz. od razmer v njegovem družbenem okolju. Tako so npr. daritve za greh variirale glede na to, kdo je greh storil (prim. 3 Mz 4 sl.): maziljeni duhovnik je daroval "v daritev za greh mladega neoporečnega junca", Izraelova skupnost je darovala "mladega junca", knez pa je pripeljal "kot svoj dar kozla, neoporečnega samca". Če se je pregrešil kdo izmed ljudstva, je pripeljal "kot svoj dar kozo, neoporečno samico" "ali "jagnje, tj. neoporečno samico". Če pa je bil kdo reven in predpisane daritve ni premogel, "naj prinese GOSPODU kot spraven dar za svoj greh grlici ali dva golobčka, enega za daritev za greh in drugega za žgalno daritev" (3 Mz 5,7–10).

K določbam, ki so odvisne od najrazličnejših kombinacij in situacij lahko prištejemo

še vse tiste, ki govorijo o obredni čistosti, sobotnem in jubilejnem letu, vse zakone, ki urejajo vprašanja ženitvenih pogodb, porok in ločitev ipd.

Zapovedi dekaloga so v nasprotju z zgoraj omenjenimi primeri, ki so zadevali le posameznike, ki so se znašli v določeni situaciji, obvezovale vsakogar. Celotno skupnost, do zadnjega. Vsak posameznik je, ne glede na svoj družbeni položaj (prim. maziljeni duhovnik, knez, kdo izmed ljudstva, Izraelova skupnost) ali okoliščine, v katerih se je znašel in živel (revež), bil obvezan, da jih upošteva:

*"The Ten Commandments are characterized by the fact that they are imposed on every individual, entirely without regard to any condition or circumstance"*  
(Weinfeld 1990, 14.)

Sleherni Jud je bil zavezan, da ne bo častil malikov, da bo na sedmi dan počival, da bo spoštoval svoje starše, da ne bo ubijal, varal, kradel, lažno pričal in hlepel po lastnini bližnjega. To so bili temelji in pogoji za življenje v zavezi z Bogom in v skupnosti (Weinfeld 1990, 4.14).

Na to jasno namiguje uporabljena druga oseba ednine, ki ni pogosta v zakonskih zbirkah, saj se ponavadi zapovedi menjavajo v edninski in množinski obliki (prim. 2 Mz 34; 3 Mz 19). Druga oseba ednine poudari osebni pomen, ki ga je imel dekalog za vsakega posameznika. Kadar so pravila bila naslovljena na skupnost kot celoto, se je posameznik lahko izognil odgovornosti s skrivanjem v množici. Kadar pa so naslovljena osebno, odgovornosti ni mogoče ubežati, saj se vspostavi odnos jaz-ti (Weinfeld 1990, 10).

"Ti" govori o prepričanju, da so bile besede zaveze izgovorjene od Boga samega, brez posrednikov, kot nagovor ob sklepanju zaveze s svojim ljudstvom. Vendar besedilo sedanje oblike dekaloga ni dosledno v prikazovanju Boga kot govornika. Kljub temu, da je bil dan velik poudarek na direktno Božjo komunikacijo in podajanje zapovedi v prvi osebi: "Tedaj je Bog govoril vse te besede ... 'Jaz sem GOSPOD ...'" (2 Mz 20,1-2), je od 2

Mz 20,7 dalje Bog označen v tretji osebi: "Ne izgovarjaj po nemarnem imena GOSPODA...; Gospod ne bo pustil brez kazni tistega ..." (2 Mz 20,7) (Childs 1979, 294-395.399.) Direktni nagovor Boga predstavlja le 2 Mz 20,3-6, a vendarle se za celoten dekalog pojmuje, da so to Gospodove besede. Dekalog kot direktni nagovor Boga postavlja status prava nad običajne meje in ga celo povezuje s svetostjo. Sveti pisatelji so predstavili dekalog kot prve besede Izraelu, ki jih je izrekel Bog sam. Če bi poskušali zanikati ta poudarek v besedilu, bi zgrešili teološki koncept, ki ga pripoved želi izraziti.

### RECITIRANJE DEKALOGA - POMEN DEKALOGA V JUDOVSKI TRADICIJI

Sveto pismo deset Božjih zapovedi označi kot "pogoje zaveze". V 2 Mz 34,28 beremo: "Napisal je na plošči besede zaveze, deset besed." Nadalje v 5 Mz 4,13: "Naznanil vam je svojo zavezo, ki vam jo je zapovedal izpolnjevati, deset besed; napisal jih je na dve kamniti plošči." Slednja vrstica se nanaša na izvirni kamniti plošči, ki ju je napisal Bog sam, vrstica iz Eksodusa na "prepis" kamnitih plošč, delo Mojzesa.

"Deset besed" (2 Mz 34,28) so v času drugega templja vsako jutro recitali pred "Poslušaj, Izrael!" (5 Mz 6,4-9),<sup>27</sup> ki velja danes za povzetek oz. veroizpoved judovstva (Urbach 1990, 161). Vendar Sveto pismo samo ne vsebuje nikakršnih navodil v zvezi z recitiranjem desetih božjih zapovedi ali liturgično uporabo. V Mišni, traktatu Tamid, najdemo zapis, ki naroča duhovniku v jeruzalemskem templju, da mora vsako jutro pred molitvijo "Poslušaj, Izrael" ponoviti deset zapovedi:

*"Recite a benediction! They did so, and then read the Ten Commandments, followed by 'Hear O Israel' (Shema, Deut. 6.4-9); 'If then you obey' (Deut. 11.13-21); and the law of the fringes (Num. 15. 37-41)."* (Urbach 1990, 163.)

Praksa recitiranja desetih Božjih zapovedi je bila kasneje opuščena zaradi ne popolnoma

znanih razlogov. Po prevladujoči razlagi naj bi bila praksa opuščena, ker so krivoverci in odpadniki (Minim), tako poroča rabinski vir, zaradi dnevega recitiranja desetih besed v sinagogah začeli sklepati, da so bile samo te razodete na Sinaju, ne pa tudi vsa ostala določila Postave.

V palestinskem Talmudu najdemo naslednjo razlago:

*"Both Rav Matna and Rav Samuel bar Nahmani stated that by rights the Ten Commandments should be recited every day. Why then is this not done? Because of the antipathy of the Minim. The purpose was to deny their claim that these Ten, and no more, were spoken to Moses at Sinai." (Urbach 1990, 168.)<sup>28</sup>*

Razlog opustitve prakse je bil torej v krivovertstvu<sup>29</sup> (Minim), ki je razlagalo, da je Mojzes na Sinaju prejel samo deset Božjih zapovedi, ne pa tudi ostale zakonodaje. Gemara postreže z identičnimi argumenti:

*"Rabbi Judah quoted Samuel: People wanted to recite the Ten Commandments together with the Shema outside the Temple, but the practice had long since been abandoned because of the arguments of the Minim. (The same has been taught in a baraita: R. Nathan said, people outside the Temple wanted to read in this manner, but the custom had long been abolished because of the arguments of the Minim.) Rabbah bar Rav Huna thought to institute the practice in Sura, but R. Hisda said to him: The custom was set aside because of the arguments of the Minim. Amemar considered doing the same in Nehardea, but Rav Ashi said to him: It was set aside because of the arguments of the Minim." (Urbach 1990, 169.)*

Ko je govora o izraelskem pravu, je potrebno poudariti, da zakoni, ki jih je predal Mojzes kasneje, tiste, ki so jih dobili po štirideset letih na Moabskih planjavah, enako predstavljajo pogoje zaveze in so, v očeh izvoljenega ljudstva, resnične zahteve Boga. Vera, da je

Gospod avtor zapovedi, je postala značilnost izraelskega prava.

V obsežnem korpusu judovske literature je sicer moč najti komentarje, ki izpostavljajo pomen dekaloga, oz. kar celotno postavo enačijo z deseti Božjimi zapovedmi. Takšen primer predstavlja zgodba, ki jo pripoveduje rabin Jošua, Levijev sin:

*"Ko se je Mojzes povzpел na višavo, so prišli božji angeli pred Svetega - naj bo blagoslovljen - in mu rekli: Vladar stvarstva! Kaj vendar počne to bitje, rojeno iz žene, med nami v nebesih? Prišel je sem gor, da prejme Postavo, je odgovoril Najvišji. Angeli pa so mu odvrnili: Mar boš ta skrivni zaklad, ki si ga skrbno čuval skozi devetsto štiriinšedeset rodov (...) zdaj zaupal človeku iz mesa in krvi? Mar ni pisano: 'Kaj je človek, da se ga spominjaš, človeški sin, da ga obiskuješ?' (Ps 8,5) 'Kako čudovito je božje ime po vsej zemlji! Svoje veličastvo si povzdignil nad nebesa' (Ps 8,2). Odgovori vendar angelom, je Sveti pozval Mojzesa ... Mojzes mu je odgovoril: Vladar stvarstva! V Postavi, ki si mi jo dal, je pisano 'Jaz sem Gospod, tvoj Bog, ki sem te izpeljal iz egiptovske dežele' (2 Mz 20,2). Potem se je obrnil k angelom in jim rekel: Mar ste bili vi v Egiptu? Ste bili vi v faraonovem suženjstvu? Čemu bi bila torej Postava dana vam? In kaj je še pisano v Postavi? 'Ne imej drugih bogov' (2 Mz 20,3). Mar ste vi kdaj prebivali med malikovalci? In kaj je še pisano? 'Spominjaj se sobotnega dne in ga posvečuj' (2 Mz 2,8). Ste kdaj sploh počeli kaj takega, da bi potrebovali počitek? In kaj je še pisano? 'Ne prisegaj pri božjem imenu' (priredba 2 Mz 2,7). Mar ste sploh kdaj komu prisekali? In kaj je še pisano v Postavi? 'Spoštuj Očeta in mater' (2 Mz 20,12). Mar vi sploh imate očete in matere? In kaj je še pisano v Postavi? 'Ne ubijaj! Ne prešuštvuj! Ne kradi!' (2 Mz 20,13-15). Mar je med vami kaj ljubosumja ali kaj hudobnih namer? Angeli so po teh vprašanih takoj*



spoznali, kako prav ima Presveti, da je dal Postavo ljudem. Hipoma so vzljubili Mojzesa ..." (Klun 1997, 37).<sup>30</sup>

Kot odgovor na vprašanje "In kaj je še pisano v Postavi?" Mojzes skoraj v celoti, vrstico za vrstico, citira vse zapovedi dekaloga. Vsebina Postave, po katero se je Mojzes povzpel v višavo, je v zgodbi enačena z dekalogom. A vendarle se zdi, da je težišče pripovedi drugje, v svetosti Postave, ki jo je Bog "čuval skozi devetsto štiriinšedeset rodov". Svetost celotne postave je bilo potrebno posebej poudariti ravno v času sočenja s krivoverstvom (Minim), ki je svetost želelo "skričiti" na vsega deset besed. Rabinske avtoritete so opustitev recitiranja desetih Božjih zapovedi videle kot nujen način soočenja s krivoverstvom, ki je spodkopavalo pomen ostalih zapovedi in s tem celotnega sistema. S tem so rabini dali sporočilo, da dekalog ni edino, kar je Izrael prejel na Sinaju, hkrati pa s prepovedjo recitiranja dekaloga niso degradirali njegovega posebnega statusa (Urbach 1990, 178). Kasneje namreč, ko je herezija poniknila, smo lahko priča lokalnim poskusom ponovnega obujanja vsakdanjega recitiranja desetih Božjih zapovedi. Opustitev moramo zato razumeri le kot nujen korak, vezan na konkretni zgodovinski trenutek pojava krivoverstva. Da je dekalog v judovski percepciji ohranil svoje posebno mesto, navsezadnje priča navada, ki je v veljavi še danes: zbrana skupnost judov ob poslušanju desetih Božjih zapovedi ob tem iz spoštovanja vstane (Urbach 1990, 161). Opustitev prakse recitiranja zato na poseben način ovrednoti pomen ostalih zapovedi, določil in določb, raztresenih po celotni Postavi.

## **PRAVO ALI TEMELJNE (BOŽJE) ZAHTEVE?<sup>1</sup>**

### **APODIKTIČNO IN KAZUISTIČNO PRAVO**

V Svetem pismu se nahajajo različne literarne vrste pravnih besedil. Biblično pravo praviloma sledi vzorcu ostalih

bližnjevzhodnih pravnih zbirk.<sup>2</sup> A medtem ko ostale pravne zbirke ne poznajo različnih pravnih oblik, Sveto pismo vsebuje številne različice, ki se med seboj razlikujejo. Na tej točki ne moramo mimo Altovega eseja z naslovom *The Origins of Israelite Laws* (objavljen v zborniku *Essays on Old Testament History and Religion*). Alt je bil prvi, ki je ostro ločil dve obliki starozaveznega prava: kazuistično in apodiktično. Bil je mnenja, da je kazuisitično pravo v Svetem pismu izviralo iz kanaanske kulture, medtem ko naj bi apodiktično pravo izviralo iz Izraela. Altova delitev je bila kasneje dopolnjena in nadgrajena, saj so jo kasnejše generacije strokovnjakov močno načele in postavile pod vprašaj.

Apodiktično pravo, ki se pojavlja v bolj splošnih zapovedih in še večkrat v prepovedih, primera ne definira v podrobnostih, temveč izraža temeljne prepovedi ali zapovedi, ne da bi bilo pozorno na posamezne okoliščine. Svoje ime je dobilo po brezpojnom, velelniškem slogu, ki je v drugi osebi, negativni formulaciji in brez določene kazni. Alt je apodiktično pravo razdelil v štiri različne skupine:

1. Zapovedi, ki se pričnejo z deležnikom "kdor", denimo: "Kdor koga udari do smrti, naj bo kaznovan s smrtjo" (2 Mz 21,12).
2. Prekletstva, ki se začnejo z besedo "preklet", denimo: "Preklet, kdor zaničuje očeta in mater!" (5 Mz 27,16).
3. Prepovedi v drugi osebi ednine, denimo: "Ne odkrivaj ne nagote svojega očeta ne svoje matere" (3 Mz 18,7).
4. Prepovedi, ki jih najdemo v dekalogu, ki so kategorično negativne.

Kazuistično pravo, na drugi strani, je izraženo v pogojniku, denimo 2 Mz 22,24: "Če posodiš denar ... ne bodi kakor oderuh." Primerjaj še 2 Mz 21,1–22; 5 Mz 15,12sl.; 21,15–22; 22,13–29; 24,1–5; 25,1–10. Te zakone je mogoče prepoznati po značilni uvodni besedi "če". Takšno ime izvira iz pogojne oblike, ki označuje specifične pravne primere. Pogojni stavki so uporabljeni za opis situacije, ki bi se lahko pripetila. V stavku, ki

sledi, pa je opisan postopek, kako reagirati, na takšno situacijo. V kazuistični obliki so podana splošna pravila, kakor tudi pravila za posebne situacije, ki jih lahko izpeljemo iz glavnega primera. Zakoni v kazuistični obliki urejajo najširše polje življenja v skupnosti.<sup>3</sup> Poznano in razširjeno je bilo precej časa pred Izraelom – v času, ko je v Babiloniji vladal sloviti zakonodajalec kralj Hammurabi, očaki Abraham, Izak, Jakob (Izrael) in Jakobovih dvanajst sinov, ki so začetniki Izraelovih rodov, šele stopijo na prizorišče zgodovine. Izrael se je šele relativno pozno seznanil s splošnim pravnim sistemom starega Bližnjega vzhoda, prevzel veliko njegovih oblik (formulacij) in ga prilagodil svojim lastnim potrebam (Pinosa 2003, 25–27).

## DEKALOG – APODIKTIČNO PRAVO

**K**er so zapovedi v dekalogu zapisane v obliki kategoričnih imperativov, kar pomeni, da veljajo absolutno, tj. ne glede na okoliščine, in ker so podane brez sankcij in brez natančne definicije, je na mestu vprašanje: kaj ima zapoved v mislih s "prešuštvo"? Kakše so sankcije zoper prešuštnika? Podobna vprašanja lahko zastavimo tudi za druge zapovedi. Vendar takšna vprašanja niso relevantna, saj dekalog ni zbirka detajlnih zakonov. Namen dekaloga je v formulaciji pogojev za članstvo v zavezni skupnosti – specifični zakoni in zbirke določb, ki razjasnjujejo pomen posameznih zapovedi, so raztreseni po celotnem Peteroknjžju in ne spadajo v dekalog. Dekalog izvoljenemu ljudstvu sporoča temeljne Božje zahteve.<sup>4</sup> Te zahteve Sveto pismo samo ne poimenuje kot "zapovedi" ali "zakone", temveč kot "besede", db. "deset besed" (2 Mz 34,28; 5 Mz 4,13; 10,4). V luči povedanega lahko domnevamo, da so bile zapovedi dekaloga razumljene kot svoje lastne vrste:

*"In the light of all this we must conclude that the rules of the Decalogue were understood to be in a different class from other commandments and statutes in*

*Torah, such as are subject to the judgments and sanctions of human courts"* (Weinfeld 1990, 10).

Vendar takšna interpretacija vloge desetih Božjih zapovedi ne razkrije, kako naj bodo le-te v družbi tudi uresničene (prim. zgoraj, Ne prešuštuj!). "Besede" ob sebi potrebujejo ostale zakone in določbe, ki služijo le-tem kot definicija. Če namreč sedma zapoveduje "Ne prešuštuj!" (2 Mz 20,14 = 5 Mz 5,18), pa ničesar ne pove o tem, kakšna je sankcija za tistega, ki je pri svojem delu bil zaloten. Negativna oblika zapovedi izhaja iz same narave dekaloga, čigar namen je vzpostaviti temeljne pogoje zaveze, ki jih bo moč sprejeti celotnemu izraelskemu ljudstvu (Weinfeld 1990, 5). Postavljena(e) je (so) v splošnih okvirjih, brez podane definicije in dodatnih utemeljitev. Če jo hočemo pravilno razumeti, moramo poznati vsa pravila, ki se nanašajo npr. na temo prešuštvanja. Tako moramo vedeti, da se je sedma zapoved vedno nanašala le na prešuštvo in nikoli na nečistovanje. Vedeti moramo, da je v starodavnem Izraelu obstajalo močno razlikovanje med možem in ženo, kar zadeva prešuštvo. Vedeti moramo, da je zaročena deklica, ki so jo šteli za poročeno ženo (prim. 5 Mz 22,23–24), ali poročena žena storila prešuštvo, če je imela spolne odnose s komerkoli, razen svojim možem ali zaročencem (prim. Oz 4,13; Ezk 16,32). Moški pa je storil akt prešuštvanja le, če je imel spolne odnose z ženo, ki je bila zaročena (prim. 5 Mz 22,23–27) ali poročena z drugim moškim (prim. 3 Mz 18,20; 20,10; 5 Mz 22,22). Tako npr. poročen moški, ki je obiskal prostitutko, ni prekršil zapovedi. Prav tako mu ni bilo prepovedano imeti spolnih odnosov s sužnjami svoje hiše itd. (Collins 1992, 386).

Zapovedi, izražene v obliki prepovedi, ne podajajo nobenih natančnih informacij, zato morajo biti razumljene kot temeljna načela (Greenberg 1990, 116–117):

*"The Ten Commandments, or as they are termed in Hebrew, the Ten Words, in contrast to the body of case law, are*

rather bare bones. For the most part, the prohibitions are given without spelling out precisely how they are to be enacted or what sort of sanctions are to befall the lawbreaker except in the most general terms." (Pleins 2001, 47.)<sup>5</sup>

A ne v smislu nadrejenosti nad ostalimi zakoni:

"Rabinski učitelji Postave ... so deset zapovedi res cenili kot povzetek (*pars pro toto*) sinajskega razodetja, kot znak zaveze (besede zaveze v 2 Mz 34,28), memorandum s Sinaja, kot besede samega Boga, kot del dnevnih molitev, kot napis na molitvenih jermenih in kot obvezni minimum narodne morale. Toda prav v isti sapi je judovstvo vseskozi poudarjalo tudi, da je od Boga Postava v celoti, da je dekalog le povzetek principov, le nekaka preambula k Postavi – in da torej slovitih 'deset besed' ni vse, kar je pod Sinajem podpisal stari Izrael in čemur je slovesno pritrdil: Vse, kar je Gospod govoril, bomo izpolnili (2 Mz 19,8). V judovski tradiciji je veljalo prepričanje, da Bog na Sinaju ni razodel le deset besed, temveč se je podpisal pod celoto judovskega prava." (Klun 2003, 6–7.)

Mnenje, da je dekalog imel superioren status oz. da so vsi ostali zakoni v Postavi le razlaga dekaloga, je zagovarjala skupina "krivovercev in odpadnikov", poimenovanih Minim. Ti so verjeli, da je Mojzes na Sinaju prejel samo teh deset zapovedi in nič drugega.<sup>6</sup> Podobnega mnenja je bil Filon Aleksandrijski, ki je zakonodajne spise razdelil na neposredno od Boga dana temeljna moralno-pravna načela in na "ostala" natančnejša določila, ki so prav tako od Boga, le da so razodeta s posredovanjem prerokov. Prvih je deset (dekalog), drugih pa cela vrsta in nimajo končnega števila, ampak spadajo pod deset splošnih načel dekaloga (Klun 2003, 145):

"Filon iz Aleksandrije je učil, da so v dekalogu le splošna načela (*principi, postavke, naslovi poglavij*), ostale zapovedi Postave pa poimenoval

posebne določbe, iz dekaloga izvedene in zato manj pomembne predpise, ki deset splošnih načel le operacionalizirajo in so kot taki desetim zapovedim hierarhično podrejeni – česar judovstvo v pravnih akademijah doma in v Babilonu ni učilo, saj za takšno trditev ni osnove v Svetem pismu" (Klun 2003, 19–20.)

Postava, in deset zapovedi z njo, so bile temeljne norme življenja Judov tako doma kot v diaspori. Posebej zanimivo je razumevanje dekaloga med tistimi Judi, ki so živeli po Sredozemlju in bili pogosto v stikih z grško kulturo in filozofijo, svojo narodno in versko identiteto pa so bili (vsaj delno) prisiljeni prilagoditi takšnim okoliščinam. Hkrati je bilo potrebno živeti v globalnem svetu grškega jezika in kulture, ki je zagotavljal preživetje in širši socialni okvir diaspori, po drugi strani pa je bil Jud na tujem še vedno subjekt tiste zaveze s Sinaja, ki je njegovo dušo obljubljala le enemu Bogu, njegovo prakso pa zavezovala pravilom, ki niso dopuščala kompromisa s pogani. Med množico judovskih izobražencev s podobno dilemo v grško govorečem svetu je imel posebno mesto prav omenjeni Filon iz Aleksandrije, ki je s svojim obširnim grškim opusom bistveno prispeval k temu, da se je znanje o Mojzesu, njegovi Postavi in zapovedih razširilo tudi med Grke – kar ni bil nikdar namen Postave in hebrejske Biblije – hkrati pa s svojimi (alegoričnimi) razlagami Postave precej spremenil pomen zakonodaje s Sinaja, morda prav v želji preseči antagonizme med grško moralno in etiko Postave (Klun 2003, 19–20).<sup>7</sup>

Posebne določbe oz. ostale zapovedi, kakor jih imenuje in pojmuje Filon, v dekalogu, niso eksplicitno zapisane, temveč implicitno vsebovane (Heschel 2007, 543). Kljub dejstvu, da jih judovska tradicija priznava kot deset imperativov, ki vsebujejo temeljne pogoje zaveze, zapovedi dekaloga niso bile deležne posebnega pravnega statusa.

Na nekaterih mestih v rabinski literaturi sicer lahko beremo razprave rabinov, ki dekalog hierarhično postavljajo nad ostale zapovedi (*mitzvot*), vendar nikoli v smislu

ekskluzivnosti. V Midrash Rabbah (The Song of Songs) lahko najdemo sledečo primero:

*"Just as in the sea between every two large waves there are small waves, so between every commandment and the next one (on the tablets) the sections and minutiae of the Torah were written" (Midrash Rabbah (The Song of Songs) 1983, 246).*

Odnos med desetimi zapovedmi in ostalimi določbami je uprizorjen z valovi: večji valovi predstavljajo zapovedi dekaloga, medtem ko manjši valovi slikajo ostale določbe. S podobo velikih in malih valov rabinsko judovstvo slikovito predstavi "naravno" povezanost enih in drugih. Vsaka izmed desetih besed namreč, kakor smo že omenili, kliče po definiciji. Soodvisnost lepo predstavi naslednja rabinska legenda (Midrash Rabbah (The Song of Songs)):

*"The commandment itself went in turn to each of the Israelites and said to him, 'Do you undertake to keep me? So many rules are attached to me, so many penalties, so many precautionary measures, so many regulations are attached to me, so many relaxations and rigours; such-and-such a reward is attached to me.' He would reply, 'Yes, yes,' and straightway the commandment kissed him on the mouth, and taught him Torah." (Midrash Rabbah (The Song of Songs) 1983, 22.)*

Vprašanje, ki ga vsaka od zapovedi v obliki poljuba zastavi Izraelcu, se glasi: se zavedaš, da hkrati z menoj sprejemaš še nešteto drugih določil? Vprašanje razkriva, da deset "načel" ne smemo razumeti ekskluzivno, v smislu razumevanja Filona Aleksandrijskega. Dekalog ne predstavlja detajlnega zakonika, temveč temeljna vodila in zahteve, pogoje zaveze. Predstavlja zunanjo mejo, na katero je potrebno biti pozoren, da se vez med Bogom in človekom ne pretrga. Zapovedi so postavljene v splošnih okvirjih, brez podane definicije in dodatnih utemeljitev, zato jih je mogoče pravilno in celostno razumeti šele v kontekstu celotnega pravnega korpusa Hebrejskega Svetega pisma. Dekalog in

"nešteeto drugih določil" šele skupaj tvorita enoto, ki jo danes imenujemo judovstvo. Brez "nešteeto drugih določil" dekaloga ni mogoče razumeti ali umestiti v judovsko misel. V rabinski literaturi je moč najti še druga besedila na temo desetih zapovedi, zelo redka pa so mesta, v katerih bi rabini dekalog posebej izpostavljali kot središče zakonodaje s Sinaja, ostali množici določil Postave pa odredjali prodrejeno mesto, kot je učil npr. Filon iz Aleksandrije (Klun 2003, 23).

## SKLEP

**P**o umeščenosti v svetopisemsko zgodbo in po svoji vsebini je dekalog eden izmed poglobitnejših tekstov judovske in krščanske vere, ki daleč presega svoje izvorno poreklo. Ne bi bilo napak, če bi si za lažje izražanje izposodili poslovenjen latinski izraz in ga imenovali kar izpovedni obrazec, "kredo" Izraela. "Deset besed" so v času drugega templju vsako jutro recitali pred "Poslušaj, Izrael!" (5 Mz 6,4–9), ki velja danes za povzetek oz. veroizpoved judovstva. Dekalog je ljudstvo slišalo iz Božjih ust in čeprav le vrstice 2 Mz 20,3–6 predstavljajo direktni govor Boga, se za celoten govor pojmuje, da so to Gospodove besede (prim. 5 Mz 4,10-13; 5,22).

Izvoljeno ljudstvo dekaloga ni prejelo kot monolog, oktroirano Božjo voljo, temveč kot zavezo, vzajemnost, ki daje pravice in dolžnosti obema zaveznima strankama. Prav forma zaveze je tista oblika odnosa, preko katere Gospod stopil v zgodovino Izraela in se, v očeh Mojzesove vere, zakonitostim zaveznega odnosa podredi celo sam. Ob vsem tem pa je bila upoštevana tudi Izraelova svobodna volja, čeprav se morda ob prebiranju sinajske zgodbe zdi, da se drugače, kakor je opisano, ljudstvo sploh ne bi moglo ravnati. "Glej, danes sem položil predte življenje in srečo, smrt in nesrečo"<sup>8</sup> (5 Mz 30,15), so besede Gospoda, ki pušča svobodo. Vendar Bog hkrati svari: "Izberi torej življenje, da boš živel" (5 Mz 30,19). Živeti pa pomeni ljubiti GOSPODA, svojega

Boga, hōditi po njegovih poteh in izpolnjeva-  
ti njegove zapovedi, zakone in odloke, ki so  
osredinjeni na dekalogu, kot temeljni listini  
zaveze. Identiteta judovstva se namreč ni  
oblikovala preko abstraktnega filozofskega  
diskurza in metafizičnih akrobacij, ampak  
najprej preko zgodovinske zavesti o božji bli-  
žini, izpričane v zgodbi o rešitvi iz Egipta in  
o razodetju Postave na Sinaju. Dekalog ni sui  
generis zgolj zaradi vsebine – dekalog niti ne  
predstavlja najvišje moralne držbe antičnega  
Izraela (prim. 5 Mz 10,19; 16,20) –, niti zaradi  
dejstva, da je (prikazan kot) napisan z Božjim  
prstom, temveč predvsem zaradi redaktorske  
umeščenosti v svetopisemsko narativo.

Nekaj stoletij kasneje je Jezus Nazarečan na  
vprašanje pismouka o tem, katera je prva od  
vseh zapovedi, odgovoril:

"Prva je: Poslušaj, Izrael, Gospod, naš  
Bog, je edini Gospod. Ljubi Gospoda,  
svojega Boga, iz vsega srca, iz vse duše, z  
vsem mišljenjem in z vso močjo. Druga  
pa je tale: Ljubi svojega bližnjega kakor  
samega sebe. Večja od teh dveh ni nobena  
druga zapoved." (Mr 12,29–31.)<sup>9</sup>

"Ljubi Gospoda, svojega Boga" v kontekstu  
dekaloga predstavlja povzetek prvih petih  
zapovedi, ki se nanašajo na odnos do Boga in  
"Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe",  
ki izhaja iz zadnjih petih zapovedi, odnosa do  
sočloveka (Flusser 1990, 225.228–229).

Vendar, ali to preprosto pomeni, da smemo  
celotno Postavo skraćiti na dekalog? Ali v Jezu-  
sovem primeru celo na vsega dve zapovedi? S  
slikovitimi pripovedmi, ki so jih stoletja nazaj  
uporabljali judovski učenjaki, smo pokazali,  
da med desetimi Božjimi "besedami" in  
ostalimi pravnimi določbami vladala globoka  
vzajemnost, simbioza, sobivanje. Namen  
desetih besed ni v zmanjšanju spoštovanja in  
veljave ostalih določil. V tem smislu je posebej  
zgovorna rabinska legenda o poganu, ki je  
prosil rabija po imenu Hilel, da bi ga naučil  
celotno Postavo. In sicer medtem, ko bi on  
sam stal na eni sami nogi. Hilel je iziv sprejel  
in mu odgovoril, da lahko celotno Postavo  
povzamemo z zlatim pravilom (prim. Tob

4,15), nato pa dodal: "Vse ostalo so komentarji.  
Pojdi in jih preuči!"

Kakor Hilel niti za trenutek ni pomislil,  
da bi pogan lahko izpolnil Postavo medtem,  
ko bi stal na eni nogi, tj. s poznavanjem  
ene same zapovedi (povzetka), tako tudi  
Postave ni mogoče izpolniti s poznavanjem  
samega dekaloga. Dekalog predstavlja  
zunanjo mejo, ki zagotavlja, da v družbi ne  
zavlada kaos. Predstavlja splošne okvirje  
brez podane definicije in dodatnih uteme-  
ljitev. Zapovedi dekaloga so naslovljene na  
vsakega posameznika in veljajo ne glede na  
družbeni položaj in v vseh okoliščinah. A  
če jih želimo razumeti v judovskem okviru,  
moramo upoštevati Hilelov ukaz, tj. preučiti  
moramo "vse ostalo", pri čemer besedna  
zveza ne zajema "le" celotne množice pravil in  
določb, raztresenih po celotni Postavi, temveč  
Postavo samo. Kljub dejstvu, da je dekalog le  
ohlapno povezan z narativnim kontekstom,  
je upoštevanje pripovedne zgradbe, sinajske  
perikope, kjer se dekalog danes nahaja, kakor  
tudi celotne Postave, temeljenega pomena za  
njegovo pravilno interpretacijo.

#### REFERENCE IN LITERATURA

- Aaron, H. David. 2006. *Etched in Stone: The Emergence of the Decalogue*. New York: T&T Clark.
- Albeck, Shalom. 1990. The Essence of Religious Faith. V: Ben-Zion Segal in Gershon Levi, ur. *The Ten Commandments in History and Tradition*, 261–289. Jerusalem: Magnes.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia. 1997. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Cassuto, Umberto. 1983. *A Commentary on the Book of Exodus*. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University.
- Chaney, L. Marvin. 2004. 'Coveting Your Neighbor's House' in Social Context. V: William P. Brown, ur. *The Ten Commandments, The Reciprocity of Faithfulness*, 302–317. Louisville, London: Westminster John Knox Press.
- Childs, Brevard S. 1979. *Exodus*. London: SCM.
- Collins, R. F. 1992. Ten Commandments. V: D. N. Freedman, G. A. Herison in A. B. Beck, ur. *Anchor Bible Dictionary* (VI), 383–387. New York: Doubleday.
- Dozeman, B. Thomas. 2009. *Commentary on Exodus*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Durham, J. I. 1987. *Exodus*. T. Nelson, cop.: Nashville.
- Flusser, David. 1990. The Ten Commandments and The New Testament. V: Ben-Zion Segal in Gershon Levi, ur. *The Ten Commandments in History and Tradition*, 191–218. Jerusalem: Magnes.

Greenberg, Moshe. 1972. Decalogue. V: Cecil Roth in Geoffrey Wigoder, ur. *Encyclopaedia Judaica* (Vol. 5), 1435-1446. Jerusalem: Keter.

– – –. 1990. The Decalogue Tradition Critically Examined. V: Ben-Zion Segal in Gershon Levi, ur. *The Ten Commandments in History and Tradition*, 83–119. Jerusalem: Magnes.

Harrelson, J. Walter. 1962. *Ten Commandments*. V: George Arthur Buttrick, ur. *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (Vol. 4), 569–573. Nashville: Abingdon.

Heschel, Abraham Joshua. 2007. *Heavenly Torah: As Refracted Through the Generations*. New York: Continuum.

Hyatt, J. Philip. 1971. *Exodus*. London: Oliphants.

Jacob, Benno. 1923. The Decalogue. *The Jewish Quarterly Review* 14: 141–187.

Klun, Klemen. 2003. Dekalog v judovski in krščanski filozofiji. Doktorska disertacija. Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.

Lauterbach, Z. Jacob, ur. 2004. *Mekhilta de-Rabbi Ishmael*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.

Nielsen, Eduard. 1968. *The Ten Commandments in New Perspective: A Traditio-historical Approach*. London: SCM Press.

Nelson, W. David, ur. 2006. *Mekhilta de-Rabbi Simeon ben Yohai*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.

Pedersen, Johannes. 1946. *Israel, its Life and Culture*. London: Oxford University Press.

Pinosa, Ana Jurca. 2003. Dekalog: teološko-pravni vidik. Diplomsko delo. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.

Pleins, J. David. 2001. *The Social Visions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction*. Louisville (Kentucky): Westminster John Knox, cop.

von Rad, Gerhard. 1975. *Old Testament theology*. London: SCM Press Ltd.

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

Rofé, Alexander. 1990. The Tenth Commandment in the Light of Four Deuteronomic Laws. V: Ben-Zion Segal in Gershon Levi, ur. *The Ten Commandments in History and Tradition*, 45–65. Jerusalem: Magnes.

Sarfatti, Gad B. 1990. The Tablets as Symbol of Judaism. V: Ben-Zion Segal in Gershon Levi, ur. *The Ten Commandments in History and Tradition*, 383–418. Jerusalem: Magnes.

Ska, Jean Louis. 2006. *Introduction to Reading the Pentateuch*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Stamm, Johann Jakob. 1967. *The Ten Commandments in Recent Research*. London: SCM Press.

Sveto pismo Stare in Nove zaveze. 2005. Slovenski standardni prevod iz izvirmih jezikov: študijska izdaja. Ljubljana: Svetopi-semska družba Slovenije.

Urbach, Ephraim E. 1990. The Decalogue in Jewish Worship. V: Ben-Zion Segal in Gershon Levi, ur. *The Ten Commandments in History and Tradition*, 161–189. Jerusalem: Magnes.

Weinfeld, Moshe. 1990. The Uniqueness of the Decalogue and Its Place in Jewish Tradition. V: Ben-Zion Segal in Gershon Levi, ur. *The Ten Commandments in History and Tradition*, 1–44. Jerusalem: Magnes.

– – –. 1991. *Deuteronomy 1–11*. New York: Bantam Doubleday Dell.

1. 5 Mz 4,13; 10,4.
2. Strinjati se moramo z Nielsenom, ki trdi, da nobena od tradicionalnih delitev ni absolutna in "nad kritiko": "None of the traditional attempts to divide the text in its existing form into ten commandments is wholly above criticism. Most of the difficulties arising in connection with the actual number ten can be solved by applying historical or form-critical principles. Yet it can cause no surprise that it has sometimes been called in question whether Ex. 20 and Deut. 5 really were intended as a decalogue" (Nielsen 1968, 12).
3. Prim. <http://www.bible-researcher.com/decalogue.html>.
4. Filon Aleksandrijski in Jožef Flafij sta trdila, da je 2 Mz 20,2 (=5 Mz 5,6) splošni uvodni obrazec, ki stoji zunaj oštevilčenja.
5. Lauterbach (Tractat Bahodesh 8, 262) dojema Mekilto kot "one of the older tannaitic works".
6. Zapovedi v obliki diptiha (dve na vrhu zaobljeni kamniti tabli) začnejo prvi upodabljati kristjani. V 16. stoletju namreč popolnoma zasenči vse zgodnejše oblike upodobitev, kot npr. dve (pravkotoni) tabli, zvitek ipd. V Judovskih upodobitvah se takšna upodobitev ne pojavi vse do srednjega veka. Od 13. stoletja dalje se začne dekalog v obliki diptiha pojavljati v judovskih rokopisih, v 15. pa tudi že na oz. v skrinjah zaveze – kot simbol judovske vere. Za več glej: Gad B. Sarfatti, *The Tablets as Symbol of Judaism, The Ten Commandments in History and Tradition*, 383–418.
7. "Actually, the Jewish Sages distinguished between the first five Commandments, which were addressed to the Israelites alone, and therefore use the Tetragrammaton – and the last five Commandments, which were addressed to the nations of the world, and therefore do not mention God's name" (Weinfeld 1990, 34.)
8. Predlagana razdelitev dekaloga na dve skupini po pet zapovedi ni edina možna in sprejeta: "At first sight a division of the commandments into two groups of five might seem the most suitable. But one this hypothesis, if we take as our basis the present form of the decalogue the first table would have to contain 139 verbal units while 24 would have to suffice for the second." (Nielsen 1968, 33.)
9. Stavki dekaloga so v večini sestavljeni iz negativnih zapovedi oziroma prepovedi. Te so sestavljene iz nikalnice, močnega negativnega členka, ki mu sledi aktivni glagol v indikativu, drugi osebi ednine imperfekta. Le četrta in peta zapoved, ki začneta svojo formulacijo z velelnikom, sta izraženi v pozitivni obliki.
10. Glej Weinfeld 1990, 11.
11. Besedilo je prevedel Klemen Klun za namene svoje doktorske disertacije z naslovom *Dekalog v judovski in krščanski filozofiji*.
12. "It will undoubtedly have been discerned that I consider the tablets of the Ten Commandments a literary fiction" (Aaron 2006, 325).
13. Pomembno je zavedanje, da gre pri vseh rekonstrukcijah v bistvu za spekulacijo. John I. Durham o rekonstrukcijah zapiše: "All such attempts are of course speculation; even though the assumption of an original list of very brief commands is probably a correct one ..." (Durham 1987, 280)
14. "Each of the biblical versions of the Ten Commandments is postexilic in its present form" (Collins 1992, 384).
15. "... the Decalogue, as well as other law codes in the Hebrew Bible, are the product of didactic and reflective activity

- by scribes and that they are constructed in conjunction with the narrative" (Dozeman 2009, 461). Glej opombo št. 20. "... original form had been gradually worked over and expanded ..." (Weinfeld 1990, 6).
16. Glej: Mendenhall, G. E. 1954. *Law and covenant in Israel and in the ancient near east*. Biblical Archaeologist. 17: 26–46, 49–76. Online: [http://home.earthlink.net/~cadman777/Law\\_Cov\\_Mendenhall\\_TITLE.htm](http://home.earthlink.net/~cadman777/Law_Cov_Mendenhall_TITLE.htm).
  17. Prim. 2 Mz 20,23; 23,24; 34,14,17; 3 Mz 19,4; 26,1; 5 Mz 4,15sl.; 6,14; 12,29–31, pog. 13, 17,2–7.
  18. Prim. 3 Mz 5,22; 19,12.
  19. Prim. 2 Mz 23,12; 31,14–15; 34,21; 35,1–3; 4 Mz 15,32–36.
  20. Prim. 2 Mz 21,15,17; 3 Mz 19,3; 20,9; 5 Mz 21,18sl.; 27,16.
  21. Prim. 2 Mz 21,12; 3 Mz 24,21; 4 Mz 35,30; 5 Mz 19,11–13; 27,24.
  22. Prim. 3 Mz 18,20; 20,10; 5 Mz 22,22sl.
  23. Prim. 2 Mz 21,16,37; 3 Mz 19,11; 5 Mz 24,7.
  24. Prim. 2 Mz 23,1, 5 Mz 19,16–21.
  25. Moshe Weinfeld glede interpretacije prepovedi kraje zapiše: "The rabbinic Sages took 'You shall not steal' in the Decalogue to refer to the theft of persons – kidnapping." (Weinfeld 1990, 2.)
  26. Zapovedi dekaloga niso edinstvene v Svetem pismu, najdemo jih raztresene in drugače formulirane po vsej Stari zavezi. Vsaka lahko najde svojo vzporednico, vendar je dekalog dosegel poseben status v tradiciji in kot celota ne najde nobene vzporednice, ki bi ustrezala njegovi celostni obliki (Childs 1979, 395–399; Weinfeld 1990, 15sl.)
  27. "During the Second Commonwealth, the Ten Commandments were read together with the Shema every day in conjunction with the daily morning sacrifice" (Weinfeld 1990, 29).
  28. "Nekoč smo pred molitvijo vedno recitirali še deset zapovedi. Zakaj jih danes ne recitiramo več? se je spraševal v sinagogi ob tiberijskem jezeru konec III stoletja rabin Samuel b. Nahmanija. Zato, da bi krivoverci in odpadniki ne imeli povoda za trditev, da je Mojzes na Sinaju prejel samo teh deset zapovedi in nič drugega." (Klun 2003, 3.) K. Klun kot vir navede: Palestinski Talmud [TP] Brakot 2,31 3a.
  29. Ephraim E. Urbach navaja, da bi krivoverstvo "Minim" lahko predstavljali kristjani (Urbach 1990, 170sl.). Po drugi, verjetnejši teoriji je teoretični izvor herzije predstavljala uporniška skupina pod vodstvom Koraha, ki je trdila, da sta Mojzes in Aron svoje zakone pripisala Bogu (Urbach 1990, 176sl.).
  30. Besedilo je prevedel Klemen Klun za namene svoje doktorske disertacije z naslovom *Dekalog v judovski in krščanski filozofiji*. Kot vir navede: TB Šabat 88b–89a.
  31. Načelo, temeljna Božja zahteva, princip, vodilo.
  32. Glej znastveni prispevek dr. Janeza Marolta z naslovom *Primerjava med Hamurabijevim zakonikom, Pentatevhom/ Peteroknjžjem in zakonikom XII plošč*.
  33. Njegovo mesto je bilo v pravnem zboru ob mestih vratih, kjer so mestne starešine izvajale sodno oblast (prim. Rut 4,1sl.; 5 Mz 19,12; 21,1sl.; 22,15; 25,7).
  34. "At the same time it should be pointed out that the Decalogue does not include any generalized or abstract moral laws such as 'Love your neighbor' (Lev. 19. 18), 'Befriend the stranger' (Deut. 10. 19) or 'Justice, justice shall you pursue' (Deut. 16. 20). Hence there is no justification for the statement that the Ten Commandments represent the highest moral achievement of ancient Israel." (Weinfeld 1990, 11.)
  35. "It is likewise a mistake to think of the Ten Commandments as being law or a law code. They certainly do not comprise a law code, for they are not comprehensive enough for that: they deal with general principles rather than with detailed cases, and they specify no punishments." (Hyatt 1971, 207.)
  36. Za več glej: Urbach, Ephraim E. 1990. *The Decalogue in Jewish Worship*. V: Ben-Zion Segal in Gershon Levi, ur. *The Ten Commandments in History and Tradition*, 161–189. Jerusalem: Magnes.
  37. "Kljub osebni veri in jasni narodni zavesti Filon v svojih spisih o Mojzesovi Postavi grškemu nralcu sistematično onemogoča, da bi le-ta izvedel kaj bolj konkretnega o zgodovini starega Izraela, o Izraelovih kraljih in Jeruzalemu; celo o Palestini ne. Mojzes je zanj 'Kladejec', njegovo Postavo pa stalno prikazuje kot univerzalni, vsesplošno aplikativni zakon, ki ni vezan na konkretno deželo, prestolnico in zgodovino Izraelskega naroda." (Klun 2003, 160.) "Prav tako Filon ne omenja in ne citira vseh knjig starozaveznega kanona, ampak se v svojih razpravah osredotoča na Mojzesovo Peteroknjžje, druga svetopisemska besedila vplete le priložnoastno, nekaterih (Izajja, Amos, Mihej, Ezra in Nehemija, Visoka pesem, Kroniške knjige itd.) pa sploh nikdar." (Klun 2003, 161.)
  38. Podobno tudi 5 Mz 11,26–28.
  39. "Thus did the Sages say: All the mitzvot in the Torah are based on two verses: one, 'You shall love the LORD your God' and the second 'You shall love your neighbor as yourself'. Two hundred and forty-eight positive commandments are founded on love of God; for whoever loves the LORD and loves himself will perform them. And all the negative commandments are based on love of one's neighbor, for as long as you are careful about that, you will be obeying the negative commandments. The Torah says, 'You shall have one standard for the stranger and the citizen'. That is why the Sages taught: 'Do not to others what is hateful to you'." (Urbach 1990, 175.)

*Sedaj slutim, da je zunaj in notri Gospod,  
kamorkoli se obrnem, ga imam pred seboj.*  
Jakob Emeršič: Dorici

Zimski motiv - Pohorje 2 (foto: Janez Oblonšek)





JURE SOJČ

# Problem zadnje večerje

Središčna točka našega raziskovanja je pasijon, tisti pasijon, ki je bil in še vedno je navdihovalec genijev in svetnikov (Rebula 2011, 112). Še natančneje bo ta središčna točka vpeta v dogodek tistega, ki je zapustil kraljestvo svojega Očeta, zamenjal svilo za krpe in čast za ponižanje ter se odpravil sam proti cilju razodetja (Gibran 2010, 262). Za mnogo nejasnosti, ki nastanejo pri prebiranju evangelijev, smo krivi ljudje sami, ker preprosto ne poznamo celotnega zgodovinskega ozadja dogodkov. Za to lahko krivimo omejenost virov. Vendar so zaključki, do katerih pride Colin J. Humphreys, nadvse presenetljivi in spodbudni. Po njegovi rekonstrukciji zadnjega tedna Jezusovega življenja ni med evangelisti nobenega nesoglasja. Sam pravi, da so za nesoglasja krive "naše napačne interpretacije evangelijev" (Humphreys 2011, 191). Ko evangelije interpretiramo "pravilno", pridemo do soglasij, v katerih se nobeden od evangelistov ne moti. Poročila evangelistov se v tem primeru skladajo z mrtvomorskimi spisi in spisi judovskih ter rimskih zgodovinarjev. Problema zadnje večerje se je lotil tudi sedanji papež Benedikt XVI. v knjigi *Jezus iz Nazareta II*.

## KRONOLOŠKI PROBLEMI ZADNJE VEČERJE

**K**ronologija, ki nam jo predstavijo evangelisti, nas vodi v kar nekaj nejasnosti. Rekonstrukcija zadnjega tedna Jezusovega življenja pokaže štiri glavne težave, na katere naletijo strokovnjaki ob poskusu rekonstrukcije tega tedna. Prvi problem je izgubljeni dan v tednu. Drugi problem je povezan z naravo zadnje večerje, tretji problem pa postane vedno bolj očit, ko poskušamo vse dogodke postaviti v čas med četrtkom ponoči in petkom

zjutraj, torej je problem v času in kvantiteti dogodkov. Četrti problem je legalnost procesa pred oblastmi. Na dva od naštetih problemov odgovarja papež v knjigi *Jezus iz Nazareta II*. Papež rešuje izgubljeni dan v tednu in problem (naravo) zadnje večerje.

## PAPEŽ BENEDIKT XVI. O ZADNJI VEČERJI

**T**eorija papeža Benedikta je predstavljena v knjigi *Jezus iz Nazareta II*, kjer tej temi nameni skoraj deset strani. To isto teorijo

uporabi v homiliji na veliki četrtek leta 2007 pri krizmeni maši. Pri pridigi povedane besede so odmevale po vsem svetu. Angleški dnevni časopis *Daily Telegraph* je naslednji dan poročal: "Zdi se, da je papež rešil dvatisočletno uganko glede datuma zadnje večerje. Teologi so neenotni, ali je bila Jezusova večerja, ki jo je obhajal z učenci, pashalna ali ne." (Humphreys 2011, 95.) Papež v knjigi *Jezus iz Nazareta* povzame teorijo Annie Jaubert, ki je svojo tezo razvijala vse od leta 1953 (Benedikt 2011, 116). Odločitev, ki jo izbere papež, je v prid Janezovi kronologiji, kar pomeni večerja brez jagnjeta.

Po teoriji Jaubertove je Jezus obhajal zadnjo večerjo v torek zvečer<sup>1</sup>. Po koledarju, ki je v Knjigi jubilejev, se je večerja začela v torek s sončnim zahodom. Ta teorija nam reši dva problema: Jezus je obhajal pravo velikonočno večerjo (z jagnjetom), kakor poročajo sinoptiki (Mt 26,1; Mr 14,12; Lk 22,7), in Janez se ne moti, ko poroča, da so "oblasti" obhajale pashalno večerjo po Jezusovem procesu (Jn 18,28). Razgibanost te teorije se kaže v uporabi dveh različnih koledarjev: kumranskega in uradnega<sup>2</sup>. Še en problem je rešen v teoriji tega koledarja. Če je Jezus obhajal zadnjo večerjo v torek zvečer, kakor pravi kumranski koledar, je bilo gotovo dovolj časa za vse dogodke, ki jih opisujejo evangeliji. Papežu se teorija Francozinje zdi privlačna, vendar jo skupaj z mnogimi eksegeti zavrne. Dalje papež svojo teorijo postavi na besede Johna Meierja, ki trdi, da se sinoptiki in Janez med sabo popolnoma strinjajo, če narava večerje ni velikonočna (Benedikt 2011, 120). Jezus je resnično prelil svojo kri na velikonočni večer, ko so bila žrtvovana jagnjeta. Po vsej verjetnosti je praznoval pasho s svojimi po koledarju kumranske skupnosti, zato vsaj en dan prej kot pravi uradni judovski koledar; praznoval je brez jagnjeta, podobno kot kumranska skupnost, ki ni priznavala Herodovega templja in je čakala novi tempelj (Homilija 2007). V tem novem gledanju so uporabljeni različni koledarji (Janez in sinoptiki), poleg tega Jezus je obhajal veliko noč in je ni obhajal: starih obredov ni mogel obhajati, ker je bil v času večerje po starem obredu že mrtev. Tako je Jezus

praznoval pasho brez jagnjeta – oz. ne, ne brez jagnjeta: namesto jagnjeta je dal samega sebe, svoje Telo in Kri. Tako je anticipiral svojo smrt v sozvočju z besedami: "Nihče mi ga ne jemlje, ampak ga dajem sam od sebe. Oblast imam, da ga dam, in oblast imam, da ga spet prejmem." (Jn 10,18) To novo gledanje je podkrepjeno s Pavlovimi besedami iz 1 Kor 5,7, kjer pravi: "Odpravite stari kvas, da boste novo testo. Saj ste vendar že nekvašen kruh; kajti naše velikonočno jagnje, Kristus, je žrtvovano." Po teh besedah sta Kristusova smrt in vstajenje postala trajen velikonočni praznik (Benedikt 2011, 121).

## ZADNJA VEČERJA NI MOGLA BITI V TOREK ZVEČER

V čem je pravzaprav problem te teorije? To nam razkrije šele podrobna raziskava koledarjev, ki so bili takrat v uporabi. Posebej podrobno je treba analizirati koledar kumranske skupnosti. Po papeževih besedah Jezus ni obhajal zadnje večerje po uradnem lunarnem koledarju (ki ga uporablja Janez), ampak po sončnem koledarju, ki je bil odkrit v kumranskih rokopisih. To trditev je papež zaključil z besedami: "Po vsej verjetnosti je praznoval pasho s svojimi (učenci) po koledarju kumranske skupnosti, vsaj en dan prej (kot uradni judovski koledar); praznoval je brez jagnjeta podobno kot kumranska skupnost, ki ni priznavala Herodovega templja in je čakala novi tempelj." (Homilija 2007.) Mnogim teologom se je zdela ta izjava izredno drzna, ker namiguje na to, da je bil Jezus esen<sup>3</sup> (Maier 2001, 532). Tudi trditev, da Janez v svojem evangeliju poudarja simboliko, ne drži popolnoma, ker se Janez pokaže kot kronološko zelo natančen. To potrди tudi papež, ki svojo teorijo gradi na njegovi kronologiji. Vendar moramo vzeti pod drobnogled koledar, ki so ga odkrili v kumranskih rokopisih.

## KUMRANSKI SONČNI KOLEDAR

Iz mrtvomorskih spisov zvemo, da je kumranska skupnost uporabljala sončni koledar z dnevom, ki je trajal od sončnega

vzhoda do zahoda. Ta koledar je bil v korelaciji z uradnim lunarnim koledarjem, ki so ga uporabljali duhovniki v templju, vendar je bil tudi ta popravljan z opazovanji sonca (Meier 2001, 529). Da nekdo ne praznuje praznika na isti datum kot ostali, ampak uporablja svoj koledar, je pomenilo, da je izločen iz skupnosti, še več, takrat je veljal za heretika (Humphreys 2011, 97). Tako lahko lažje razumemo omejenost virov, ki omenjajo ta sončni koledar: mrtvomorski spisi, damaščanski dokumenti, tempeljski zvitki, posebej pa Knjiga jubilejev in Prva Enohova knjiga. Knjiga jubilejev<sup>4</sup> je izrednega pomena, saj je bila šteta med kaničnične knjige, Prvo Enohovo knjigo pa še danes najdemo v svetopisemskem kanonu etiopske ortodoksne cerkve. Za nas najpomembnejša poglavja iz Enoha so poglavja od 72 do 82, kjer je govora o astronomiji, zato je mogoče to knjigo označiti tudi z izrazom astronomska knjiga. Iz mrtvomorskih spisov je mogoče razbrati, da je skupnost esenov uporabljala sončni koledar, ki je imel leto razdeljeno na dvanajst mesecev, skupaj 364 dni. Dolžina treh pomladanskih mesecev je bila 29, 30 in 31 dni, podobno tudi poletnih, jesenskih in zimskih mesecev. Vsi letni časi so bili razdeljeni na tri mesece. Knjiga jubilejev in Prva Enohova knjiga poročata, da je sončni koledar vzpostavil sam Mojzes, vendar ta podatek ni preverljiv. Gotovo je ta koledar povzel nekaj prvin iz starega mezopotamskega koledarja, ki je vseboval 364 dni in je bil v uporabi nekje v sedmem stoletju pred Kristusom. Kumranski koledar je imel to dobro lastnost, da je bilo leto dolgo 364 dni, in tako deljivo s sedem – tako določeni datum vedno pade na isti dan. Na primer, prvi dan novega leta je vedno sredo. Ker ta koledar začne novi dan s sončnim vzhodom, je dan raztegnjen od enega sončnega vzhoda do drugega sončnega vzhoda naslednjega dne. Zakaj se novo leto vedno začne v sredo? Razlog je presenetljiv in logičen hkrati. Stvarjenjska zgodba iz 1 Mz (1. in 2. poglavje) opisuje Božjo stvariteljsko dejavnost, kjer je Bog ustvaril svet v šestih dneh in na sedmi dan počival. Po tem zapisu

je postal sedmi dan za jude dan počitka, sabat (sobota). Bog je ustvaril dve veliki luči, "sonce in luna", ne na prvi dan, ampak na četrti dan (1 Mz 1,19). Če zgodbo interpretiramo dobesedno, potem je bil prvi dan stvarjenja nedelja. Ker ne moreš imeti sončnega koledarja brez sonca, je kumranska skupnost novo leto začela na sredo, ko je bilo ustvarjeno sonce, in ne na nedeljo, ko je Bog začel ustvarjati. Tako je bil prvi dan novega leta po kumranskem koledarju, prvi nisan, vedno na sredo (štiriindvajseturno obdobje od sredinega sončnega vzhoda do četrtkovega sončnega vzhoda).

Vendar je obdobje med sredo in petkom kar nekoliko preveč raztegnjeno. To je spoznal tudi papež in je najverjetneje zato zapisal: "Po vsej verjetnosti je praznoval pasha s svojimi (učenci) po koledarju kumranske skupnosti, vsaj en dan prej." (Homilija na veliki četrtek 2007.) Drugi ugovor proti torku zvečer nam daje Colin Humphreys in posledično znanost. 14. nisan je vedno na torek. Po teoriji Jaubertove je Jezus obhajal zadnjo večerjo na torek, 14. nisan (po kumranskem koledarju), križan pa je bil v petek, zopet 14. nisan (po uradnem judovskem koledarju). Po tem se ta teorija sklada s sinoptiki, ki trdijo, da je Jezus obhajal zadnjo večerjo z jagnjetom (uporabljajo kumranski koledar). Tudi Janez se ne moti, ko pravi, da je bil Jezus križan v času, ko so klali velikonočna jagnjeta (seveda Janez uporablja uradni judovski koledar). To teorijo pa podre podrobna raziskava koledarjev, ki pride do zaključkov, da je bila pasha po kumranskem koledarju v dveh možnih letih križanja, 30 ali 33, teden za pasho po uradnem kumranskem koledarju. Kako to? Colin J. Humphreys pove, da je leto v kumranskem koledarju za 1 1/4 dneva krajše od pravega sončnega leta. Prva možnost je, da bi lahko ta koledar uporabljali brez prestopnega leta in se s tem bolj in bolj oddaljevali od ritma sončnega leta. Ker pa je bil uradni judovski koledar v koraku s sončnim letom, in če bi Jezus zadnjo večerjo obhajal po kumranskem koledarju brez prestopnega leta, potem ta večerja ne bi bila niti v istem mesecu kot pasha po uradnem

koledarju. Druga možnost pa se glasi, da je bil kumranski koledar korigiran in v koraku s sončnim letom. Ker je moral biti 1. nisan (po 1. Enohovi knjigi) na sredo, zadnja večerja v letih 30 in 33 pade na teden po večerji po uradnem koledarju (Humphreys 2011,108–109). Torej lahko ta koledar izključimo.

## NARAVA ZADNJE VEČERJE

**D**rugi problem je povezan z naravo zadnje večerje. Večerja, ki jo opisuje Janez (in jo zagovarja papež), je zanimiva in v vseh pogledih težko razložljiva. Če sledimo papeževim besedam, potem ta večerja ni bila prava večerja, ker je, ko starih obredov ni več mogel obhajati, Jezus sam postal vsebina obreda (Benedikt 2011, 121). V tem smislu je Jezus obhajal veliko noč in je ni obhajal, kot pravi papež. Kaj pa sinoptično poročilo o večerji? Papež to hitro odpravi z Meierjem in njegovo redakcijsko in literarno kritiko, v kateri sta Mr 14,1 ter 14,12–16<sup>5</sup> vstavljena pozneje (Benedikt 2011, 119). Da se vrnemo k naravi večerje, ki nam jo predstavi papež: Tudi za rešitev tega problema uporabi Meierja, ki pravi, da ker je Jezus vedel za bližajočo se smrt in ker je bil prepričan, da ne bo več mogel jesti pashalnega jagnjeta, je "v tej popolni vednosti /.../ povabil svoje k zadnji večerji prav posebne vrste, ki ni pripadala nobenemu določenemu judovskemu obredu. Zadnja večerja je bila njegovo slovo, ko je dal nekaj novega, samega sebe je podaril kot pravo jagnje in s tem ustanovil svojo veliko noč." (Benedikt 2011, 120.)

Še preden so bili napisani evangeliji, Pavel poroča o tradiciji (ki najverjetneje sega v trideseta leta, ko je postal Jezusov učenec), da je tisto noč, ko je bil izdan, Jezus "vzel kruh in se zahvalil, ga razlomil in rekel: To je moje telo, ki je za vas; to delajte v moj spomin. Prav tako tudi kelih po večerji in je rekel: Ta kelih je nova zaveza v moji krvi; kolikokrat pijete, delajte to v moj spomin." (1 Kor 11,23–25.) V istem pismu Pavel piše: "Kajti naše velikonočno jagnje Kristus je bil žrtvovan." (5,7.) Prav tako zapiše, da je "Kristus vstal od mrtvih, prvenec tistih, ki

so zaspali." (15,20.) Zdi se, da je Pavel Jezusovo smrt in vstajenje simbolično povezal z začetkom praznika pashe/opresnikov (Brown 1993, 1369). Brown, čigar mnenje o zadnji večerji se sklada s papeževim mnenjem o večerji "posebne vrste", torej večerji brez jagnjeta, to svojo razlago utemeljuje z besedami iz Lukovega evangelija (22,15), kjer Jezus pravi: "Srčno sem želel jesti z vami to velikonočno jagnje, preden bom trpel," Jezusovo navzočnost v Jeruzalemu v tistem času pa poveže s praznikom očiščevanja, ko so se morali romarji, ki so romali v Jeruzalem, obredno očistiti s tem, da so čisti poškopili nečiste, tretji in sedmi dan; potem so morali oprati svoja oblačila in se okopati v vodi in zvečer so bili čisti (4 Mz 19,19). Brown pravi, da je bila tako zadnja večerja kakor tudi križanje malo pred ali ravno na pasho, in to je dejstvo, ob katerem so prvi kristjani kaptulirali v teološkem smislu, ker so povezovali Jezusovo smrt z žrtvovanjem pashalnih jagnjet (Brown 1993, 1369). Isti avtor pravi, da bi se morali odpovedati sinoptičnim poročilom in datiranju zadnje večerje in križanja po njih, kajti njihovo (predvsem Markovo razumevanje večerje kot pashalnega obeda) karakterizacija pashalnega obeda je bila liturgično-teološka in ne zgodovinska.

## SINOPTIČNA KRONOLOGIJA

**Z**di se, da Matej, Marko in Luka pripovedujejo popolnoma drugo zgodbo kot Janez. Markovo poročilo v 14,12 pravi: "Prvi dan nekvašenega kruha, ko so žrtvovali pashalno jagnje, so mu rekli njegovi učenci: 'Kam hočeš, da gremo in ti pripravimo, da boš jedel pashalno jagnje?'" Potem so učenci pripravili vse potrebno za obed (Mr 14,16) in zvečer so skupaj z Jezusom jedli pashalno večerjo (Mr 14,17–18). Prav tako kot Marko tudi Matej in Luka povesta podobno zgodbo z Lukovo spremembo: "Srčno sem želel jesti z vami to pashalno večerjo, preden bom trpel." (Lk 22,15.) Pri sinoptikih tako Jezus kakor tudi učenci zadnjo večerjo imenujejo "pashalno".

## KAKO RAZUMETI MARKOVO POROČILO V 14,12?

**P** prvi dan nekvašenega kruha, ko so žrtvovali pashalno jagnje, so mu rekli njegovi učenci: "Kam hočeš, da gremo in ti pripravimo, da boš jedel pashalno jagnje?" (Mr 14,12.) Na voljo imamo dvojne rešitev. Prva je v možnosti, da je to kasnejši dodatek (Taylor). O tem pričujejo podobnosti s starozaveznimi zgodbami (prim. 1 Sam 10,1) in podobnost z drugimi novozaveznimi spisi (Mr 11,1–6). Na podlagi teh dveh odlomkov se mnenja delijo med tiste, ki pravijo, da je zgodba izmišljena (legenda; Bultman, Wellhausen ...), in tiste, ki menijo, da je to poročilo avtentično (Taylor 1966, 535). Novo vprašanje postavi omemba prostora, ko poudari "v nadstropju veliko sobo" (Mr 14,15), ko pa drugih podrobnosti v zvezi z zadnjo večerjo nimamo opisanih. Ali že sama vsebina zgodbe pove, da gre za pashalno večerjo?

Po poročilu iz 2 Mz 2,6–10 je moralo biti jagnje žrtvovano in zaužito na 14. nisan. Naslednjega dne, 15. nisan, je bil praznik opresnikov (3 Mz 23,6), ki se je nadaljeval naslednjih sedem dni, to pomeni, da je trajal vse do 21. nisan (3 Mz 23,7–8 in 2 Mz 12,18). Ker pa je moral biti nekvašen kruh uporabljen pri zadnji večerji (in zato so ga jedli z jagnjetom 14. nisan (2 Mz 12,18) je bil ta dan ponavadi imenovan prvi dan nekvašenega kruha (Fernandez 1958, 630). V Markovem primeru (14,12) nam prvi del poročila "Καὶ τῆ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἄζύμων" poda datum večerje 15. nisan, šele drugi del poročila "ὅτε τὸ πάσχα ἔθουον" nam pove, da je mišljen 14. nisan. Ni treba posebej poudarjati, da "πρώτῃ" (prote) ne pomeni napačnega prepisa za "πρώ" (pro). Napaka v prepisu bi namreč pomensko spremenila vsebino sporočila. Uporaba "pro" namesto "prote" bi pomenila "na dan pred praznikom nekvašenega kruha" – razlika je očitna. V tem kontekstu se postavi vprašanje, ali je bil v predmarkovski tradiciji dan pripravljanja prej. Markovo poročilo o tem je zelo kratko, in če je bil dan pripravljanja prej, potem bi napaka prišla do večjega izraza. Imperfekt

"ἔθουον" (klali – "they sacrificed") pomeni ponavljajoče se dejanje, vezano na "τὸ πάσχα" (pasha). Beseda klali "ἔθουον" se pojavlja še v drugih poročilih: Mr 22,4; Lk 22,7; Jn 10,10; Apd 10,13; 11,7; 14,13.15). V večini primerov beseda "ethyon" pomeni ubiti, zaklati, razen v Apd 14,13.18 in 1Kor 5,7 ta beseda razlaga Kristusovo žrtev (Taylor 1966, 537). Žrtvovanje pashalnega jagnjeta je torej pomenilo žrtvovati (klati) žival, ki bo pripravljena za obed; in obed, ki je sledil, pomeni daritveni obed, četudi je kasnejša tradicija žrtvenjski pomen obreda razlagala v pomenu spomina na Božje rešenjsko delo, vezano na izhod iz Egipta. To seveda ne pomeni, da je žrtvenjski pomen ukinjen, nasprotno, v Jezusovem času je bil ta pomen še kako prisoten, na kar kažejo besede, izrečene pri zadnji večerji (Mr 14,22–24).

V nadaljevanju so učenci vprašali Jezusa: "Kam hočeš, da gremo in ti pripravimo, da boš jedel velikonočno jagnje?" (Mr 14,12; Mt 26,17.) Luka celo imensko pove, da sta ta učenca Peter in Janez (22,8). Dva sta bila poslana, ker je v pravilih 5 Mz 16,7 zapisano, da mora biti pasha praznovana v Jeruzalemu (Taylor 1966, 537). Humphreys temu oporeka in pravi, da so judje iz Galileje in širše okolice, ki niso mogli priti v Jeruzalem, pasho skoraj gotovo praznovali doma, tam, kjer so živeli, jagnje pa so zaklali na domačem vrtu (Humphreys 2011, 165). Iz poročila sinoptikov zvemo, da je Jezus praznoval pasho, to pomeni, da je jedel pashalno jagnje, in to na 14. nisan, na prvi dan praznika nekvašenega kruha, ko je bilo v navadi jesti pashalno jagnje (Mr 14,12). Očitno je, da prvi dan nekvašenega kruha ni mogel biti 13. nisan, ampak le 14., na dan, ko so bila žrtvovana jagnjeta in je zato imenovan prvi dan (3 Mz 23,5). Luka poroča: "Prišel je dan nekvašenega kruha, ko je bilo treba žrtvovati velikonočno jagnje," (22,7) vendar ni dvoma, da želi poudariti, kar je pred njim poudaril že Marko.

## REŠITEV V KOLEDARJU

**D**rugo rešitev tega Markovega poročila nam ponuja koledar. Še vedno ostaja

odprto vprašanje, kako razumeti Markovo poročilo, ko se zdi, da je bilo žrtvovanje jagnjet na isti dan kakor praznik nekvašenega kruha. To je popolnoma izvedljivo, če Marko pri svojem poročilu uporablja drugačen koledar od uradnega. Po uradnem koledarju se je dan začel s sončnim zahodom, jagnjeta so bila žrtvovana v popoldanskih urah 14. nisana, večerjali so po sončnem zahodu, torej že 15. nisana. Pri uporabi sončnega koledarja pa pride do popolne harmonije sporočila, saj je bilo mogoče v enem dnevu opraviti vse to, kar poroča Marko. Če so Jezus in njegovi učenci žrtvovali pashalno jagnje na 14. nisan in če je bil to obenem prvi dan praznika nekvašenega kruha, potem so morali uporabljati koledar od sončnega vzhoda do sončnega vzhoda. Da je imel Marko pred sabo ljudi, ki so poznali ta sončni koledar, ni dvoma. To ljudstvo je moralo biti seznanjeno s "predeksilskim" koledarjem, kakorkoli se je poznavanje različnih koledarjev skozi stoletja zameglilo. Še posebej je ta koledar enigma za današnje raziskovalce, ki, logično, o njem ne vedo veliko – ravno zato je večina strokovnjakov menila, da je Jezus obhajal zadnjo večerjo po uradnem koledarju. Če uporabljamo uradni koledar, imamo težavo pri rešitvi zagate, ki jo daje poročilo. Če je Jezus jedel večerjo kot pashalno (z jagnjetom) in je uporabljal koledar od sončnega vzhoda do sončnega vzhoda, kateri je potem ta koledar? Koledarjev, ki bi lahko prišli v poštev, ni veliko.

## JANEZOVA ZADNJA VEČERJA JE BILA PASHA

Janez poroča, da so Jezusu pripravili "δεῖπνον" ("deipnon" – večerjo; Jn 12,2). Če sledimo papeževim besedam, potem ta večerja ni bila prava večerja, in ker starih obredov ni mogel obhajati, je Jezus sam postal vsebina obreda (Benedikt 2011, 121). Res je tudi, kar poudarja Dodd: da je ideja Kristusa kot pashalnega jagnjeta stara vsaj toliko, kot je staro poročilo v 1 Kor 5,7 (Dodd 1970, 165). Vendar kljub temu veliko stvari kaže na to,

da je Jezus v Janezovem evangeliju obhajal pravo pashalno večerjo. Ena od potrditev je v tem, da je bila večerja v Jeruzalemu, čeprav je imel prenočišče v Betaniji (Jn 12,1). Ob tem se postavi vprašanje, zakaj bi jedel večerjo v Jeruzalemu, razen če ga je k temu vezal kakšen predpis – morda pashalni predpis? Po večerji Jezus in učenci niso odšli nazaj v Betanijo, ampak so pot nadaljevali proti cedronski dolini na vrt, imenovan Getsemani (Jn 18,1). Večerja je bila ponoči "ἦν δὲ νύξ" (Jn 13,30), kar je še ena od neobičajnosti, razen če je bilo tako predpisano. Zanimiv je tudi dodatek k poročilu, da so sedeli za "mizo" (Jn 13,23–25), kar kaže na to, da obed ni bil nekaj navadnega (Smith 1991, 42). Da pa so pri mizi sedeli, ni nič neobičajnega, kljub temu, da so predpisi v 2 Mz 12,1 drugačni, saj naročajo, da je treba pri pashalni večerji stati, takrat so namreč sedeli v znamenje, da niso več sužnji in ubežniki (Fernandez 1958, 638).

Obed se je jedel v času obrednega očiščevanja, ko so se morali romarji, ki so romali v Jeruzalem, obredno očistiti s tem, da so čisti poškopili nečiste. Jezus pa pravi, da kdor se je skopal, mu ni treba drugega, kakor da si umije noge; ves je namreč čist (Jn 13,10). Tudi misel učencev ob Judovem odhodu po izdajstvu kaže na to, da so mislili, da gre Juda nakupovat za praznik ali da naj da ubogim (Jn 13,29). Če je bila večerja 14. nisana, potem ni bilo potrebe po nakupovanju, vsaj ne na to noč med obedom, ker so imeli pred sabo še ves naslednji dan, da bi lahko nakupili vse potrebno. Če pa je bila večerja pashalna in se je jedla 15. nisana, potem so te besede popolnoma na mestu, kajti naslednji dan je bil praznik, sobota v pashalnem tednu. Na pashalno noč pa je bilo dovoljeno nakupovati (Jeremias). Vse povedano kaže na to, da je bila večerja, ki jo predstavlja Janez, pashalna, kar pomeni, da je bila praznična. Problem, ki ostaja odprt, je: zakaj Janez ne pove, da je večerja, o kateri piše, pashalna, z vsem, kar spada zraven? Tradicionalni odgovor je bil, da je Janez pisal v luči sinoptikov in se mu je zato zdelo nesmiselno in nepomembno

ponovno pisati in omenjati naravo večerje, pomeni pashalne večerje, ker so o tem pisali že sinoptiki. To je možna razlaga, vendar ne zadovolji iščočega. Po drugi strani pa se zdi, da Janez ne omenja narave zadnje večerje kot pashalne večerje zato, ker to ni bila.

## V POTRDI TEV NAŠI TEZI

Če želimo verodostojno zagovarjati tezo, moramo najprej obraniti najšibkejše člene, ki kažejo nasprotno. V Janezovem evangeliju sta dve vrstici, ki Janeza povežeta s sinoptiki, in sicer 18,28 ter 19,14<sup>6</sup>. Jn 18,28 poroča, da Jezusovi tožitelji "sami niso šli v sodno hišo, da se ne bi omadeževali, ampak bi smeli jesti pashalno jagnje". Če tukaj pomeni jesti pashalno jagnje kot večerjo, ki se je jedla na 15. nisan, potem zadnja večerja ni mogla biti pashalna večerja. Podobno je v 19,14, kjer pravi: "Bil pa je dan pripravljanja na pasho, okrog šeste ure." (Jn 19,14.)

V potrditev naši tezi je Jn 19,14, kjer je zapisano, da je bil dan pripravljanja na pasho: "Παρασκευῆ τοῦ Πάσχα." Ta referenca zagovarja datum 14. nisan. Ostaja odprto, ali ta referenca pomeni tudi kaj drugega kot zgolj 14. nisan. Najbolje je, da pogledamo, kako je Janez razumel pomen te besede in kako so to besedo razumeli drugi.

V Jn se beseda "Παρασκευῆ" pojavi še v 19,14; 19,31 in 42. V vseh ostalih primerih pomeni dan pred soboto (sobota med prazničnim tednom, ker Jezusovega telesa niso mogli pustiti na križu). Podobno je v 19,42, kjer je bilo zaradi tega dneva pripravljanja Jezusovo telo položeno v bližnji grob ("Παρασκευῆν τῶν Ἰουδαίων"). Iz obeh primerov uporabe je jasno, da beseda "Παρασκευῆ" pomeni dan pred soboto. Pri sinoptikih ta beseda označuje petek pred sabatom (soboto). Marko jasno pove: "Καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης, ἐπεὶ ἦν Παρασκευῆ, ὃ ἐστὶν προσάββατον." Besede tukaj povedo, da gre za dan pred sabatom (soboto). Tudi Luka nam potrди podobno, ko pravi, da je dan Jezusove smrti na dan pripravljanja in da je sledila praznična sobota.

Pri sinoptikih je jasno, da je dan pripravljanja pred soboto, torej petek.

Kot pojasni Smith, problem nastane pri Matejevem evangeliju (Mt 27,62), kjer se pojavijo besede, ki kažejo na drugačno interpretacijo od pričakovane. Matej poroča, da so se "Drugi dan, to je po dnevu pripravljanja /.../ véliki duhovniki in farizeji zbrali pri Pilatu." (27,62.) Matej poroča o dnevu po dnevu pripravljanja. Kako to, da Matej ne govori o soboti, temveč o dnevu pripravljanja? Nekateri so mnenja, da gre napako pripisati napačnemu prevodu iz aramejščine (Smith 1991, 42). Kaj naj bi potem tukaj pomenila beseda "παρασκευῆν" (paraskeuēn)<sup>7</sup>, če ne pomeni petka? Če besedo "paraskeuēn" prevedemo kot večer pashe, potem to pomeni dan za pripravljalnim dnem na pasho – torej 15. nisan. Poleg tega nam grški viri izven konteksta Nove zaveze pričajo o uporabi iste besede za isto stvar. Jožef Flavij uporablja za večer pred soboto poleg besede "paraskeuēn"<sup>8</sup> tudi "sabbatōn"<sup>9</sup> (Smith 1991, 44). Tudi Janez uporablja ta izraz v istem smislu, kot dan pred soboto. Če bi želeli točnemu pomenu tega izraza priti do konca, bi ga morali primerjati z izvornikom, kar pa ni naš namen. Za nas je pomembno, da je "paraskeue tou pascha" povezan z Janezom in sinoptiki. Vidimo torej lahko, da pri Janezu večerja ni bila nekaj običajnega, običajen obed, ampak ima veliko skupnega s pashalnim obedom. In obstajata samo dva verza, ki nam dajeta razlog, da postavimo Jezusovo smrt na 14. nisan: to sta Jn 18,28 in 19,14.

## JANEZOVVA "JUDOVSKA PASHA"

Poudarek "judovska pasha" najdemo samo pri Janezu, ko poroča: "Blišala pa se je judovska pasha,"<sup>10</sup> (Jn 11,55) in se s tem razlikuje od sinoptikov, ki govorijo samo o pashi (Mr 14,1<sup>11</sup>; Mt 26,2). Če sledimo Humphreysu, potem je v ozadju poročila Janezova želja po razlikovanju med judovsko pasho "pascha ioudaiōn", ki so jo praznovali po uradnem koledarju, in pasho "pascha", ki so jo praznovali eseni<sup>12</sup> ter Samarijani (Humphreys 2012, 163). Po tem

poročilo bi lahko sklepali, da je razlika med Janezom in sinoptiki v koledarju.

## ZADNJA VEČERJA V JEZUSOVEM ČASU

**M**ed prvo pasho in pasho, ki jo je obhajal Jezus, je nastalo kar nekaj razlik. Prva izmed njih je pravzaprav zapoved, da naj se jagnje žrtvuje in zaužije v Jeruzalemu. Tako so morala biti v Jezusovem času jagnjeta zaklana v templju,<sup>13</sup> zaužita pa v Jeruzalemu.<sup>14</sup>

## NOVA DOGNANJA O ZADNJI VEČERJI

**H**umphreys se pri svojem raziskovanju bolj ali manj opira na zgodovinske izsledke in dognanja. Njegova zgodovinskost je zelo natančna, posebej ko se loti rekonstrukcije noči in dogodkov po večerji. Ta avtor s svojimi dognanji soglaša z Brantom Pitrejem<sup>15</sup>, ki v svoji knjigi poudari povezanost Jezusa z Mojzesom. Humphreys pravi, da je iz evangelijev jasno, da je Jezus razumel svojo vlogo kot novi Mojzes (Humphreys 2011, 160). Evangelisti namreč povezujejo Jezusa z Mojzesom. Jezusov post, ki je trajal štirideset dni in štirideset noči (Mt 4,2), je korespondenca z 2 Mz 34,28,<sup>16</sup> prav tako ima govor na gori (Mt 5,1–12) svojo korespondenco s tablamii postave. Tudi Janez vidi povezavo med Jezusom in Mojzesom, kar posebej izrazi v evangeliju (3,14)<sup>17</sup> in Razodetju (15,3). Zanimiva je tudi podoba trpečega Mojzesa, ki je podoba Kristusa (Bromiley 1985, 624). Vendar tipologija Mojzes – Kristus<sup>18</sup> ni prevladujoča novozavezna kristološka naveza, četudi so kasnejši očetje to podobo vedno znova uporabljali (Janez Zlatousti<sup>19</sup> ...).

Humphreys iz te povezave med Mojzesom in Kristusom poskuša razvozlati skrivnost koledarja, po katerem je Jezus s svojimi obhajal zadnjo večerjo. Med vsemi koledarji, ki so bili takrat na voljo, naj bi Jezus obhajal zadnjo večerjo po predeksilskem koledarju, ki so ga judje uporabljali, preden so šli v suženjstvo. Kot nam je znano, so v Jezusovem času uporabljali "uradni koledar", ki pa ni bil edini,

ampak so različne skupnosti imele še svoje koledarje (npr. eseni). Zgodovina uradnega judovskega koledarja sega nazaj v leto 537 pr. Kr., ko so se judje začeli vračati iz suženosti. V letih 597–596 so Babilonci zavzeli Jeruzalem, ujete judje pa deportirali v ujetništvo (2 Kr 24,10–17).<sup>20</sup> Ko so bili ti judje v ujetništvu, so prevzeli babilonski koledar (verjetno tudi niso imeli druge izbire); o takšnem izvoru uradnega koledarja se strinjajo tudi strokovnjaki. Da je temu tako, nam pričajo imena mesecev, ki so zelo podobna babilonskim. Prvi mesec judovskega novega leta, nisan, je dobil ime po babilonskem prvem mesecu nisannu, prav tako zadnji mesec "adar" (Humphreys 2011, 113).

## PREDEKSILSKI KOLEDAR IN MOJZES

**K**oledar, ki so ga judje uporabljali, preden so postali ujetniki Babiloncev, ni isti, kot so ga uporabljali kasneje, ko so se iz suženjstva vrnili. Druga Mojzesova knjiga (12) nam predstavi Mojzesovo postavitve pashe z vsemi koledarskimi določili.<sup>21</sup> Ta mesec je za judje nekaj tako ključnega kakor za kristjane rojstvo Božjega Sina. Da je bil Mojzes dodobra seznanjen z egiptovsko tradicijo in koledarji, nam priča poročilo iz 2 Mz 2,10, kjer zveemo, da je Mojzes rasel na dvoru in se tam izobrazil v vsej egipčanski modrosti (Apd 7,22). Skoraj gotovo se je Mojzes srečal s tamkajšnjimi koledarji, ker so bili pomembni tako za politično kakor tudi za versko življenje. V tistem času sta bila med Egipčani v uporabi dva koledarja, lunarni<sup>22</sup> in sončni<sup>23</sup> (Humphreys 2011, 115). Če sledimo Drugi Mojzesovi knjigi, je Bog naročil Mojzesu in Aronu, naj spremenita prvi dan v koledarskem letu: "*Gospod je rekel Mojzesu in Aronu v egiptovski deželi.*" (2 Mz 12,1.) To poročilo nas takoj postavi v prostor dogajanja, Egipt. Seveda, saj so se tudi vsa prejšnja poglavja odvijala v Egiptu, a zakaj potem tukaj posebej poudari, da sta prejela to naročilo v egiptovski deželi? Humphreys pravi, da želi s tem, ko poudari Egipt, povedati, da je egiptovski koledar tisti, ki ga je treba spremeniti.



Kateri koledar je treba spremeniti? Če gre za religiozne zadeve, je treba spremeniti lunarni koledar, le-tega so namreč uporabljali za to področje (Humphreys 2011, 121). Ker pa je Mojzes spremenil koledar, je za začetek prvega dneva v mesecu izbral vidnost lune, in ne "nevidnost", kot so to uporabljali Egipčani. Torej se nov mesec začne z novo luno in prvi mesec v letu<sup>24</sup> pade na pomlad. Tako se je nov dan po predeksilskem koledarju začel z novim dnem, zjutraj. Ravno nasprotno, kot se je dan začel po uradnem judovskem koledarju Jezusovega časa. Pravzaprav je mogoče dokaz za uporabo tega predeksilskega koledarja najti v Svetem pismu. Kar nekaj strokovnjakov za Sveto pismo se strinja, da so judje pred suženjstvom uporabljali koledar, ki se je začel s sončnim vzhodom (Humphreys 2011, 125). Ena takšnih referenc je 1 Mz 19,34,<sup>25</sup> kjer izraz "*naslednji dan*" jasno označuje jutro po noči. Roland de Vaux trdi, da je do spremembe koledarja od sončnega vzhoda na zahod prišlo v začetku izhoda (Humphreys 2011, 125). Sedaj se seveda postavi vprašanje, vezano na pasho. Kdaj se je dan začel ob postavitvi pashe? Če sledimo pripovedi, najdemo zanimivo referenco: "*Potem naj ga vsa zbrana Izraelova skupnost proti večeru<sup>26</sup> zakolje*" in potem dalje še isto noč: "*Tisto noč naj jedo meso, pečeno na ognju, in nekvašeni kruh, /.../ ne puščajte od njega do jutra ničesar.*" (2 Mz 12,6–10.) Po tem poročilu je jasno, da so na večer štirinajstega dneva tistega meseca (2 Mz 12,6) klali jagnjeta in isto noč so to meso spekli ter pojedli (2 Mz 12,8). V tem poročilu petnajsti dan<sup>27</sup> ni nikjer omenjen. Potrditev svoje teze najdemo v 2 Mz 12,10, kjer naroča, naj do jutra ne puščajo ničesar, ker je zjutraj že naslednji dan.<sup>28</sup> V koledarju pa, ki je bil v uporabi v Jezusovem času, klanje jagnjet poteka na 14. nisan, večerja pa na 15. nisan. Čisto logično: če se je klanje zaradi velikega števila jagnjet<sup>29</sup> začelo ob 3. uri popoldne (ob deveti uri) in je trajalo do 5. ure popoldne (enajste ure), je to še vedno 14. nisan, večerja se je začela ob sončnem zahodu, torej že na 15. nisan, ki je bil hkrati praznik nekvašenega

kruha (2 Mz 12,17). Več kasnejših poročil prinese različne zapise o datiranju zadnje večerje. Morda je v tem ključ o datumu zadnje večerje, ali je bila štirinajstega (Janez) ali petnajstega nisana (sinoptiki). Morda je imel vsak od pisateljev pred sabo svoje starozavezno poročilo o datumu pashe, Janez poročilo iz 2 Mz in Ezekiel, ki poročata o štirinajstem dnevu, sinoptiki pa 3. in 4. Mojzesovo knjigo, ki poročata o petnajstem dnevu.<sup>30</sup> Ni treba posebej poudarjati, da sta si poročili iz 2 Mz 12 in Ezekiel med seboj podobni. Ezekiel<sup>31</sup> poroča, da je bil duhovnik (Ezk 1,3), torej je bil seznanjen s koledarjem pashe. Iz uvoda, ki ga piše sam avtor po njem imenovane knjige, zvmemo, da je bil med tistimi judi, ki so bili deportirani v izgnanstvo. To je bilo v času vladarja babilonskega kralja Nabukadnezarja. Ezekiel ostaja pri štirinajstem dnevu prvega meseca, kakor poroča 2 Mz 12, zato ker pri tem uporablja predeksilski koledar<sup>32</sup> (Humphreys 2011, 132). Zapisi iz 3. in 4. Mojzesove knjige pa pri svojem poročilu uporabljajo poeksilski koledar, ki temelji na babilonskem koledarju in začne dan s sončnim zahodom ter ga z zahodom tudi zaključuje.

Podrobna raziskava, ki jo je spisal Humphreys, prihaja do zaključkov, po katerih je bil predeksilski koledar v Jezusovem času še vedno v uporabi. Samarijani, ki so pasho praznovali na gori Gerizim, so to praznovali po navodilih iz 2 Mz 12. To trditev podkrepi s praktičnimi dokazi iz leta 2007. Njihovo žrtvovanje jagnjet se začne ob približno 7. uri in 10 minut (podobno kot v 2 Mz 12,6). "*Proti večeru*" (twilight – čas med tem, ko še ni temno in ko se prikaže prva zvezda) da veliki duhovnik znak in se lahko začne klanje jagnjet. Nato jagnjeta odnesejo domov in jih jedo po navodilih, zelo podobnih navodilom iz 2 Mz 12 (Humphreys 2011, 144). Tudi skupnost esenov je uporabljala predeksilski lunarni koledar (poleg sončnega koledarja), kar zvmemo iz mrtvomorskih spisov. Le malo poročil imamo o praznovanju pashe med Galilejci. Humphreys navaja poročilo iz Mišne, ki pravi, da so na Judovem delali od

jutra do poldneva, medtem ko Galilejci sploh niso delali (Humphreys 2011, 147), kar kaže na to, da so Galilejci uporabljali koledar, kjer se je dan začel ob sončnem vzhodu (zjutraj).

Iz vsega navedenega lahko zaključimo, da je bil v Jezusovem času ta predeksilski koledar prisoten ne samo v Jeruzalemu, ampak tudi med drugimi skupnostmi, ki so bile od Jeruzalema nekoliko odmaknjene. To lahko pomeni, da je Jezus obhajal zadnjo večerjo po tem koledarju, če je seveda sebe videl v vlogi novega Mojzesa. Po tej rekonstrukciji lahko zaključimo, da je datum križanja petek 3. aprila leta 33 in datum zadnje večerje pade na sredo 1. aprila leta 33.

## ČETRТА ČAŠA IN JEZUSOVA SMRT

Pri zadnji večerji Jezus ni pogledal samo nazaj v judovsko zgodovino odrešenja – pasha v Egiptu, mana, ki je prišla po Mojzesu, in kruh obličja. Njegov pogled je bil usmerjen tudi naprej v njegovo trpljenje in smrt: tako je vse svoje dogodke povezal s kruhom in vinom ter jih osmisli v novem "izhodu", ki ga je imel namen dopolniti v Jeruzalemu (Lk 9,31). Špekulacija, ki jo ponudi Pitre, ni nova, je pa gotovo zanimiva. Po njegovem mnenju Jezus zadnje večerje ni zaključil v zgornjem prostoru (Mr 14,15), kjer je bil zbran z učenci; to poveže z Jezusovo obljubo, ki jo daje učencem, da ne bo pil vina do prihoda kraljestva, njegovim opisom smrti v Getsemaniju kot "izpiti čaše" in končno s tem, da je Jezus čašo izpil v trenutku, preden je umrl na križu (Pitre 2011, 149).

Pri judovski pashi so štiri čaše vina. Vsaka ima svoje ime. Prva čaša je "kiduš" (kjer vinu primešajo vodo), druga je "hagada"<sup>33</sup> (kjer sledi razlaga, kaj je Gospod storil dobrega za Izrael; pri drugi čaši sin postavlja vprašanja in oče odgovarja), tretja se imenuje "beraha" ali čaša blagoslova, ko se je jedlo jagnje (na koncu obeda je oče izrekel blagoslov nad tretjo čašo, in tako se je tretji del obreda zaključil) (Pitre 2011, 155), in končno četrta čaša, kjer so peli psalme halel, to so psalmi od 115 do 118. Jezus

je v tistem času delal ravno to, kar piše v psalmu: "Kaj naj povrnem Gospodu za vse dobro, kar mi je storil? Kelih odrešenja bom vzdignil in klical bom ime Gospodovo" (Ps 116,12–13), in dalje "Dragocena je v očeh Gospodovih smrt njegovih zvestih. O Gospod, jaz sem tvoj služabnik; tvoj služabnik sem, sin tvoje služabnice; moje vezi si raztrgal. Daroval ti bom zahvalno daritev in bom klical ime Gospodovo." (Ps 116,15–17.) Ps 118, ki so ga zapeli, je bil neke vrste povzetek Jezusovega dogajanja. Vsebina (Ps 118) je povzetek Jezusovega poslanstva, tj. poslanstva Mesije. Ko so zapeli pesem in je bila četrta čaša izpita, se je s tem tudi večerja končala.

## KAJ PA PRI ZADNJI VEČERJI?

Luka poroča o več kot eni čaši vina, Matej in Marko poročata o petju himne na koncu obeda. Podrobnejši pregled poročil pokaže, da večerja v zgornjem prostoru ni bila zaključena (Pitre 2011, 159). Izpiti sta bili samo dve čaši, kakor poroča Luka v 22,<sup>34</sup>17.20.<sup>35</sup> Pomembna referenca pri Luku je "kelih po večerji" (22,19), to pomeni po tretji kupi (beraha). Potrditev za to nam daje Pavel v Pismu Korinčanom, kjer se sklicuje na evharistično čašo Jezusove krvi in piše: "Kelih blagoslova, ki ga blagoslavljam." (1 Kor 10,16.) Če je tretjo čašo Jezus primerjal s svojo krvjo, potem je druga čaša "hagada". Da je temu res tako, pove Jezus sam, saj je po blagoslovu razložil pomen nekvašenega kruha ravno tako, kot so to storili judovski očetje po tem, ko so izpili drugo čašo (Pitre 2011, 160). Vendar naredi Jezus tukaj obrat, ne razlaga pomena pashe in jagnjeta za nazaj, temveč kruh identificira s svojim telesom (Lk 22,19).

## IZPOLNITEV OBLJUBE S ČETRTO ČAŠO

Evangelisti Matej in Marko nas oskrbita s podrobnostmi o zadnji večerji. Po poročilu, ki ga podajata, obstaja precej podobnosti z rabinskimi navodili in uredbami o obhajanju zadnje večerje. Vendar obstajajo tudi razlike.

Eno od razlik zapišeta tako Matej kakor tudi Marko in se glasi: "A povem vam: Odslej ne bom več pil od tega sadu vinske trte do tistega dne, ko bom z vami pil novega v kraljestvu svojega Očeta," (Mt 26,29) in "Resnično, povem vam: Ne bom več pil od sadu vinske trte do tistega dne, ko bom pil novega v Božjem kraljestvu." (Mr 14,25) Če sledimo zaporedju dogodkov, potem tukaj nekaj manjka. Jezus namreč ni izpil zadnje čaše vina, ker so po tretji čaši zapeli hvalnico (Mr 14,26). Večina komentatorjev priznava, da se ta referenca nanaša na Ps 115, 118, torej zadnji halel psalm. Vendar še vedno nekaj manjka. Ne Matej ne Marko ne poročata, da je Jezus po zapetem psalmu izpil še eno čašo. Marko in Matej poročata, da so, ko so odpeli hvalnico, "odšli proti Oljski gori" (14,26). Če na dogodke gledamo z judovskimi očmi, potem Jezus večerje ni zaključil. Če pa večerja ni bila zaključena, potem si lahko predstavljamo zmedenost učencev, ki so opazili razliko in manko pri samem obredu. Dogodke, ki so se zgodili in ki so sledili, lahko razložimo v širšem kontekstu. V vrtu Getsemani je Jezus v molitvi trikrat omenil kelih, ki ga mora izpiti (Mt 26,39.42.44). Prav zanimivo, da pred križanjem govori o kelihu. Pitre poveže čašo, o kateri govori Jezus, s četrto čašo, ki je Jezus ni izpil v prostoru zadnje večerje in je bilo zaradi tega vse takratno dogajanje še vedno vpeto v dogajanje zadnje večerje (pashe). Čaše pa ni izpil na vrtu, čeprav jo je omenjal, ker je prej prišel Juda z vojaki. Pri nadaljnjih dogodkih, ki so se odvijali, ni nikjer omenjeno, da bi kjerkoli zaužil sad vinske trte. Vse do Golgote, kjer Marko in Matej poročata: "Dajali so mu vina, pomešanega z miro, vendar ga ni vzel," (Mr 15,23) in "Ko so prišli na kraj, ki se imenuje Golgota, kar pomeni kraj Lobanje, so mu dali piti vina, pomešanega z žolčem; pokusil je, a ni hotel piti." (Mt 27,33–34.) Eden od možnih odgovorov na to, zakaj Jezus ni pil vina, se skriva v starem judovskem običaju, omenjenem v Talmudu, kjer piše, da se je obsojencu na smrt ponudilo vino (Pitre 2011, 167). To bi lahko bil odgovor, zakaj so Jezusu ponudili vino, vendar se s tovrstno razlago ne strinjajo vsi, ker ni

najti referenc, ki bi to potrjevale (Bromiley 1997, 701). Bolj kakor vljudnostna gesta je bila pijača ponujena kot okrepčilo, da bi zdržal do konca (Mr 15,36) in bi zbrani pod križem videli, ali bo prišel Elija, katerega so razumeli, da kliče (Brown 1993, 1063). Ta gesta, zapisana v Talmudu, ima biblične korenine v Knjigi pregovorov 31,6. Tik preden se vse izpolni, pa presenečenje: Jezus vendarle pije sad vinske trte, to poročajo vsi evangelisti (Mt 27,48; Mr 15,36; Lk 23,36; Jn 19,29–30). Janez za razliko od sinoptikov poroča, da je Jezus sam prosil za vino: "Nato je Jezus, ker je vedel, da je že vse dopolnjeno, in da bi se izpolnilo Pismo, rekel: Žejen sem. Tam je stala posoda, polna kisa. V kis namočeno gobo so nataknili na hizop<sup>36</sup> in mu jo podali k ustom. Ko je Jezus vzel kisa, je rekel: Dopolnjeno je. In nagnil je glavo in izročil duha." (Jn 19,28–30.) Pri Janezu Jezus dodaja še besede "dopolnjeno je" (19,30), ki pa ne pomenijo samo konca njegove mesijanske naloge, ampak med drugim označujejo konec pashe; sedaj je izpil četrto čašo in s tem zaključil zadnjo večerjo (Pitre 2011, 168). Tako se je pasha zaključila na križu. Ko je bila zadnja čaša izpita, je bila zaključena tudi Jezusova daritev in njegova kri je bila razškrpljena na vse (Fausti 2012, 553). S tem, ko je zadnjo večerjo zaključil na križu, je Jezus križ spremenil v žrtvenik, tukaj je naredil povezavo med veliko "sredo" in velikim petkom. Le v tem kontekstu so lahko zbrani pod križem v dogajanju križa videli daritev. Po celotni agoniji Kalvarije bi bilo skoraj nemogoče, da bi učenci celotno dogajanje razumeli kot daritev, ker bi za to potrebovali duhovnika, žrtev, oltar in liturgijo, ki je tukaj ni bilo, razen če se je vse to še vedno dogajalo znotraj liturgije večerje. Ker je Jezus vso kalvarijsko dogajanje še vedno preživeljal v sklopu zadnje večerje, so zbrani iz dogajanja razbrali, da gre za daritev in da je z nastopom odkrival velike vidike svoje mesijanske naloge (prim. Lk 2,41–51; Jn 11,2.13–23). Tik pred smrtjo je Jezus ustanovil nov pashalni obed in nato izvršil svoj lastni "izhod" (exodus), svoj "prehod" iz tega sveta v Očetovo kraljestvo, da bi v dinamiko tega

odrešitvenega prehoda pritegnil novo Božje ljudstvo (Strle 2011, 29).

## ZAKLJUČEK

Četudi v študiji niso zajeti pomembni zgodovinski vidiki in dokazljive osebnosti, je predočeno gradivo vendarle zadosten dokaz, da lahko vsaj nekaj rečemo o zadnji večerji. Gotovo je bila pashalna in skoraj gotovo je bila z jagnjetom, o vseh ostalih okoliščinah govori pričujoči članek. Ali se je Jezus videl v vlogi novega Mojzesa ali ne, je težko z gotovostjo reči, vendar na to namigujejo starozavezna pričevanja in navedki, ki jih Jezus uporablja v svojih govorih. Če se je videl v vlogi novega Mojzesa, potem to toliko bolj potrjuje datum zadnje večerje in končno večerjo z jagnjetom.

### LITERATURA

- Barrett, C. K. 1978. *The Gospel according to St. John*. London: SPCK.
- Bromiley, Geoffrey. 1985. *Theological dictionary of the New Testament*. Michigan: B. Eerdmans Publishing Company.
- Brown, E. Raymond. 1993. *The Death of Messiah II*. New York: Doubleday.
- Chesterton, Gilbert. 2001. *Pravovernost*. Celje: Mohorjeva družba.
- Dodd, H. C. 1970. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Great Britain: Cambridge University Press.
- Fernandez, Andres. 1958. *The life of Christ*. United States: The Newman Press.
- Gibran, Halil. 2010. *Ognjene črke*. Celje: Mohorjeva družba.
- Hahn, Scott. 2011. *Jagnjetova večerja*. Maribor: Slomškova založba.
- Hahn, W. Scott. "Temple, Sign and Sacrament: Towards a New Perspective on the Gospel of John" *Letter and Spirit* 4 (2008): 107-143.
- Humphreys, J. Colin. 2011. *The Mystery of the Last Supper*. New York: Cambridge University Press.
- Katekizem katoliške Cerkve. 1993. Ljubljana: Družina.
- Lukman, Ksaver Franc. 1983. *Kristusovi pričevalci*. Celje: Mohorjeva družba.
- Matjaž, Maksimilijan. 2004. *Sveto pismo in zgodovinskost. Božje učlovečenje kot trajan izziv za znanost*. *Tretji dan* 33 (november-december): 4-11.
- Meier, p. John. 2001. *A Marginal Jew I*. New Haven London: Yale University Press.
- Meier, p. John. 2001. *A Marginal Jew III*. New Haven London: Yale University Press.
- Pitre, Brant. 2011. *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist*. New York: Doubleday Religion.

- Ratzinger, Joseph. 2011. *Jezus iz Nazareta II*. Ljubljana: Družina.
- Rozman, France. 1989. *Božič po Lukovem evangeliju*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Smith, D. Barry. 1991. *The Chronology of the Last Supper*. Westminster: Westminster Press.
- Stern, Sascha. 2001. *Calendar and Community*. New York: Oxford University Press.
- Strle, Anton. "Velikonočna skrivnost kot osrednja skrivnost odrešenja". *Communio* 21 (2011): 26-59.
- Špelič, Miran. 2002. *Grško-slovenski slovar Nove zaveze*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Taylor, Vincenc. 1966. *The Gospel according to st. Mark*. New York: St. Martins Press.
- Whitacre, A. Rodney. 1999. *John*. Madison: Inter Varsity Press.
- New Advent. 2009. Homepage. <http://www.newadvent.org/fathers/3101.htm> (pridobljeno 17. junija 2012).

1. Jaubertova sledi kumranskemu koledarju, po katerem je večerja padla na torek zvečer. Vsaj tako trdi znanstvenica. Sodobne raziskave pa so pokazale, da večerja ni bila v torek pred velikim tridnevjem, ampak v torek po vseh teh dogodkih.
2. Janez je uporabljal uradni judovski koledar, ki so ga uporabljali duhovniki v templju. Ta koledar je bil lunarni, torej od sončnega zahoda do sončnega zahoda. Po tem koledarju so bila pashalna jagnjeta zaklana na 14. nisan, popoldne, pashalna večerja pa je zavzela svoje mesto po sončnem zahodu, torej na 15. nisan. Sinoptiki so pri svojem opisu dogodkov uporabljali drug, lunarni koledar, ki je trajal od sončnega vzhoda do sončnega vzhoda. Po tem koledarju se je žrtvovanje pashalnih jagnjet in pashalna večerja zgodilo na isti dan, 14. nisan. 14. nisan je bil po tem koledarju pred 14. nisanom po uradnem (Janezovem) judovskem koledarju.
3. John Meier razišče povezavo med kumransko skupnostjo esenov in Jezusom. Zanimivo je, da skupnost ni imela vpliva na nastanek novozaveznih tekstov, ker eseni niso omenjeni na nobenem mestu v Novi zavezi. "Kompliment" je vrnjen tudi s strani esenov, tudi oni v svojih spisih na nobenem mestu ne omenjajo Jezusa iz Nazareta (Maier 2001, 489). Končno pravi Maier, da je razlika med eseni in Jezusom velika in ravno zaradi teh razlik ni čutili med eseni in Jezusom nobene povezanosti (Maier 2001, 532).
4. Večina strokovnjakov Knjigo jubilejev datira v leto sto pred Kristusom.
5. Istega mnenja kot Meier in papež je Raymond Brown. Brown pravi, da Luka (22,15) interpretira Markovo poročilo o pripravi na pasho. Po Lukovem poročilu je Jezus "srčno želel jesti /.../ to velikonočno jagnje" (22,15) (Brown 1993, 1370).
6. Pogosto je bilo slišati mnenje, da sta Jn 13,1 in Jn 19,36 najmočnejša dokaza, da je bil Jezus križan pred začetkom pashe.
7. To pomeni dan pripravljanja (predvečer praznika ali sobote) (Špelič 2002, 134).
8. Tudi Marko uporablja besedi "σαββάτων" in "παρασκευήν" kot sinonima. Tudi Didahe (8,1) je ekspliciten, ko pravi "vi pa se postite v sredo in petek". Za petek se uporablja beseda "παρασκευήν". Nekaj podobnega najdemo v delu Trpljenje sv. Polikarpa v Smirni, kjer pravi: "z ujetim mladim sužnjem so se v petek ("παρασκευήν) ob uri večerje".

9. Besedo "σαββάτων" uporablja Flavij v Starozitjih 3.10.17.
10. "Ἡν δὲ ἐγγύς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων" (Jn 11,55).
11. "Ἡν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄβυμα" (Mr 14,1) razlikuje od Janeza, ki pravi "τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων" (Jn 11,55).
12. Esenska in samarijanska pasha. Jožef Flavij poroča, da so bila med judi in Samarijani stalna trenja. Judovski veliki duhovnik Janez Hirkan je leta 128 pr. Kr. Samarijanom uničil tempelj in leta 107 pr. Kr. še mesto Sehem. Samarijanska pasha je eden izmed najpomembnejših praznikov, ki se praznuje na gori Gerizim, ne glede na to, ali tempelj je ali ga ni. Zanimivo pri Samarijanih je to, da ko niso mogli praznovati pashe na gori, so jagnjeta zaklali doma in praznično večerjo obhajali doma (Humphreys 2012, 143).
13. Tempelj kot mesto Božje navzočnosti. Glej: Hahn, W. Scott. "Temple, Sign and Sacrament: Towards a New Perspective on the Gospel of John" v: Letter and Spirit 4 (2008): 107-143.
14. Profesor Alan Millard pravi, da so Judje iz Galileje in drugih oddaljenih krajev, ki niso mogli priti v Jeruzalem, pasho praznovali kar doma (Humphreys 2011, 165).
15. Brant Pitre je avtor knjige Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist. V knjigi razdela podobnosti in razlike med prvo pasho in pasho, ki jo je obhajal Kristus, poleg tega naredi pomembno povezavo med Mojzesom in Kristusom.
16. "Bil je tam pri Gospodu štirideset dni in štirideset noči; ni jedel kruha in ni pil vode" (2 Mz 34,28).
17. Mojzesovo povzdignjenje kače je podoba povzdignjenja Kristusa (Bromiley 1985, 624). Referenca se nanaša na 4 Mz 21,4-9, kjer je ljudstvo ozdravljeno ugrizov strupenih kač s tem, ko je pogledalo povzdignjeno kačo, ki jo je izdelal Mojzes. Judovska tradicija pozna konec te kače – za to je poskrbel kralj Ezekija, ki je, kot piše Pismo, "delal prav, kar je v Gospodovih očeh" (2 Kr 18,3-5). Kačo je uničil, ker so ji zažigali kadila in jo preimenovali v Nehuštan. Vendar Janezov namen ni poudariti kače podobnosti med kačo in Jezusom, ampak "povzdignjenje", kajti kakor so se srca Judov, ki so pogledali na povzdignjeno kačo, obračala k Bogu, tako se tudi srca vernih obračajo na povzdignjenega Jezusa, ki s svojo daritvijo pritegne k sebi vse razkropljene otroke (Barrett 1978, 214).
18. Humphreys piše o tej povezavi, da se je Jezus videl kot novi Mojzes. Te besede potrjuje z navedki iz Jn 1,17,45; 3,13; 5,46. Da je Jezus sebe istovetil z Mojzesom, Humphreys navaja ob 5 Mz 18,15: "Preroka iz tvoje srede, izmed tvojih bratov, kakor mene, ti bo obudil Gospod, tvoj Bog; njega poslušajte."
19. Bogoslužno branje ponedeljka drugega postnega tedna. Čeprav Janez Zlatousti ne govori o tem, da se je Jezus predstavljal kot novi Mojzes, ampak bolj poudari podobnosti med Mojzesom in Jezusom. "Oni Mojzes je dvignil k nebu roke in od tam priklical angelski kruh /.../ Naš Mojzes pa je dvignil roke k nebu in nam dal hruha za večnost" (Bogoslužno branje 2, 131).
20. Leta 586 pr. Kr. so se Babilonci še enkrat vrnili, uničili Jeruzalem in tempelj ter še več ljudi odpeljali v ujetništvo (2 Kr 25,1-20). To suženjstvo je poznano kot babilonsko suženjstvo, v katerem so se rojevali preroki.
21. Koledarska določila: "Ta mesec naj vam bo začetek mesecev, naj vam bo prvi med meseci in letu!" (2 Mz 12,2). Bog naroča Mojzesu in Aronu, naj spremenita prvi mesec na koledarju (ki je bil do tedaj v uporabi) v mesec, ki bo od tedaj naprej spomin na čas izhoda iz Egipta in obenem rojstvo naroda.
22. Uradni egiptovski koledar je bil lunarni in v uporabi med letoma 3000 pr. Kr. ter nekje 180 po Kr. Tega so uporabljali v religiozne namene. Razlika med tem koledarjem in uradnim judovskim koledarjem v Jezusovem času je, da se v egiptovskem koledarju prvi dan v mesecu ni začel večer, ko se je prikazala luna, ampak naslednje jutro, ko luna ni bila več vidna (Humphreys 2011, 115).
23. Poleg lunarnega koledarja so v Egiptu uporabljali še sončni koledar, ki je stopil v veljavo po letu 2900 pr. Kr. Ta koledar je bil med drugim poznan tudi kot "civilni" koledar, ker so ga uporabljali v administraciji, trgovini... (Humphreys 2011, 115).
24. Kateri je bil prvi dan v egiptovskem lunarnem koledarju? Znanstveniki s tega področja odgovarjajo, da se je prvi dan prvega meseca in letu začel s prvim dnevom, ko luna ni bila več vidna. To je po vidnosti Sirkusa (poznani tudi kot Sothis – najsvetlejša zvezda na nebu). Kalkulacije, ki so jih opravili znanstveniki, so pokazale, da je okoli l. 1200 pr. Kr. bila zvezda Sirkus vidna med 13. (po enim kalkulacijah) in 17. julijem (po drugih kalkulacijah). To sovпада z letnim poplavljanjem Nila, ki je bilo za Egipčane izrednega pomena.
25. Poleg te reference navajamo tudi 1 Sam 30,17, kjer se David bori z Amalečani: "David jih je pobijal od popoldneva do večera drugega dne, tako da ni ušel nobeden izmed..." Ta referenca jasno kaže, da se je dan pri Amalečanih začel ob sončnem zahodu, medtem ko je David začel dan z jutranjo zoro.
26. Hebrejska beseda "מִבְּרֵיחַ" (hā-'ar-bā-yim.), izvorno iz בְּרֵיחַ, kar pomeni večer, izvorno sončni zahod (1 Mz 8,11; 24,11). Angleški prevod uporablja besedo "twilight", kar pomeni med dvema večerama. Ni gotovo, kaj točno ta izraz pomeni – sklepamo lahko, da pomeni čas med sončnim zahodom in pojavom prve zvezde (prvih zvezd) na nebu.
27. Petnajsti dan je omenjen v 3 Mz 23,6 in 4 Mz 28,17, Ezekiel se povrne nazaj na štirinajsti dan (Ezk 45,17).
28. To je popolnoma razumljivo, če uporabljamo koledar od jutra do jutra. Kot poudarja Wagenaar, je po duhovniškem festivalnem koledarju (2 Mz 12) pasha jasno fiksirana na štirinajsti dan prvega meseca. (Humphreys 2011, 126).
29. Jožef Flavij poroča, da je klanje jagnjet potekalo od devete (3. ure popoldne) do enajste ure (5. ure popoldne). Število zaklanih živali je bilo 256.500 (Pitre 2011, 61). Kljub temu je pri tem poročilu treba vzeti v zakup, da obstaja možnost pretiravanja (napake), nenazadnje Jožef Flavij ni najbolj objektivni zgodovinar (Rozman 1989, 44).
30. Zdi se, da so poročila 2 Mz in Ezekielu v nasprotju s poročili iz 3 Mz in 4 Mz o dnevu pashe. V 2 Mz in Ezekielu je poročilo, ki trdi, da je bila pasha na štirinajsti dan prvega meseca, medtem ko 3 Mz in 4 Mz poročata, da je bilo to na petnajsti dan. Leta 586 so bili v suženjstvo odpeljani samo judje iz Judovega, ne pa tudi judje iz Galileje in Samarije (Humphreys 2011, 133). Ker so bili judje iz Judovega v suženjstvu, so ti po vrnitvi spremenili svoj koledar po babilonskem koledarju.
31. Ezekiel je pisal in deloval v šestem stoletju pred Kristusom, izgnanstvo je bilo okoli 596 pr. Kr.
32. To pomeni dan, ki traja od jutra do jutra.
33. Prim. Splošni religijski leksikon, kjer pod geslom "hagada" beremo, da gre za zgodovinsko-moralno-vzgojno branje rabinskega slovstva, navdihnjeno z biblično vsebino in judovskim ustnim izročilom, ki se izreka ob pashalnem družinskem obroku; tudi agada.
34. "In vzel je kelih, se zahvalil in rekel..." (Lk 22,17).
35. "Prav tako tudi kelih po večerji, rekoč..." (Lk 22,20).
36. Hizop Fausti poveže s krvjo jagnjeta v Mr 15,36, ki odvzema grehe sveta; on je pravo pashalno jagnje, njegova kri, poškrabljen s trstom, nas sedaj rešuje smrti (Fausti 2012, 553).

*Kaj bi mogel ti jaz dati,  
nebogljeno bitje med ljudmi,  
saj ne morem nič ti darovati,  
bolj reven sem od zadnjega berača.*

Jakob Emeršič: Besede so od nekod prišle

Neznani avtor, Obisk modrih (freska), Župnijska cerkev sv. Urbana – Destrnik (foto: Janez Oblonšek)



# Skrivnost in njena krščanskost

Mislilim, da Karla Rahnerja ni potrebno posebej predstavljati.<sup>1</sup> Kljub temu njegova teološka misel ostaja slovenskemu verniku še dokaj neodkrit zaklad modrosti. Pričujoči prevod želi vsaj deloma zapolniti to vrzel, in sicer na prav posebnem mestu. Gre za vprašanje vere oziroma njene krščanske oblike. Mislim, da je trenutek objave prevoda še kako primeren, saj smo nedolgo nazaj v Cerkvi stopili v leto vere. Ne gre pa samo za znotrajcerkveni dogodek v ožjem smislu, kajti ravno Rahner je eden izmed tistih sodobnih teologov, ki sicer mislijo na podlagi cerkvenega izročila, a tega venomer želijo odpirati sodobnemu načinu spraševanja. Tudi njegov tekst o krščanski veri pri tem ni nobena izjema. Kot bomo videli, se loteva dveh poudarkov njegove "kratke oblike" veroizpovedi. Najprej je tu božanski temelj človeške osebe, ki je lasten človeškemu obstoju kot takemu in ki človeka kliče k ponižnosti pred skrivnostjo Boga. Temu pa potem sledi še opis božjega razodetja v Jezusu Kristusu, ki izpolnjuje človekovo versko izkušnjo/hrepenenje po Bogu. Cerkev to izkušnjo ponosno izpoveduje. Gre za neskončno velike stvari, ki pa imajo dejansko vrednost in mesto tudi v današnjem omejenem času in prostoru. V Jezusu Kristusu imamo priložnost videti skrivnost, ki kot razodeta resnica ni izgubila nič svoje skrivnostnosti. Kot pravi tekst, je *neizrekljivo utemeljujoči* vstopil v dialog s človekom, ker vendarle ni hotel ostati *oddaljeno samemu sebi zamolčano obzorje*. Naj bo Rahnerjev tekst, ki je v prvi vrsti namenjen intelektualno zahtevnejši publiki,<sup>2</sup> eno izmed povabil h globljemu razumevanju skrivnostnega odnosa med Bogom in človekom.

- 
1. Za osnoven uvod v njegovo teološko misel glej Anton Strle: Teologi za prihodnost. Ljubljana: Družina 1998, str. 313–333.
  2. Zato tudi njegov prevod ni bil ravno med lažjimi.

*Poslušaj, mama,  
kako je sama  
ostala narava  
brez ljubezni Boga.*

Jakob Emeršič: Poslušaj, mama

Zimski motiv – Pohorje 3 (foto: Janez Oblonšek)





KARL RAHNER

# Kratek obrazec krščanske vere<sup>1</sup>

Krščanstvo je izrecna in družbeno ("cerkveno") spisana veroizpoved v to, da se nam absolutna skrivnost, ki neizogibno deluje v našem bivanju in preko njega ter se imenuje Bog, odpuščajoče in pobožujoče posreduje v zgodovini svobodnega duha in se na zgodovinski in nepovratno zmagoslaven način pojavlja kot samoposredovanje Boga v Jezusu Kristusu.

**M**enim, da je s tem izrečena odločilna stvar krščanske vere, in sicer v obliki, ki pravilno razumljena in razvita podaja tudi nadaljnje vsebinske poudarke krščanske vere. Pri tem ne gre za razumevanje svobodnih, pozitivnih statutih, ki v dimenziji zgodovinskih dejstev obstajajo kot taka in za stvarno intelektualno poštenost tudi ne predstavljajo nekega problema.

*Božanski Bog kot skrivnost človeškega obstoja.* – Oglejmo si obrazec pod ravnokar navedenimi predpostavkami. Najprej ta o krščanstvu in njegovi veri izreka, da je Bog nedoumljiva skrivnost, ki je ni mogoče zaobseči in da mora biti prepoznana kot taka skrivnost. Krščanstvo ni religija, ki "Boga" vstavlja v račun človeškega bivanja kot neko znano, dosegljivo postavko, s katero bi se račun izšel, marveč je religija, ki človeka vstavlja v nedoumljivost. Taka religija obsega in prežema njegov obstoj in mu preprečuje znotraj neke ideologije (to je njeno poslednje

bistvo) meniti, da naj bi obstajal neki razviden osnovni obrazec bivanja, s katerim bi človek lahko manipuliral in iz katerega bi lahko konstruiral bivanje. Krščanstvo je radikalno zanikanje vseh takih "malikov" in hoče, da bi imel človek opraviti z Bogom kot neizgovorljivo skrivnostjo brez potlačitve in brez arogance polastitve. Krščanstvo se zaveda, da človek o Bogu ve le, ko v tihoti in čaščenju izkuša skrivnost; njegov religiozni govor je vedno resničen zgolj in samo kot poslednja beseda, ki vpeljuje tihoto pred skrivnostjo, da bi ta ostala tu in ne bi bila nadomeščena s pojmom o Bogu. Ampak krščanstvo ve, da skrivnost kot najbolj resnična resničnost in resnica resnic prežema njegovo bivanje, tako da kristjan v mišljenju, svobodi, dejanju in v smrti, za katero ve, vedno in nujno preko posamezno definiranega, preglednega in manipulativnega, ki ga srečuje na področju življenja in znanosti, uspe iziti ven. Kristjan sploh noče naleteti na Boga (ta potem ne bi bil

več Bog) kot na določeno posamezno znotraj bivanjskega prostora človeka, ki bi bil torej obdan z obzorjem njegovega mišljenja in dejanj. Kristjan ima opraviti z živim Bogom, ki je tako nezajemljivo zaobjemajoč, tako neizrekljivo utemeljujoč. ki vse in nas same postavlja v svojo vprašljivost, katerega naše vprašanje ne priključuje, temveč je že tu. S tem, ko vprašanje po njem samem kot vprašanju odpirajoče in utemeljujoče omogoča vprašljivost, in sicer kot nedvomni temelj.

Krščanstvo dejansko ni noben dvorec resnice z neizmerno veliko sobami, ki bi jih morali naseliti, da bi bili "v resnici", temveč je en vhod, ki iz vseh posameznih resnic (in celo zmot) vodi v to resnico, ki je ena nedoumljivost Boga. Vendar krščanstvo trdovratno in neizprosno vztraja pri tem, da mi ne moremo prezreti presvetle, molčeče teme, ki obdaja naše življenje in vse prežema, tako svetlosti kot lastne temine, tako da se v svojem bivanju od te veličine ne odplazimo stran, temveč trepetajoče, ampak odločno (usmerjeni proti njej) vzdržimo. Skrivnost poimenujemo z njenim brezimnim imenom, ne da bi s tem imenom okrasili svoje malike.

Vendar je dejansko sporočilo krščanstva, da o tej strašanski, neizrekljivi skrivnosti izreka več. Trenutno je vseeno, ali si nekdo to dejansko sporočilo upa začutiti iz najgloblje izkušnje svoje blagoslovljene vesti ali ima vtis, da naj bi bila prečiščen temeljni nagib religiozne človeške zgodovine (v kateri tudi na skrivnem deluje božja milost), ali pa če prejme to sporočilo enostavno prek pričevanja Kristusa in njegovih apostolov. Na vsak način dejansko sporočilo krščanstva pove tole: tista nedoumljivost našega bivanja, ki nas obdaja in nas pošilja v trpljenje naše skrajne končnosti terc elo preko nje, nam noče biti samo oddaljeno samemu sebi zamolčano obzorje, ki ureja in usmerja naše duhovno bivanje. Medtem ko je od nas oddaljeno, nam omogoča "povratak k nam" v spoznanju in svobodi. S tem vzpostavlja okolje čutnih izkušenj sveta in soljudi, sočasno pa dopušča, da se izkusimo kot sami sebi končne. Skrivnost, ki jo

imenujemo Bog, *sama sebe daje* v last v svojem božjem življenju in resničnem samoposredovanju. On sam je milost našega bivanja.

Kar kot svobodno postaviteljski nebožanskega skozi Boga v njegovem "delovanju navzven" imenujemo stvarstvo, se kaže tako samo kot ustvarjanje predpogoja za božje samoposredovanje v brezpogojni ljubezni, ki je Bog sam. Stvarstvo je kot konstitucija naslovnika, kateremu Bog ne posreduje samo tistega končnega, ki je ustvarjeno kot različno od njega, ampak tudi samega sebe, tako da sam postaja tisti, ki daruje in dar ter princip sprejetja tega daru. Tisto končno torej izvršuje svoj smisel (ki je končen) v neskončni skrivnosti v Bogu. Odnos med stvarnikom in ustvarjenim bitjem je nujna, neizogibno potrebna bistvena struktura resničnosti nasploh, ni pa njena dejanska vsebina. Bog ustvarja, ker želi sam sebe izražajoče in po-vnanjujoče posredovati; razlika obstaja, da bi bila edinost ljubezni; stvarstvo, zaveza in zakon (kot struktura končnega) obstajajo, da bi bili brezmejnost ljubezni; poslušnost, da bi bila svoboda Boga za nas; oddaljenost od Boga, da bi bil lahko čudež bolj blažena in celo krivda bolj odpuščajoča bližina. Ne zato, da bi se skrivnost neposredno prosojno razrešila, ampak da bi bila kot taka blaženost duha, ki skrivnost ek-statično poseduje in da bi jo v samopozabi ljubili kot edino resnično luč in življenje. To je dejanska vsebina krščanstva: da bi lahko zdržali in sprejeli neizmernost absolutne skrivnosti, ki sama sebe pobožujoče in odpuščajoče daje in daruje za nas, ter jo še enkrat resnično sprejeli skozi njo samo. Kolikor ima samoposredovanje Boga (v transcendentalnost človeka in njegove zgodovine) tridelni vidik, ti vidiki pa – ker so resnično *samo-razodetje* Boga – zadevajo Boga samega, je v njej tudi že dano, kar običajno krščansko imenujemo Božja trojica.

*Zgodovinsko samoposredovanje v Jezusu Kristusu.* Toda k osnovni substanci krščanstva spada sedaj tudi to, kar mu daje njegovo ime: Jezus Kristus. A ta skrivnost je v polnosti najtesneje povezana z ravnokar imenovano.

Skrivnost samoposredovanja Boga, v kateri Bog sam v svoji najbolj notranji svetosti postaja absolutna prihodnost človeka, ima svojo zgodovino, ker je svobodno dejanje s strani Boga. Ker je človek bitje zgodovine enega zgodovinskega človeštva, se mora tudi poslednja transcendentalnost njegovega preko božjega samoposredovanja poboženega bistva izvršiti prostorsko-časovno v zgodovini, in sicer v in pri konkretnem srečanju s konkretnim svetom, v katerem je človek sam pri sebi in pride do samega sebe. Samoposredovanje Boga ima zgodovino, čeprav je najbolj notranji transcendentalni temelj sveta in njegove zgodovine, katere poslednja entelehija<sup>2</sup> je, to pomeni razložiti in izvršiti dinamiko, ki se pojavi v prostoru in času in kar imenujemo zgodovina odrešenja in razodetja. Toda ko ta pojavitev božjega samoposredovanja kot božje ponudbe doseže svoj najvišji vrh in svojo nepovratno stopnjo; ko dialog med Bogom in človekom, ki je substancialen (ki ni samo mimogrede izvršen), vstopi kot absolutna pritrditev z obeh strani in se kot tak pojavi; ko se torej človek pojavi kot absolutno

izrečena in absolutno sprejeta potrditev Boga nad človeštvom, *tedaj* je dano ravno to, kar misli krščanska vera z učlovečenjem božjega Logosa. Ta stopnja je preprosto že dana, ko se božje samoposredovanje pojavi kot absolutno obljubljeni in absolutno sprejeti v zgodovini. Seveda ostaja nepovratno dejstvo resnično izkušene zgodovine, da se to zgodi in se izkuša ravno v Jezusu iz Nazareta. Kar imenujemo v "Cerkvi" kot eshatološko prisotnost božje ljubezni in resnice z besedo zakrament, ni nič drugega kot trajna veljavnost zgodovinskega dejstva, da se je v Jezusu Kristusu pojavila zgodovina božjega samoposredovanja in kot taka ostaja navzoča in verujoča.

Prevod: Tadej Rifel

- 
1. Prevedeno po: "Eine Kurzformel des christlichen Glaubens." V: *Karl Rahner Lesebuch*. Uredila Karl Lehman in Albert Raffelt. Freiburg idr.: Herder 2004<sup>2</sup>, str. 1–4. Prvotno objavljeno v Karl Rahner: *Schriften zur Theologie*. 16 zvezkov. Einsiedeln/Zürich: Benzinger 1954–1984, zv. VII, str. 66–70. Za nekatere prevodne rešitve se zahvaljujem Robertu Kralju. Op. prev.
  2. Tj. gibalo smotrnega razvoja. Op. prev.

*Tam v hlevu, tam leži otrok droban,  
zberimo se pastirji,  
zberimo in ga počastimo,  
znamenja čudna se godijo.*

Jakob Emeršič: Božična noč

Ortwein, Rojstvo (relief, detajl z glavnega oltarja), Župnijska cerkev sv. Martina – Hajdina (foto: Janez Oblonšek)



CHAD RIPPERGER

# Duhovnost starodavne liturgije<sup>1</sup>

Med liturgisti in teologi je prisotna splošno priznana resnica, da prav vsaka oblika obreda uteleša v sebi neko posebno vrsto duhovnosti, ki je primerna za določen obred. Tako na primer vzhodni obredi želijo poudarjati skrivnostni vidik duhovnega življenja, hkrati pa tudi vlogo ikon v spodbujanju pobožnosti do našega Gospoda, naše Gospe in svetnikov. Starodavni obred svete maše uteleša duhovnost in duhovne nauke, ki so usmerjeni k vsem generacijam in časom. S "starodavnim obredom" mislimo na obred, ki ga je kodificiral sveti Gregor Veliki in ki je bil v teku stoletij deležen zelo počasnega organskega razvoja. Zadnji izdani misal, ki je sodil v tak organski razvoj, je bil tisti iz leta 1962.

Dandanes v Cerкви prevladuje splošno prepričanje, da je bil liturgični razvoj srednjega veka pravzaprav dekadenten in da bi se potemtakem morali vrniti k apostolskemu ter zgodnjemu obdobju Cerkve, saj naj bi le tako lahko spoznali bodisi kaj je prava liturgija bodisi kakšna je božja volja v zvezi z njo. V resnici pa je tako prepričanje v temelju zgrešeno. Poleg tega, da so bili moderni liturgični strokovnjaki (z modernimi merim na tiste iz zadnjih stotih let) površni v svojem razumevanju liturgij zgodnje Cerkve, je prepričanje, da naj bi bil srednjeveški liturgični razvoj nekakšen odklon, v resnici zanikanje pristnega (avtentičnega) razvoja, vseskozi temelječega na razumevanju svete maše kot žrtve, *daritve* (poudaril S. M.). Še več, takšne zgrešene trditve imajo namen ozirati

se na dobo, ko je bila liturgija domnevno "prvinska", s čemer želijo podkrepiti svojo napačno teologijo svete maše kot obeda.

Naš namen ni dati zgodovinski poduk, temveč razložiti eno izmed temeljnih premis tega besedila, da je starodavni obred svete maše dejansko posledica delovanja božje roke, ko je Bog v svoji previdnosti skozi zgodovino uporabljal svetnike, da bi obredje razvijali v skladu z njegovo voljo. Želja po zavrnitvi naše liturgične dediščine se mi zdi v resnici želja po zavrnitvi tega, kar je doslej storil Bog. Ker gre za delo Boga in njegovih svetnikov, liturgija v sami naravi obreda uteleša določena duhovna načela, ki so vredna naše pozornosti. Povsem jasno je, da jih v celoti ne moremo zaobjeti, saj se bomo osredotočili le na štiri: 1. zavedanje svoje grešnosti, 2. potrebnost samoodpovedi,

3. izpopolnjevanje v kreposti in 4. nekatere vidike v zvezi z molitvijo. Vsa ta načela so bistvene sestavine kakršnegakoli zdravega duhovnega življenja.

## I. ZAVEDANJE GREHA

Prvo je zavedanje naše grešnosti. Starodavni obred svete maše se začneja z molitvami pod oltarjem, ko se duhovnik obrne proti njemu, oltarju svoje mladosti. Oltar je seveda kraj, kjer se dogaja žrtvovanje za naše grehe, zato duhovnik prosi Boga, naj sodi njegovo življenje. Že na samem začetku je zelo jasno podano sporočilo, da na tem svetu obstajata tako dobro kot zlo. Ker je "Confiteor" [molitev priznanja grehov, op. p.] zahtevan pri vsaki maši, nam daje starodavni obred jasno vedeti, da smo grešili. Duhovnik, nato pa tudi ljudstvo, prizna grehe ne le Bogu, ampak tudi vsem nebeškim zborom, to je določenim svetnikom in hkrati svetnikom nasploh. Duhovnik mora svojo grešnost izpovedati sam, neodvisno od ljudi, kar je dejanje zgleđa ljudem, obenem pa se s tem poudarja, da se mora duhovnik ponižno zavedati svoje osebne grešnosti. Duhovnik celo skozi ves obred ponavljajoče prosi, naj bo očiščen in naj mu bo odpuščen. Na tak način goji držo ponižnosti in nevrednosti pred Bogom, da mu je dovoljeno opravljati to, kar mu po duhovniški službi pritiče. Duhovnik, ki molitve ne jemlje resno, ne more premagati svojega napuha. Ko se duhovnik približa oltarju, prosi, naj bodo grehi ljudem odpuščeni, zatem pa, ko počasti oltar, izrecno prosi za odpuščenje lastnih grehov.

V starodavnem obredu ima vsekakor mesto tudi "Kyrie", ki je klic k božjem usmiljenju, pred branjem evangelija pa duhovnik znova prosi, naj mu Bog očisti srce in usta. Poleg molitve "Confiteor" je spominjanje duhovnikovih grehov morda najočitnejše prisotno v daritveni molitvi "Suscipe, sancte Pater" ["Sprejmi, sveti Oče"; molitev pred posvetitvijo kruha in vina v Telo in Kri, op. p.]. Duhovnik v tej molitvi izreka, da predaja

brezmadežno hostijo v "očiščenje svojih preštevlnih grehov, prestopkov in zametovanj".

Za duhovnika je potrebno, da se stalno spominja svoje grešnosti in dovtetnosti za zlo, saj bo na tak način dobil trden vzgib, da izruje greh iz življenja. Prav tako mora duhovnik to početi zato, da se bo zavedal nevrednosti prinašanja daritve in nujnosti stremljenja k čistosti ter svetosti, kajti zgolj tako bo lahko daritev vredno prinašal. Ker je prvi korak v smeri posvečujoče popolnosti zavedanje in priznanje lastne grešnosti, te molitve povsem upravičeno veljajo za zelo pomembne v duhovnem življenju duhovnika. Nihče izmed nas, ki imamo pred očmi škandale in grehe, povezane z duhovščino v zadnjih štiridesetih letih, si ne bi smel želeti odstranitve teh molitev; ne iz daritvenega dela svete maše ne iz svete maše kot take. Laiki si morajo želeti duhovnikov, nad katerimi greh ne bi imel moči. Ena izmed poti, da se to uresničuje, so ravno mašne molitve, v katerih duhovnik izpoveduje, da sveto daritev ne prinaša le ljudem, ampak tudi sebi. Če ima duhovnik občutljivo vest in če ve, da mora ostati čist za voljo prinašanja daritve, bo ljudstvo po njem prejelo več milosti od Boga. Dandanes ljudski glas pravi, da stanje duhovnika ni pomembno, dokler je sveta maša veljavna. Čeravno je res, da za veljavno opravljanje maše duhovniku ni potrebno biti v stanju milosti, je še vedno njegova dolžnost biti v čim večji meri svet, saj s svetostjo toliko bolj koristi tistim, ki so mu kot duhovnemu pastirju zaupani v oskrbo.

Pri sveti daritvi znotraj maše obstajata dve vrsti zasluženja. Prvo zasluženje se nanaša na prostovoljno žrtev našega Gospoda, ki je po rokah duhovnika predana Bogu Očetu v odkupitev naših grehov. Tu imamo v mislih dejstvo, da je sveta maša soudeležba pri žrtvi na Kalvariji in da je zasluženje, ki izhaja iz te daritve, neskončno, kajti to, kar je žrtvovano, je Neskončno samo. Poleg tega bistvenega in prvotnega zasluženja imamo opraviti tudi z drugotnim zasluženjem, ki izhaja iz trojega: 1. svetosti duhovnika, 2. svetosti ljudi, ki svoje posamezne daritve po rokah

duhovnika pridružijo daritvi in 3. obreda kot takega. Da bi vsi skupaj od svete maše odnesli čim več, moramo storiti vse, da pomagamo duhovnikovi svetosti, to je, da za njegovo doseganje svetosti v življenju prinašamo lastne molitve in mrtvičenja [lat. mortificatio, op. p.]. Kaj takega je mogoče le tedaj, ko je duhovnik deležen stalnega opozarjanja o svoji možnosti, da pade v greh, v kolikor se ne opira na božjo milost. Nič nam ne koristi, če želimo to resničnost pozabiti in jo odstraniti iz obreda. Zavedanje naše grešnosti je namreč nujno potrebno za duhovni napredek, starodavni obred pa v tem oziru ni v ničemer pomanjkljiv.

Beseda "kultura" izvira iz latinske besede "cultus". Čeprav nam naša tema ne dovoljuje razvijati razpravo v smeri vloge ali pomena kulture, se moramo zavedati dejstva, da je kult, kar je liturgija obredov določene prevladujoče religije, tisti, ki opredeljuje kulturo določene družbe. To smo v zgodovini dobro videli na primeru protestantskih uporov, ravno tako pa celo v našem času, in sicer takrat, ko je Cerkev spremenila obred maše in ko se je posledično katoliška kultura v naši domovini [ZDA, op. p.] zrušila. Bistvo tega dogajanja nas uči o tem, da moramo biti predani takemu obredu, ki bo prenašal sporočilo o naši grešnosti, v kolikor želimo preoblikovati svojo kulturo. Če pričakujemo, da se bo naša družba zavedala greha, mora biti v prvi vrsti duhovnik dovzeten za izpovedovanje lastne grešnosti, ko pristopa k oltarju. Vse milosti prihajajo na svet po katoliški Cerkvi. Ker je naš sedanji obred pomanjkljiv, obstaja verjetnost, da zavajamo svet s tem, ko mu govorimo, da smo mu pripravljeni posredovati tiste milosti, o katerih naj bi ta obred pričal.

## II. SAMOODPOVED, NENAWEZANOST IN MRTVIČENJA

**D**rug duhovni vidik starodavnega obreda, ki se v njem kaže na različne načine, je spodbujanje samoodpovedi in mrtvičenja. Eden izmed najbolj značilnih pojavov takšnih

duhovnih idealov je tišina. Velikokrat se srečujemo z ljudmi, ki so večči v govorjenju in to veččino prevečkrat uporabljajo, torej preveč govorijo. Ponavadi je takšno obnašanje posledica tega, da so tovrstni ljudje polni samih sebe. V naši človeški naravi je zapisano, da vedno uživamo v tem, če kaj počnemo v prid zadovoljevanju telesnih potreb, ki izhajajo iz telesnih značilnosti. Ljudje pogosto govorijo, da so v nekem "razpoloženju" ali "nerazpoloženju", da nekatere stvari storijo, nekaterih pa ne. Ko storijo nekaj, kar se sklada z njihovim ugajanjem, pri tem občutijo določen užitek. Enako velja za govorjenje: skušnjave se spojijo z govorjenjem; ravno to je tisto, proti čemur se bori starodavni obred. Ko od ljudi zahteva tišino, jim ponudi možnost, da govorjenje ni več stvar skušnjave.

Veliko pogovorov sem imel z laiki, ki so bili prvič navzoči pri starodavnem obredu. Vsi so se spopadali z močnim odporom do obreda zaradi tišine. Tega seveda niso neposredno priznali, vendar je bilo iz pogovorov z njimi razvidno, da niso imeli radi dejstva, da pri tem obredu niso nagovorjeni zato, da bi odgovarjali oziroma da bi se od njih zahtevalo govorjenje. Sveti Janez od Križa je večkrat govoril, da je pred vstopom v mistično kontemplacijo njegova "hiša", kakor je sebe označeval, postala tiha. S tem je mislil na utišanje vseh svojih strasti in nagibov. To je za nas znamenje, da moramo biti tiho, moramo se rešiti samih sebe, saj drugače ne bomo mogli doseči vrhov popolnosti. Stara sveta maša nam to pomaga razumeti. Še več, uči nas, da nam ni potrebno biti v središču pozornosti s tem, ko govorimo. Obred ne bo imel večjega pomena in globine, če bomo [laiki, op. p.] pri njem govorili.

Stari obred goji tudi občutek nenavezanosti duhovnika na ljudstvo, saj je obred v celoti določen s strani Svete Matere Cerkve. V Stari zavezi dobro vidimo, da je Bog dal zelo natančna navodila za njegovo pravilno slavljenje. Ta primer je ključen za razumevanje liturgije, in sicer na dva načina. Prvič, vedeti moramo, da liturgija ni naše dejanje, ampak je dejanje Boga po duhovniku. Ne gre za nekaj,

kar mi počnemo, temveč je v svojem bistvu nekaj, kar počne Bog, kajti posvečevanje ne more obstajati brez Boga, ki je prvo počelo Daritve. Drugič, vedeti moramo, da gre pri vsem skupaj za Boga in ne za ljudi. Bog, ne ljudje, namreč določa, kako naj ga slavimo. Pozaba te temeljne značilnosti se je v moderni dobi izkazala za pogubno in je odprla pot napačnemu tolmačenju, češ da bomo ljudje sami zase po svojem okusu določali, kako naj slavimo Boga. Takšno prepričanje je napačno zato, ker je Bog tisti, ki nam govori, katera vrsta slavljenja ga veseli in katera ni deležna blagoslova, zato je zgolj on tisti, ki odreja, kakšen naj bo obred. Na začetku je bilo omejneno, da je Bog v teku časa liturgijo oblikoval po svojih svetnikih, ki so bili napolnjeni z božjo ljubeznijo. Vse, kar so storili zanj, je namreč prišlo od njega in se k njemu vračalo. Stari obred nam daje pomemben duhovni nauk: če bomo sveti in bomo s tem veselili Boga, je naša naloga ta, da se prilagodimo liturgiji in ne da iz nje delamo nekaj, kar sami poljubno odrejamo tako, kot bi nam ugajalo.

Še več, ker je Bog tisti, ki določa obred, se, izhajajoč iz tega, stalno učimo, da sveta maša ni stvar nas, ampak stvar Boga. Mi smo zgolj drugotni vidik obreda. To starodavni obred jasno izraža, da nam je nadzor nad liturgijo odvzet, s tem pa prihajamo do priznanja, da je liturgija stvar Boga in ne nas. Čeprav želimo od svete maše prejeti kar največ darov, mora biti vseeno glavni dar predan nazaj k Bogu. Drugače rečeno: sveti postajamo zato, ker dajemo Bogu večjo slavo. Tudi tisto, kar na nas vpliva in k nam prihaja od Boga, konec koncev govori ravno o Bogu.

Tradicionalni obred, ko določa, kako naj se ga izvaja, prinaša duhovniku dva pomembna duhovna darova. Prvi dar je mir. Duhovnik se namreč ukloni božji volji s tem, da zvesto sledi točno določenim mašnim rubrikam, ki morajo biti upoštevane. Kot duhovnik imam s tem veliko izkušenj in ne morem najti dovolj dobrih besed, ki bi potrjevale izjemnost tega duhovnega miru. Duhovniku se ni potrebno obremenjevati, kaj bo izbral ali rekel in pri

tem skrbel, kaj si bo o tem mislilo ljudstvo. Ni mu potrebno poslušati kakega liturgičnega komiteja, ki bi mu vsiljeval, kaj naj počne pri maši ali kako naj jo vodi. Drugi duhovni dar je ta, da tradicionalna liturgija uči duhovnika samoodpovedi in včasih tudi mrtvičenja, saj obred ni v njegovi domeni. Maša ni stvar duhovnika in zato nikakor ne more biti pogojena z njegovo osebnostjo.

Jasno je, da lahko mašo opravlja le duhovnik, vendar ima v starodavni liturgiji priložnost, da nase pozabi in se s seboj ne obremenjuje. Ves obred je namreč določen s strani Cerkve, ki je "Vox Dei", "Glas Boga". Dana mu je možnost, da se osvobodi samega sebe in nasploh vsega posvetnega s ciljem, da popolnoma vstopi v to, kar skrivnost in sveta resničnost predstavljata, ter tako od njiju kar največ odnese. V najbolj popolni obliki duhovnik deluje "in persona Christi", "v osebi Kristusa". To je mogoče le tedaj, ko je njegova osebnost zmanjšana. Brez tega ne more biti podoben Kristusu. Ker opravlja mašo obrnjen k Bogu in ne k ljudstvu, njegova osebnost ni tisto, kar tvori obred. Zmožen je svojo osebnost pustiti ob strani, saj se edinole tako lahko popolnoma posveti služenju Bogu. Ko govorimo o služenju v liturgiji, se dobro zavedamo, da duhovnik v prvi vrsti in v največji meri služi Bogu. Ko se danes v povezavi z duhovniki uporablja besedna zveza "sveta služba", se prepogosto misli na neke vrste družabno opravilo, namesto na služenje Bogu, kar je pravi pomen.

Pri stari maši sta na voljo le dve možnosti in obe sta zelo natančno predpisani. Prva možnost je votivna maša, ki je lahko opravljena ob določenih dnevih in ob določenih pogojih. Kljub temu je to nekaj zunanjega v odnosu do obreda kot takega. Druga možnost so izbirne molitve za posebne namene, kot npr. molitev za dež, za mir ali kaj podobnega. Tudi te molitve so izredne narave in duhovnikova izbira v teh primerih ni nekaj poljubnega, pač pa je usklajena s predpisi. Cilj tega je, da so pri liturgiji možnosti izbire čim manjše, saj to spodbuja duhovnikovo pokorščino



nadrejenim, samoodpoved in zmanjševanje samega sebe; vse to je namreč potrebno za duhovno življenje. Če je dovoljenih mnogo možnosti, je to nekaj, kar deluje v nasprotju z duhovnikovo samoodpovedjo in povečuje samovoljo, kajti obred postane podrejen duhovnikovi poljubni izbiri. Poleg tega ga to navdaja z občutkom, da je liturgija njegova domena in ne domena Boga, ki deluje po njem.

Pomanjkanje duhovnikove izbire uči odmaknjenosti od posvetnega, obenem pa laike uči samoodpovedi, saj ti vedo, da jim ni dopuščeno manipulirati z duhovnikom, naj izvaja tako liturgijo, ki jim ugaja, ker enostavno vedo, da na liturgijo nimajo vpliva. Zbrana odmaknjenost od posvetnega je temeljna za razumevanje liturgije in vsakega zdravega duhovnega življenja. Sodobni človek je izgubil vso odmaknjenost, ki zadeva liturgijo, in ves čas služi svojemu ugodju. Naš čas pa nujno potrebuje odmaknjenost in vsakršna razprava o ponovni vzpostavitvi liturgične prenove [v lat. pomenu "restauratio", op. p.] terja, da se ljudje najprej oddaljijo od svojih želja, da bi sploh lahko spoznali, kaj želi Bog. Še več, poplava možnosti izbire in pomanjkanje odmaknjenosti sta privedla do neke vrste imanentizma. Imanentizem je vrsta filozofije ali prepričanje, ki trdi, da je pomembno zgolj tisto, kar je v nas in prihaja od nas; če ni od nas, nima nobenega pomena ali teže. Imanentizem izvira iz dveh latinskih besed: "in" in "manere", kar pomeni ostati v nečem, ostati znotraj nečesa. Ker je človek sam s svojimi močmi nesposoben doseči nebesa (Babilon in pelagijanska herezija sta to več kot dobro dokazala), mora biti liturgija od Boga in o Bogu, da bi nas tako povlekla iz samih sebe in s tem gojila občutek za presežno. Hrepenenje po presežnem pa je globoko zakoreninjeno v človeško srce.

Starodavna liturgija človeku prinaša tudi globino v njegovo duhovno življenje, in sicer zaradi treh razlogov. Prvi razlog je zahteva po tem, da presežemo sebe in smo se torej pripravljeni dvigniti k Bogu. Če namreč

ostanemo v sebi in če čislamo liturgijo, ki služi našim željam in se vrti okoli nas, smo obsojeni na plitvost in površnost. Če pa liturgija ni na doseg naših rok, nam ta pomaga priznavati, da je nad nami, da je skrivnostna in da govori o Bogu. Takšna liturgija nas vodi v kontemplacijo. Drugi razlog je dejstvo, da je ta liturgija utemeljena v tradiciji. Tradicija omogoča mehanizem, preko katerega lahko človek zapusti sebe in se preda Bogu, ki mu je tradicija ljuba. Ni mu namreč ljubo, če človek Boga pri liturgiji zaradi svojih želja tlači v svoje roke in zanika tradicijo ter potemtakem nad Bogom prevzema nadzor. Drugače rečeno: tradicija omogoča mehanizem, preko katerega se duhovna in liturgična dediščina svetnikov predaja naprej vsaki generaciji, ki lahko iz nje črpa dragocene sokove za duhovno korist. Sodobni človek je izbral pot nekoga, ki ne pozna svojih zgodovinskih korenin in posledično ne pozna samega sebe. Ker je izbral tako pot in se odločil zavrtniti liturgično tradicijo ter jo zamenjati s samim seboj, lahko zase pričakuje le to, da se bo izgubil in nikoli resnično razumel samega sebe. Tradicija omogoča dobro pot za mlade, da se utrdijo na temelju modrosti preteklosti. To se ne nanaša zgolj na značilnosti kulture, ampak tudi na liturgijo in duhovnost.

Tretja pomembna značilnost, ki jo pri naša starodavna liturgija, je ponavljanje. V današnjem času povprečni sodobni človek zavrača ponavljanje, ker je obseden z novostmi. Novosti nedvomno zadovoljujejo naše ugodje, vendar ne dajejo nujno globine. Da bi se poglobili v nekaj, potrebujemo čas in ponavljanje določenih dejanj ali postopkov. Latinski pregovor pravi: "Repetitio mater discendi", ponavljanje je mati učenja. To načelo ne velja zgolj za učenje, ampak tudi za duhovno življenje. Ko ponavljamo molitev, nam njen pomen postaja vse bolj razumljiv in pomenljiv. Ponavljanje nam omogoča, da v molitev vstopamo na bolj izpopolnjen in bolj poglobljen način. Ker starodavni obred ne dopušča novitet, pač pa goji ponavljanje, nas usmerja na pot osredotočanja na skrivnosti,

ki so že navzoče, namesto da bi nas stalno odnašalo k stvarem, ki se vsakič pojavljajo na novo. S tišino, ki tiša našo samovoljo, in s ponavljanjem, ki je značilno za vsako mašo, nam je dano, da smo soudeleženi v mašnih skrivnostih ter se v njih vedno bolj izpopolnjeno poglobljamo. Prepogosto sodelovanje [pri pokoncilski liturgiji, op. p.] je bistveno bolj podobno telesni dejavnosti kot pa večji in dejavnejši soudeležbi, ki je nujno duhovna soudeležba.

Novosti v liturgiji povzročajo duhovno preobjedenost, tj. duhovno pomanjkljivost, ki postavlja v središče zgolj človekovo teženje in hotenje po telesni in duhovni tolažbi, poslani od Boga, namesto da bi tolažbo jemala kot sredstvo za rast v svetosti. Duhovna preobjedenost se dogodi tedaj, ko ljudje opravljajo določene duhovne ali religijske postopke izključno zavoljo tolažbe ali ugodja, ki iz njih izhajajo. V takem primeru končni cilj vsega postane ugodje, ne pa Bog. Novosti povzročajo duhovno preobjedenost zato, ker zaradi njih ljudje razmišljajo v smislu: "Kar je novejše, je vedno boljše." Slehera nova stvar jim tako prinaša neko ugodje. Tukaj lahko dobro vidimo, da se novosti izrojevajo v nekaj, kar mora ljudi vzdrževati v stanju zabave. Nevarnost za duhovno rast je v tem, da se ljudje osredotočajo na novosti, ki povečujejo njihovo ugodje, s tem pa se odvrčajo od Boga, saj se vse vrti okoli tega, kar je ljudem všečno.

Starodavni obred uničuje duhovno preobjedenost na treh ravneh. Prvič, tišina jemlje človeku skušnjavo po govorjenju. Dejstvo je, da je nekaterim ljudem pri srcu, da na glas izrekajo molitve zaradi "duhovnih višin", če uporabimo izrojeno besedno zvezo iz šestdesetih in sedemdesetih let, ki se nanaša na govorjenje. Drugič, ponavljanje omogoča, da želje, ki hlatajo vedno po nečem novem, niso uresničene. Ponavljanje zaradi duhovne koristi je nekaj, kar je cenjeno na razumski ravni in ne čustveno-ravnemalni. Naše želje in čustva se namreč lahko hitro začnejo dolgočasiti, če človek stalno ne izkuša česa novega; po drugi strani pa razum vedno

priznava vrednost nečesa, s čimer se srečuje, tudi če je to srečevanje izrazito in ponavljajoče se. Tretjič, določen užitek se v človeku prebudi takrat, ko ima ta nad nečim nadzor. Tu gre zopet za razlog več, zakaj je pomembno imeti urejen in s strani Cerkve določen obred, ne pa nekaj, kar je plod človekovega okusa. Dokler bo obred odvisen od naše poljubne izbire in ne od univerzalnega zakona Cerkve, se bomo venomer spopadali s skušnjavo imeti nad njim nadzor in ga oblikovati po mili volji. Dokler se tega ne bomo rešili, se bomo predajali našim naravnim strastem, namesto da bi skrbeli za duhovno dobro.

Pokoncilski liturgija se je zapletla tudi v naslednjo težavo. Čeprav glasba ni del novih obredov kot takih, se nekatere oblike glasbe v njih uporablja zato, da bi povzdignile nekatere čutne in čustvene užitke, ki iz njih izhajajo, pozablja pa se na korist glasbe, ki lahko človekov razum in voljo pripelje bliže k Bogu. To vodi do povzročanja zmede pri ljudeh, saj niso več zmožni ločevati med ugodnimi doživljaji in dejanskim doživetjem Boga. Ljudje tako mislijo, da je prava izkušnja Boga vedno skladna z njihovim ugodjem. Čeprav je doživljanje Boga na onem svetu resda vedno prijetno, so srečanja z Bogom v zemeljskem življenju lahko različna, pogosto grenka in boleča; ne zato, ker bi bil Bog pomanjkljiv in ne bi zmožni z nami ravnati na blag način, ampak zaradi naših pomanjkljivosti in grehov, ki nam povzročajo bolečino. Kakor je dejala že sv. Terezija Avilska: "Bog, če na tak način ravnaš s svojimi prijatelji, ni nič čudnega, da jih je tako malo."

Bistveno je v tem oziru to, da mora biti glasba z vsemi drugimi vidiki obreda naravna na k temu, da ljudem odvzema breme čutnih sladkosti in nenehnih tolažb, za katere bi ti mislili, da so edini cilj duhovnega življenja. Prav zato se gregorijansko petje, ki govori razumu in volji, naravno sklada z molitvijo, ki je opredeljena kot dviganje uma in srca k Bogu. Gregorijansko petje ne nagovarja naših čustev ali želja, pač pa nas njegova lepota na naraven način vodi v kontemplacijo

božjih resnic in skrivnosti, ki se pri obredu ponavzočujejo.

Če se vrnemo k vprašanju liturgične izbire, lahko opazimo, da se s splošno veljavnimi vnaprej določenimi zakoni Cerkve izognemo, da bi določena oseba ali skupina uveljavljala lastno voljo v odnosu do duhovnega življenja in tako vsiljevala svoje želje ali svoj duhovni slog tudi vsem ostalim. Z drugimi besedami: splošno veljavna pravila preprečujejo, da bi se nekdo povzdignil nad ostale in jim ukazoval v skladu s svojimi željami in odločitvami ter tako vdiral v njihovo duhovno življenje. Ker se ljudje preprosto razlikujejo po svojih naravnih danostih, obred kaj hitro izgubi svoj duhovni naboj in univerzalnost, če se ne osredotoča na celoto in če postane rezultat

želja posameznika ali skupine. Te želje pa se razlikujejo od osebe do osebe in ne morejo pri vseh doseči enakega sprejema.

Pri tradicionalnem obredu ni formalnih možnosti za skušnjava prikrojevanja po lastnem okusu. Ena izmed prednosti starodavnega obreda je tudi ta, da sploh ni pomembno, v kateri župniji prisostvujemo temu obredu. Povsod namreč poteka enako. Ker možnosti novega obreda dopuščajo sproti prikrojene posebnosti, novi obred ni več katoliški (to pomeni univerzalen, vesoljen). Že iz razloga, ker živimo v dobi izjemne mobilnosti, je bila sprememba obreda še posebej nepreudarna. Tega sem se zavedel, ko sem se odpravil v Rim in prisostvoval pri maši v italijanskem jeziku. Če bi bil deležen maše v latinskem jeziku

*Le eno, eno si želim,  
da v hrupu tem in v strahu tem,  
da v begu tem, v diru vsem  
pri tebi mir dobim.*

Jakob Emeršič: Tvoj dar

Zimski motiv – Pohorje 4 (foto: Janez Oblonšek)



in po starodavnem obredu [ki ne dopušča prikrojevanja, op. p.], bi se počutil kot doma. V resnici pa sem zaradi novega obreda postal zgolj zunanji opazovalec. Ravno zato latinski jezik in natančno določen obred nagovarjata na univerzalen način: naj pri njem prisostvujemo v katerikoli državi in v katerikoli župniji na svetu, v vsakem primeru se bomo počutili kot doma. Čeprav morda v tuji državi ne bomo razumeli pridige, bomo še vedno vstopili v obred z istim žarom in poglobljenostjo, kakor bi to storili v domači župniji. S tem se tudi izognemo dandanes pereči težavi odpadanja od lastne župnije, saj za kaj takega, v kolikor upoštevamo starodavni obred, ni nobenega razloga. V današnjem času se namreč dogaja nekakšno "župnijsko nakupovanje", ko ljudje iščejo in izbirajo duhovnike ter maše, ki se prilegajo njihovim željam.

Latinski jezik prinaša tudi določeno obliko samoodpovedi, saj nam preprečuje, da bi prevajanje in prilagajanje obreda prepuščali tistim, ki imajo za to vprašljive sposobnosti ali namene. Samostojni ljudski jeziki so najboljši primer tega, o čemer smo pravkar pisali: so simbol hotenja majhne skupine, ki bi svojo duhovnost vsilila vsem ostalim. Želja po samostojnem in razdruževalnem jeziku je odraz pričakovanja, da se mora obred prilagajati skupini. Velja pa ravno obratno: skupina naj se prilagodi obredu. Latinski jezik take zamisli zavrača, saj smo čisto vsi pred tem jezikom enaki in pod njim združeni. O tem razlaga tudi papež Janez XXIII. v "Veterum sapientia" ["Modrost starih", apostolska konstitucija iz leta 1962, op. p.]. Latinščina spodbuja posebno vrsto samoodpovedi, kajti preprečuje nam, da bi jezik uporabljali in zlorabljali za lastne cilje. Prav tako daje duhovniku zvestobo temu, kar je določila Cerkev, s tem pa brzda njegove osebne želje. Če se namreč drži splošno veljavnih pravil in s tem brzda osebne želje, bo tudi samega sebe z večjo lahkoto dajal na razpolago ljudem.

Latinščina in natančno določene rubrike nas vodijo k izstopanju iz samih sebe, da bi postali nič. Sveti Janez od Križa je pogosto

omenjal, da moramo postati nič, če želimo, da Bog v nas postane vse. O tem nas uči tudi sveti Janez Krstnik (ki ga lahko povežemo z načeli starodavnega obreda): "On mora rasti, jaz pa se manjšati." Izstopanje iz samih sebe, kar starodavni obred tudi terja, je nujno za vsako pristno duhovnost.

### III. IZPOPOLNJEVANJE V KREPOSTI

**O**sredotočimo se na naslednjo temo: izpopolnjevanje v kreposti. Ker nam stara maša narekuje, da izstopimo iz samih sebe, nas naredi bolj ponižne. To je nekaj nujno potrebnega, saj vsak izmed nas trpi za napuhom. Še več, ker nam obred ne dopušča imeti nadzora nad njim, nas uči zmernosti, to je kreposti, po kateri ne padamo v skrajnosti, in sicer ne v dejanjih ne v odzivih na njih. Obstaja nešteto zgodb laikov in duhovnikov znotraj novega obreda, ki so bili besni zaradi nečesa, kar je mašnik storil. Ko govorimo o maši, duhovnikova dejanja ne smejo biti razlog za jezo. Ko pa postajajo razlog za jezo, pri laikih uničujejo krepost zmernosti. Če imamo opraviti z natančno določenim obredom in duhovnikom, ki, sledeč rubrikam, obred opravlja pobožno, je možnost, da bi bili laiki jezni zaradi duhovnikovega izvajanja, zelo majhna. Na tak način torej stari obred zagotavlja zmernost.

Ponižnost je temeljna krepost za premagovanje mesenih poželenj, to je vsega tega, kar nas nagiba k telesnim užitkom. Ponižnost je krepost, ki človeka pripravi, da samega sebe nima za večjega, kot je v resnici. Sveti Tomaž Akvinski nas uči, da je ponižnost korenina vseh ostalih kreposti in da zato nobena druga ne more obstajati brez nje. Stara maša izkoreninja napuh in goji ponižnost, ker ta ni pogojena z našimi zunanjimi dejanji in nasploh od nas ni odvisna, temveč je sad delovanja Boga. Še več, ko se ponižno približujemo skrivnosti, ki je za človeka v tem življenju nedoumljiva, nam to povečuje občutek majhnosti pred Bogom. Vse to vedno bolj odstranjuje naše človeško obnašanje, saj

se znajdemo pred nekom, kateremu lahko zaradi njegove veličine vzklikamo le "ave", kar je izraz velikanskega čudenja in občudovanja. "Ave" nas na naraven način privede do tega, da se ustavimo in razmislimo o sebi v luči tistega, kar je čudovito; prevzame nas in posledično daje zmernost vsemu, kar počnemo. Starodavni obred, ki stoji na dveh največjih krepostih, na katerih stojijo vse ostale, to je na ponižnosti in zmernosti, nam predočuje sledeče Kristusove besede: "Učite se od mene, kajti jaz sem krotak in v srcu ponižen." Z drugimi besedami: "Sam se podrejam resnici, nisem nadut in o sebi ne mislim, da sem večji, kot sem v resnici, v svojih dejanjih in odzivih ne padam v skrajnosti." Tega si moramo želeti pri vsakem obredu. Obred mora govoriti nam; ne z našimi besedami, ampak z besedami Kristusa. Na ta način lahko starodavni obred razumemo metaforično: "Učite se od mene [obreda, op. p.], kajti jaz sem krotak in v srcu ponižen."

Ko zmernost in ponižnost zasedeta pravo mesto, je povsem naravno, da jima sledi krepost pobožnosti. Pobožnost je krepost, ki sodi pod okrilje bolj splošne kreposti pravičnosti. Še posebej se nanaša na religijo, v kateri človek nekaj, ponavadi nekaj svetega, močno ceni in časti. Starodavni obred nam pomaga, da dajemo čast tistim stvarim, ki so svete. Prvič, od nas pričakuje ponižnost in priznanje veličine svetega. Drugič, od nas pričakuje, da k Bogu pristopamo v stanju samoodpovedi in podreditve; prav v tem pogledu je starodavni obred odličen. Naj navedemo primer: duhovnik sklanja svojo glavo, upogiba kolena in v molitvah pogosto ponavlja besede zavedanja svoje majhnosti, da bi se Bog ozrl nanj in da bi mu njegova dejanja bila pogodu.

Starodavni obred nas uči tudi vztrajnosti, ki nam da vedeti, da imamo v življenju opraviti z duhovnim bojem. Na samem začetku, ko duhovnik v zakristiji oblači albo, izreka molitev, v kateri prosi Boga, naj mu nadene šlem odrešenja, da se bo lahko boril proti zalezovanjem hudiča. Prav tako pa starodavni obred krepi vlogo duhovnika in potrjuje

njegovo moškost, saj duhovnik ni podrejen kakemu liturgičnemu komiteju, ki bi mu narekoval, kako naj opravlja obrede.

Na tem mestu velja omeniti, da močno priporočamo članek očeta Jamesa McLucasa, ki govori o poženščenosti duhovništva (pomladna številka revije "The Latin Mass Magazine" iz leta 1998). V tem besedilu se seznanimo s tem, da so novi obredi duhovniku odvzeli tiste lastnosti, ki so moške, na primer vlogo oskrbe in varovanja svoje duhovne družine. V starodavnem obredu lahko svojo duhovno družino z obhajilom hrani le duhovnik. To pomeni tudi, da je on tisti, ki varuje svete skrivnosti. Sistematična odstranitev vsega tega, kar poudarja moško in očetovsko vlogo duhovnika, je oslabila našo zavest o duhovništvu. To velja še toliko bolj, ker ljudje sprejemamo za zgled to, kar nam je ponujeno. Če torej pred ljudi postavimo oslABLJENO podobo duhovništva, ki ima malo ali nič kreposti in moči, lahko mirno sprejemamo, da duhovniki postajajo šibki in poženščeni. S tem pa privabljamo bogoslovce, ki so tudi sami taki. Moč je opredeljena kot delovanje gorečega dobrega in starodavni obred duhovniku omogoča več kot primerno pot, da si pridobi največjo in najzahtevnejšo moč: samodisciplino in samoodpoved.

Starodavni obred se tudi izogiba kršitvam pravice. Novi ZCP določa, da imajo laiki pravico prisostvovati liturgiji v skladu z liturgičnimi rubrikami. Ker se je pri duhovščini zaradi gore možnosti občutek za to, da verniki dobijo, kar jim pripada, sprevrgel, duhovniki nimajo več zavesti o tem, da jim je maša zaupana in da zato oni zanjo odgovarjajo. To je privedlo do miselnosti, ki trdi, da lahko duhovnik z liturgijo počne vse, karkoli se mu zahoče. Čeprav cerkveni dokumenti jasno govorijo, da temu ni tako, ostaja dejstvo, da vse te možnosti izbire na prikrit način izražajo načelo "delaj, kar hočeš". Prav zato obred, v kolikor ga duhovnik podvrže svojim željam in ga s tem zlorablja, po nepotrebnem povzroča pri laikih zahtevo po pravici, ki naj velja za vse enako. Ko namreč duhovnik počne nekaj,

kar nasprotuje rubrikam, ali ko uporablja možnosti in si izbere eno izmed njih, to izziva v ljudeh vznemirjenost in poraja prepričanje, da se duhovnik ne zmeni za to, kar od njega zahteva Bog, ampak sledi temu, kar je njemu osebno pogodu; kaj takega velja še posebej tedaj, ko nekomu izmed laikov določena možnost ni pri srcu. V osnovi obred maše govori o Bogu in je stvar Boga. Obred želi Bogu na najboljši način vračati, kar mu gre. Da bi bil obred ustrezen, mora biti prepojen z globoko dovtetnostjo do pravice. Preko daritve Bogu in prilagojenosti obreda daritvi, spoznavamo, da se ljudje v odnosu do Boga ne moremo sklicevati na nobeno zaslužnje ali nam lastno pravico, saj smo zgolj od njega ustvarjena bitja. Ravno zato je pomembno, da maša ni stvar nas in ne govori zaradi nas, ampak je stvar Boga in govori zaradi Boga. Starodavni obred nam pomaga pozabiti na same sebe in se zavezati izkazovanju pravice Bogu skozi Daritev.

Starodavni obred budi vero, upanje in ljubezen. Vero budi zato, ker jo povzdiguje s pomočjo mojstrskega izražanja katoliške teologije. Vera prihaja do nas preko poslušanja in poslušamo jo lahko v čisto vsaki molitvi starodavnega obreda. Upanje budi zato, ker nas opremlja z globokim občutkom za presežno in našo soudeležbo v njem. Ljubezen budi zato, ker nas opominja, da je slavljenje namenjeno Bogu in ne nam. Ljubezen [v krščanskem smislu, "caritas", op. p.] je opredeljena kot ljubezen do Boga in bližnjega zavoljo Boga. Tudi ko ljubimo svojega bližnjega, moramo to delati zavoljo Boga. Zaradi tega nam obred pomaga, da se v celoti osredotočimo na Boga, to pa pomeni, da nam starodavna liturgija daje pravilno smer v duhovnem življenju. Četudi teoretično temu ne bi bilo tako, starodavni obred budi ljubezen že zato, ker brzda človeške slabosti in človeku odvzema možnost, da bi obred oblikoval po svojem okusu, na tak način pa pri svojem bližnjem povzročal slabo voljo ali celo jezo, saj bi se z vsiljevanjem lastne volje povzdigoval nad drugimi.

#### IV. PREVLADA MOLITVE

Zadnji vidik starodavnega obreda, ki ga obravnavamo, je prevlada molitve. Omenjali smo tišino in njeno koristnost za poudarjanje visokosti molitve. Visokost oziroma izjemnost molitve ni zahtevana na področju govornje molitve, nujna pa je pri miselni molitvi in pri vseh njenih sedmih ravneh. Sveti Avguštin je zatrjeval, da kdor ne moli, svoje duše ne more rešiti. Dejstvo je, da sta se v današnjem času, v teku zadnjih tridesetih let, miselna in govornja molitev znašli na nasprotnih bregovih. To velja še posebej za laike, čeprav tudi duhovniki iz tega niso izvzeti. Menim, da je tak odnos do molitve pogojen s spremembo mašnega obreda. Novi obred se v celoti osredotoča na govornjo molitev in močno poudarja zgolj njeno skupnostno plat. To je privedlo do miselnosti, ki ljudem narekuje, da imajo veljavo le tiste oblike molitev, ki so govorne in hkrati skupnostne. Posledica pa je ta, da ljudje ne molijo več sami zase in v tišini.

V nasprotju z omenjeno škodljivo miselnostjo pa starodavni obred naravnost kliče k molitvenemu življenju. Tišina v času maše [v smislu umanjkanja odgovarjanja vernikov in zaradi določenih delov maše, ki jih duhovnik izreka šepetaje, op. p.] ljudem naroča, naj molijo. Obstajata le dve možnosti: ali se bo kdo zaradi zmedenosti izgubil ali pa bo molil. Tišina s svojo spodbudo k molitvi uči ljudi, naj molijo sami zase. Čeprav, če smo natančni, ljudje tedaj ne molijo sami za sebe, kakor da bi molili za lastno korist, in tako v svoje osebne molitve pridružujejo tudi molitve duhovnika ter so skupaj z njim in vsemi ostalimi deležniki Daritve, so vseeno ta duhovna dejanja storjena v mislih oz. v notranjosti osebe. Maša jih na tak način povsem naravno usmerja ravno k tisti vrsti molitve, ki je notranja in tiha. To je eden izmed razlogov, zakaj ljudje, ki prisostvujejo pri stari maši, po njenem koncu še naprej nekaj časa molijo in so po njej bolj umirjeni, kot so bili pred njo. Če je vse storjeno govoreč in naglas, ljudje mislijo,

da je vsega konec, ko glasovi utihnejo. Prav to se dogaja pri novem obredu. Zelo težko je namreč pripraviti ljudi, ki se udeležujejo novega obreda, da bi se po maši Bogu zahvalili in tako po njej še nekaj časa molili, saj so se njihova čustva in težnje premočno navadile na govorjenje naglas.

Starodavni obred nam daje tudi okus nebes. Ker oltar predstavlja črto ločnico med posvetnim in svetim, med zemeljskim in nebeškim, in ker duhovnik stoji pred oltarjem, da bi Bogu predal Daritev, nas tradicionalni obred navdaja z občutkom približevanja nebesom, saj nas ves obred z duhovnikom na čelu želi privedi v večnost. Tovrstna značilnost nas takoj potegne v molitev in nas opremi s čutom za presežno ter nadnaravno, kar je za molitveno življenje ključnega pomena. Prav tako številne omembe svetnikov spodbujajo predanost Bogu, saj so nam ravno svetniki dani za zgled predanosti. Latinski jezik pa je tisti, ki omogoča pridih skrivnostnosti. Lepota obreda, lepota tega, kar nas obdaja, izhajajoča iz obreda samega (kakršne so cerkve, načrtovane prav za ta obred), liturgično petje – vse to nas vodi h kontemplaciji, k iskanju tega, kar je zgoraj.

## ZAKLJUČEK

Jasno je, da nismo izčrpali vseh duhovnih vidikov starodavnega obreda, vendar ta štiri področja, ki smo jih pokrili, brez vsakega dvoma kažejo na to, da predstavljata starodavni obred in oblike novega obreda različne duhovnosti. Če želi Cerkev posredovati laikom čut za presežno, če želimo imeti ponižne duhovnike, če želimo imeti obred, ki ga vodi ljubezen in ima tako Boga postavljenega za središče naših hrepenenj, mora Cerkev

starodavno liturgijo znova obuditi in jo očitno privedi na dan. Gre za liturgijo, ki jo je postavil Bog: bodisi takrat, ko je Kristus bival na svetu bodisi skozi ljubeče roke svetnikov v teku zgodovine. Ne moremo se namreč zadovoljiti z liturgijo, ki je narejena z našimi lastnimi rokami. Zaradi tega sam ne sodim v skupino tistih, ki želijo uvesti še kakšen nov obred. Potrebno je, da se božje delo vrne nazaj. Če ne drugega, nas starodavni obred uči, da ne potrebujemo izražanja in izpostavljanja samih sebe. Potrebujemo Boga.

Prevedel Simon Malmenvall

1. Besedilo predstavlja tematsko nadaljevanje in izostritev članka "Konzervativno katolištvo proti tradicionalnemu: razločitev s filozofskimi razlikami", objavljenega v št. 7/8, l. XLI (2012), ki je v osnovnih potezah predstavil pomen t.i. svete tradicije znotraj Cerkve in pokazal na problematiko njenega (ne)sprejemanja. Pričujoče besedilo se osredotoča na najvidnejši del katoliške tradicije, to je na liturgijo. Podaja nam sintezo in obenem apologijo teološke vsebine, ki jo vsebuje tridentinska liturgija, kakor je bila (kot ureditev predhodnega večstoletnega obrednega izročila latinskega Zahoda ter tako del ene in iste liturgije, vpete v živo delovanje svete tradicije) izoblikovana leta 1570 pod papežem Pijem V. Šlo je za najpogostejšo liturgično prakso v Cerkvi do leta 1969, odtlej pa je pod nazivom "Forma extraordinaria" ("Izredna oblika") še vedno povsem veljavna kot sestavni del enega "rimskega obreda" ("Ritus Romanus"), sestavljenega iz dveh oblik ("redne" in "izredne"). Od leta 2007 na pobudo papeža Benedikta XVI. (formalno) potekajo spodbude za njeno večjo vlogo v duhovnem življenju katoličanov. Na zgodovinsko perspektivo s svojim dolgim trajanjem opozarja v prevodu tudi beseda "starodaven", ki se nanaša na liturgično kontinuiteto in pozitivno konotacijo (kar posredno sporoča avtor z uvajanjem razlike med besedama "ancient" in "old", "antiquus" in "vetus", "starodavno" in "staro"). O avtorju in idejnem kontekstu gl. prvo opombo članka "Konzervativno katolištvo proti tradicionalnemu: razločitev s filozofskimi razlikami" v št. 7/8, l. XLI (2012). Prvotni naslov članka se glasi: "The Spirituality of the Ancient Liturgy". Objavljen je bil leta 2001 v dveh delih (poletna in jesenska številka) v reviji "The Latin Mass Magazine". Dostopen je tudi na spletnih naslovih: [http://www.latinmassmagazine.com/articles/articles\\_2001\\_SU\\_Ripperger.html](http://www.latinmassmagazine.com/articles/articles_2001_SU_Ripperger.html) in [http://www.latinmassmagazine.com/articles/articles\\_2001\\_FA\\_Ripperger.html](http://www.latinmassmagazine.com/articles/articles_2001_FA_Ripperger.html).

*Pred Njega me pripelji,  
ki me pozna nebogljenega,  
ne bojim se Ga  
in ne trepetam pred Njim.*

Jakob Emeršič: Pridi, prijateljica moja

Franc Plešnik, Rojstvo (poslikava), Podružnična cerkev sv. Janeza Krstnika – Gorenje (foto: Janez Oblonšek)





DRAGO GLAMUZINA\*

# Ali je to vse?

## Oddih

kdo bi si, ko se je vse to začejalo,  
lahko zamišljaj takšen večer?  
mi trije sedimo  
in čakamo  
predstavitev knjige v kateri se  
preganjamo, pretepamo in imamo radi.  
smejemo se in ne motijo nas  
zmedeni pogledi  
tistih, ki hočejo prodreti  
v bistvo pesmi.  
potem odidemo na pijačo s prijatelji.  
vsi smo veseli in srečni,  
pripravljene na vojno,  
ki nas čaka  
po oddihu.

## Ko se bori za zrak

Peljem jo v bolnico,  
v kateri umira njen oče.  
Molčiva, potem pa mi zašepeta:  
še vedno se zapletaš s tisto žensko,  
sinoči sem te slišala kako šepetaš v telefon.  
Odgovarjam ji, da to ni res,  
toda ona noče poslušati mojih laži.  
Zapiram okno, da vozniki drugih avtomobilov  
ne bi slišali, kako kričiva.

Potem stojiva ob postelji njenega očeta  
in ga spodbujava.  
Držiiva se za roke,  
ko ga zapuščava življenje  
in ga poslušava, kako stoka.

Ne razumeva skoraj ničesar  
razen te besede, ki se kotalika  
iz njegove omračene zavesti,  
skozi njegov pridušen sapnik,  
ko se bori za zrak.

*Ljubezni, ljubezni* – ponavlja  
hlipajoč, ko se mu celo telo trese.

# Telo

Sedeli smo za zajtrkom,  
ko so nam sporočili, da je umrl  
in nas prosili da pridemo po truplo.  
Ko smo prišli v mrtvašnico,  
je telo ležalo na mizi  
razširjenih nog,  
oblečeno v obleko in otrplo.  
Bolničar ga je prijel za ramena, jaz pa za nogi  
in spustila sva ga v krsto.  
Ona tega ni mogla gledati, zato je odšla ven in  
jokala.  
Ko smo ga nosili po ozkih stopnicah,  
sem se spomnil, kako je pred nekaj urami  
to telo govorilo o ljubezni  
in se treslo od bolečine.

# Ko iščem drobne kamenčke

Leživa na plaži in s kamenčki ciljava  
najinega sina, ki ne želi priti iz vode  
vse dokler ga ne zadeneva.  
Njegov smeh se sliši po plaži,  
vedno kadar izplava iz morja.  
Ko iščem drobne kamenčke pod njenimi  
stopali,  
opazim da joče,  
vendar se pretvarjam, da je vse, kakor mora biti,  
vse, dokler najin sin ne pride iz vode  
in položi roko na njen velik trebuh.  
Takrat stopim k njej in naredim isto.

*Drevo se ne bo zlomilo.  
Morda ni s tega sveta.  
Morda pripada svetovom, o katerih sem včasih sanjal.  
Morda je med drevesi, odkoder sem se včasih dvigal v višine.*

Jakob Emeršič: Sem

Zimski motiv – Pohorje 5 (foto: Janez Oblonšek)



# In letimo

moj sin, moja žena in jaz  
pod vrtiljakom, ne ringlšpilom, temveč tistim,  
ki se dviguje  
in spušča. polni nežnosti drug do drugega  
po letu, ki je bilo težko.  
kmalu sedeva moj sin in jaz,  
šef zaklepa varnostno ograjo in  
letimo  
vse bolj visoko  
in visoko.  
nisem verjel, da gre ta stvar tako visoko,  
ko je kolo doseglo najvišjo točko, so bile najine  
noge  
obrnjene v nebo in glavi proti zemlji.  
držim ga okrog pasu in stiskam,  
bojim se, da bo padel  
in potem v tem strahu občutim  
bližino kako, vrvra med nama, iz mojega  
čvrstega stiska.  
Njegovo telo držim z vso svojo ljubeznijo,  
z željo, da ga zaščitim,  
ženska pa kriči na tleh  
primi ga! primi ga!  
on prav tako kriči  
od sreče,  
vriska,  
ne zaveda se nevarnosti,  
ki je mogoče tudi ni,  
zakaj bi imela potem varnostno ograjo?

# Mesarji

ona sedi s svojim sinom na fotelju,  
jutro je, komaj sta se zbudila in se milujeta.  
mama, rad te imam do zvezd, pravi on.  
jaz te imam rada do sonca, pravi ona.  
potem zaslišita top udarec  
in ona pomisli, da mesarji  
raztovarjajo gajbe mesa  
v mesnici v pritličju.  
čez pol ure gre v službo  
in pred vhodom prestopi telo,  
pokrito s črnim polivinilom.  
potem je pomislila, kako je to telo  
padlo mimo okna,  
ko se je milovala s svojim sinom.  
potem je vstopila v avtobus.

# Fotografija mojega očeta iz leta 1972

Čudno je to s temi stvarmi,  
kako se prekrivajo  
celo takrat, ko si tega ne želiš.  
nekaj dni po tistem, ko sem prebral Carverjevo  
pesem

"Fotografija mojega očeta v dvaindvajsetem letu",  
gledam fotografijo svojega očeta, ko jih je imel  
triiintrideset.

brat in jaz gledava skozi okno moskviča (pri  
Carverju je  
bil ford), oče stoji zunaj in me drži za roko  
kakor je to kasneje počel celo življenje  
in jo držal, ko je bilo potrebno.

trideset let pozneje  
me je poklical brat  
in rekel, da je oče umrl.

Zdaj gledam to fotografijo,  
ki sva jo našla med tvojimi papirji  
in berem pesem, ki sem jo po tvoji smrti  
napisal o tebi in svojem sinu.  
rad sem te imel, oče, pišem  
in žal mi je, kar te nisem objel ko sva se videla  
zadnjič  
in ti to povedal  
kolikor bi se to zdelo na dopustu neprimerno,  
ko sediva zagorela in nasmejana,  
(ne da bi karkoli slutila)  
govoriti take stvari.

# Toda njegovi koraki so mehki

Ob treh zjutraj  
Tudi jaz ugašam prenosnik  
Zadovoljen  
Kajti napisal sem nekaj dobrih stavkov  
Grem na balkon in praznim pepelnik  
Zdi se mi da je tudi v tem nek višji smisel  
Kaj dela teh nekaj stavkov  
Potem gledam ta kraj pod seboj  
Popolna tišina, mir  
Samo neki pes teče po ulici  
Toda njegovi koraki so mehki  
In nič se ne sliši

Vrgorac, 31. julija 2007

Izbral in prevedel Jurij Hudolin

- 
1. \*Drago Glamuzina se je rodil v Vrgorcu leta 1967. V Zagrebu je diplomiral iz primerjalne književnosti in filozofije. Delal je kot novinar pri Vjesniku in kot urednik pri Nacionalu, bil je tudi glavni urednik pri založbi Profil, zdaj pa je urednik pri založbi VBZ. Je eden od ustanoviteljev zagrebškega sejma knjig. Objavil je knjigo pesmi *Mesarji* (2001), za katero je prejel nagrado Vladimir Nazor za knjigo leta in Kvirinovo nagrado za najboljšo knjigo pesmi ter roman *Tri*, ki je dobil nagrado T-portala za knjigo leta. Z Romanom Simićem je sestavil antologijo hrvaške erotične zgodbe Libido.hr. Zbirka pesmi *Mesarji* je prevedena v slovenski, makedonski in nemški jezik, roman *Tri* pa v srbski, makedonski in slovenski jezik. Njegove pesmi so zastopane v številnih antologijah doma in po svetu. Pričujoči izbor je iz njegove najnovejše zbirke *Ali je to vse?*

*Iztresel sem svojo denarnico,  
iztresel sem svoje dneve,  
ne vidim darila, ki bi ti ga mogel podariti,  
ne vidim dragocenosti med svojimi rečmi,  
ne vidim nežnega popka med svojim trnjem,  
kaj ti lahko dam, Gospod, kaj ti lahko dam?*  
Jakob Emeršič: Psalm

Sveti Frančišek pri jasticah (poslikava), Frančiškanska cerkev Marijinega oznanjenja – Ljubljana (foto: Janez Oblonšek)



ENRICO BERTI

# Aristotel po II. vaticanskem koncilu<sup>1</sup>

Pričujoči prevod prinaša besedilo o pomenu aristotelске misli v času med in po II. vaticanskem koncilu. Napisal ga je Enrico Berti, profesor na Univerzi v Padovi in eden največjih živečih italijanskih poznavalcev Aristotela. Besedilo je sicer nastalo leta 1994, ga pa sedaj predlagamo v branje še slovenskemu bralcu kot prispevek k aktualni debati o pomenu in smislu koncila, ki jo pospešuje letošnja 50. obletnica njegovega začetka. V čem se kaže pomen aristotelizma v okviru te debate? Kot smo lahko brali v prejšnji številki naše revije, in sicer v članku Chada Rippergerja, temelji modernizem na relativizaciji našega spoznavanja čutnosti, ki dalje vodi v absolutizacijo subjektivnosti: vse to je značilno za novoveško misel vse od Descartesove I. in II. meditacije dalje. Od tod modernizem izvaja relativizacijo razodetja, saj se je le-to zgodilo na zgodovinski, čuten način, in sicer tako, da razodeto resnico deobjektivira in jo podreja subjektivnemu doživljanju. Modernistična misel, ki je zlasti preko Karla Rahnerja imela velik vpliv na sam koncil, zlasti pa na čas po njem, je zato lahko do Aristotela gojila le nepomirljivo nasprotovanje, saj je Aristotelova misel edina v zgodovini filozofije, ki je uspela utemeljiti zanesljivost čutnega spoznanja. To ni uspelo ne Platonu ne sv. Avguštinu in ne komu drugemu. Obenem pa je zanimivo, da Bertijev tekst pokaže, kako se je tak odklonilen odnos do Aristotela (in njegovega zvestega učenca sv. Tomaža Akvinskega) morda zdel v času koncila aktualen glede na tedanje stanje razvoja filozofije, in se je mislilo, da je prav na osnovi take zavrnitve aristotelizma možno vzpostaviti dialog Cerkve s sodobnim svetom, kar je gotovo bil eden izmed glavnih ciljev koncila. Če pa pogledamo današnje stanje razvoja filozofije, vidimo, da je akrščanska, laična filozofija znova odkrila pomen Aristotela in da je torej dialog Cerkve z laično mislijo možen prav v imenu Aristotela in ne proti njemu. A na tak dialog bo Cerkev pripravljena šele, ko se bo v sebi (znova) odvrnila od modernistične miselnosti in njenega značilnega antiaristotelizma. (Ivo Kerže)

**S**praševati se o usodi Aristotela po koncilu se zdi nenavadno, saj se je tako vprašanje po navadi zastavljalo in se še vedno zastavlja v zvezi s sv. Tomažem. Spominjam se, kako

so v času takoj po koncilu, tj. v poznih šestdesetih, izšle cele knjige na to temo: eno je napisal p. Raimondo Spiazzi, *San Tommaso dopo il Concilio* (Sv. Tomaž po koncilu), drugo

pa dva poljska filozofa, Jerzy Kalinowski in Stefan Swiezawski, vendar v francoščini, *La philosophie à l'heure du Concile* (Filozofija ob uri koncila).

Vprašanje se je torej postavljalo glede sv. Tomaža; vendar je bil v resnici glavni razlog, zaradi katerega je nastal dvom o primernosti filozofije sv. Tomaža po koncilu, predvsem v dejstvu, da se sv. Tomaž neprestano sklicuje na Aristotela in da najdeva v njegovi filozofiji temeljni navdih. Zato je bil Aristotel glavni razlog za krizo, v kateri se je znašel tomizem po koncilu. Prav na Aristotela se je namreč gledalo kot na glavni vzrok helenizacije krščanstva, proti kateri se je postavil von Harnack ob koncu 19. stoletja in je bila dalje v 20. stoletju tarča neštetihih kritik in napadov teologije dehelenizacije. Nič ni koristilo poudarjanje originalnosti sv. Tomaža glede na Aristotela. Raziskovalci tomizma, kakršni so bili Gilson, Geiger in Fabro, so sicer vztrajno ponavljali, poglejte, sv. Tomaža ne smemo zvesti na Aristotela, sv. Tomaž ima svojo zamisel, ki izhaja veliko bolj iz *Svetega pisma*, zlasti iz Mojzesovega *Eksodusa* - šlo je za glavne poudarke znamenite "metafizike *Eksodusa*", ki je temeljila na Bogu kot biti, kot *actus essendi*.<sup>2</sup> A niti vse to ni rešilo sv. Tomaža pred obtožbo, da je preveč vezan na Aristotela, saj je bil tarča zavrnitve sam pojem biti.

Spomnim se knjige, ki jo je napisal angleški teolog Leslie Dewart, *The Future of Belief* (Prihodnost verovanja), v kateri je bil, na sledi Bonhoefferja in Bultmanna, zavrjen sam pojem biti in torej celotna grška filozofija: ne le njen aristotelški del, pač pa tudi platonski in novoplatonski.

Skratka, proti koncu šestdesetih in v začetku sedemdesetih nastane znotraj katoliške kulture in znotraj same Cerkve situacija, ki na določen način traja še danes, v kateri se oblikuje odločna fronta zoper Aristotela in ki je primerljiva s tistim, kar se je zgodilo v okviru protestantske kulture vse od Lutra dalje.

Luter, kakor vemo, je močno zavračal Aristotela. Zavračal je tudi velik del srednjeveške sholastike prav zaradi aristotelizma, ki

ga je je prepoznaval v njeni osnovi. Vendar je to stališče značilno za Lutra in ne za celotno protestantsko teologijo. Melanchton npr. sploh ni bil antiaristotelik. Presenetilo me je, ko sem pred leti videl v Nürnbergu spomenik, ki ga je mesto postavilo Melanchtonu in ki prikazuje tega teologa z nagrmadenimi knjigami ob strani, na katerih so izpisani naslovi Aristotelovih del: *Physica, Metaphysica, Ethica, Politica*. Zdelo se mi je nenavadno, da so v protestantskem mestu ob Melanchtonovem spomeniku navedena ravno Aristotelova dela. Vse to pripovedujem zato, da se spomnimo na diferenciranost stališč v sami protestantski kulturi: prav Lutrova smer je tista, ki je najbolj nasprotna aristotelški filozofiji.

Toda ob koncu šestdesetih je prišlo do nekakšne sinergije kulturnih dejavnikov in pogojev na tedanjem filozofskem obzorju, ki je prispevala k omenjeni zavrnitvi Aristotela. Med glavnimi filozofskimi smermi, ki so tedaj kraljevale, je bila najprej analitična filozofija, zlasti v anglo-ameriških deželah, vendar je to bila še analitična filozofija, močno vezana na neopozitivizem in na dunajski krog, pa tudi na zgodnjega Wittgensteina, tj. na Wittgensteina iz časa njegovega *Tractatus logico-philosophicus*. Ni se še razširila, v okviru analitične filozofije, ona nova, druga faza, ki se navezuje na nauke poznega Wittgensteina in ki je prerasla neopozitivistično fazo, zlasti po zaslugah Popperja in podobnih avtorjev.

Druga pomembna filozofska smer, ki je kraljevala ob koncu šestdesetih, je bil eksistencializem. Medtem ko je imela analitična filozofija hegemonijo nad anglosaškim svetom, je v kontinentalni Evropi bil še moden eksistencializem, ki se je v glavnem skliceval na Heideggerja, pa tudi v tem primeru na prav določenega Heideggerja. Heidegger je bil tedaj še živ (kot vemo, je umrl leta 1976) in se še ni začelo objavljati njegovih neobjavljenih univerzitetnih predavanj, ki je prispevalo h globokemu preobratu v vrednotenju Heideggerjeve filozofije. Znana so bila predvsem tista njegova dela, ki so bila najbolj nasprotna metafiziki in obenem najbolj nasprotna



Aristotelu. Na koncu bi rad še spomnil na tedanjo priljubljenost marksizma v vseh njegovih oblikah: bodisi sovjetskega marksizma, bodisi tako imenovanega zahodnega marksizma. Tudi tu je šlo za izrazito protimetafizično pozicijo, in ko govorimo o protimetafizičnem nasploh, je treba razumeti to tudi kot protiaristotelsko, saj imamo Aristotela za očeta in glavnega tvorca metafizike.

No, stanje je danes precej drugačno. Rekel bi, da tisti pripadniki katoliške kulture, ki so ostali v prikazani fazi, bolehajo za nekakšnim kulturnim zaostankom: naj se to ne razume kot žaljivka, gre za pogost pojav v zgodovini, ki mu rečemo tudi dezinformacija ali izguba stika s sodobnostjo [aggiornamento]. Prav koncilu, ki se je proslavil v ključu posodobitev [aggiornamento] in je dejansko pomenil gromozansko posodobitev [aggiornamento] teologije, zlasti ekleziologije, je sledilo obdobje dezinformacije v okviru katoliške kulture, v smislu, da ta okvir ni zaznal, da se je filozofski scenarij sodobnosti začel spreminjati.

Poglejmo, katere so najpomembnejše spremembe, ki so se dogodile v sedemdesetih in osemdesetih letih in so pripeljale do današnjega položaja, močno drugačnega od tistega iz časa, ko se je zaključeval II. vatikanski koncil. Danes vemo, da je prevladujoča filozofija po eni strani usmerjena v hermenevtiko, ki se sklicuje na Heideggerja, toda na drugačnega Heideggerja od tistega, ki je bil moderen v šestdesetih. Dalje vemo, da je še vedno vplivna in pomembna analitična filozofija. A tudi analitična filozofija se je rešila vseh vezi neopozitivizma ali logičnega pozitivizma. Dalje je nastal tisti zanimiv pojav, ki mu rečemo preporod ali rehabilitacija praktične filozofije, ki je v zadnjih letih ponesel etiko v središče zanimanja filozofov.

Prav v vseh teh treh novih smereh, tj. v hermenevtiki, analitični filozofiji in rehabilitaciji praktične filozofije, se je Aristotel povrnil v središče zanimanja filozofov in predstavlja nekakšno križpotje, neko vozlišče, neki obvezen prehod, ki je temeljnega pomena za vsakogar,

ki se želi spoprijeti ali stopiti v pogovor z glavnimi smermi sodobne misli. Poglejmo, kako je do tega prišlo.

Kar zadeva Heideggerja, velja, da so bila ob koncu šestdesetih, tj. ko so se izpeljale posledice koncila, znana le dela, ki jih je sam objavil, kar pomeni, da je bil referenčna točka glede metafizike *Uvod k njegovemu freiburškemu predavanju z naslovom Was ist Metaphysik? (Kaj je metafizika?)*. V tem *Uvodu* iz leta 1949 najdemo silovit napad na Aristotela, in to v imenu samega sv. Pavla: Heidegger je navajal *Prvo pismo Korinčanom*, in sicer tisti znameniti odlomek, v katerem sv. Pavel pravi, da je Bog sprevrgel modrost sveta v norost – sv. Pavel uporablja prav izraz *sophia tou kosmou* – in da je to tista modrost, ki jo iščejo Grki. V tem izrazu "modrost, ki jo Grki iščejo", je Heidegger mislil, da je našel enega izmed izrazov, s katerim Aristotel označuje svojo metafiziko, tj. izraz "iskana znanost", (episteme zetoumene), kar je isto kot *sophia*, o kateri je govora na začetku *Metafizike*. Eksegetsko vzeto gre seveda za pretiravanje, kajti po mojem ni mogoče, da bi sv. Pavel v tem pismu imel v mislih I. knjigo Aristotelove *Metafizike*, toda Heidegger ni imel takih pomislekov ali skrbi in je v tem videl brezpogojno Pavlovo obsodbo Aristotelove *Metafizike*. Kasneje, leta 1954, je Heidegger napisal razpravo z nedvoumnim naslovom *Überwindung der Metaphysik* (Preseganje metafizike). Objavljeno je bilo v njegovih zbranih razpravah *Vorträge und Aufsätze* (Predavanja in sestavki), ki so izšle v začetku šestdesetih. V tem spisu je izrekel svojo znamenito tezo, da je metafizika pozaba biti: metafizika je zamešala bit z bivajočim in zanemarila ontološko diferenco, slednja pa je po Heideggru ravno tisto najpomembnejše. Metafizika nas je tako popeljala v pobivajoč-nje biti. Glavni krivec za nastanek metafizike, ki je zakrivil to redukcijo biti na bivajoče, na *ousia*, je Platon, a še bolj Aristotel, zaradi svojega izjemnega vpliva v teku stoletij. Končno je v delu z naslovom *Identität und Differenz (Identiteta in diferenca)*, ki je izšel leta 1957, Heidegger trdil, da je metafizika

ontoteologija – prvi del knjige nosi ravno naslov *Ontoteološka konstitucija metafizike* -, in to zato, ker ravno reducira bit, ki je lastni predmet ontologije, na tisto svojsko bivajoče, ki je Bog in je lastni predmet teologije. To za Heideggerja pomeni pozabo biti in za glavnega krivca vsega tega je znova imenovan Aristotel.

Tako je bilo stanje ob koncu koncila. Tisti torej, ki so se sklicevali na Heideggerja in so ga še razlagali v eksistencialističnem smislu, so po nujnosti težili k opustitvi ali zavrnitvi Aristotela. A kasneje so se stvari spremenile. Že v zadnjem letu svojega življenja, to je leta 1975, je Heidegger sam dal dovoljenje za začetek tega, kar menim, da lahko imamo za največji filozofski dogodek druge polovice našega stoletja, in sicer za objavo tiste ogromne množine zapiskov in rokopisov svojih univerzitetnih predavanj: najprej tistih iz Marburga (nastalih v obdobju do leta 1929), potem pa še onih iz tridesetih in štiridesetih let, ustvarjenih v Freiburgu. Ta dogodek so tehtno in večje izvedli Heideggerjevi izdajatelji, tako da na dve ali tri leta izide nova knjiga in je ves svet prisiljen brati in videti, kaj je novega. Tako mednarodno javnost že več desetletij pritegujejo ta predavanja, ki še vedno izhajajo – več let, že skoraj dvajset let, pa jih še ni zmanjkalo! Kar veliko jih je, tako da bo v prihodnjih letih še govora o teh predavanjih. A kaj iz njih izhaja? To, da zlasti v marburškem obdobju, tj. v dvajsetih letih (gre za čas, v katerem zori Heideggerjevo najbolj znano delo *Sein und Zeit*), Heidegger predava skoraj izključno o Aristotelu. Osrednja tema njegovih univerzitetnih predavanj je bil Aristotel. In vsi tisti, ki so se zgrinjali k njegovim predavanjem, da bi sledili in slišali to, kar je govoril, so tja hodili, da bi slišali, kako je razlagal Aristotela. Prav ti ljudje so kasneje postali osrednji nemški misleci v šestdesetih in sedemdesetih: Gadamer, Ritter, Hannah Arendt, Hans Jonas, Karl Löwith, Günther Anders.

Iz leta 1963 je Heideggerjevo avtobiografsko predavanje z naslovom *Mein Weg in die*

*Phänomenologie* (Moja pot v fenomenologijo), ki so ga potem v obliki pisma jezuitu p. Richardsonu objavili v angleščini. V tistem predavanju oz. pismu Heidegger razlaga zelo zanimive stvari, in sicer začne s tem, da ga je od vsega začetka k študiju filozofije spodbudilo delo Franza Brentana *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (O mnogoterih pomenih bivajočega pri Aristotelu). Dalje, če gremo pogledat univerzitetna predavanja in seminarje, ki jih je objavil sam Heidegger v štiridesetih, npr. predavanje *Vom Wesen und Begriff der Physis* (O pojmu in bistvu physis), ki je posvečeno II. knjigi Aristotelove *Fizike*, vidimo, da je vpliv Aristotela zaznamoval celoten Heideggerjev miselni in spekulativni lok. Najzanimivejša stvar (izpostavil jo je prijatelj Franco Volpi, ki je strokovnjak na tem področju) pri tem je, da je Heidegger vzel enega po enega vse vélike pomene bivajočega, ki jih je razlikoval Aristotel v svoji *Metafiziki* in ki jih je Brentano prikazal v omenjenem delu. V vsakem izmed teh pomenov je iskal, v različnih obdobjih svojega življenja, globoki pomen biti. Vemo, da je bil do leta 1916 Heidegger katoličan, deležen je bil sholastične izobrazbe, nameraval je celo postati jezuit. V tistem času je bil globoko prepričan, da je treba smisel biti iskati v tem, kar Aristotel označuje kot prvega izmed temeljnih pomenov biti, bit po sebi, ki je bit kategorij in je predvsem bit podstati (ousia), ta pa doseže svojo polnost v biti negibne podstati, tj. v čistem deju, ki ga je Heidegger opredeljeval, kakor tudi vsa sholastika iz njegovega časa, kot *Esse ipsum*. Torej vse do leta 1916 je bila temeljni pomen biti tudi za Heideggerja ousia.

Nakar je Heidegger srečal Husserla: na njegovo univerzo, v Freiburg, dospe Husserl in njegova fenomenologija. Heidegger tedaj spremeni svoje stališče, opusti katoliško vero in sholastično filozofsko usmeritev ter se usmeri v Husserlovo fenomenologijo, a zopet meni, da je prepoznal najgloblji pomen biti v enem izmed Aristotelovih pomenov, o katerih govori Brentano: gre za bit kot resnico

(aletheia). Celoten Heideggerjev premislek o aletheia kot razkritosti, kot raz-skritosti [disoccultamento], kot *Unverborgenheit*, kot manifestaciji biti, ni nič drugega kot ponoven prevzem enega izmed Aristotelovih pojmovanjanj resnice, in sicer neposredne resnice, noetične resnice, tiste resnice, ki ni dojemljiva preko stavčne sodbe, temveč preko neposrednega intelektualnega dojetja. Sam Heidegger to pove: iz leta 1925 je namreč predavanje z naslovom *Logik: die Frage nach der Wahrheit* (*Logika, vprašanje o resnici*), v katerem gre Heidegger tako daleč, da predrugači besedilo Aristotelove *Metafizike*, da bi s tem dosegel popolno prekritje tega, kar pravi Aristotel, s tem, kar je mislil on, torej z njegovim pojmovanjem resnice. V besedilo Aristotelove *Metafizike* vnese Heidegger nikalnico, s katero želi pokazati, kako Aristotel trdi to, kar gre njemu v račun. A kaj nam to razkrije? Razkrije nam razmerje do Aristotela, ki ga je dobro opisal Gadamer, ki je bil tudi poslušalec teh predavanj. Gadamer pravi, da ni mogoče dojeti tistega posebnega občutka, če nisi sedel tam v predavalnici, ko je Heidegger razlagal Aristotela, in ni bilo mogoče nikoli razumeti, ali je bilo to, kar je razlagal, Aristotelova misel ali njegova, tolikšno je bilo poistivetenje. "Mi pa se nismo zavedali," piše Gadamer "da je šlo Heideggerju pri tem za konstrukcijo njegovega protinačrta metafizike". Heidegger v predavanju iz leta 1927 sam pravi, da je bil njegov sopotnik Luter, njegov vzor pa Aristotel (in zaključí z besedami: "a oči mi je dal Husserl"). Kaj pomeni vzor? Aristotel je bil dejansko vzor, kateremu je bilo treba slediti in se mu priličiti: Aristotel je bil nasprotnik, veliki nasprotnik, s katerim se je bilo treba spopasti, kar pomeni, da je bilo potrebno vzpostaviti teorijo biti, ki bi se lahko zoperstavila Aristotelovi. Toda Heidegger je skušal to izvesti s pomočjo orodij, kategorij in pojmov, ki mu jih je nudil Aristotel. Razvil je teorijo o tej svoji rabi Aristotela, imenoval jo je "dekonstrukcija". Dekonstrukcija ne pomeni destrukcije, pač pa razgradnjo, razstavljanje: kot takrat, ko razstavimo stroj na njegove sestavne dele, da

se polastimo nekaterih, ostale pa zavržemo. Heidegger skuša izsesati iz Aristotela vse, kar potrebuje, potem pa odvrže, bi se reklo, in prazno lupino. To lupino pa dalje obtožuje in napada, potem ko je iz nje vzel vse, kar je bilo dobrega v njej. Ta poskus se nadaljuje tudi kasneje, v tridesetih letih, po znamenitem obratu, po njegovi *Kehre*. V tridesetih Heidegger preide k iskanju smisla biti v tretjem izmed velikih pomenov, ki jih je Aristotel razlikoval: v biti kot deju in možnosti.

Najprej je tu predavanje iz leta 1931 o IX. knjigi *Metafizike*, iz katere vzame pojem možnosti, a jo pojmuje v smislu moči: imenuje jo namreč *Kraft*. Uporabi nemško besedo *Kraft*, da bi pokazal, da gre za moč v skorajda fizičnem pomenu te besede, kar razloži s tistim, čemur reče *gibajočnost* biti. Ne gre za *giblјivost*, ki je nekaj trpnega; gibajočnost ali *Bewegtheit* je dejavno počelo. Nato v seminarju iz let 1939-1940 o pojmu *physis*, kakor že tudi v *Beiträge zur Philosophie* (Prispevki k filozofiji) iz let 1937-38 izdela pojem biti kot dogodja, kot *Ereignis*, ki se jasno navezuje na aristotelški pojem deja ter biti kot deja. Heidegger noče uporabiti nemške besede za "dej" (*Akt*), ker gre za izhodiščno latinsko besedo: Heidegger je nasprotnik latinskega jezika, kajti po njegovem mnenju je latinski jezik odvzel pomensko prodornost izvorno grški filozofski govorici. Zato Heidegger uporabi aristotelški izraz *energeia*, *entelecheia*, da bi izrazil, kaj je bit v smislu dogajanja, dajanja danosti in torej v smislu dinamizma, ne pa v smislu nečesa statičnega.

Vsi tisti, ki so sledili Heideggerjevemu predavanjem v Marburgu in potem v Freiburgu, so postali – nenavadno, a hkrati pomenljivo – aristoteliki oz. neoaristoteliki, kakor jih imenujejo danes v Nemčiji. Vse to pa ob koncu šestdesetih še ni bilo znano, čeprav se je vse to že zgodilo, a nihče ni vedel ničesar o tem. Šele v zadnjih letih je postalo vse to znano. Zvedelo se je celo, da Heideggerjeva razlaga metafizike kot ontoteologije izhaja iz članka Paula Natorpa s konca 19. stoletja, objavljenega v neki nemški reviji, ki ga večkrat navaja

sam Heidegger. Ta razlaga se tu izkaže kot posledica novokantovske in torej kantovske razlage Aristotela, ki jo Heidegger prevzame. Tega Heidegger v svojih objavljenih delih ne pove, vendar je v neobjavljenih predavanjih in rokopisih vse to jasno dokumentirano.

Sklenimo torej to temo in pogledimo, kaj se dogaja v okviru analitične filozofije. Vse do petdesetih let je analitična filozofija tako v Angliji kot v Ameriki pod vplivom zgodnjega Wittgensteina, tj. njegovega *Tractatus logico-philosophicus*, ter dunajskega kroga, tj. avtorjev, kot so Carnap, Neurath, Schlick. Gre za mislece, ki so bili prepričani, da se mora filozofija omejiti na analizo znanstvenega govora. Metafiziko so zato imeli za nesmiselno: pomislimo na Carnapov članek z naslovom *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (Preseganje metafizike z logično analizo jezika) iz leta 1932, ki je bil objavljen v reviji *Erkenntnis*. Zanimivo je, da ga je Carnap napisal proti Heideggerju: Heidegger je bil njegova tarča. V njem avtor pravi, da so metafiziki kakor glasbeniki brez talenta, kajti to, kar govorijo, so zgolj prazni zvoki, oropani lepote, ki sicer pripada glasbi. To je bil pogled, ki je prevladoval v analitični filozofiji v petdesetih. A ravno v petdesetih so bila objavljena Wittgensteinova pozna dela, ki so bila napisana v obdobju njegovega poučevanja na Cambridgeu v tridesetih letih. Kakor vidimo, zgodovino filozofije pogosto sestavljajo materialni dogodki, saj je vezana npr. na izid kake knjige, kakor v primeru Heideggerjevih univerzitetnih predavanj; podobno je v primeru Wittgensteina. Njegova pozna dela so bila objavljena, skratka, šele proti koncu petdesetih in tedaj pride do preobrata v okviru analitične filozofije, ko postane jasno, da znanstveni jezik ni edini smiselni jezik in da torej naloga filozofije ni le v analizi znanstvenega jezika, pač pa, da lahko imajo tudi druge vrste jezika svoj smisel, npr. etični jezik, religiozni jezik, navadni jezik, vsakdanji jezik. Tedaj nastopi nova faza analitične filozofije: analiza vsakdanjega jezika. Poznamo imena velikih utemeljiteljev teh raziskav, ki

pripadajo šolam Oxforda in Cambridgea in ki so vsi rasli ob proučevanju Aristotela. Kajti na angleških univerzah v Oxfordu in Cambridgeu je vedno bil Aristotel tisti avtor, ki se ga je preučevalo bolj kot kateregakoli drugega – in to izven vsake teološke in religiozne perspektive, pač pa preprosto zaradi čuta za to, kar je klasično. Wittgensteinovi učenci, ki najbolj vplivajo na analitično filozofijo v šestdesetih in sedemdesetih, Austin, Ryle, Strawson, so se formirali ob študiju Aristotela. John Austin, avtor teorije jezikovnih dejev, objavi svoja dela v šestdesetih in sedemdesetih (izidejo posmrtno zaradi avtorjeve prerane smrti). Zato v času koncila, leta 1965 na primer, še niso bila znana ali pa jih je poznal le malokdo in še niso močnejše vplivala na analitično filozofijo. Austin se v svoji analizi jezikovnih dejev vseskozi navezuje na Aristotela. Razlikovanje med informativnimi in performativnimi jezikovnimi deji je pridobil iz Aristotelovega razlikovanja med logos apophantikos in logos semantikos. Aristotel namreč pravi, da je logos apophantikos (t.j. stavčna sodba) predmet logike, logos semantikos pa so predmet retorike in poetike, kajti proizvajajo učinke, kakor so npr. prepričanja, ta pa imajo zopet praktični značaj. Austin napiše knjigo z naslovom *How to do things with words* (Kako napravimo kaj z besedami), v kateri izpostavi to razlikovanje. Nato pa znotraj semantičnega govora vnese znamenito Aristotelovo razlikovanje med pomeni dobrega in pomeni biti ter razbere med njimi to, čemur sam pravi "focal meaning" (središčni ali fokalni pomen), ki ni nič drugega kot analogija *ad unum*, kakršno najdemo v Aristotelovi metafiziki. Austin, skratka, vpelje v angleško analitično filozofijo tisti način filozofiranja o jeziku, kakršnega najdemo zlasti v Aristotelovih delih o logiki: v *Kategorijah*, v *De Interpretatione*, v *Metafiziki* in v nekaterih odlomkih *Nikomahove etike*, v katerih nastopa analiza pomenov dobrega. Aristotel je po Austinovem mnenju vzpostavil pojmovanje filozofije kot analize jezika; in skozi analizo jezika je uspel razbirati ustroj stvarnosti.

Tudi Gilbert Ryle v enem izmed svojih znamenitih člankov, *Categories*, postavi teorijo o tem, da vsi jezikovni nesporazumi temeljijo na znamenitih kategorialnih razlikah, tj. na uporabi pojmov, ki pripadajo eni kategoriji na področju druge kategorije. Toda to ni nič drugega kot to, kar je Aristotel imenoval *metabasis eis allo genos*, prehod k drugemu rodu, ki ga Aristotel prvi obsodi kot nepravilnega iz logičnega vidika. Vsaj Rylova teorija o kategorialnih zmotah je pridobljena iz Aristotelove logike in ontologije, kakor tudi znana Rylova kritika pojmovanja duše kot nekakšne prikazni, kot "prikazni v stroju", ki jo je podal v znamenitem delu *The Concept of Mind* (Pojem duha), v katerem kritizira pojmovanje razmerja med dušo in telesom, kakor da bi duša bila nekakšen prikazen, nekakšen duh, ki se nahaja znotraj telesa, pojmovanega kot stroja, kakor si to predstavlja Descartes; gre seveda za kritiko v imenu enotnosti človeka, kakršno je razvil Aristotel, kjer duša ni podstat, ki bi se nahajala znotraj druge podstati, temveč je forma ali lik telesa: je lik človeka.

Zlasti v svojih zadnjih letih in v svojih zadnjih člankih se je Ryle popolnoma posvetil antični filozofiji, tako Platonovi kot Aristotelovi, prav posebej pa antični Akademiji in dialektiki, kakršna se je tam izvajala. Prav v tisti dialektiki je Ryle videl pravo filozofijo, ki je znova uresničena v današnji analitični filozofiji. V tej dialektiki je videl tudi to, kar naj bi filozofija počela, tj. analizo navadnega jezika, da bi bili odstranjeni vsi vzroki zmote, vsi vzroki nesporazumov, vsi tisti slavni "jezikovni krči", o katerih je govoril Wittgenstein.

Poleg tega je eden največjih filozofov iz Oxforda, Peter Strawson, avtor knjige *Individuals* (Posamezne stvari), ki je izšla konec petdesetih, označil to svoje delo kot razpravo o opisni metafiziki. Znotraj analitične filozofije, po vsem tem, kar je bilo rečenega o metafiziki kot "početju glasbenikov brez talenta", nastane delo, ki ima "metafiziko" v podnaslovu, v katerem je stvarnost prikazana z odkrito aristoteljskimi pojmi. Strawson

pravi, da obstajajo posamezne stvari, ki so osnovne danosti in ki se jih kvalificira s pomočjo "sortalij", ki so pravzaprav univerzalije ali bistva, o katerih govori Aristotel. Njegova ontologija ima torej izrazit aristoteljski pečat. Ni naključje, da se v angleški in ameriški filozofiji v sedemdesetih in osemdesetih letih odvija debata o problemu identitete (gre za vprašanje, na osnovi česa identificiramo predmet ali osebo). Imena sodelujočih v tej debati pripadajo še živim filozofom, kot so Saul Kripke in David Wiggins, ki se sklicujejo na Aristotela. Wiggins se v svojem delu *Sameness and Substance* (Istost in podstat) sklicuje na aristoteljsko pojmovanje podstati. Vsi so študirali v Oxfordu ali v Cambridgeu in tam sledili predavanjem o Aristotelu pri profesorjih analitične filozofije.

Danes torej opažamo sklicevanje na Aristotela tako v središču analitične filozofije, kakor tudi v središču zanimanj Heideggerjevih učencev, ki so utemeljitelji hermenevtike. S tem pa prehajamo k tej tretji točki.

Veliki obrat, ki se je zgodil v začetku šestdesetih let, je bila objava Gadamerjevega dela *Wahrheit und Methode* (Resnica in metoda) leta 1960. V času koncila ga je malokdo bral in tedaj še ni bilo govora o filozofski hermenevtiki: edini hermenevtiki sta bili biblična in pravna. Z Gadamerjem se leta 1960 rodi filozofska hermenevtika. Nastane torej tisto razumevanje filozofije in resnice, ki ne temelji več na metodi (v čemer tiči polemika z neopozitivizmom), temveč si vzame za vzor Aristotelovo praktično filozofijo, kot to jasno pove Gadamer v enem izmed poglavij *Resnice in metode*. Gre torej za obliko védenja, ki ni znanost in ki ni zvedljiva na znanstveno-tehnično racionalnost, je pa kljub temu racionalna. S tem postane obenem očitno, da lahko obstaja oblika racionalnosti, ki je drugačna od znanstvene. Je pa res, da je praktična filozofija v Gadamerjevi razlagi nekoliko osiromašena, saj se zvede na eno izmed Aristotelovih razumskih vrtilin, in sicer na *phronesis*, na preudarnost, ki po Aristotelu ni istovetna s praktično filozofijo. Toda za Gadamerja in za

tiste, ki mu sledijo, za njegove učence torej, kot je to npr. Rüdiger Bubner, se praktična filozofija zvede na Aristotelovo phronesis. Pa še eno Aristotelovo kategorijo spravijo v obtok ti misleci, ki so bivši Heideggerjevi učenci, in sicer gre za praxis, ter za razliko med praxis in poiesis, med dejavnostjo in proizvajanjem.

Delo Hannah Arendt z naslovom *Vita activa* iz leta 1958, objavljeno v Ameriki, je imelo velik uspeh prav zato, ker je znova predstavilo ideal o bios politikos ter o bios praktikos zoper znanstveno-tehnično racionalnost, ki obvladuje sodobno kulturo: tudi to delo se pri tem naslanja na aristotelsko praxis. Vsa etika, ki so jo razvili neoaristoteliki (npr. neoheglovci iz šole Joachima Ritterja), utemeljuje etiko na aristotelskem pojmu ethos, ki pomeni navado, .tj. moralnost, kakor se je utelesila v institucijah, v zakonih, v zakonih dane polis, pri čemer pride do stične točke s heglovskim pojmom etičnosti ali *Sittlichkeit*. Tudi Ritter se sklicuje na Aristotela.

Poleg tega najdemo v anglo-ameriškem prostoru še mislece, ki se ukvarjajo z etiko, kot je to Alasdair MacIntyre, ki leta 1982 izda svoje delo *After virtue* (Po vrlini), kjer prikaže Aristotela kot edino možno alternativo krizi etike in propadu razsvetljenskega načrta o utemeljitvi etike na znanstvenem razumu – propadu, katerega nazoren izraz je Nietzsche. MacIntyre predlaga etiko vrlin, kakršno je Aristotel razvil v *Nikomahovi etiki*, kot edino danes uporabno alternativo. Še drug angleški izvedenec v etiki, Bernard Williams, pokaže na meje teorije in filozofije glede morale in trdi, da je pravi vir in temelj morale v značaju. A značaj je prav tisto, kar je Aristotel imenoval ethos, ki je to, kar se oblikuje s pomočjo navade, s pomočjo npravstvenih vrlin. Le-te pa so ravno pridobljene navade (ali habitusi), ki oblikujejo značaj.

Še en filozof, ki je bil prav tako bivši Heideggerjev učenec in ki se je ukvarjal s problemi bioetike in okoljevarstva, Hans Jonas (umrl leta 1993), avtor znamenite knjige *Das Prinzip Verantwortung* (Princip odgovornost), meni, da utemeljitev etike, ki upošteva tudi

prihodnje rodove in zaradi njih skrbi za okolje in naravo, predpostavlja metafiziko, kakršna je Aristotelova. Aristotel namreč razvije teorijo o obstoju naravnega reda, ki je smotrnost, kajti ravno na osnovi takšnega reda je prav, da branimo in ohranjamo pri življenju vrsto in zato skrbimo za naslednje rodove.

Celo eden izmed velikih sodobnih ekonomistov, ki poučuje na univerzi v Harwardu, Indijec Amartya Sen, se zavzema za vrnitev k zamisli skupnega dobrega, ki je aristotelskega izvora. Zanimivo, da gre tu za ekonomista, ki ni filozof, je pa res, da je v Ameriki vedno obstajala tesna vez med ekonomijo in etiko: zadostuje, če se spomnimo na velikega Adama Smitha, ki je poleg *Bogastva narodov* (*The Wealth of Nations*) spisal tudi *Teorijo moralnih čustev* (*The Theory of Moral Sentiments*) in je bil profesor moralne filozofije.

Lahko bi se spomnili še na novo epistemologijo Thomasa Kuhna in Paula Feyerabenda, ki se prav tako vrača k aristotelskim pojmovanjem na področju vzročnosti in časa. Rad bi sedaj, ko je čas, da sklenem ta prikaz, zaključil prav s poudarkom, da je v primerjavi z leti, ko je potekal II. vatikanski vesoljni cerkveni zbor, danes Aristotel zopet v središču sodobne debate in predstavlja zato možno izhodišče – ne bi rad rekel, da edino, je pa res, da jih ni prav veliko – ali raje eno izmed redkih možnih izhodišč dialoga in soočanja z laično filozofijo, tj. s filozofijo, ki ne izhaja iz krščanskega navdiha. Nobena izmed filozofij, na katere sem tukaj spomnil, ne izhaja iz krščanskega navdiha, če izvzamemo MacIntyreja, ki se razen na Aristotela sklicuje izrecno tudi na sv. Tomaža. Danes je mogoče ponovno vstopiti v racionalen diskurz, a – ponavljam – ne v smislu racionalnosti, ki bi bila zvedljiva na znanstveno-tehnološko racionalnost, pač pa v smislu onih tipov, oblik in modelov racionalnosti, ki jih je razvil Aristotel. Aristotel namreč ni govoril le o apodiktični racionalnosti, tj. o tisti, ki ima za svoj vzor geometrijo in njen način dokazovanja. Govoril je tudi o dialektični racionalnosti, ki je dialektična seveda v antičnem pomenu besede in ne v

smislu dialektike Hegla ali Marxa. Gre torej za Sokratovo in Platonovo dialektiko, ki je predvsem umetnost dialoga: umetnost vprašanja, odgovora in prikaza protislovnosti nasprotni strani, kar je nato prevzela metoda sholastične disputacije. V *quaestiones disputatae*, ki jih najdemo še pri sv. Tomažu, je potrebno namreč problem zastaviti, nato navesti argumente za eno rešitev, pa argumente za nasprotno rešitev, ter končno razpravljati o tem, katera izmed dveh rešitev je tista prava. To je metoda antične dialektike. Zdi se mi, da Aristotelova filozofija danes, glede na modele racionalnosti, ki jih še ponuja, in glede na jasen metafizični iztek, do katerega pride - ni namreč nobenega dvoma o tem, da dospe ta filozofija do priznanja počela, ki odločno presega naravo in svet -, predstavlja idealen teren, na katerem je možno odpreti racionalen razgovor o problemih metafizičnega značaja s predstavniki laične filozofije. S tem mislim zlasti na dialog krščanske filozofije z laično.

V tem smislu se je znova vzpostavil zgodovinski položaj, ki je po mojem podoben tistemu, v katerem se je znašel sv. Tomaž, ko je namreč uzrl v Aristotelu tisto orodje, ki mu je omogočalo dialog z vsemi: z islamsko kulturo, z judovsko kulturo, z grškim izročilom, s tistimi, ki jih je imenoval *gentiles*, tj. z neverujočimi. Danes lahko Aristotel še vedno odigra to vlogo. To je tisti zanimivi položaj, do katerega smo prišli po tridesetih letih od konca II. vatikanskega koncila.

Prevedel: Ivo Kerže

- 
1. Izvorno besedilo: E. Berti, *Lo studio di Aristotele dopo il Concilio Vaticano II*, v: E. Berti, *Nuovi studi aristotelici*, zv. IV/2, Morcelliana, Brescia 2010, str. 205-215. Besedilo je prvič izšlo pod istim naslovom v: *Studi 1994*, Istituto San Tommaso, Pontificia Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, Rim 1994, str. 229-240.
  2. Prim. o različnih razlagah sv. Tomaža v 20. stoletju G. Ventimiglia, *Status quaestionis: raziskave o tomistični ontologiji*, v slov. prev. I. Kerže, v: *Tretji dan*, 8/10 (2008), str. 50-81 (op. prev.).

*Preveva me mraz, ali se povrnejo poletja?  
Prepoln sem starosti, ali mladost me noče pustiti,  
kakor se sonce zopet obrne na sever,  
tako bo vstala zemlja spet s sna.*

Jakob Emeršič: Sanjarjenja

Zimski motiv – Pohorje 6 (foto: Janez Oblonšek)





EDVARD KOVAČ

## Pogovor z Andrejem Capudrom

Prof. dr. Andrej Capuder je letos praznoval 70-letnico. Bil je sodelavec revije Tretji dan v njenih začetkih, zato je uredništvo še posebej počaščeno, da lahko v nekoliko skrajšani obliki objavi pogovor, ki ga je slovenski romanopisec, pesnik, prevajalec, esejist, romanist in politik imel na letošnjem ljubljanskem Knjižnem sejmu s svojim kolegom, filozofom in esejistom patrom Edvardom Kovačem.

**S**poštovani g. profesor Andrej Capuder, morda bi Te moral nagovoriti z *votre excellence*, zakaj enkrat eksclenca, vedno eksclenca. Ampak s Teboj se želim pogovarjati kot z literarnim ustvarjalcem. Zame si najprej pesniška duša, spoznal sem Te leta 1974, ko si predstavil svoje pesmi v reviji Znamenje in od takrat naprej se mi zdi, da je vse, kar narediš, poetično: v dveh pomenih - poetičnem literarnem, hkrati pa je Tvoje delo poiesis v smislu ustvarjalnosti. Ustvarjalen si v svoji romanistiki, v predstavljanju velikih mislecev slovenski kulturni javnosti, pravkar si nam znova predstavil Kierkegaarda, ustvarjalec si v literarni teoriji, v romanih, seveda tudi v prevodih. Prav v prevodih in v literarnih stvaritvah si pokazal, da ko človek resnično misli, misel prihaja iz njega samega. S svojim delom dokazuješ, da je misel ustvarjalna. Lahko bi le dodal, da si eden tistih, ki ste slovensko esejistiko dvignili na zelo visoko raven, skupaj s Kocbekom in Rožancem.

Sedaj pa izzivajoče vprašanje, ker si v svojih mislih provokativen: praviš, da je Kierkegaarda brati ali misliti nevarno. Ali je nevarno poslušati tudi Tebe, se s Teboj pogovarjati, je nevarno prisluhniti Tvoji besedi?

Omenjaš revijalno objavo mojih pesmi pred časom. A sem moral čakati na pesniško zbirko do pred dvema letoma, star sem bil 68 let. Nikoli ni prepozno, je rekel tisti, ki se je oženil in umrl.

Glede eseja si me pohvalil. Izšla je antologija slovenskega eseja, kjer boš Andreja Capudra zaman iskal, tudi to vzamem kot kompliment, kot sem moral vzeti kot kompliment marsikaj skozi preteklih 40 let, ko sem se iskal tam, kjer bi moral biti, pa se nisem našel. Ampak kot rečeno: treba je čakati do sedemdesetega leta in še čez.

Misel, da je Kierkegaarda 'brati nevarno', je treba razumeti dialektično. Kierkegaardova teza je, da duhovniki preveč varno govorijo.

Vsi nam slikajo, kako lepo je biti kristjan, lepo hoditi k maši – zlasti zdaj, ko so cerkve prazne in dobiš sedež takoj – in te sproti poučijo, kako boš dosegel srečo na tem in na onem svetu: eno samo ljubo udobje, brez nevarnosti, samo da zvesto izpolnjuješ, kar ti rečejo. Nevarno pa je brati Kierkegaarda, če evangelij vzameš 'zares', če se izpostaviš kot posameznik, navzven, proti sistemu ali družbi, predvsem pa navznoter proti svoji notranji konstelaciji, svojemu globljemu jazu, notranjemu vrtincu, ki te, če si iskren, poseša in moraš hudičevo paziti, da boš izvlekel zdravo kožo, da ne rečem duše. To avanturo ali pot, ki jo popisujejo mnogi – od Danteja do Kosovela – bi lahko imenovali grozo biti: biti v obupu, vztrajati v obupu in proti obupu doseči vero in upanje zase in za druge. To izkušnjo bi lahko imenovali "notranji ali duhovni krst".

*Kar se tiče Tvojih pesmi, za katere praviš, da so bile pozno objavljene, naj omenim literata, Bruckbergerja, ki je gledal čudovito Mondiglianovo sliko v Louvru in se onesvestil. In so rekli: ja, starec se je onesvestil, srce mu ne bije več dobro. On pa je kasneje dejal: moje srce ob podobi te ženske je tako mladostno, da zopet bije, da zaradi tega izgubljam zavest. Hočem reči, tvoje srce je vedno mlado, iskrivo in v tem duhu je čas, da spet napišeš kakšno pesem.*

Ampak pogovarjava se o Kierkegaardu. In čeprav pravijo, da je literat mrtev, ko je napisal delo, bi Ti moral že zelo mlad umreti, ampak si še vedno zelo živ med nami. Toda kljub tej teoriji bi vseeno vprašal čisto biografsko: Kako je nanoslo, da si se srečal s Kierkegaardom? Naj omenim, da so o Kierkegaardu pisali že drugi Slovenci, Kocbek, Trstenjak, upam, da ti je všeč ta družčina. Naj še povem, da smo se mi, mlajši, učili od Tebe, saj si napisal spremno besedo že k prvi izdaji Kierkegaarda v slovenščini. Ta esej je kasneje izšel v čudovitih Romanskih esejih. Se pravi, od kod je prišla milost srečati tega danskega misleca?

Govoriti o Kierkegaardu je res stvar navdiha. O njem govorijo mnogi. Neverjetno, kako je ta avtor, ki je bil globoko krščanski, protestant, ki je hotel versko reformirati svojo

dobro, ki je želel, da si ga zanamci ohranijo v spominu kot spokornika, kako je ta filozof in teolog vplival tako na levo kot na desno, tako na Heideggra in Sartra, kot na ves katoliški krog, omenil si Kocbeka in Trstenjaka.

S Kierkegaardom sem se srečal po naključju, kot mlad študent v Franciji. Njegova *Bolezen za smrt* se me je dotaknila ob nekem pravem trenutku, ko nisem vedel, ali naj se 'fentam' ali naj grem v samostan ali naj se oženim; kot vidite, izbira je bila pestra. Kierkegaard mi je pomagal iziti. Ta njegova kretnja iz obupa, kako lahko iz najslabšega potegneš najboljšo, če si le dovolj korenit, če se razmaješ tja do notranjih korenin samega sebe in se potem kot po čudežu prebiješ na drugo stran, kot je popisal Dante, iz pekla skozi vice in v nebesa – in se nasloniš na 'silo', ki te je vzpostavila, kot pravi Kierkegaard. Meni se je uspelo nasloniti na to 'silo', lahko jo imenujemo Bog ali pa je sploh ne imenujemo. Seveda to ni bilo enkrat za vselej. Ta veja se maje, čeprav je ptič gori in se maje tudi, ko ptič že odleti. Iz tega se da živeti, iz tega se da delati, iz tega se da poučevati. Kierkegaardovo izkušnjo obupa sem prevedel v romantični občutek življenja. Ki pa je kasneje postal klasika. Od takrat dalje skušam biti 'kierkegaardovski kristjan', zasidran v eksistenci in obrnjen v esenco, v stalnem sporu, kaj je prvo in kaj drugo. Ali tako, kot se sprašuje Sartre, ali esenca ali eksistenca. On, ki ni imel pojma o prvem, si je izvolil drugo.

Knjiga, ki sem jo letos prevedel, se me je dotaknila, ko sem pred leti brskal po francoski knjigarni v Parizu. Takrat sem izvlekel neko oguljeno knjigo. Toda Francozi po svoje prevajajo. Naslov knjige *Dejanja ljubezni* so prevedli *Življenje v kraljestvu ljubezni*. Sem preletel, prebral, in sem rekel: eden bolj zanimivih Kierkegaardov, to bi se pa dalo prevesti. Človek, ki gre v leta, gleda na to, da se odkupi za pretekle neumnosti. In sem si rekel, da bom to naredil za pokoro. Hitro sem odnehal od francoskega teksta, ker je bil malo preveč francoski. Francozi so površni prevajalci, če jim ne ustreza, zavijejo po svoje. Sem

si oskrbel nemški prevod, ki pa je dobeseden. Preko Danske sem zelo hitro vzpostavil stik z danskih originalom. Skoraj dve leti sem delal z veliko vnamo.

*Dejanja ljubezni* je ena najbolj asketskih knjig, visoko asketskih, v tem smislu, da je v njej ostra dialektika, in to zelo konkretna. Kierkegaard ima psihologijo, ki so se je kasneje samo še učili, on pa jo je že v romantiki vedel: problem ljubezni, ljubezni v paru, ki pa je hkrati tudi ljubezen do drugega. Njegovo besedilo je čudovita improvizacija na znameniti pasus apostola Pavla o ljubezni, ki ga kristjani dobro poznamo: ljubezen je potrpežljiva, dobrotljiva, ni nevoščljiva, se ne ponaša, ne išče svojega, se ne da razdražiti ... (iz Pisma Korinčanom). Vsak od teh stavkov je doživel v Kierkegaardovi interpretaciji posebno osvetlitev, ki je hkrati odsev avtorjeve subjektivnosti, njegove najgloblje notranje stiske – kako idejo prevesti v dejanje, zlasti, ko gre za paradigmo ljubezni, na kateri krščanstvo stoji in pade. /.../ Opozarjam na psihološko nadarjenost Soerena Kirkegaarda, ki mu je med filozofi malokdo kos, in to ga dela tako očarljivega, tako privlačnega in hkrati tako nevarnega.

*Stopila sva v samo globino Kierkegaardove misli, njegovega življenjskega utripa, odpiranja v presežno. Kot vemo, je Kierkegaard izšel iz protestantizma, moral bi postati pastor, pa to ni. Je pa postal prerok, prerok modernega sveta, tudi prerok za marsikaterega eksistencialista. Toda že naslov, če smem reči, ker si ga Ti tako prevedel kot Dejanja ljubezni, je bolj malo protestantski. Saj vemo, da je Luther dal v oklepaj dobra dela, odločilna zanj sta vera ali ljubezen, ki ju človek nosi v srcu. Tokrat gre pa za udejanjenje ljubezni, za ljubezen, ki se manifestira, ki se odpira, ki zatrepeta, nas popelje tja, kjer še nismo bili.*

*Sedaj Te sprašujem, kako si se prepoznal v individualnosti Kierkegaarda, ko pa smo Slovenci vendar nekaj občestvenega. Še Trubar je korigiral svoje protestantstvo in ga naredil protestantsko občestveno, ko je bil v Ljubljani, se pravi v Sloveniji. Kako si Ti izpeljal spravo*

*med njegovo izrazito individualnostjo, saj govori o posamičniku, in med svojim nastavkom za "Iskanje drugega", kar odlično pove tudi naslov Tvojega romana?*

Tega ne vem. Vprašanje je preveč kompleksno. Slovenci smo precej čredni narod. In še imamo to nesrečno preteklost, da smo vedno služili. Cankar pravi, da smo bili hlapci. Tisoč let v tuji monarhiji in potem še nekaj časa v Jugoslaviji. Nismo bili samo svoji, in to nas ni naredilo za narod posameznikov, to je najmanj, kar lahko rečemo. Poguma biti jaz, tega nismo vajeni. Morda je bilo v protestantskih časih drugače, ampak takrat smo bili pod vplivom mogočnega vala s severa, od Nemcev. Ker Nemci so se uprli Rimu in so postavili vero na nove temelje. Nekaj tega entuziazma, poguma je oplazilo tudi Slovence, dokaz za to je Trubar. Na žalost se je zgodilo to, kar pravi Cankar: Najboljše ljudi so pognali iz dežele, kar je ostalo, je bila sodrga in mi smo otroci te sodrge. Citiram Cankarja, pa so me tožili v parlamentu, češ da psujem slovenski narod. Potem je na ministrstvu Bojan Brezigar duhovito odgovoril, da je Capuder citiral Cankarja, Cankarja pa ministrstvo za zunanje zadeve ne more korigirati. Skratka, res je, to se nas drži, to je odlično uganil tudi Kocbek, ki je bil eden največjih individualistov, kar smo jih Slovenci imeli, ki je igral nevarno igro prav po kierkegaardovsko, med da in ne.

Tu bi lahko citiral znamenito priliko, ki jo ima Kierkegaard iz Matejevega evangelija. O očetu, ki ima dva sinova, in jima je ukazal, naj gresta v vinograd. Prvi je rekel: "Ja, Gospod", pa ni šel. Drugi je rekel: "ne", pa je šel. Kateri od teh dveh je naredil prav? Odgovor je, da ta, ki je najprej rekel "ne" in si vzel čas za premislek. In v tistem "ne" vstavil vso svojo intelektualno in moralno silo, da ga je potisnila v DA in tisti "ja" je bil več vreden od teh, ki gredo, pa končno ne gredo, ki mislijo, da bodo, pa odlašajo. Čudovito spletna dialektika, ki jo najdemo v knjigi. Opozarjam na psihološko filozofsko nadarjenost Soerena Kierkegaarda, ki mu je malo kdo kos in to ga dela tako očarljivega, tako privlačnega in tako nevarnega.

*Preden bova šla k slovenski zgodbi in slovenskemu jeziku, ostaniva zdaj pri tisti ključni ali najbolj znani priliki oziroma komentarju Kierkegaarda, ki komentira Abrahamovo pripravljeno žrtvovanje Izaka. Kot vemo, Kierkegaard misli, da bi se moral Abraham takrat Bogu upreti v vsej svoji iskrenosti. Ali imaš občutek, da človek v iskanju presežnega nujno na neki točki postane tudi bojevnik z Bogom? Pride morda trenutek, ko ga Bog sam navdihne, da se mu upre? Kajti, kot je rekel Tvoj prijatelj Otmar Črnilogar: "Bog ima rad sorto!" Se pravi, ima rad klene, izjemne, enkratne ljudi, takšen, kot nas je ustvaril. Ali ne spada k tej enkratnosti, da človek reče na neki stopnji Bogu ne, čeravno ta "ne" ni dokončen?*

Znana je epizoda iz Svetega pisma, kako je šel Abraham na goro Morija, zjutraj je vstal in vedel, da bo moral žrtvovati sina Izaka, ker mu je Bog tako ukazal in mu je žena Sara pripravila brašno in sta šla in sta hodila molče. Hodila sta prvi dan, drugi dan, tretji dan in je vedel, kaj bo moral storiti, in ni črnil besede in sta hodila ... to ponavlja kot navito ploščo in vedno globlja stiska ga zajema.

Značilen Kierkegaardov pristop je v tem, da Svetega pisma ne jemlje kot zbirko receptov. Kierkegaard se poglubi v situacijo, v oklevanje, v svobodno izbiro: kako prej ne veš nič, kako pozneje veš vse, kaj je pa tisto vmes, kar te naredi svobodnega in prevede tvojo stisko v dejanje, to pa se nam izmika. O tem ne vemo nič, tu je potrebno samo dejanje: tu skozi pojdi, človek, in boš skusil! Znamenita je prilika o Abrahamu, ki velja za očeta vere. Bog je od njega zahteval, da žrtvuje sina, v zadnjem trenutku pa mu je podtaknil ovna in stvar je bila rešena. Poznamo pa na tisoče situacij, ko ni bilo jagnjeta, ko si moral le žrtvovati sina. Ta patos Kierkegaarda, ta strast po doživetju najvišjih ukazov, tudi moralnih, je tipična za našega avtorja in malo je takih mislecev, ki bi se tako vživeli v miselni in življenjski paradoks ljubezni in dejanja.

Zelo pogosto je in naravno je, da človek odbija svojega Stvarnika. Da se v dialektiki jaza, ki se poglublja iz enega nasprotja v drugo, ko najde v svojem nasprotju podatke

iz prvega, ko te podatke prenaša nazaj, v novi preobleki in z novimi izgovori – skratka ta notranji balet, notranje vrtnčenje, ima na koncu vedno možnost in celo nujno, da odbiješ zadnje rešitev, ker je preveč grozna zate, za tvojo osebo, za tvoj um, za tvojo svobodo. Zakaj bi se človek ponižal in priznal višjega od sebe? Nekoga, ki te je ustvaril in te potiska v tako nevarne položaje? Odbijanje Stvarnika je značilno, ta 'ne', ki ga izreče sin očetu, da ne bo šel v vinograd, a si pozneje premisli – to je pravzaprav pogoj za vsak da. V tem je na kratko povedano Kierkegaardova filozofija, njegova dialektika, njegova vera. Ne obupajmo nad ljudmi, ki rečejo ne. In bodimo pozorni na tiste, ki prehitro rečejo da.

*Človek mora kar sapo zajeti, da Tvoja Kierkegaardova misel vsaj malo izzveni v njem. Ko Te poslušam in ko Te berem, nehote dobivam občutek, da ta izjemna duhovna in eksistencialna izkušnja kliče po besedi. In da si ti slišal ta klic. Rekel bi: ne da Ti je slovenščina to omogočila, ampak da si Ti slovenščini omogočil, da je začela izražati globino te misli. Vemo, da neki jezik, da bi bil sposoben izražati Platona in Aristotela, potrebuje za svoj razvoj dvesto let. Se pravi, da si v svojem življenju, v desetih, dvajsetih letih slovenščino pripravil do tega, da je sposobna izraziti Kierkegaardovo misel. Ker če iskreno povem, ko sem kot študent bral o Kierkegaardu pri Trstenjaku, najprej nisem razumel, in ko sem razvozlal njegovo predstavitev, sem si rekel: to ni Kierkegaard! Se pravi, da s sholastičnim jezikom, pa tudi ne s fenomenološkim, ni mogoče zajeti utripa danskega misleca. Miselno sem sicer razumel njegove zahteve, ampak nisem čutil, da bi bil znotraj njegovega intelektualnega dogajanja. Ko se pogovarjam s Teboj, ko Te berem, imam občutek, da sem v Kierkegaardovi družini.*

*Zdaj se mi poraja izzivajoče vprašanje zate. Poznamo te kot romanista, kot profesorja, ki je dantolog, kot tistega, ki odlično pozna francosko filozofijo. In sedaj, v zrelih letih, ko je čas trgatve, postajaš germanist?*

Preden sem bil romanist, sem se osem let učil nemško. Je bila stara klasična gimnazija

V hrupu tem in v času tem,  
pred tabo nemočan  
zdaj iščem tu, zdaj iščem tam,  
a miru si želim.

Jakob Emeršič: Dvignil sem takrat roke

Matija Bradaška, Rojstvo (freska), Župnijska cerkev sv. Jurija – Mozirje (foto: Janez Oblonšek)



in so nas nekaj naučili. To, da sem Kierkegaard vključil v romanske eseje, je res malce nenavadno, pač jemljem nase svoj greh. Kierkegaard je otrok severne sfere Evrope, je Heglov učenec. Tista dialektika, ki jo je Hegel obrnil navzven, v zunanjo, v svetno presežnost, to je Kierkegaard ponotranjil navznoter. Temu nemškemu duhu, tej nemški sistematiki se je Kierkegaard uprl. Ima pa ta upor korenine v nemški mistiki, v 12., 13. stoletju. Njegov predhodnik je zlasti mojster Eckhard s svojo apofazo. To je tista mejna situacija, ki jo mora človek forsirati, to je pogum, da se duh izlije v presežno, v absolutno. To lahko imenujem teologija *deuch*. V tem romanski duh nima kaj dosti, s tem se strinjam. To pomeni, da nisem stoodstotni romanist, da sem dovteten tudi do drugega, to je Tvoja teza. Skratka, ta reč se me je dotaknila bolj, kot sem si mislil. To je res stvar osebne izkušnje.

Bi šel sedaj na Tvoje vprašanje o jeziku, praviš, da sem jaz slovenščino pripravil do nečesa. Ne vem, kdo je koga. Ne sprejemam pa tega, kar je rekel Janko Moder, ko me je hvalil leta 1972, od tega je 40 let, ob prevodu *Božanske komedije*, ko so mi dali Sovretovo nagrado. Hvalil je slovenščino, ki je sposobna tega, ki je zmožna vsega ... Pol ure je to govoril! Kje je bil pa prevajalec? Človek je bistven! Moraš se najti v patosu avtorja, v sozvočju. Je pa res in tega ne podcenjujem: bil sem dobro šolan. Bil sem iz profesorske družine, oba starša sta bila slavista. V hiši smo imeli Pleteršnikov slovar, radi smo brali slovenske klasike, brez tega bi bil moj prevod Danteja čista zguba. Enako pri Kierkegaardu. Veliko se naučiš v družini, tega danes ni. Saj veste, kakšen je danes odnos do slovenščine: "ful", "kul" in potem te "skenslajo" in zdravo. No, jaz se nisem pustil kar tako "skenslati" od tujih vplivov, čeprav sem bil poliglot, je slovenščina bila moja osnovna ljubezen v jeziku. Zato tudi danes zamerim nekaterim kvaziznanstvenikom ali pa velikim znanstvenikom, da tako vse mečejo v tujke in mislijo, da bodo s tujkami, še tako strokovnimi, bolje povedali tisto, za kar ima slovenščina lepe izraze, nima pa vseh.

Kierkegaard govori o dveh ljubeznih: zemeljski in nebeški. Bil sem v zadregi, ko sem moral prevajati to shemo, saj imajo tako Nemci kot Danci dva izraza za ljubezen: tisto, kar je v času, je bolj ljubimkanje, tisto, kar se naslanja na večnost, na božjo valuto, tisto je šele prava ljubezen. In ob tem avtor razvije svojo teorijo navzočnosti Tretjega v paru. Dva se nikdar zadosti ne ljubita. Zakaj ne? Ker prisežeta samo drug drugemu. Iz česa pa prisežeta? Jaz sem vrtavka, ti si vrtavka, kaj pa je ljubezen dveh vrtavk? Kjer je Bog, tam nihče ne pade. To je krasna misel in jo boste našli v tej knjigi.

*Zase slišim, da če ne bi bil filozof, bi moral biti advokat in v tem smislu dobra beseda za Janka Modra: morda pa je čutil, kar mi čutimo, da si zelo zaljubljen v slovenščino. Da jo obožuješ, da ji omogočaš, da je to, kar je. Vidva sta imela isto ljubezen, ljubezen do slovenščine.*

*Toda imam občutek, da je kar nekaj ljubezni v tvojem življenju, poleg slovenščine tudi francoščina. Drznil bi si reči, da si bil Kierkegaardov učenec, še preden si ga bral. Zgodaj Te je privlačila življenjska odprtost in teženje po svobodi. Mamila Te je smelost, duhovno in mistično izkustvo, ki Ti je dalo status svobode, Te pognalo med mislece, med literate, ki so bili po naravi ikonoklasti, saj so razbijali ustaljene slike in sheme. V tem smislu je vsaj zame Kierkegaard velik ikonoklast. Ampak da je človek ikonoklast, ni nujno, da je kristjan ali veren. Kaj Te je vleklo k avtorjem, da si potem o njem pisal, da si se npr. ukvarjal z Andrejem Gidom? Kaj te je vleklo k temu avtorju, katera izkustva ali katera intelektualna smela drža?*

O ikonoklazmu seveda drži. V vsakem mladem človeku je nujno en kos razbojnika, viharnika, to je normalna stopnja. Tisti mladec, ki tega ni dal skozi, je za vse življenje prikrajšan. Je pa to stopnja, ki jo človek z malo sreče in tudi razuma preraste. Dolga leta sem predaval dve veliki smeri v francoski književnosti, romantiko in klasicizem. Za klasicizem velja, da postaneš klasik, če si bil prej romantik. Znamenita formula je, da je v vseh velikih

možeh literature romantična drža v začetku nepogrešljiva. Tudi pri Danteju. Dante se je umiril in discipliniral šele pod udarci usode, čemur pravi Kierkegaard obup. Da pa te doleti milost discipline, moraš prej dobro brcati. Imel sem simpatijo do obeh.

Ikonoklazem. Ne bi mogel obstati pri tem. Čeprav je višja stopnja klasičnega pogleda na svet vzdrževanje vere, simetrije, iskanja avtoritete, pa se to ne sme izroditi. Tukaj je smrtna nevarnost, da se to izrodi v formalizmu, v tiranijo. In tega je še in še. Romantično noto moraš v sebi vseskozi vzdrževati. Pri tem ti pomaga življenje in pomagajo ti predvsem sovražniki. Imel sem precej nasprotovanja v življenju in temu se imam zahvaliti, da se nisem zazidal v slonokoščeni stolp vseznalstva. To je velika nevarnost, vseznalstvo. Neka radovednost, občudovanje, neka težnja po novem mora biti v človeku. Tu je bil zame Dante tako pomenljiv. Dantejev junak je Odisej, Odisej, ki se na stara leta vrne, potem ko je vse doživel, in znova odrine na plovbo, da bi dognal kaj novega, kar sodi v vrlino. Vrlina se obnavlja. To ni kot list, drevo, vrlina ni stalnica. To ljudje napak mislijo in precenjujejo vrle ljudi. Vrlina ni dana enkrat za vselej.

Bom rekel kot klošar, ki sem ga srečal ob Ljubljani. Mi je dejal: "Vam bom nekaj povedal", na uho se mi je sklonil in povedal: "Veste, človeka je treba gojiti, kurba se prej zaredi kot človek, človeka je treba gojiti, človeka je treba gojiti", mi je večkrat ponovil.

*Večkrat si nas opozarjal, da je znak inteligentnosti tudi smisel za humor. O tem je govoril že Aristotel, Ti si se tu rad naslanjal na Bergsona. Bergson je končno pisal o smehu. Ampak če sledim Tvojim razmišljanjem in Tvojim avtorjem, lahko rečem, da se je Bergson prav tako razpiral v presežno in je govoril o upanju, o prihodnosti, še bolj Bergsonov učenec Chardin, ki je upal proti upanju. Se pravi, da je upanje toliko večje, kolikor večji je bil prejšnji obup ali grenkoba. Mogoče bi lahko prav v razponu novih horizontov, novih obzorij ali nove prihodnosti, ki še ni izdelana, ki jo*

*mogoče slutimo, povezali Chardina, Bergsona in Kierkegaard. Je to mogoče?*

Težko najdem kar tako skupni imenovalec. Skupno Bergsonu in vsem moralistom, kot tudi Kierkegaardu, ki je velik moralist, je iskanje globljega jaza. Ki je v dialektiki, v razprtju z zunanjim, socialnim izrazom našega jaza. To je skupno obema mislecema. Toda metoda je izrazito druga. Kierkegaard se je izpostavil smešenju. Njega so si privoščili danski paglavci zaradi grbe. Imel je oster jezik in se je zameril vsem po vrsti na Danskem in potem si ga je privoščil satirični list. Tu je našel svoj poklic in odnos do Kristusa. Stalno se je boril: če se meni smejejo, kaj bi rekel Kristus? Toliko glede smeha. Bergson je pa izdelal teorijo o smehu. On ni imel smisla za humor, še zdaleč ne. Ampak je izdelal teorijo o smehu, ki je predstavil človeka, ki je smešen, kot neke vrste strdek v vsesplošnem gibanju. Otrdela figura. Zakaj je Charlie Chaplin smešen? Ker takole hodi. Smešen je že na videz. Obstoji pa tudi moralna smešnost. O tem smo govorili pri Molieru, njegov Ljudomrznik je smešen zato, ker se preveč oprijemlje moralnih načel, medtem ko je vsa doba izrazito laksana – to je izraz, za katerega ne vem, ali je danes razumljiv. Laksizem vse razume, pa ne kot ljubezen apostola Pavla, ampak doba vse razume, vse odpušča. Moralisti pa so imeli v sebi poštenost, da ni tako, da ne sme biti tako in da so se tudi izpostavili, da ne bo tako.

Ta teorija o smehu, strdek proti gibljivosti, proti pristajanju na nenormo, nemoralo, to se da osmešiti. To je bila velika lekcija Bergsona za marsikoga, recimo Ionesco in njegov teater to izraža. Recimo *Nosorogi*: nismo več ljudje, ampak smo nekakšni oklepniki, tisti nos tiščimo naprej in postanemo dežela nosorogov. Kaj bi dal za enega Ionesca! Ionesco bi moral biti Slovenec!

*In o Chardinu?*

Ja, Chardin, Kocbek mi ga je navdihnil. Imel je ciklostil njegovih tekstov. Na Mohorjevi so me zaprosili, naj ga prevedem. Chardin

je skušal Bergsona argumentirati z odkritji raziskav svojega časa. Pri tem je bil moderen, citiram samo stavek: vsa znanost nam daje dokaze, da delujejo avtomatizmi, da smo mi sami rezultat avtomatizmov: od genskega življenja do najbolj kompleksnih situacij. V redu, pravi, s tem se strinjam, narava je sestavljena iz avtomatizmov, ali pa se ti avtomatizmi skladajo avtomatično in pripeljejo do bolj kompleksne stopnje zavesti, to je pa še veliko vprašanje. Ampak te stvari je težko takole pripovedovati. Tu se je treba osrediniti, napeti pozornost in potrebna je predvsem tista sila, za katero pravi Bergson, da se držimo sledi živega. Da ne živimo kar tako, iz radovednosti. Predvsem ne iz radovednosti.

Kierkegaarda ne brati iz radovednosti! Ampak, denimo, da vas kaj boli, da imate rano, da ste nesrečno zaljubljeni – saj kdo pa ni? Še take po štiridesetih letih zakona nas malo skeli.

*Zdaj bi šel k novemu nasprotju, velikemu nasprotju med dvema svetovoma, hebrejsko-judovskim in grškim. Omenil si Odiseja, ki pride domov in se zopet odpravi. Vemo, ko se bo odpravil, si bo znova želel vrniti se v rodno Itako. Tako tudi Ti : ko govoriš o jazu preko Kierkegaarda, odhaja človek k sebi, je pri sebi, obogaten z bolečino, z ljubeznijo, z drugim. Toda ali obstaja v Tvojem ustvarjanju in mišljenju kakšno potovanje, ki bi ga lahko primerjali z eksodusom Mojzesa, z izhodom Izraelcev iz Egipta, kjer si povratka enostavno ne želiš več.*

Rekel sem nekoč ob prevodu Danteja, da se ne bi smel več vrniti na Zemljo. Seveda, ker ko obstaneš v nebesih in zaplešeš v vrtincu, v krogu, ki giblje sonce in zvezda svetove, je težko priti v volilno kampanjo na Slovenskem. Najraje bi umrl.

Ampak ko si mlad, imaš iluzije pred seboj, da boš še to in to naredil. Skratka domotožje po idealnem svetu obstaja pri večini, rekel bi v vsakem človeku, najsi bo krčansko šolan ali ne. Mislim pa, da se da vzdrževati v človeku neko ravnovesje kljub velikim razkolom, kljub velikim smerem. To sem srečno

pogruntal ravno pri Danteju v neki metafori, ki sem jo kasneje zasledil pri največjih učenjakih, namreč gibanje v krogu. Je neki potisk na obod in neki potisk v središče. To je neka filozofija, ki jo je, kot dobro veš, učil Plotin. Ki je bil neoplatonist. Plotina zdaj prevajamo, lahko rečem v množini, to počne moja hči Sonja, in jaz mislim, da bo precejšnje odkritje za Slovenca, kako se da izraziti to gibanje, ki ga je Dante v eni tercini zapopadel, takole pravi: *od roba k sredi in od srede k robu. Če zunaj ali znotraj kaj udari, pomakne voda se...* Zanimivo je, da ta princip sredobežnosti in sredotežnosti uravnava človekovo bitje, tudi zgodovine. Treba je biti samo pozoren. Ko sem to prebiral, se vedno bolj nagibam k tema dvema principoma, eden je imanenca in drugi je transcendenca, izhajanje in presežnost. Ko vidim, kako se ljudje tepejo, borijo, celo koljejo na dveh bregovih, opažam, kot da bi bila v bistvu ena sama reka, samo dva bregova iste reke. Če pomislim, koliko krvi je preteklo. Potem postane človek kar otožen.

Druga otožnost se me pa loteva, ko vidim ta moderni svet, da o teh nasprotjih sploh ne razmišlja več. Ljudje, zlasti mladina, danes izredno malo misli, če pa kaj misli, misli o kombinacijah v računalnikih. Ki so čisto legitimne, ker urejajo naše površje, ampak manjka globlje orientacije in predvsem težnje k sredini, naj jo lociramo kamorkoli.

Človek je razklan med dva obraza Svete Trojice. Pisatelj Balzac enega od teh popisuje v svojih delih: slava, ženska in denar. Človek pa v sebi gleda tudi proti drugemu, notranjemu obrazu Svete Trojice, ki ga kristjani imenujemo: Oče, Sin in Sveti Duh. Oba obraza se po nekem skupnem imenovalcu, po posebni božji milosti lahko dopolnjujeta. Potem so tu še konkretne vsakdanje situacije, ko ne najdemo skupnega imenovalca, ki nas ženejo v obup. Obup nad konkretnim pa je pogosto obup nad večnostjo. In ravno v tej diagnozi je Kierkegaardova knjiga, ki uvaja tretjega kot skupni, božji imenovalec – naši razklanosti, naši dvojnosti – tako dragocena.



*Za konec bi Te vprašal, v kateri deželi si želiš prebivati? Vemo, da si doma blizu Gorenjske, Kamniških Alp, da si si izbral ženo s Primorske, se pravi, da združuješ več slovenskih razsežnosti, a nikoli nisem pogruntal, katera od teh pokrajin Ti je najbližja? Vemo, da ko se je Izrael naselil v Kanaanu, ni bila to samo rodovitna dežela, ampak je v njej vinska trta obrodila, tam so bile svatbe, veselje, so bili prijatelji. Katera pokrajina Tebe navdihuje? In še: s katerimi prijatelji bi se rad družil v tej pokrajini? Katerega prijatelja bi povabil na svojo domačijo v tvoji izvoljeni pokrajini in kaj se želiš tam pogovarjati z njim? Kakšno sled bi rad z njim zapustil v literaturi in misli.*

Vprašanje je lepo, odgovor bo malo manj. Prvič si ne izbiraš ne pokrajine, ne žene in ne prijateljev. Te doletijo ali si jih prislužiš. Če bi odkrito povedal, se bom zameril marsikomu, to so taka vprašanja, na katera človek navadno ne ve odgovora, je pa lahko samo hvaležen. Dolenjska pokrajina je rod mojih staršev. Naj te popravim, oženil se nisem na Primorsko, ampak na Notranjsko. To je bila zame posebna milost kot meščana, ki je našel spet pot k zemlji. Moj oče je bil kmečki intelektualec, in zame je bil prihod na Notranjsko zdravilni eksodus, pri katerem pa seveda ne moreš vztrajati. Nobena pokrajina te ne zadovolji, ker vidiš, da je le senca ali odsev – ker sem platonist – neke zamisli o samem sebi in svoji usodi. Si pa lahko hvaležen takole pri sedemdesetih letih, da so te srečevale dobre knjige. Če bi bil Don Juan, kot v nekem smislu sem, kot to je Kierkegaard, ki ni poznal v življenju nobene ženske, bi zapel arijo o ljubících. Pišem knjige svojega življenja in se soočam z nitjo, imenujem jo kar božja previdnost, kako me je srečevala in vodila v življenju. Eksodus: izhoda ni, izhod je samo navznoter. Nekateri se ga strahovito bojijo in se ga otepajo. Jaz kot Dantejev učenec in prevajalec si ne morem kaj, da ne bi podoživel tega spusta v pekel, kjer se prerineš, obrne se ti spodaj tista simetrija: prej si bil v oblasti hudiča, potem pa preplezaš in se rešiš na goro vic, in tam se trpljenje

še začne, ampak to je očiščujoče trpljenje, katarza, in potem je to izhod za nebesa.

Še to bi povedal malce fizikalno: včasih smo bili ujetniki zaprtega vesolja, o tem so bile pisane knjige. Potem smo se tega osvobodili, z Einsteinom vemo, kako je vesolje odprto in kar naenkrat smo pogruntali, da to ni nobena odprtost, da so le nove vzporednice, da obstojijo paralelna vesolja. In kje je izhod? V ponovitvi iste zemeljske usode, ki se bo dogajala bogvekle, na katerem planetu? Skratka to ni izhod. Potem obstajajo nove špekulacije: zadnjič sem prebral, da je umrlih zemljanov, od kamene dobe, že za približno sto milijard in da je točno nekaj podobnega soodnosnica v naših možganih, kjer je približno toliko nevtronov. Kar je osupljiva misel. To pomeni, da je vse, kar je že umrlo, naloženo v nas samih. Zato se po moje izvaja kult prednikov. Skratka, ali naj se tja zatečemo, k velikim rajnikom?

Naj končam s prisposodbo iz Kierkegarda: ena od najčistejših ljubezni je ljubezen do mrtvih. To je paradoksalna misel. In pravi, zakaj: ker so mrtvi tam, kjer so. Ostajajo. Mi pa se ali oddaljujemo ali razvijamo in se k njim obračamo. In vedno bolj drugačni smo, in dodaja: in verjetno vedno boljši. To je edini eksodus, ki ga človek pozna, vse drugo so pobožne želje in vera in slikanice.

*Moram izreči pohvalo založnici Družini, da si je upala izdati tako zahteven tekst. Imam občutek, da si s svojim prevodom naredil podobno kot Levinas, ki je biblične hebrejske pojme izražal v francoščini in kritiki pravijo, da je iz francoskih besed povlekel ali prebudil pomene, ki so zaspali, ki niso bili več živi. Če smem uporabiti prisposodbo, je slovenščina zate lepo dekle in Ti si njen ljubimec, ki jo prebujáš, da se zasmеji, zapoje ...*

Špilam nanjo!

*Vemo, da ste si nekateri avtorji podobni, Levinas pravi, da je Bergson po krivici v vicah, pozabljen. Upamo, da si te vice Ti že dal skozi, da je sedaj nastopil čas rodovitnosti, ko bo klena beseda zopet zapela ... Lepa hvala za pogovor.*

*Klic prihaja od nekod  
in med vejami se moja radost skriva,  
ki kakor pesem iskriva  
razdeljuje vsem in povsod.*

Jakob Emeršič: Klic prihaja ...

Zimski motiv – Pohorje 7 (foto: Janez Oblonšek)



# Vlahi, balkanski bojovníki

## Kdo si, Vlah ali vlah?

*Za tiste, ki ga še niso obiskali, je Balkan skrivnostno kraljestvo duhov, za tiste, ki ga poznajo, pa postane še skrivnostnejši ... Na neki način postaneš del uroka, skrivnosti in čara vsega tega.<sup>1</sup>*

**Z**a lažje razumevanje pojava migracij in mešanja različnih narodov oziroma plemen se je treba vrniti v obdobje zgodnjega srednjega veka, k velikim selitvam narodov in propadanju dotedanjih civilizacij v Evropi in na Balkanu. Večino takratnega Balkana so poseljevali romanizirani Kelti in Iliri, Grki ter drugi t. i. staroselci. Pri migracijah pa ni pomembno izključno zgodovinsko dojemanje prostora Balkanskega polotoka, temveč tudi njegova geografska lega.

Balkanski polotok nima izrazite naravne meje proti celini, tako kot jo imata Apeninski in Pirenejski polotok, ki sta ločena od preostale Evrope z ogromnimi gorskimi verigami, kar pa ne pomeni, da Balkanski polotok ni gorat.<sup>2</sup> Za razliko od Apeninskega in Pirenejskega polotoka je Balkanski polotok poln gorskih masivov.<sup>3</sup> Balkansko gorovje, Dinarsko gorovje, gorovje Prokletije, Albansko gorovje, Šarsko-Pindsko gorovje, Rodopi, na Balkan z vzhoda segajo tudi Karpati, z zahoda pa Julijske in Kamniško-Savinjske Alpe. Balkanski prostor geografsko ni enoten,

povsod prevladuje gorata pokrajina, kjer so med posameznimi gorovji manjše in večje planote ter kotline, razen na severu (Pomoravje, Panonska nižina, severna Bolgarija), jugu (Makedonija) in vzhodu (Trakija), kjer se razprostirajo večje ravnine. Njegov vzhodni del, Bolgarsko-romunska obdonavska ravan, je kot odprta vrata, skozi katera so prihajali in vpadali na Balkanski polotok razni narodi in ljudstva. Eni so prihajali le plenit (Huni, Langobardi, Heruli, Gepidi, Pečenegi, Obri ali Avari, Tatari idr.), drugi, ki so bili pretežno poljedelci, pa so stremeli za stalno naselitvijo (Slovani). Na narode Balkanskega polotoka pa je močno vplivalo tudi morje in preko njega vplivi iz Italije in Male Azije (Jadransko morje, Jonsko morje, Egejsko morje, Črno morje, Sredozemsko morje), čeprav so vpliv iz morja na balkansko zaledje ovirala težko prehodna gorstva. Balkanski polotok je bil v zgodovini tipično prehodno ozemlje, kjer so se križali različni politični in kulturni vplivi, prek njega so potekale pomembne trgovske in druge komunikacijske poti.<sup>4</sup>

Južni Slovani so prišli v dobi velikih selitev s severa iz step osrednje Azije preko Karpatov, nato pa so prečkali reko Donavo. Razpršili so se po celotnem Balkanu, od Alp do Peloponeza, s svojim naseljevanjem pa so v celoti spremenili etnično sestavo polotoka. Helenizirani, romanizirani in ostali staroselci so se začeli preseljevati v gorovja, priobalna in otoška zatočišča, ali pa so se pomešali z množico priseljencev, ki so se tudi sami asimilirali med prodiranjem na grško ozemlje. Rezultat tega je bil poslovanjen širok kopenski pas od Jadrana do Črnega Morja. Splošni naziv Slovani (dobljen od Bizantincev) je bil sprejet za obmejno prebivalstvo, ki se je v celoti razlikovalo od Neslovanov. Kasneje so se stara imena vodilnih plemen razširila na vse tiste, ki so se naselili od zahodnih dolin do Jadrana (Hrvati), in na tiste vzdolž južnih pritokov Donave ter okoliških nižin (Srbi). Pomešano germansko, slovansko in grško prebivalstvo se je imenovalo s skupnim imenom *Vlahi*; izraz je morda nastal od keltske romanizirane skupnosti za romanizirane pripadnike njihovega okolja ali za vse druge, ki so živeli na podoben način.<sup>5</sup> *Vlahi* so bili, kljub temu da se tega do potankosti ne more dokazati, v večini potomci romaniziranih Ilirov, ki so živeli v mestih in pokrajinah v bližini obale.<sup>6</sup> Končni rezultat dolgotrajnega boja Slovanov s staroselci je bil iztrebljenje ali zasužnjenje velikega dela romanskih, ilirsko-traških in grških prebivalcev; preostali pa so se, kot sem že omenil, naselili v gorah od Velebita do osrednjega in južnega dela Balkanskega polotoka, kjer so se ukvarjali s polnomadskim pastirstvom (na primer planina Stari Vlah pri Užicu je dobila svoje ime po njih).<sup>7</sup>

Velik del romaniziranega prebivalstva se je naselil v planinah. Tu so naleteli na ilirsko-albansko prebivalstvo, ki se je ukvarjalo s pastirstvom. Ta selitev v planine je prisilila dotakratne mestne prebivalce, da se organizirajo na podoben način kot že obstoječe pastirske skupnosti v teh prostorih, in to tako v družbenem kot v gospodarskem pogledu.<sup>8</sup>

*Vlahi* in Albanci so nadaljnjih nekaj stoletij sami vladali v planinskih regijah. Specializirali so se za pastirski način življenja, izoblikovali točno določen način obnašanja in vztrajali pri tem skozi stoletja, pri tem pa preizkušali vse variante in izločevali napačne. Mogoče je predpostaviti, da so zaradi vzdržnega števila prebivalcev imeli možnost izkoriščanja neizmernih površin planinskih pašnikov. Arheologi predpostavljajo, da je mogoče na osnovi ostankov iz 7. in 8. stoletja v planinskih okoljih identificirati dve kulturi, ki jih ni moč jasno ločiti, a se vseeno dovolj razlikujeta. Prva nakazuje stopnjo predalbanske kulture, imenovane Komani-Kruja, druga pa je izvirala iz ostankov romaniziranega prebivalstva, ki je bilo že v poznorimski dobi pregnano iz odprtih vasi na boljše zaščitena mesta v planinah. V 7. stoletju so se jim pridružili novi romanizirani prebežniki iz dalmatinsko-albanskega primorja. Slovani so zasedli nižine in doline; romanizirani naseljenci oziroma *Vlahi* so živeli v nižjih, neromanizirani proto-Albanci pa v višjih planinskih predelih.<sup>9</sup>

Tema dvema skupinama planinsko-pastirskega prebivalstva so se v vse večji meri pričele pridruževati slovanske pastirske skupine. Ni moč točno določiti obdobja, v katerem se bi naj zgodila takšna slovansko-vlaška in tudi slovansko-albanska simbioza, morda v 10. in 11. stoletju. Lahko pa se skoraj z gotovostjo trdi, da je to pridruževanje potekalo v miru. Slovanski priseljenci niso prihajali v planine kot osvajalci, ampak so bili najverjetneje v iskanju novih življenjskih možnosti. Tako so vzpostavili kontakt s tistimi, ki so najbolje poznali planinski način življenja – z *Vlahi* in Albanci. Pri tem so prevzeli njihov način življenja in pastirsko prakso, ki so jo le-ti negovali že stoletja. Z drugimi besedami, prevzeli so obstoječi način družbene in gospodarske organizacije v planinah. To naseljevanje Slovanov je imelo za *Vlahe* in Albance različne posledice. Planinska prostranstva, v katerih so živeli *Vlahi*, so se nahajala v sredini območij, ki so jih poselili Slovani, medtem ko so tista, kjer so živeli Albanci, zajemala

neprekinjena območja na obrobjih. *Vlahi* so bili zaradi tega veliko bolj izpostavljeni valu priseljevanja Slovanov kot Albanci, s tem pa posledično tudi asimilaciji. To je bil kasneje tudi razlog, zakaj so se *Vlahi* v tako veliki meri asimilirali.<sup>10</sup> Zato na primer poimenovanje *Vlah* v srednjeveški srbski državi in nato pod osmanskimi Turki ni označevalo več izključno etnične skupine, ampak tudi družbeno pripadnost (pastirji-živinorejci).<sup>11</sup>

Že več kot dve in pol stoletji problem *Vlahov* ne preneha biti predmet evropskih znanstvenikov: etnologov, etnografov, jezikoslovcev, antropologov, zgodovinarjev idr. Ne glede na vse pa je več kot očitna njihova prisotnost v samem srcu multietničnega Balkana, in ne samo na njem.<sup>12</sup> Mnogokrat se je v različnih zgodovinsko-pisnih delih pojem *Vlah* uporabljal na različne načine. Mnogi zgodovinarji so pojem *Vlah* pisali z veliko začetnico, ne ozirajoč se na dejstvo, da s tem dajejo temu pojmu etnični predznak. Izpostaviti je treba opozorilo hrvaškega zgodovinarja Jaroslava Šidaka (1903–1986), ki je zapisal, da se naziva *Vlah* v resnih znanstvenih delih ne bi smelo uporabljati z malo začetnico.<sup>13</sup>

Kot je na primer pisal Fedor Moačanin (1918–1997), naziv *vlah* za priseljence iz Turčije v 16. in 17. stoletju izhaja iz njihovega stvarnega in kdaj tudi predhodnega *vlaškega* statusa v Osmanskem imperiju. Ta status pa so priseljenci, sicer v prilagojeni obliki, dobili tudi na krščanski strani. Brez dvoma pa lahko trdimo, da etnični oziroma narodnostni sestav *vlahov* v Osmanskem imperiju ni bil edinstven. Taista trditev velja tudi za *vlahe*, ki so se priseljevali na beneško ozemlje. Ravno tako ne moremo trditi za vse *vlahe*, ki so bili v hrvaški Vojni krajini oziroma v Karloškem generalatu, da so srbska narodnostna skupina. Tudi kadar so krajišniki hrvaškega narodnostnega porekla vztrajali pri tem, da so *vlahi*, s tem nikakor niso hoteli nakazovati, da bi lahko pripadali srbski etnični skupini. Krajišniki Hrvati so na primer v Varaždinskem generalatu obravnavani enako kot Srbi, to je kot *vlahi* v socialnem pomenu te besede.<sup>14</sup>

Jaz pojem *vlah* uporabljam izključno z malo začetnico, saj o *vlahih* govorim kot o socialno-profesionalni skupini in ne o njihovi etnični pripadnosti. V tem članku izjemoma v večini pišem pojem *Vlah* z veliko začetnico, kajti tukaj razpravljam o njihovem narodnostnem obstoju, a še to je vedno zapis njihovega imena v kurzivi.

*Vlahi* se v različnih virih in zgodovinskih delih nahajajo pod mnogimi različnimi imeni, kot so: *Aromun, Bes/Bos, Bunjevec, Cincar, Čič, Martoloz, Morlak, Olach, Prebeg, Raščan, Uskok* idr. Že na podlagi vseh teh spoznanj o *vlahih* se je treba oddaljiti od pojma *Vlah* z veliko začetnico, ki označuje neko etnično skupino, kar pa seveda ne pomeni, da ni mogoče, da na primer med *vlahi* v hrvaški Vojni krajini ni bilo *Vlahov*, ki so bili romanskega, romaniziranega ali natančneje aromunskega porekla in ki so imeli svoj jezik in svoje specifične navade.

Vsekakor pa je potrebno osvetliti pojem *Vlah* preko različnih nacionalnih zgodovinsko-pisnih. V tem primeru bom izpostavil tri, slovensko, hrvaško in srbsko zgodovinsko-pisje. Prvega bom nekoliko ločil od ostalih dveh, saj je imel s prostorom, kjer so v velikem številu prebivali *Vlahi*, najmanjši zgodovinski stik, a kljub temu niti približno zanemarljiv. Kajti *Vlahi* so prebivali tudi na slovenskem območju, njihovi potomci pa so tukaj še danes.

## VLACHI V SLOVENSKEM ZGODOVINOPISJU

Slovensko zgodovinsko-pisje je, kot večina drugih, odraz družbeno-političnih odnosov in ideologij v slovenski družbi, ne glede na to, o katerem problemu razpravlja. V obravnavi problema *Vlahov* se slovensko zgodovinsko-pisje obnaša v duhu južnoslovenskega zgodovinsko-pisja,<sup>15</sup> podobno kot na primer hrvaško in srbsko zgodovinsko-pisje. Dejstvo pa je, da *vlaško vprašanje* pri slovenskem zgodovinsko-pisju ni nikoli dobilo tako pomembnega mesta kot pri hrvaškem ali srbskem, saj prisotnost *Vlahov* na prostoru slovenskega

etničnega ozemlja nikoli ni predstavljala velikega števila.

Oni so pravzaprav *Romani*, po večini romanizirani *Iliri ali Kelti*, ki jih je na področju Alp med Slovani ostalo zelo malo, tisti, ki so ostali, pa so bili po večini zaslužnjeni in poslovanjeni do 14. stoletja. Večji del njih se je ohranil v gorskih oz. planinskih predelih, mestih ali njihovih zaledjih. Te ostanke staroselcev so Slovani poimenovali *Vlahi*.<sup>16</sup>

O *Vlahih* je pisal tudi slovenski potopisec Benedikt Kuripečič (ok. 1490–?). Benedikt Kuripečič je bil član odposlanstva Ferdinanda I. Habsburškega (1503–1564), ki je šlo v Istanbul (Carigrad, Bizanc, Konstantinopel, tudi Novi Rim) k sultanu Sulejmanu Veličastnemu, da bi sklenili premirje. Odposlanstvo je štel trideset ljudi, ki je krenilo iz Augsburga 21. avgusta 1530, Kuripečič pa se jim je pridružil 22. avgusta v Ljubljani. Do Istanbula so prispeli 22. decembra 1530, v Ljubljano pa so se vrnili 9. februarja 1531. V opisih svojega popotovanja je bil Kuripečič zelo temeljit, čeprav se je najbolj izrazil osredotočil samo na Bosno (predvsem področja med reko Uno, reko Sano, pa vse do Vrhbosne oz. centralne Bosne s Sarajevom), opisuje tudi Srbijo, Bolgarijo in Grčijo, a o njih daje predvsem številčne podatke. Narod v Bosni predstavlja iz etnografskega stališča, kjer govori o njihovem jeziku, veri in zakonih.<sup>17</sup>

*Prvi so stari Bosanci (Wossner), ki so rimsko-krščanske vere, a so jih Turki, ko so osvojili kraljevino Bosno, pustili v njihovi veri. Drugi so Srbi (Surffen), ki jih oni imenujejo Vlahi, mi pa jih imenujemo Cigen (Zisttzn) ali Martolozi. Oni so prišli iz mesta Smederevo in grškega Beograda in so vere sv. Pavla (pravoslavci – op. R. B.). Mi jih imamo za dobre kristjane, saj ne vidimo nobene razlike med njihovo in rimsko vero. Tretji narod so pravi Turki, ki so predvsem vojščaki in uradniki, vladajo na tiranski način napram zgoraj omenjenim krščanskim podanikom.*<sup>18</sup>

Pri slovenskem zgodovinopisju pa nikakor ne moremo iti mimo slovenskega polihistorja barona Janeza Vajkarda Valvasorja (1641–1693) in njegove Slave vojvodine Kranjske (Die

Ehre des Hertzogthums Crain). Celotno delo zajema 15 knjig, vezanih v 4 dele, ki obsegajo skupaj 3.532 strani velikega formata, poleg tega pa še 24 prilog in 528 bakrorezov. To je vsekakor izjemen dosežek in daje temu delu posebno težo v slovenskem, pa tudi v evropskem in svetovnem merilu.

V tem delu govori Valvasor tudi o *Vlahih*, ki jih naziva z *Uskoki*. Naziv *Uskok* utemeljuje takole: ... *Uskoki ali Vlahi so dobili ime po besedi skok, kar v kranjščini pomeni skok. Saj so pred skoraj 146 leti s svojimi ženami in otroci izskočili iz Turčije in prispeli v Kranjsko [...] Oni sebe v svojem jeziku imenujejo Vlahi ali Lahi, tako kot so pod grškimi cesarji Blachi, kakor pravi Laonik.*<sup>19</sup>

Opisuje tudi običaje *Uskokov*, njihov habitat, njihovo vojaško pripravljenost, njihova oblačila, obutev, način ženitev, krst otrok in poseben način pokopa otrok ter druge podrobnosti iz njihovega vsakodnevnega življenja. Nekaj prostora pa nameni tudi njihovem posebnem jeziku.<sup>20</sup>

*Ta narod govori vlaško, ki se po malem razlikuje od hrvaškega, od kranjskega pa še bolj [...] vlaški in latinski jezik sta si zelo podobna, vlaški jezik pa je izšel iz latinščine; ampak potrebno se je zavedati, da tak pollatinski jezik ni svojstven našim Uskokom ali Vlahom, ki živijo v Kranjski, temveč vsem Morlakom [...] Saj se v Valahiji, ki se celotna nahaja pod Turčijo, govori enako, kot govorijo naši uskoški Vlahi.*<sup>21</sup> V glavnem pa je bil Valvasor mnenja, da *Uskoki* oziroma *Vlahi* na Kranjskem govorijo mešanico slovanskega in vlaškega jezika. Za ostale *Vlahe* na Balkanu pa je povzemal mnenje predvsem po hrvaškem zgodovinarju Ivanu Lučiću (*Johannes Lucius*, 1604–1679).<sup>22</sup>

O *Vlahih* je pisal tudi eden izmed najbolj poznanih lingvistov 19. stoletja, ne samo v Sloveniji, temveč tudi v svetu, Franc Miklošič (1813–1891). Med drugim se je ukvarjal tudi z balkanskimi jeziki, kot so albanski, ciganski (danes romski, op. R. B.) in romunski, njegove razprave so postale celo temelj v romunski filologiji. Miklošič je bil mnenja, da se pod pojmom *Vlah* razume človeka, ki govori ali je

govoril v preteklosti neko obliko romunskega jezika. V tem smislu bi njegovo razumevanje pojma *Vlah* morali razumeti kot identifikacijo *Vlahov* z Romuni. Zato je govoril o Romunih in ne o *Vlahih*. Sicer se s poreklom *Vlahov* ni preveč ukvarjal, ker ga je bolj zanimala etimologija romunskih besed. Ko razpravlja o *Istroromunskih Vlahih*, ali natančneje Čičih, pravi, da ima njihov jezik veliko slovanskih besed, a te niso ne hrvaškega in ne slovenskega, temveč bolgarskega izvora, s tem pa pride do zaključka, da so *Istroromunski Vlahi* prišli iz Bolgarije.<sup>23</sup>

Ob prisotnosti *Vlahov* na vzhodni jadranski obali začne tolmačiti besedo *vlah*. Pravi, da ima ta pojem različne pomeni v srbskem in različne pomeni v hrvaškem jeziku. V srbsčini to pomeni *Vlah*, to je Romun, ki živi v delih spodnje Donave. Na nekaterih področjih se imenujejo Karavlahi, v Bosni in Hercegovini se pod tem pojmom med Turki in katoliki razume pripadnika pravoslavne veroizpovedi in pogosto tudi kot žaljivko. V Dalmaciji se pod tem pojmom razume podeželsko prebivalstvo, ki živi v Dalmatinski zagori, ne glede na vero. Ko govori o *Vlahih* v Srbiji, pravi, da med Srbi in *Vlahi* obstaja stroga razlika, ne samo po socialno-poklicnem statusu (poljedelci – živinorejci), ampak tudi etnična. Kot dokaz za to navede prepoved poroke med Srbom in *Vlahinjo*. Pravi, da se je v poznejšem obdobju v benečanskih dokumentih pojem *Morlak* razširil na vse prebivalce od Kvarnerja do Kotorja in Barija ter v notranjost, ne glede na to, ali so bili *Vlahi* ali Slovani.<sup>24</sup>

Zaključuje pa, da so Romuni oziroma *Vlahi* prišli z enega področja Balkanskega polotoka in se doselili na področje Srbije in področje Hrvaške, in to ne v velikem številu, ampak kot živinorejci v malih skupinah, ne da bi obudili pozornost kronistov njihovega časa. Ta proces pa se je večinoma zaključil v 14. stoletju.<sup>25</sup>

Z *vlaškim vprašanjem* se slovensko zgodovino pisje nikoli ni resneje ukvarjalo, saj nikoli ni neposredno vplivalo na njegov razvoj, in to kljub temu, da je bila njihova prisotnost v Beli krajini in slovenski Istri velika, sledi o njih in

njihovih potomcih so namreč vidne še danes. O *Vlahih* so pisali tudi sodobnejši zgodovinarji, predvsem strokovnjaki za srednji in novi vek, kot so Milko Kos (1892–1972), Bogo Grafenauer (1916–1995), Ignacij Voje in še mlajši, kot na primer Vasko Simoniti in izjemoma še drugi. Večinoma so ti zgodovinarji prevzemali teze o *vlaškem vprašanju* po njihovih kolegih iz Hrvaške, Srbije in drugod. Žal pa še ni bilo narejenega nekega kompleksnejšega pregleda slovenskega zgodovino pisja, ki bi se dotikal te teme.

## VLAHI V HRVAŠKEM IN SRBSKEM ZGODOVINOPISJU

**P**retekla zgodovina je zaključena stvarnost, ki je predmet objektivne znanstvene ocene. Sedanje življenje pa je še nezaključena stvarnost, kjer se vsakodnevno oblikujejo nova dejstva, ki se naslanjajo na preteklo zgodovino. Tako je nastala kontinuiteta, ki je ni mogoče prekiniti.<sup>26</sup>

V času, ki ga obravnavam, je bilo življenje na meji z Osmanskim imperijem, ki ni bila nikoli mirna, zelo težko. Beneška, avstrijska in madžarska oblast niso upoštevale posebnosti ne Hrvatov in ne Srbov. Zapisana izjava nekega krajišnika se glasi: *Od nečesa se mora živeti!*<sup>27</sup> Z njo se je nekako hotel otresti slabih stvari. Življenje na tem območju za nikogar ni bilo enostavno, a vseeno sta se razvijala gospodarstvo in kultura. Nastajali so zapisi na kamnu, na lesu, na platnu, zapisi o življenjskih mukah na meji med dvema imperijema, ki sta se borila ne samo zaradi ozemlja, oblasti in gospostva, temveč tudi iz nekega iracionalnega motiva, ki ga vsekakor ne smemo zanemariti.<sup>28</sup>

Vera, ki je bila nekoč pomemben znak razlikovanja, je vnašala delitve med prebivalstvom in jih vodila v spore ter vojne. Tri vere na habsburško-beneško-osmanski meji so bile velika zgodovinska in kulturna izkušnja. Znaka križa in polmeseca se nikakor nista mogla spraviti, a tudi križ je bil prepolovljen na pravoslavni in katoliški, tako sta ta dva šla

skupaj proti polmescu, neredko pa tudi eden proti drugemu.<sup>29</sup>

V preteklosti so se izmenjavale metode zgodovinskega raziskovanja, napredovalo se je v znanju vseh vrst, zato nam neka starejša zgodovinopisna dela ne morejo služiti v poduk in kot navdih, lahko pa pomagajo kot dokumenti za potrditev analiz. Kritično napisana zgodovina na osnovi zanesljivih dokumentov je prava znanstvena zgodovina, ki se je na primer pri Srbih posluževal srbski zgodovinar Ilarion Ruvarac (1832–1905).<sup>30</sup> Ko je govor o metodah raziskovanja, je sam Ruvarac definiral svoje delo s temi besedami: *Nisem pripovedovalec, zato ne pišem zgodbe o knezu Lazarju, ampak samo razpravljam o zgodovinskih vprašanjih, ki se tičejo kneza Lazarja.*<sup>31</sup>

Tako se vzpostavljajo vprašanja o tem, kaj so sami Srbi naredili, koliko so se trudili za preučevanje svoje zgodovine in kulture na tem območju; pa tudi, koliko so na tem delali Hrvati in Srbi iz drugih držav. Kadar je govor o zgodovini tega prostora, se izkaže, da so mnoge teme skupne (torej tako hrvaške kot srbske), obstajajo pa tudi ločene teme.<sup>32</sup>

## VLAHI V HRVAŠKEM ZGODOVINOPISJU

V hrvaškem zgodovinopisju je problem *Vlahov*, ki je sicer eden izmed najtežjih, prevzel važno vlogo v zgodovinskih, etnoloških, jezikovnih in pravno-socioloških delih. To je seveda razumljivo, saj so *Vlahi* od prodora osmanskih Turkov na Hrvaško postali pomemben element v javno-pravnem in vojaškem življenju tega področja. Stališča in znanstveni rezultati o problemu *Vlahov* se pogosto razlikujejo od izraženih stališč drugih južnoslovanskih zgodovinopisij.<sup>33</sup>

Kdaj so se *Vlahi* prvič pojavili na področju današnje Hrvaške? Po hrvaškem zgodovinarju Ivanu Lučiću se je ime *Vlah* pojavilo v dalmatinskih listinah pred letom 1300. Hrvaški pravnik in politik Josip Smodlaka (1869–1956) je zapisal, da so se v hrvaških virih iz 9. in 10. stoletja v mestih bizantinske Dalmacije omenjala

nekatera osebna imena, ki so se končevala s končnico *-ul*, značilno za *Vlahe*. To končnico pa imajo tudi nekatera območja na otokih v Kvarnerju in pri Zadru. Po bosansko-hrvaškem zgodovinarju in politiku Dominiku Mandiću (1889–1973) bi lahko osebna in krajevna imena s to končnico izšla od *Mavrovlahov* z otokov Krka ali Paga, ki sta v tistem času spadala pod bizantinsko oblast. Po sodobnem hrvaškem zgodovinarju Tomislavu Raukarju prve vesti o *Vlahih* prinaša splitski kronist Miha Madijev de Barbezanis, ki *Vlahe* omenja v vojski bana Dalmacije, Hrvaške in Bosne Mladena II. Šubića Bribirskega (1312–1322) v bitki pri Blizni (pri Trogirju) leta 1322. Zagotovo pa drži, da se *Vlahi* v dokumentih prvič omenjajo šele leta 1345 pod madžarskim imenom *Olachi* v vojni službi taistega Mladena. Nadalje se omenjajo *Vlahi* (ponovno pod madžarskim imenom *Olachi*) v listini Ivana Čuze (1356–1358), bana cele Hrvaške in Dalmacije, iz leta 1357, katerim se ni dopuščalo, da bi pasli svojo živino na področju, pripadajočem mestu Šibenik. Leta 1371 se ustali v dokumentih namesto imena *Olach* ime *Vlah*. V Liki in Vinodolu se prvič omenjajo v letih 1405, 1420 in 1430. Njihov pravni in socialni položaj na Hrvaškem izkazuje, da so se nahajali na kraljevskih in velikaških posestvih kot pastirji ali vojščaki, zato so se obravnavali kot *kraljevski* ali *velikaški Vlahi*.<sup>34</sup>

O *Vlahih* se govori v mnogih delih hrvaških kronistov in zgodovinarjev. Prvi je o njih pisal benediktinec, potomec dubrovniške plemiške rodbine, Ludovik Crijević Tuberon (1459–1527). Treba je poudariti, da je pri njemu težko identificirati različne etnonime, tako kot tudi sam pojem *Vlah*. Nekje na primer navaja, da so na obeh straneh Donave in Črnega morja obdajali Madžarsko kraljestvo Geti, ki so se nekoč imenovali Moldavci, sedaj pa se imenujejo *Valachi*. V svojem delu omenja tudi *Morlake*, ki da so bili številčni in so govorili različne jezike. Omeni slovanski jezik, za katerega pravi, da so mu Madžari rekli gotski itn. Hrvaški polihistor in izumitelj Faust Vrančić (1551–1617) je avtor zgodovine o dalmatinskih Slovanih *De Sclavinis seu Sarmatis in Dalmatia*,



pa tudi avtor petjezičnega latinsko-italijansko-nemško-hrvaško-madžarskega slovarja. V njegovem uvodu pravi, da se cirilice, katere avtor je Ciril<sup>35</sup>, poslužujejo ne samo Dalmati, nasledniki grške veroizpovedi, ampak tudi Ruteni oziroma Moskoviti in *Vlahi*. Kot sem že omenil, je o *Vlahih* pisal tudi Ivan Lučić; v svojih delih se je naslanjal predvsem na bizantinske pisce oziroma zgodovinarje Ano Komneno (1083–1154), Nikito Honijata (1155–1217), Laonika Halkokondila (1425–1490) idr. Lučić pravi, da bi naj bilo ime *Vlah* bolgarskega porekla. *Vlahe* v svojih delih omenja tudi hrvaški književnik in zgodovinar Pavel Ritter Vitezović (1652–1713). On se je v svojih delih naslanjal na podatke grških, latinskih, bizantinskih in drugih avtorjev, glavni vir pa so mu predstavljala dela Ivana Lučića. V enem od svojih del navaja, da so se *Vlahi* nahajali od Jadranskega morja preko Hrvaške, Madžarske, Dakije, Poljske in Rusije, vse do Severnega morja, ter da so živeli v številčnih skupnostih in govorili en jezik. S tem jasno nakazuje, da so bili samostojna narodnostna skupina.<sup>36</sup>

Tudi v cerkvenih krogih je dobil problem *Vlahov* veliko vlogo. Po porazu Hasan paše Predojevića pri Sisku leta 1593 in po Dolgi vojni (1593–1606) med habsburško monarhijo in Osmanskim imperijem je nastopilo dolgo obdobje miru brez večjih vojaških spopadov. To pa je vplivalo na številčnejše preseljevanje ljudi iz osmansko-turškega področja na področje Vojne krajine in druge dele opustošenega ozemlja. Tako so se začeli na ta področja množičneje preseljevati tudi *Vlahi*. Ker se je začelo na tem ozemlju mešati različno prebivalstvo, so se začeli pojavljati tudi problemi. Poleg socialno-političnih in pravnih problemov so novi naseljenci z osmansko-turškega področja, ki so bili pravoslavne veroizpovedi, ustvarili probleme tudi na cerkvenem polju, saj je bilo prvotno prebivalstvo krajiškega področja večinoma katoliške veroizpovedi. Tako se je ustanovila pravoslavna škofija (Marčanska škofija) na hrvaških tleh pod vodstvom episkopa Simeona Vretanje, ki ga je takrat še notranjeavstrijski knez Ferdinand

II. (1578–1637) s patentom, izdanim 23. marca 1611, priznal za škofa *Valachorum et Rascianorum* (*Vlahov* in *Raščanov*). V virih cerkvene provenience tega časa se naziv *Vlahi* pojavlja vzporedno z *Raščani*. Tako lahko najdemo zapise zagrebških škofov, ki se navezujejo na Marčansko škofijo, kot so *Valachi seu Rasciani*. Oni se omenjajo v delu *Relationes* Benedikta Vinkovića (1581–1642) in Petra Petretića (1604–1667), ki do njih nista gojila prijateljskih odnosov. Avtorjev tega dela ni zanimalo etnično poreklo teh *Vlahov*, ampak samo njihova verska pripadnost. Naziva *Vlah* in *Raščan* najdemo tudi v delu zagrebškega kanonika Baltazarja Adama Krčelića (1715–1769). V njegovem delu navaja rokopis nekega neznanega jezuita, ki govori o dogajanjih v Marčanski škofiji od leta 1666 do 1670, kjer le-ta pravoslavce naziva z *razkolniškimi Tračani* ali *Rasciani*, ki se običajno imenujejo *Vlahi*, po njem pa je bil prvi marčanski škof posvečen v Peći kot *episcopus Rascianorum*. Poleg tega se je v tem obdobju pojem *Vlah* uporabljalo za privilegirano prebivalstvo, ne ozirajoč se na narodnostno poreklo. Zato ni presenetljivo, da so katoliški avtorji etnonim Srb kot sinonim za pojem *Vlah* mnogokrat nezavedno širili na področje Hrvaške.<sup>37</sup>

Pomembni avtorji hrvaškega zgodovinopisa v poznem 19. stoletju, ki v svojih delih omenjajo *Vlahe*, so bili Ivan Kukuljević Sakcinski (1816–1889), Šime Ljubić (1822–1896), Franjo Rački (1828–1894), Radoslav Lopašić (1835–1893) idr.<sup>38</sup> Lopašić se je posvetil preteklosti Vojne krajine, o *Vlahih* pa je pisal tako:

*Prvi Vlahi se pojavljajo na začetku 16. stoletja okoli Dinarskih planin in pri izvoru Une, okoli Unca, Srba in Glamoča [...] Leta 1551 je javljal general Ivan Lenković kralju Ferdinandu, da so Turki vzeli iz notranjosti Turčije več tisoč Morlakov ali Vlahov (in jih tam naselili). [...] Veliki zaščitniki pravoslavnih Vlahov so bili nekateri bosanski paše in sandžaki (osebno sam Hasan paša Predojević). [...] Po službenem ukazu okupirajo Vlahi, po Hasanovem ukazu, kraje okoli Brekovice, Ripča in Ostrovice in v Veliki dragi do Sokolca se kasneje množijo vsaki dan.*<sup>39</sup>

O življenju Hrvatov v srednjem veku z ostalimi prebivalci, konkretno *Vlahi*, je pisal:

*V planinskih in primorskih predelih, vse od Gvozda Modruškega pa do Dubrovnika in Kotarja, je bilo že v srednjem veku poleg Hrvatov tudi drugih prebivalcev, ki so se imenovali Vlahi ali Morovlasi (Morlaki). To niso bili priseljenci iz Bosne in srbskih ozemelj, kjer je bilo veliko Vlahov, temveč domači živelj, Latini ali romanizirani Iliri, ki so bili po prihodu Hrvatov poslovanjeni. Pohrvačenje romanskih Vlahov na hrvaškem ozemlju (izvzevši nekatera primorska mesta) se je končalo zelo zgodaj, tako se oni od 14. stoletja, od takrat ko se listine o Vlahih na Hrvaškem pojavljajo, ne ločijo od Hrvatov etnografsko, temveč samo z delom in interesi, stanujoči največkrat v gorskih in gozdnatih predelih ter ukvarjajoči se predvsem s pastirstvom.*<sup>40</sup>

Tukaj Lopašić jasno nakazuje, da so bili *Vlahi* na Hrvaškem avtohtono prebivalstvo, hkrati pa nakazuje, prav tako kot so to počeli srbski zgodovinarji, da so *Vlahi* skozi čas izgubili svojo narodnostno identiteto.

S problemom *Vlahov* so se ukvarjali tudi hrvaški zgodovinarji, kot so Tadija Smičiklas (1843–1914), Vjekoslav Klaić (1843–1928), Milan Šufflay (1879–1931) in književni zgodovinar Đuro Šurmin (1876–1937).<sup>41</sup> Vjekoslav Klaić je recimo trdil, da so bila takšna *vlaška* naselja, ki so bila v 14. in 15. stoletju na tleh slednjih v Kliško-livanjskem, Liško-zakrškem in bihaškem sandžaku, pa so v 16. in 17. stoletju prešli na krščansko Hrvaško. Prvi so se pripojili Srbom, drugi pa Hrvatom.<sup>42</sup> Zanimiva je tudi njegova trditev, da so tisti *Vlahi*, ki so v 16. in 17. stoletju prišli iz osmanskih pokrajin oziroma iz bosanskega vilajeta v Hrvaško in Slavonijo [...], govorili in pisali že pred preselitvijo hrvaški ali srbski jezik.<sup>43</sup> Iz te njegove trditve se lahko sklepa, da so *Vlahi* prišli na področje Hrvaške že posrbljeni ali pohrvateni. Milan Šufflay je imel *Vlahe* za potomce romunskih plemen, ki so jih Slovani s svojo naselitvijo na Balkanski polotok prisilili k bežanju proti jugu.<sup>44</sup>

*Vlahi* se v hrvaškem zgodovinopisju skozi 20. stoletje proučujejo v sklopu raznih znanstvenih disciplin. V jezikoslovju,

socialni zgodovini, socialni politiki, ekonomiji, etnologiji; nato v kontekstu proučevanja Vojne krajine; z analiziranjem bizantinskih in osmanskih virov, pristopajoč k *Vlahom* kot etničnemu elementu pod nazivom *Aromun*, *Cincar* ali *Čič*, ali pod pojmom *vlah* kot socialno-gospodarska skupina. Takšen multidisciplinaren pristop je pripomogel k vsestranskemu razsvetljevanju vloge *Vlahov* v zgodovini hrvaškega naroda. Večina znanstvenikov je s pojmom *vlah* negirala njihov etnični element, vsekakor pa to ne zmanjšuje njihove prisotnosti v zgodovinskih dogodkih na Hrvaškem, ne glede na to, ali so se le-ti pohrvatili ali posrbili.<sup>45</sup>

V prvi polovici 20. stoletja so se s problemom *Vlahov* ukvarjali hrvaški arheolog in zgodovinar Ćiro Truhelka (1865–1942), jezikoslovec Petar Skok (1881–1956), Vladimir Mažuranić (1845–1928), Stjepan Pavičić idr. Mažuranić je sintetiziral vse, kar je bilo storjenega o *Vlahih* do njegovega časa na področju lingvistike, prava, zgodovine in etnogeneze. Po Pavičićevem mišljenju so bili dalmatinski *Vlahi* zahodna oziroma hrvaška skupina *Vlahov*, ki se je razlikovala od tistih, ki so prišli iz Srbije, po veroizpovedi in jeziku. *Vlahi* iz Srbije so bili pravoslavni, govorili so štokavsko in jekavsko, *Vlahi* v Dalmaciji pa so govorili čakavsko ali ikavsko oziroma pol-štokavsko in so bili katoliki. Skupno jim je bilo ime, duhovno življenje in materialna kultura. *Vlahe* na področju med Zrmanjo in Kotarjem izenačuje s Hrvati, ker bi naj prešli iz živinoreje na poljedelstvo.<sup>46</sup>

V drugi polovici 20. stoletja se je hrvaško zgodovinopisje razvijalo v sklopu jugoslovanskega, ki je bilo zasnovano na marksistični ideologiji in metodologiji dialektičnega materializma ter je bilo v funkciji jugoslovanske ideologije in državne politike. Vseeno je problem *Vlahov* postal vse bolj prisoten v filološko-jezikovnih, socialno-zgodovinskih in etnoloških znanstvenih disciplinah. Posebna pozornost znanstvenikov je bila osredotočena na *Istroromunske Čiče*, po katerih se imenuje tudi hriboviti predel severovzhodne Istre. O

*Rodil se Kristus,  
s palmami mu angeli vihtijo,  
veseli zemlja se, nebo,  
veselite se, zemljani.*

Jakob Emeršič: Božična noč

Neznani avtor, Jezusovo rojstvo (freska), Župnijska cerkev sv. Urbana – Destrnik (foto: Janez Oblonšek)



njih je pisal Kruno Krstić, ki pravi, da se Čiči kot priimek pojavijo v prvih desetletjih 15. stoletja, kot naziv za etnično skupino pa se prvič omenjajo leta 1463. Enako kot Skok misli, da so po poreklu Cetinski Vlahi. Izpostavil je tudi dejstvo, da se je dialekt istrskih Čičev, kljub temu da je pomešan s slovanskimi in kdaj tudi z italijanskimi elementi,<sup>47</sup> ohranil *do danes v osmih naseljih Čičarije, od katerih jih je sedem združenih v dve skupini okoli Učke, osma pa leži severozahodno od Reke*.<sup>48</sup> Znan romanist, ki se je prav tako ukvarjal s Čiči, je August Kovačec. Z njihovim fenomenom se ukvarja tudi Srđa Orbanić, ki trdi, da kljub temu, da so bilingvisti in da znajo nekateri celo italijansko, nimajo občutka nacionalne pripadnosti Romunom. Z nekaterimi vidiki problema Vlahov se je ukvarjala tudi zgodovinarica Nada Klaić (1920–1988), ki pa ni nikoli posvetila neke posebne pozornosti njihovi narodnostni identiteti. Z njimi se je ukvarjal že prej omenjeni izvrstni poznavalec hrvaškega srednjega veka Tomislav Raukar, pa še Josip Adamček (1933–1995), ki se je s fenomenom Vlahov ukvarjal, kot večina hrvaških zgodovinarjev, v sklopu problema Vojne krajine ter odnosa hrvaških fevdalcev in cesarske oblasti do teh priseljencev.<sup>49</sup>

Jaroslav Šidak je prišel do zaključkov, da lahko ime Vlah vzamemo kot sinonim za etnično ime Srbov. Le-ti so po njegovem Srbi, zato je edino pravilno, da se njihovo ime piše z veliko začetnico, ampak v narekovajih. Kot sem že omenil, je Šidak zagovarjal tezo, da bi se moralo v resnih znanstvenih delih pojem Vlah pisati z veliko začetnico. Nasprotnega mnenja glede pisanja pojma Vlah z veliko začetnico je bil Fedor Močanin. Po njegovem mnenju se je tako Hrvate kot Srbe v Varaždinskem generalatu jemalo za vlahe v socialnem pomenu te besede. Tudi Drago Roksanđić je v svojih delih govoril o Vlahih. On trdi, da o Vlahih na področju hrvaške Vojne krajine ni bilo dvoma, da če so bili pravoslavci, so bili tudi Srbi. O vlaškem vprašanju pa pravi, da to ni le jabolko spora med Srbi in Hrvati, saj se z njim soočajo vsi narodi v jugovzhodni Evropi.<sup>50</sup>

V devetdesetih letih 20. stoletja se je začelo preučevanje Vlahov v hrvaškem zgodovinoписju preusmerjati. Vlahe se je začelo preučevati kot posebno narodnostno skupino. Eden izmed razlogov za takšen preobrat je bila vsekakor tudi zadnja vojna na tleh Hrvaške, ki je močno zaostrila odnose med Hrvati in Srbi. Hrvaškim politikom pa tolmačenje, da naj bi bili vsi Vlahi, ki so bili pravoslavne veroizpovedi, Srbi, ni bilo več pogodu. Ideologi velikosrbske ideje bi se lahko oziroma so se sklicevali, da bi naj bila področja, kjer so bili poseljeni Vlahi v službi takratnih Habsburžanov, poseljena s Srbi.<sup>51</sup> To pa ne pomeni, da je prišlo v tistem času do popolnega preobrata v hrvaškem zgodovinoписju glede problema Vlahov. V tistem času so o Vlahih pisali Mirko Valentić, Snježana Buzov, Nenad Močanin idr. Vsi našteti so o Vlahih pisali tudi na osnovi proučevanja starih osmanskih dokumentov.<sup>52</sup>

Zasledil sem še novejšo delo, ki sistematično zajema proučevanje problematike Vlahov v hrvaškem zgodovinoписju, in sicer knjigo hrvaškega zgodovinarja Ivana Mužića, *Vlasi u starijoj hrvatskoj historiografiji*, ki je bila izdana leta 2010. Deloma pa sta se v svojih zgodovinskih delih lotila problematike Vlahov tudi hrvaška zgodovinarja novejša dobe, Željko Holjevac in Neven Budak.

Sklepa se lahko, da so rezultati in stališča avtorjev, ki obravnavajo problem Vlahov, vse od humanističnih zgodovinarjev in kronistov pa do sedanjih časov, le odraz družbeno-političnih okoliščin, kjer se je hrvaško zgodovinoписje razvijalo.<sup>53</sup> Tako je le-to dajalo prednost dojemanja pojma Vlah v socialno-poklicnem pogledu kot pa v njihovi lastni narodnostni identiteti, razen v nekaterih izjemah.

## VLAHI V SRBSKEM ZGODOVINOPISJU

Srbsko zgodovinoписje ne more zanikati obstoja Vlahov v duhovni in materialni kulturi srbskega naroda skozi zgodovino. Vseeno pa je njegovo stališče v pogledu narodnostne identitete Vlahov dvostransko,

predvsem odvisno od tega, katero ozemlje zajema in o katerem obdobju govori. V obzir je treba vzeti dejstvo, da je bilo srbsko zgodovino pisje že od svojih začetkov v službi aktualne politike, zato taki dvostranski pogledi na tematiko niso presenetljivi. Kadar se govori o *Vlahih* na nesrbskem področju, so za srbsko zgodovino pisje *Vlahi*. Kadar pa se nahajajo na srbskem področju, se o njih ne govori kot o etničnem elementu, ampak kot o socialno-poklicni strukturi.<sup>54</sup>

*Vlahi* so na primer omenjeni v listinah srbskih vladarjev. Prvič so omenjeni v listini Štefana Nemanje (1189–1199), kjer on daruje veliko bogastvo samostanu Hilandar, kjer bo preživel preostanek življenja pod samostanskim imenom Simeon. V tej listini se omenja 170 družin *Vlahov*. Istemu samostanu je Štefan Uroš I. (1242–1276) daroval 30 družin *Vlahov*, ki so se nahajale ob reki Drim. Štefan Prvovenčani (1196–1228) je samostanu Žiča daroval 200 vlaških družin, ki so se najbrž nahajale na pobočjih Prokletije pri Peći. K temu je leta 1220 dodal še ukaz, da morajo vsi *Vlahi* njegovega kraljestva pripadati Žički arhiepiskopiji. Štefan Uroš II. Milutin (1282–1321) je z listino daroval samostanu Banjska Kosovski Mitrovici šest *katunov* (vlaških vasi, op. R. B.). V tej darovnici se prvič omenja *Zakon Vlahom*. Štefan Dečanski (1321–1331) je leta 1330 samostanu v Visokih Dečanih, ki ga je sam ustanovil, daroval pašnike in *katune Vlahov*, ki so se nahajali ob rekah Drim in Lim. V tej darovnici je bila jasno izražena narodnostna individualnost *Vlahov*, saj so bili omenjeni ob naštevanju drugih narodov. Tudi Štefan Dušan Silni (1331–1355), 16. 3. 1346 v Skopju kronan za *carja Srbov in Grkov*<sup>55</sup>, je jasno razlikoval med Arbanasi, Srbi in *Vlahi*. Z darovanjem *Vlahov* samostanom je nadaljeval tudi Štefan Uroš II. (1355–1371). V njegovi listini se *Vlahi* omenjajo kot pripadniki samostana Sv. Nikole v Hvosnu pri Peći, 30 družin *Vlahov* pa kot sluge samostana Gračanica pri Prištini.<sup>56</sup>

V listinah in zakonskih aktih srbskih vladarjev je obstajala izrecna prepoved poročanja med Srbi in *Vlahi*. To prepoved lahko

najdemo v listinah banjskega in dečanskega samostana. Vuk Branković (ok. 1345–1397) je dovoljeval Srbom in *Vlahom* neovirano trgovanje z Dubrovnikom, pri čemer naj bi se jasno videla vlaška samostojna narodnostna identiteta.<sup>57</sup>

Srbski znanstvenik novejšee dobe Jovan Cvijić (1865–1927) je zapisal:

*Ni se mogoče vedno z gotovostjo odločiti, ali se je ime Vlah nanašalo samo na prave Aromune ali na srbske živinorejce, zato ker je v srednjem veku ime Vlah izgubilo svoj etnografski pomen, saj so z njim poimenovani živinorejci ne glede na svojo narodnost.*<sup>58</sup>

Ta izjava Jovana Cvijića je postala ena od glavnih tez srbskega zgodovino pisja nove dobe. To je s pojmom *Vlah* zaobjelo, še posebej od 12. do začetka 13. stoletja, določene socialno-poklicne kategorije. Podobno mišljenje ima tudi srbski zgodovinar Sima Ćirković (1929–2009), ki ima *Vlahe* za posebno socialno skupino. Le-ti so bili poslovanjeni, a zaradi svojega posebnega dela in oddajanja obvez v kraljevskih aktih nasproti Srbom, ki so imeli zemljiške dajatve in obveze.<sup>59</sup> Na drugem mestu pa taisti zgodovinar o *Vlahih* pravi to:

*V srednjeveških virih se na srbskem področju pojavljajo Vlahi, Arbanasi, Sasi in Latini. Vlahi so bili do konca srednjega veka skoraj jezikovno in kulturno v veliki meri prilagojeni sredini, ki jih je obkroževala. Posamično vključevanje v srbsko etnično maso je bilo nedvomno olajšano, a v celoti Vlahi niso bili integrirani niti niso bili sprejeti kot del osnovne etnične mase. Dosledno razlikovanje Vlahov in Srbov v virih je bila posledica ločitve Vlahov kot skupine drugega porekla, načina poslovanja in statusa.*<sup>60</sup>

Srbski zgodovinar Konstantin Josef Jireček (1854–1918) je trdil, [d]a v srednjeveški Srbiji ni bilo narodnostnih preprek. Arbanaske in vlaške pastirske občine, romanski in grški meščani, kot saški rudarji so se medsebojno zelo dobro razumeli. Med plemstvom in nižjim plemstvom so bili tudi Nesrbi, kot grški arhonti, plemstvo romanskega (dalmatinskega), vlaškega (romunskega) in arbanaškega porekla. Lahko bi

se reklo, da so bile med pravoslavni in katoliki predvsem cerkvene razlike.<sup>61</sup>

Kot samostojen etnični element so bili Vlahi prisotni tudi v delih srbskega baročnega zgodovinarja, kar je zelo pomembno, ker ima le-to lastnosti, kot je rekel srbski strokovnjak za barok Milorad Pavić (1929–2009), [...] diplomatskega memorialnega akta, kot memorandum posredovan tujim silam ali dvorom v Evropi o srbskem vprašanju [...] da evropske države spomnijo na balkanske Slované, na srbski narod in druge narode, ki jih je okupiral Osmanski imperij.<sup>62</sup> Tako je grof Đorđe Branković (1645–1711), ki je versko pripadnost, konkretno pravoslavje, v svojem delu *Hronika* jemal kot determinanto, v sklopu pravoslavnih narodov omenjal tudi Vlahe. Srbski zgodovinar Radovan Samardžić (1922–1994) je rekel za Đorđa Brankovića takole: Vsak napad na pravoslavje je istočasno grožnja obstanku srbskega naroda. Njemu so drugi pravoslavni narodi bili blizu toliko kot Srbi (tudi če se v njihovi zgodovini ni nahajal temelj lastnih vladarskih pretenzij).<sup>63</sup>

Vlahe pod imenom *Cincarji* (to ime se pojavlja sredi 18. stoletja) omenja tudi Simeon Piščević (1731–1797), ki je bil prvi srbski predromantik. O njih govori kot o trgovcih, ki so za časa druge selitve Srbov v Avstrijo (1740) z osmanskega ozemlja prišli v Novi Sad. V svoji *Istoriji* med ostalimi omenja Srbe, Bošnjake, *Cincarje*, Grke in Žide. V delih srbskega romantičnega zgodovinarja, katerega predstavnik je Vuk Stefanović Karadžić (1787–1864), pod vplivom političnih odnosov med Srbi in Hrvati, se Vlaha ne omenjajo kot samostojna etnija. Slednji postanejo samo Srbi in nič drugega. To je razvidno iz sintagme Vuka Stefanovića Karadžića *Srbi vsi in povsod*. Srbe je po njegovem zagotovo moč najti od Trsta do reke Bojane. Karadžić je šel v svojih mišljenjih tako daleč, da je predvideval, da se bodo štokavci rimske veroizpovedi morali kmalu navaditi, da se bodo poimenovali Srbi – tudi če jim je to težko – ker če ne bodo hoteli biti Srbi, ne bodo imeli nikakršnega narodnega imena. To mišljenje se je vsekakor navezovalo tudi

na poimenovanje *Vlahov* za Srbe. Tudi srbski zgodovinar in politik Ljubomir Stojanović (1860–1930) je bil mišljenja, da je ime *Vlah* tekom celotnega srednjega veka označevalo samo status.<sup>64</sup>

Ni dvoma, da je imela podobno mnenje o tem tudi Srbska pravoslavna cerkev, saj je bilo v srbskem zgodovinarstvu zelo zakoreninjeno mnenje, da so bili Vlaha že najkasneje v 14. stoletju vključeni v proces poslovanjenja. Resnici na ljubo se fenomenu poslovanjenja *Vlahov* kot posledice simbioze ne da oporekati. A ta proces je treba dojeti, kot pravi hrvaški zgodovinar Radoslav Katičić, v zelo širokem smislu in ne tako specifično, kot je o vlaško-slovanski simbiozi govoril Ivić (srbski zgodovinar Aleksa Ivić (1881 – 1948)). V tem primeru bi se moralo bolj govoriti v vzajemni akulturaciji. Fenomen poslovanjenja je treba dojeti kot problem jezika, ki se izraža skozi različne oblike socialne zavesti in ne kot narodnostna preobrazba oziroma popolno stapljanje v neko novo etnijo. Ne sme se pozabiti dejstva, da so bili Vlaha bilingvisti. Tako so doma in med seboj govorili vlaško, z zunanjim svetom pa so komunicirali v jeziku okolice, kjer so živeli. S tega vidika je neutemeljeno vsako vztrajanje na popolni asimilaciji *Vlahov* s Slovani ali s katerimkoli drugim narodom na Balkanu. Obstoj večjezičnosti v javnem komuniciranju je bil splošna značilnost ne samo v levantskih mestih, temveč tudi na Balkanu. Večjezičnost je pravzaprav odraz večstoletne žive simbioze na Balkanu, kjer so Vlaha kljub poslovanjenju in pravoslavju oziroma katolištvu, islamizaciji in albanizaciji ohranili svojo narodnostno identiteto, pa čeprav pod drugimi etničnimi nazivi.<sup>65</sup>

O življenju in navadah *Vlahov* je pisal tudi hrvaško-srbski zgodovinar, etnolog in Karadžićev sodobnik Nikola Begović (1821–1895). Njegova dela so bila velikokrat obarvana z versko tematiko. V svojem najobširnejšem delu z naslovom *Život Srba graničara* je opisoval življenje, običaje in versko pripadnost Srbov v hrvaški Vojni krajini. Opisoval je predvsem kraje, kjer je živel in delal. Zanj

so bili vsi pravoslavni prebivalci tega področja Srbi, zato v svojih delih imena *Vlah* ne uporablja.

O oblačilih teh krajišnikov je Begović pisal takole:

*Srbi po mestih (verjetno Karlovac, op. R. B.) nimajo svojih narodnih oblačil, ampak se oblačijo tako moški, kot ženske, mali in veliki, kot ostali, kakor bi se reklo: "Po modi." – A v starejših časih so Srbi, ki so prišli v te kraje, prinesli s seboj tudi svoja oblačila, takšna kot so jih nosili tam, od koder so prišli. Še se spominjajo, da so bila ta oblačila okrašena z zlatom, in da so bila zelo dragocena.*<sup>66</sup>

Kljub dejstvu, da srbsko zgodovinopisje ne priznava narodnostne identitete *Vlahov* (kadar pišejo o *Cincarjih*, kljub temu da bi bili srbizirani, jih vedno, čeprav ne izrazito, predstavljajo kot posebno etnično skupino), so njegovi rezultati s področja socialno-ekonomске in politične strukture *Vlahov* zelo pomembni. Dovolj je, če izpostavimo delo *Selo srbskega zgodovinarja* in politika Stojana Novakovića (1842–1915), ali pa razprave bosansko-srbskega zgodovinarja Branislava Đurđeva (1908–1993), bosansko-srbskega etnologa Milenka S. Filipovića (1902–1969), srbske zgodovinarke Desanke Kovačević-Kojić, srbske zgodovinarke Dušanke Dinić-Knežević, srbskega zgodovinarja Bogumila Hrabaka (1927–2010), bosansko-srbskega zgodovinarja Milana Vasića (1928–2003) idr.<sup>67</sup>

Hrabak v svojih delih pojem *Vlah* piše z veliko in malo začetnico. Ko govori na primer o hercegovskih *Vlahih*, piše pojem z veliko začetnico, čeprav ga ne uporablja kot pomen za etnično skupino, ampak kot splošen naziv, glede na to, da trdi, da *Vlahov* v 15. stoletju na tem področju ni bilo več. Po njegovem mišljenju so se le-ti tekom 14. in 15. stoletja poslovanili in začeli govoriti srbsko oziroma srbohrvaško. Pred osmanskimi Turki in z njimi pa gredo proti severu in prispejo vse do Istre, kjer se pomešajo z romanskimi Čiči. Zgodovinar Ivan Božić (1915–1977) pristopa k problemu *Vlahov* na obzirnejši in tolerantnejši način, tako v narodnostnem kot

socialno-ekonomskem smislu. Trdil je, da se *Vlahe* v 15. stoletju težje razloči od slovanskega življa, saj so tudi oni imeli slovanska imena in priimke, a so Dubrovničani, in tudi drugi, točno vedeli, kdo so *Sclavi* in kdo so *Vlachi* na področju srednjeveškega Huma ...<sup>68</sup> O *Vlahih* govori kot o zaprtih skupnostih in živeči v njih so bili povezani z mnogimi skupnimi lastnostmi in značilnostmi, po katerih so se razlikovali od okolice, kjer so živeli. Hrvaški *Vlahi*, to so vlaške skupnosti, ki so živele med Hrvati, so se razlikovale od samih Hrvatov, tako kot so se *Vlahi*, ki so živeli v srbski sredini, med srbskim življem, razlikovali od Srbov.<sup>69</sup> Po Božiću so *Vlahi*, kljub temu da so poslovanjeni in kot taki postanejo Srbi oz. Hrvati, ločen etnični element, ki živi zaprto, ločeno od ostalega sveta, z lastnimi običaji, zakoni in prilagoditvami drugim etničnim skupinam, s katerimi kohabitira. Srbski zgodovinar Vasa Čubrilović (1897–1990) je v svojih diskusijah o *Vlahih* namesto pojma *Vlah* uporabljal pojem *Roman*.<sup>70</sup>

Srbski zgodovinar Tatomir P. Vukanović (1907–1997) v delu *Les Valaques, habitants autochtones des pays balkaniques* pravi, da vsi navedeni elementi in fenomeni, o katerih razpravlja zgodovina balkanskih *Vlahov* ali *Aromunov*, in oni sami s svojo jezikovno in antropološko karakteristiko ter svojo specifično fizionomijo predstavljajo edinstven etnološki fenomen na Balkanskem polotoku. Stoletja so bili glavni predstavniki balkanskega nomadskega pastirstva, mestne trgovine in mestne obrti na Balkanu. S takšnim mnenjem se razlikuje od večine srbskih zgodovinarjev. Srbski etnolog in etnograf Dragoslav Antonijević za razliko od večine srbskih zgodovinarjev *Vlahom* priznava edinstven etnogenetski tip ne glede na to, kakšen jezik uporabljajo danes, niti za kakšno nacionalnost se sami proglašajo.<sup>71</sup>

Srbsko zgodovinopisje se je vedno zavedalo in se zaveda še danes, da obstajata dve skupini *Vlahov*: *vlahi* in *Vlahi*. Tako pojem *vlahi*, pisan z malo začetnico, pomeni socialno-poklicno skupino ljudi, *Vlahi* z veliko začetnico pa narodnostno skupino.

Treba pa je poudariti, da je negativni pogled o narodnostni identiteti Vlahov skupen vsem balkanskim zgodovinopisjem, razen turškemu in deloma makedonskemu. To niti ni presenetljivo, saj je balkansko zgodovinopisje odraz nacionalno-zgodovinskega romantizma v funkciji narodnostnega centralizma in narodnostno-geopolitičnega integralizma ter seveda dnevne politike. Za balkansko mentaliteto je težko verjeti, da je lahko ena država večnacionalna ali da lahko ena nacija živi v več državah.<sup>72</sup>

1. Arthur Douglas Howden Smith, citirano po Maria Todorova, *Imaginarij Balkana*, Ljubljana 2001 (del opisa Balkana, Američana Arthurja D. H. Smitha, ki se je leta 1907 pridružil makedonski vojaški skupini), str. 40–41.
2. Ignacij Voje, *Nemirni Balkan*, Zgodovinski pregled od 6. do 18. stoletja, Ljubljana 1994 (dalje: Voje, *Nemirni Balkan*), str. 8.
3. Stevan K. Pavlović, *Istorija Balkana*, Beograd 2001 (dalje: Pavlović, *Istorija Balkana*), str. 5.
4. Voje, *Nemirni Balkan*, str. 8–9.
5. Pavlović, *Istorija Balkana*, str. 6–7.
6. Karl Kaser, *Porodica i srodstvo na Balkanu; Analiza jedne kulture koja nestaje*, Beograd 2002 (dalje: Kaser, *Porodica i srodstvo*), str. 76.
7. Voje, *Nemirni Balkan*, str. 35.
8. Kaser, *Porodica i srodstvo*, str. 76–77.
9. *Ibidem*, str. 77.
10. *Ibidem*, str. 77–78.
11. Voje, *Nemirni Balkan*, str. 37.
12. Zef Mirdita, *Vlasi u historiografiji*, Zagreb 2004 (dalje: Mirdita, *Vlasi*), str. 7.
13. Fedor Moačanin, *Pokušaji sporazumijevanja između hrvatskog plemstva i vlaha varaždinskog generalata u 17. stoljeću*, v: *Vojna krajina; Povjesni pregled – Historiografija – Rasprave*, Zagreb 1984 (dalje: Moačanin, *Pokušaji sporazumijevanja*), str. 276.
14. *Ibidem*, str. 276–277.
15. Mirdita, *Vlasi*, str. 349.
16. *Ibidem*.
17. Mirdita, *Vlasi*, str. 350–351.
18. Benedikt Kuripečič, *Itinerarium der Botschaftsreise des Josef von Lamberg und Niclas Jurischitz durch Bosnien, Serbien, Bulgarien nach Konstantinopel 1530/Benedict Curipeschitz; aus einer gleichzeitigen Handschrift neuherausgegeben von Eleonore Lamberg-Schwarzenberg*, Innsbruck 1910, (*Die ersten sein die alten Wossner; die sein des Römischen Cristlichen glaubens, die hat der Turgg eroberung des khünigreichs Wossen in ihrem glauben angenommen und darinnen beleiben lassen. Die anderen sein Surffen, die nenen sie Wallachen und wir nennens Zistzn oder Marthalosen. Die khamen von dem ort Smedravo und Khriechisch Weissnburg und haben Sanndt Pauls glauben. Die achten wir auch für guet Cristen, dann wir finden khlain unnderscheidt von dem Römischen glauben. Die drit nation sein die rechten Turggen; dieselben und sonderlich, so khriegsleut und ambtleut sein, herschen mit grosser tiraney über baid vorgemelt nation Cristen und underthanen.*), str. 34–35.
19. Janez Vajkard Valvasor, citirano po Mirdita, *Vlasi* (*Die Uskokken (Uskoke) oder Walachen, haben den Namen empfangen von dem Wort Skok, welches auf Kreinerisch eunen Sprung bedeutet. Denn vor ungefähr 146 Jahren seyend sie mit Weib und Kindern aus der Türcken entsprungen. (...) Sie selbst nennen sich in ihrer Sprache Vlahe oder Lahe, gleichwie sie unter den Griechischen Keysern Blachi genannt wurden, als wie man bey Laonico findet.*), str. 352.
20. Mirdita, *Vlasi*, str. 352–351.
21. Janez Vajkard Valvasor, citirano po Mirdita (*„Dieses Volk redet Walachisch, welche Sprache von Krabatischen in etwas, von der Krainerischen aber noch was mehr unterschieden ist [...] die Walachische und Lateinische Sprache seyen einander sehr ähnlich, und die Walachisch von der Lateinischen entsprossen; a) aber man mus wissen, dass solche halblateinische Sprache nicht unserer Uskokken oder in Krain wohnenden Walachen, sondern Morlachen man insgemein auch Walachen nennt [...] Denn in der gantzen in Türcken ligenden Walachen redet man also, wie alleie unsere Uskokische Walachen.“*), str. 353.
22. Mirdita, *Vlasi*, str. 354.
23. *Ibidem*, str. 355.
24. Mirdita, *Vlasi*, str. 356.
25. *Ibidem*, str. 357.
26. Stanko Korać, *Bibliografija radova o srpskoj istoriji i kulturi u Hrvatskoj*, v: *Zbornik radova; O povijesti i kulturi srpskog naroda u Socialističkoj Republici Hrvatskoj*, Knjiga 1, Zagreb 1988 (dalje: Korać, *Bibliografija radova*), str. 173.
27. Neznani avtor, citirano po Korać, *Bibliografija radova*, str. 173.
28. Korać, *Bibliografija radova*, str. 173.
29. *Ibidem*.
30. *Ibidem*, str. 174.
31. Ilarion Ruvarac, citirano po Korać, *Bibliografija radova*, str. 174.
32. Korać, *Bibliografija radova*, str. 174.
33. Mirdita, *Vlasi*, str. 270.
34. *Ibidem*, str. 270–271.
35. Ciril in Metod sta pri oznanjevanju krščanstva med Slovani uporabljala pisavo, imenovano glagolica.
36. Mirdita, *Vlasi*, str. 272–278.
37. Mirdita, *Vlasi*, str. 279–281.
38. *Ibidem*, str. 281.
39. Radoslav Lopašič, *Bihać i Bihačka Krajina: mjestopisne i poviestne crtice*, Zagreb 1943, str. 10–11.
40. Radoslav Lopašič, citirano po Mirdita, *Vlasi*, str. 282.
41. Mirdita, *Vlasi*, str. 283–285, 294.
42. Vjekoslav Klaić, citirano po Mirdita, *Vlasi*, str. 285.
43. Vjekoslav Klaić, citirano po Mirdita, *Vlasi*, str. 285.
44. Mirdita, *Vlasi*, str. 285, 294.
45. *Ibidem*, str. 289, 297–298.
46. Mirdita, *Vlasi*, str. 289–296, 298.



47. Ibidem, str. 303.
48. Kruno Krstić, citirano po Mirdita, Vlasi, str. 303.
49. Mirdita, Vlasi, str. 304–312.
50. Mirdita, Vlasi, str. 315–319.
51. Ibidem, str. 320.
52. Ibidem, str. 320–329.
53. Ibidem, str. 335.
54. Mirdita, Vlasi, str. 156.
55. Voje, Nemirni Balkan, str. 103.
56. Mirdita, Vlasi, str. 157–159.
57. Ibidem, str. 159.
58. Jovan Cvijić, Balkansko poluostrvo i južnoslovenske zemlje; osnove antropogeografije, Zagreb 1922, str. 250.
59. Mirdita, Vlasi, str. 156.
60. Sima Ćirković, citirano po Mirdita, Vlasi, str. 157.
61. Konstantin Josef Jireček, citirano po Mirdita, Vlasi, str. 164.
62. Milorad Pavić, citirano po Mirdita, Vlasi, str. 160.
63. Radovan Samardžić, citirano po Mirdita, Vlasi, str. 161.
64. Mirdita, Vlasi, str. 161–162.
65. Ibidem, str. 162–163.
66. Nikola Begović, Život Srba graničara; Život i običaji Srba graničara, Beograd 1986, str. 19.
67. Mirdita, Vlasi, str. 166.
68. Ivan Božić, citirano po Mirdita, Vlasi, str. 170.
69. Ivan Božić, citirano po Mirdita, Vlasi, str. 170.
70. Mirdita, Vlasi, str. 169–172.
71. Ibidem, str. 174, 177, 179.
72. Ibidem, str. 164.

*Odprl oči,  
se prepustil bom veselju,  
odpravil se v otroške dni  
in častil Gospoda.*

Jakob Emeršič: Božična noč

Zimski motiv - Pohorje 8 (foto: Janez Oblonšek)



MOJCA POLONA VAUPOTIČ

## Maks Fabiani – arhitekt z dušo

**"V**sako umetniško ustvarjanje je pravzaprav iskanje samega sebe in nedvomno eden najstvarnejših množiteljev kulture. Vzgoja vsakega naroda bi morala v veliki meri upoštevati to dejstvo. Pravilno usmerjati tenkočutnost pa je zelo težko. Veliko primerov nam to dokazuje.

Umetnost bi morala prežemati življenje. Obstajajo široka področja, na katerih se občutljivost za obliko in tehniko lahko uspešno uveljavi, kjer je pravzaprav nujno potrebna. Mnoge industrijske proizvodnje so v tem pogledu zanemarjene v svojo lastno škodo!

Opredeliti umetnost je težko in nepomembno, medtem ko je zelo pomembno gojiti čut za preprostost, jasnost, za velike koncepte. Za vsako delo in celo za gospodarske posle je poleg vestne priprave potrebna intuicija, ki edina lahko poveže in pravilno oceni vse prvine, ki sicer niso jasno določene – in vendar pomembne!

Zaradi teh lastnosti je ta skupina ljudi za družbo izredno pomembna. Toda ob izvrstnih lastnostih ima tudi hude pomanjkljivosti. Pogosto pri njej zasledimo slabo socialno disciplino, pičlo razumevanje za življenjska in narodna vprašanja in celo pomanjkanje čuta za državljske dolžnosti.

To pomanjkanje vesti je včasih mučno in škodljivo, ker je vzrok za stagnacijo in slabo

umetnost. Pogosto se uveljavi kot umetniško delo nekaj, kar je polno odvečnega okrasja in se že rodi staro in razpadajoče; to nerazumevanje pa povzroča zmedo in ustvarja napačne predstave o umetnosti.

Kdo na primer ne bi rad ohranil lagunskega mesta in njegovih neprecenljivih umetniških zakladov? Toda ta želja se spremeni v bolešno obsedenost, zaradi katere trpijo Benetke in za katero se skrivajo nesposobnost ali zasebne koristi, ki včasih preprečijo zdravo obnovo ali dostop do celih mestnih četrti, kjer so skrite čudovite umetnine, medtem pa se zavzemajo za obnavljanje hiš brez vsakršne umetniške vrednosti in celo nesprejemljive iz higienskega ali gradbeniškega vidika".<sup>1</sup>

Na Krasu, v pokrajini, ki jo zaznamujejo posebnosti narave ter ima v vseh smereh svoja obhodna območja in kjer je človek bival ter puščal svoje sledi že stoletja, se je leta 1865, v Kobjdilu blizu Štanjela, rodil Maks Fabiani. Njegov oče Anton ter mati Charlotte, Tržačanka, sta imela štirinajst otrok, med katerimi je bil Maks dvanajsti. Njegov rod je v Kobjdilu bival že stoletja, omemba sega že v 17. stoletje, izvirali pa naj bi iz Bergama. Fabianijevi so imeli na svojem posestvu enega redkih zanesljivih vodnjakov na tem delu Krasa, glavna



Maks Fabiani

dejavnost družine je namreč bila prodaja vode. Dobiček so vlagali v širjenje posesti, kjer so gojili avtohtono vinski trto, pikolit, ki je iz sušenega grozdja dajala cenjeno in kvalitetno vino.

Osnovno šolo je Maks Fabiani obiskoval kar v domači hiši, realko, ki je tedaj pomenila gimnazijo, pa je opravil v Ljubljani. Tam se je spoznal s sošolcem Albinom Belarjem, ki ga je z lastnim navdušenjem popeljal v svet tehnike in prav to je Fabianija vzpodbudilo, da se je po maturi odločil za študij gradbeništva. Leta 1883 je šel študirat na Tehnično visoko šolo na Dunaj. Med študijem je odslužil še dve leti obveznega vojaškega roka, po vrnitvi pa je postal asistent na katedri za arhitekturo Tehnične visoke šole v Gradcu, pri profesorju Richardu pl. von Löweju, kjer je poučeval urbanizem. Fabiani je svoj študij zaključil leta 1892 ter pridobil naziv diplomirani arhitekt. Še isto leto je kandidiral za najvišjo štipendijo v monarhiji, ki jo je podeljevalo Združenje avstrijskih arhitektov in inženirjev za študijska potovanja. To je bila štipendija, imenovana po znamenitem graditelju južne železnice Dunaj-Trst, Carlu de Ghegha. S to nagrado je v treh letih prepotoval Nemčijo, Švico, Belgijo, Francijo, Anglijo, Italijo, Grčijo in Turčijo – tehnično napredne dežele na eni ter antične na drugi strani. Fabiani je zatrdil, da je to potovanje pustilo pečat na vsem njegovem nadaljnjem ustvarjanju in bilo hkrati "vir vsega njegovega znanja in kulture".

V času, ko se je Fabiani med drugim zadrževal v Rimu, je stanoval v znameniti

palači Venezia, kjer je bilo avstro-ogrsko cesarsko-kraljevsko veleposlaništvo pri Sveti stolici. Tam je spoznal nekaj tedaj pomembnih ustvarjalcev – umetnikov, ki so sicer bili vodilni predstavniki umetniške avantgarde na Dunaju. Slednji so bili arhitekt Joseph Maria Olbrich in slikarja Gustav Klimt in Karl Moll. Leta 1897 so omenjeni ustanovili umetniško društvo *Dunajska Secesija*, medtem ko je Fabiani pomagal dunajskemu arhitektu Ottu Wagnerju pri pisanju pomembnega strokovnega dela *Moderna arhitektura*. Fabiani je sicer pri Wagnerju delal med leti 1894 in 1896 in prav v tem obdobju je Wagner postal profesor na dunajski Akademiji likovnih umetnosti. Tukaj je Fabiani sodeloval pri projektiranju mostov in stavb za dunajsko mestno železnico – znamenita je postaja pri Karlovem mostu. Na Akademiji je Fabiani prav tako sodeloval pri poučevanju in ob tem spoznal Jožeta Plečnika, ki ga je učil osnov urbanizma in ga celo navdušil nad etruščansko umetnostjo.

Svoj prvi pomemben korak k samostojnosti pa je Maks Fabiani naredil leta 1895, ko je po potresu na lastno pobudo izdelal regulacijski načrt za Ljubljano. Med natančno izdelanimi načrti je tudi zapisal: "*Vse, kolikor sem spreminjal pri trgih in cestah, prilagodil sem principijalno, kakor se je le dalo tradicionalnemu značaju mesta. Čisto tehničnih vprašanj se nisem loteval, ker mi ni bilo za tako delo zadostnih pripomočkov. Preverjen pa sem, da jim v nobenem primeru ne nasprotujem. Upam, da pripomorem s svojimi načrti in predlogi k odgovorni odločitvi temelja, po katerem naj bi se razvijala nova Ljubljana.*"

*Vsi krogi naj se zanimajo s tem, da se priprosto in dostojno predelavajo stanovanlišča, vsakdo naj se po svoje unema za prerojenje mesta. Le oni, ki ljubi in polepšuje svoj lastni dom, more in zna ljubiti dom vseh – mesto. Prepričan sem, da se povzpne Ljubljana iz razvalin vsa prerojena, da postane najlepše provincijalno mesto in ponosna narodna stolica.*"<sup>2</sup>

Ob še nekaterih sočasnih uspehih na svojem področju je tedaj Fabiani odprl tudi lasten atelje na Dunaju. Pri svojem

ustvarjanju, vsaj v začetnih delih, se je držal Wagnerjeve usmeritve k moderni arhitekturi, ki je v prvem planu poudarjala funkcionalnost. Tak primer je funkcionalno oblikovanje notranjščine in gladka fasada stavbe *Portois & Fix* iz leta 1900. Sledil je še primer zasnove *Uranie* iz leta 1910, kjer pa se je Fabiani že pričel rahlo odvrnati od secesije ter Wagnerjeve moderne arhitekture.

Umetnost na Dunaju se je namreč obrnila v nekoliko konservativnejšo smer ravno v času pred 1. svetovno vojno, ko se je začutila kriza monarhije. V tem času, leta 1896, je Fabiani postal asistent pri profesorju Karlu Königu na katedri za kompozicijo Visoke tehnične šole. Slednji je nasledil profesorja Heinricha von Fiestla, vodilnega predstavnika dunajskega historicizma, ki je avtor Votivne cerkve na dunajskem Ringu. Fiestl je bil odkrit zagovornik historičnih slogov, saj je menil, da bi morale tudi novo nastajajoče stavbe posredovati tradicionalne zamisli.

Znano je, da je bil Fabiani v danem času in okolju ves čas razpet med modernizmom secesije ter izrazno močjo historičnih slogov z dejstvom, da se dá s starim prav tako povedati vse na razumljiv način. To je izrazil tudi leta 1895 v reviji *Arhitekt*, ko je zapisal, da je za razumevanje arhitekturnega izraza najpomembnejša resničnost njenih oblik.

Leta 1902 je Maksu Fabianiju dunajska tehnika podelila doktorat. To je bil prvi doktorski naziv v Avstro-Ogrski, ki so ga podelili arhitektu. Fabiani ga je prejel za urbanistične načrte Ljubljane ter Bielskega v Šleziji, vso gradivo pa je bilo izdano v dveh knjižicah. Postal je prvi urbanist monarhije in osebni svetovalec prestolonaslednika Franca Ferdinanda. S tem hkrati je postal redni profesor za ornamentiko in oblikovanje interierja na Tehnični šoli na Dunaju. To je bil vrhunec Fabianijeve kariere. Obvladal je namreč arhitekturo, urbanizem, teorijo ter spomeniško varstvo. Prevzemal je prestižne projekte, ki so poveličevali monarhijo, in temu so prav tako sledile velike ter cenjene nagrade<sup>3</sup>.



Ferrarijev vrt

Arhitektova čast in slava sta s pričetkom prve svetovne vojne nekoliko upadla, saj so ga po atentatu na Franca Ferdinanda Fabianija celo za kratek čas zaprli, češ da naj bi prestolonaslednika že vnaprej svaril pred obiskom v Bosni. Kljub temu, da so ga po neljubem dogodku imenovali za rednega profesorja za arhitekturo in kompozicijo na Tehnični visoki šoli na Dunaju ter predstojnika katedre za arhitekturo, ga to ni več zadržalo na Dunaju.

Leta 1917 je odpotoval v Gorico, kjer se je zaposlil na uradu za obnovo Goriške in Gradiške. Ta urad, ki ga je ustanovila avstro-ogrsko država, je nastal na Fabianijevo željo z namenom, da bi obnovili v vojni porušene spomenike in objekte. Njegova ljubezen do domače Goriške je bila nadvse močna. Za uresničitev svojih načrtov je moral pridobiti številna soglasja pri tedanjih ministrstvih, saj mu je šlo za obnovo celotnega območja Goriške, Posočja in Krasa, čeprav se tedaj še niti ni vedelo, komu bo po končani volji ta del ozemlja sploh pripadal. Dotlej je na Goriškem delovala le začasna jugoslovanska oblast, vendar se je kmalu izkazalo, da se Fabianijeve predvidevanja ne bodo povsem uresničila. Leta 1919 je arhitekt dobil še zadnje povabilo na Dunaj, da bi nadaljeval profesuro na Tehnični visoki šoli, a se vabilu ni odzval, saj je vztrajal, da se dokončajo začete naloge v Gorici. Iz istega razloga je zavrnil tudi povabilo arhitekta Ivana Vurnika, ki ga je leta 1920, poleg Jožeta Plečnika, povabil za rednega profesorja na novo ustanovljeni



Cerkev sv. Daniela, Štanjel, detajl

arhitekturni oddelek Tehniške fakultete Ljubljanske univerze.

V tem času so se Fabianiju izneverili italijanski uradniki ter ga odpustili iz urada za obnovo. Za nekaj mesecev so mu celo ukinili delovno mesto na tehničnem oddelku v Gorici, saj so mu očitali, da je Slovenec in zagrizen avstrijski patriot, ki ne zna italijansko ter prezira italijansko kulturo. In dejansko je bil Fabiani vso svoje življenje disident in za vse oblasti sumljiv tujec, čeprav je bil arhitekt avstrijske, italijanske in slovenske kulturne identitete. Za Avstrijce je bil Italijan, za Italijane Avstrijec in Slovenec, za Slovence pa Italijan in velik Slovenec. Vendar je nova italijanska oblast goriške province zaradi zahtevnosti prenove in pomanjkanja strokovnjakov leta 1920 Fabianija ponovno prosila za pomoč in ga začasno zaposlila. A njegovo tedanje delo je ostalo prikrito, saj se dolga leta sploh ni smel podpisovati na načrte.

Toda njegovemu ugledu in podpori, ki jo je kljub omenjenim težavam "na svojstven način" užival v Gorici, gre zasluga, da mu je leta 1920 uspelo izpeljati veličastni projekt obnove Posočja, v katerem je videl svojo življenjsko nalogo in poslanstvo. S skupino enako mislečih ter nadebudnih kolegov arhitektov je izdelal regulacijske načrte za 92 občin, ki so bili usklajeni z njihovimi krajevnimi potrebami. Med njimi velja omeniti načrte za Gradišče na Soči, Tolmin, Vipavo in

Ajdovščino. Sicer pa je njegovo "brezmejno" delo na omenjenem območju še vedno težko izmeriti, saj se njegovega avtorstva mnogih urbanističnih ureditev in obnov v tedanjem obdobju zaradi nedostopnih italijanskih arhivov še vedno ne da dokazati.

Od tega obdobja je Maks Fabiani deloval v Gorici kot samostojni arhitekt. Sčasoma se je začel vse bolj vključevati v javno življenje ter si s tem ponovno pridobil zaupanje. Od leta 1919–1925 je poučeval umetnostno zgodovino na goriškem liceju. Še istega leta ga je goriški nadškof Frančišek Borgia Sedej imenoval v Komisijo za cerkveno umetnost v goriški provinci, pozneje pa je postal častni nadzornik za lepe umetnosti.<sup>4</sup>

Naslednji življenjski korak je Maksa Fabianija popeljal v rodni Kobdilj in Štanjel. Čas druge svetovne vojne in fašizem je doživljal kot enega od sicer radikalnih, a naprednih družbenih eksperimentov, nasproti egoizmu kapitalizma in nacionalizma. Slednjega je še posebej zavračal, saj je bil s svojo večkulturalnostjo ves čas njegova žrtev. Če si hočemo nekoliko natančneje ogledati nekatera njegova dela in jih ob tem tudi razumeti, moramo prav tako razumeti kanček njegovega razmišljanja, zato se usmerimo v del njegovih zapiskov, med katerimi je zabeležil sledeče:

*"Umetniški dosežki dajejo najboljšo priložnost za človekova čutenja in mišljenje. Kot profesor dunajske Akademije sem imel možnost za to, ker so bili med mojimi študenti pripadniki skoraj vseh evropskih narodov, nekaj je bilo pa tudi Američanov in Mongolov.*

*Spoznal sem, da bom učence uspešno vodil le, če bom razumel njihovo miselnost. Jasno je bilo tudi, da moram čim bolj omejiti svoj osebni vpliv, kajti pomembno je bilo, da jim pomagam vlti zaupanje vase. Potrebna je bila moja kar največja objektivnost, brez privilegiranja tega ali onega načina dojemanja umetnosti, ker je to v nasprotju s samim pojmom umetnosti, saj bi lahko izgubila vsakršno vrednost, če bi jo razosebili in opredelili kot rezultat razprave.*

*Da bi olajšali primerjavo, sem včasih dal različnim študentom enake naloge. Konceptualne*

razlike so bile velike, podobnosti pa le med umetniki istega rodu...

Italijan je nastal iz združitve latinsko-etruskih in umbrijsko-ligurskih narodov z vsemi ljudstvi, ki so stoletja živeli na italiskem polotoku z Alpami in morjem ... Miselnost Italijana je realistična. Dojeti skuša bistvo stvari, ki ga ne obremenjujejo s simboli in sentimentalnostjo... Iskanje značilnosti je ena od njegovih izrazitih sposobnosti ... Vsak umetniški motiv poudarja in razvija ločeno, pri ocenjevanju posveča več pozornosti podrobnosti kot celoti. V vsaki stvari je individualist, ljubi svobodne oblike organizacije, vse bi rad dosegel z razumom, zaveda se svojih starih tradicij in zato sanja o idealih razvoja in popolnosti, ki se močno razlikujejo od idealov pri drugih narodih."<sup>5</sup>

Kot primer določenega načrta je Fabiani v tej razlagi podal opis skice "nekega zvonika", ki so ga posamezni narodi izvedli takole:

Italijan iz osnutka narisane zvonika poudarja "osnovne elemente kompozicije, to je stopnišče, zvonišče in streho. Ločeno razvije te tri elemente in jih ločene pusti; nikakor jih med seboj ne meša. Na prvi pogled se zdi, da je to njegov edini način ustvarjanja, vendar primerjava njegovih z drugimi načrti dokazuje, da obstajajo med njimi velike konceptualne razlike.

German, ki je stoletja živel na ozemlju brez meja, kjer so bili viri skromni, je bil vedno prisiljen trdo delati in biti stalno pripravljen na obrambo; tako si je pridobil zavest, da mora živeti enoten in strnjen pod enim samim poveljstvom. Na osnovi teh preprostih dejstev se je izoblikovala značilna germanska miselnost. Enotnost v mišljenju in dejanju pa prevladuje nad vsem drugim.

Nemška umetnost je enotna v vsaki podrobnosti do skrajnosti... Pri vsakem delu je sistematičen in išče temeljne motive pojava. Natančen in zanesljiv je, zato lahko doseže popolnost...

Nemški arhitekt vidi v zvoniku celoto, ki jo je treba načrtovati ob upoštevanju specifičnih značilnosti. Po njegovem mnenju se morajo osnovni elementi, stopnišče, zvonišče in streha, zliti v en sam umetniški koncept. V njegovi kompoziciji človek ne opazi, kje se en motiv začne in kje



Dekliška OŠ Ljubljana

se drugi končuje. Iz vseh delov bi želel sestaviti celoto, ki naj bi izražala zamisel zvonika.

Slovana je težko razumeti, vsaj zdi se tako. Njegova duša kaže vso brezmejno prostranost pokrajin, kjer živi, in globoka je kot morje, katerega globin ni mogoče izmeriti. V njegovih mislih prevladuje zavest o neskončni Rusiji.

Pri odločanju ali izbiri je počasen in zato daje vsaki stvari, vsakemu delcu enako velik pomen. V ikonostasih so enako prizadevno in bogato izdelani in okrašeni Marijina glava, roka, krona, obleka in ozadje. Isto velja za vsako drugo slovansko umetnino ali izdelek... Neutruden delavec je in v umetniškem ustvarjanju je bolj bogat kot izviren, bolj dekorativen kot ekspresiven. Trdovraten je in prepričan, da je vse mogoče doseči z vztrajnostjo... V umetniškem konceptu poudarja vsako podrobnost v kompoziciji z istim bogastvom oblik. Tako na primer posamezne dele stopnišča, zvonišča in strehe...

Jud je stoletja in stoletja živel na skopi palestinski zemlji, kjer se s svojimi civilizacijami stikajo tri celine. Tam je imel priložnost za razvijanje svojih mednarodnih posredovalnih sposobnosti in drugih posebnih lastnosti, manj pa je imel priložnosti za delo v kmetijstvu in sukanje orožja. Razvil je torej sposobnost ocenjevanja stvari, spretnost trgovanja in motrenja brez sentimentalnosti, takšno, ki ga je gnalo živeti med druge narode. Življenje sta mu lajšali zgodovina in verska tradicija... Zvonik, ki ga zasnuje Jud, je predvsem dekorativna kompozicija. V njem ne prevladuje nobena arhitekturna zamisel. Slog je, ali se vsaj tako zdi, pomembnejši od umetnosti



Mladika

same. Ta slog je mešanica elementov, prevzetih od drugih arhitektur, rezultat spretnosti izbire učinkov in kontrastov.

Angloameričan je po svojem videzu in značaju, če ga primerjamo z doslej obravnavanimi primeri, skoraj neke vrste mešanec. V njegovem delu vedno znova odkrivamo elemente različnih ras in miselnosti... Svetovna ekspanzija mu je vtisnila mednarodni pečat. Ne moremo sicer trditi, da slovi po dobrem poznavanju življenja ali da ima široke poglede, odlikuje pa se po svojih velikih specifičnih sposobnostih...

Zvonik angloameriškega arhitekta je imel tak videz: vidno izstopanje utilitarizma, pomanjkanje umetniškega in estetskega čuta ter velikopoteznost. Ne manjka mu jasnosti in zamisel ni obremenjena s sentimentalnostjo in predsodki.

Francoz, v katerem se pretakajo keltska, latinska in germanska kri, ima več specifičnih lastnosti. Njegove glavne značilnosti izhajajo iz zemljepisne lege in zelo ugodnih življenjskih razmer, saj pripada narodu, ki je med najbolj razvitimi na svetu.

Bistroumen in natančen opazovalec je, marljivo preučevalec detajlov. Združuje v sebi germanske in romanske sposobnosti, odlikuje se po svoji prepričljivosti in po zaupanju vase; z velikim čutom za pravo mero zna spretno in usklajeno rešiti vsako nalogo...

Pri projektiranju zvonika išče francoski arhitekt jasnost, izrazito poudarja temeljne motive in pripisuje velik pomen elementom, ki te motive povezujejo! Streha je s povezovalnim

motivom spojena z zvoniščem, to pa je povezano s stopniščem in vhodom. Rezultat tega je vedno vtis enotnosti in skladnosti, vendar pogosto na škodo ustvarjalnemu konceptu in izvirnosti.<sup>6</sup>

V povojnem Štanjelu in Kobdilju, kjer je med leti 1935 in 1945 Fabijani deloval kot župan, se je lotil prenove objektov, saj so oba kraja partizani in Nemci v artilerijskem spopadu leta 1944 razrušili ter požgali. Med obnove sodi tudi štanjelska cerkev sv. Daniela, za katero je Fabiani tedanje oblasti zaprosil za finančno pomoč. Poznogotska cerkev sv. Daniela z značilnim limonastim zvonikom, po katerem je silhueta mesta še posebej prepoznavna, je bila zgrajena že leta 1509, obnovljena pa v 17. stoletju. Fabiani je tedaj po lastnih načrtih obnovil cerkev, zvonik ter prezbiterij.

Štanjel je sicer eno izmed najstarejših in zagotovo najslikovitějšíh kraških naselij. Začenja se ob vznožju 363 metrov visokega griča Turn in se terasasto dviga proti vrhu. Kamnite hiše so značilno kraške, z ozkimi okni, bogatimi portali in dimniki, nekatere imajo celo kamnite strešne žlebove. Ozke ulice se razširjajo v trge s kamnitimi vodnjaki, kamnite hiše se naslanjajo ena na drugo, nad njimi pa "živi" grad z znamenitim vrtom. Zunaj naselja je bila v 15. stoletju zgrajena še manjša cerkev s pokopališčem.

V srednjem veku je bilo naselje trgovska postojanka, v času turških vpadov in beneških vojn pa je bilo na novo zavarovano z obzidjem. V obdobju od 16. do 19. stoletja so tu vladali grofje Cobenzli, ki so z dograditvijo gradu in drugimi posegi dali naselju današnjo podobo.

Ena izmed odličnih Fabianijevih urbanističnih kreacij je Ferrarijev vrt, ki leži pod utrjenim štanjelskim obzidjem. Velja namreč za najpomembnejšo parkovno ureditev iz obdobja med obema vojnama. Uvrščen je med spomenike državnega pomena in ima status krajinskega parka. Pot do vrta vodi skozi Kobdiljski stolp ali Stolp na vratih.

Kompleks vile z vrtom je nastajal v dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja in je najpomembnejša parkovna ureditev iz



časa med obema vojnama pri nas. Lastnik je bil Enrico Ferrari, zdravnik iz Trsta in svak Maksa Fabianija, ki je odkupil večino stavb v stavbnem nizu nad parkom in tudi nekatere v drugem nizu. Fabiani je hiše obnovil, vendar jih z ulične strani ni spreminjal. Revitalizacija kmečkih hiš v vilo je predstavljala konceptualno novost na področju evropske arhitekture. Parkovna stran hiš je urejena kot podeželska vila s parkom. Sam vrt je grajen v terasah, s čimer posnema ureditev Štanjela in se staplja z okoliško pokrajino. Poleg travnatih in cvetličnih gred, različnih rastlin in dreves, pergol, balinišča, razgledišča in paviljona pa je posebnost parka še bazen, ki se je napajal z vodo iz posebej zasnovanega vodovodnega sistema, ki je zbiral meteorno vodo iz štanjelskega griča. V sklopu istega sistema so imele svoj dotok vode tudi vse stavbe v vili. Žal je bil vodovodni sistem uničen v 2. svetovni vojni prav tako kot nekatere hiše in stolp, ki je na severovzhodu zaključeval kompleks. Vila in park imata tudi svoj lasten dostop v obliki poti, ki obkroža štanjelski grič in se zapira s kovanimi vrati z monogramom lastnika. Maks Fabiani je bil s svojimi načrti povojne prenovne krajev na Krasu, Goriškem in na Vipavskem eden prvih arhitektov, ki so pri nas povezali krajinsko arhitekturo, urbanizem in klasično arhitekturo.

Fabiani je bil ustvarjalec, ki je svojo arhitekturo venomer prilagajal specifičnim razmeram lokacij ter krajevnim posebnostim. Njegove največje – "življenjske pečate" nosijo tri evropska mesta. Seveda pa je v njihovih različnih okoljih opravljal tudi različno poslanstvo: na Dunaju mednarodnega arhitekta, s podporo cesarskega prestolonaslednika Franca Ferdinanda, v Ljubljani mestnega arhitekta, s podporo župana Ivana Hribarja, in na Primorskem (tudi v Trstu) ljudskega arhitekta, s podporo rojakov. Tokrat bom vrgla pogled le na nekaj Fabianijevih ljubljanskih stavb.

V obdobju po potresu je ljubljanski občinski svet želel, da se mesto dvigne iz razvalin v novo, lepše, dostojno središče slovenskega naroda. Tuji, pri nas vedno "dobrodošli"



Hribarjeva hiša

vzori niso bili izgnani, kljub temu pa se je prvih poskusov načrtnega urejanja prostora počasi vendarle začela lotevati tudi slovenska arhitektura. Prvi, ki so mu zaupali izdelavo generalnega načrta "sanitarnega urejanja" (tako so tedaj imenovali urbanizem) Ljubljane, pa je bil vendarle tujec. Camillo Sitte, tedaj ravnatelj državne obrtne šole na Dunaju, se je sicer odvrnil od popolnoma pragmatičnega urbanizma in je urejanje mesta razumel tudi kot dejavnost, ki naj mestu vdihne nekaj estetike. Sitte je tako predvideval, da bi novo Ljubljano zasnoval kot pravokotni razpored ulic, nekatere večje ceste pa naj bi bile usmerjene tako, da bi za zaključke imele najlepše stare in nove stavbe. Kljub temu Sittejev načrt ni bil nikoli udejanjen.

Napredek se je veliko bolj pokazal v arhitekturi, v kateri se v popotresnem obdobju začne uveljavljati slovenska poteza. Vendar zelo počasi. V Ljubljani se je tedaj namreč oblikovala neke vrste dvotirnost: medtem ko so med starim mestnim jedrom in Gradiščem nastajale tako imenovane nemške hiše (Kresija, Filipov dvorec, Nemško gledališče...), po načrtih avstrijskih arhitektov ter v njihovem stilu, je nastajal med frančiškansko cerkvijo in železniško postajo slovenski del, ki ga danes poznamo bolj pod izrazom secesijska Ljubljana. Drži, da je tudi secesija prišla v Ljubljano z Dunaja, saj so bili pri nas modno oblaganje pročelij s keramičnimi ploščicami, uporaba štukaturnih girland in stopnjevanje



Urania, Dunaj

ornamentike proti vrhu stavbe dunajski modni krik. Vendar so jo v Ljubljani uveljavljali slovenski arhitekti, med katerimi so bili tudi takšni, ki so zavestno skušali arhitekturi pridati slovenski narodni navdih. V tem oziru je kot "vzpodbujevalec" tega največ dosegel Ivan Vurnik, ki je bil hkrati začetnik ljubljanske arhitekturne šole. Ta arhitekturna dejavnost, ki je sledila estetiki dunajske secesije in ki je pomenila začetek uveljavljanja slovenskih arhitektov, je dobila svoje središče na Slovenskem trgu (danes Sodnijski trg). Tako sta "odločila" svetovljanski župan Ivan Hribar in Maks Fabiani, slednji najbolj zaslužen za nastanek še danes prepoznavne secesijske osi. Nastanek te osi je bil zelo pomemben za vzdig samozavesti slovenskih arhitektov, saj je pomenil prvi oblikovno prepoznavni del mesta, ki so ga definirali Slovenci.

Leta 1897 sta se Ivan Hribar in načelnik mestnega stavbnega urada, Čeh Jan Duffe, odpravila na daljše potovanje po Nemčiji, proučevati komunalno politiko. V Eberfeldu, sedaj delu mesta Wuppertal, sta se seznanila z zgledno skrbjo za ubožne, kar sta hotela uvesti tudi v Ljubljani. Še istega leta so naročili načrt za mestno ubožnico pri Fabianiju, ki je prvotno zasnoval zavetišče za sto oseb, kasneje pa je bila zaželena povečava. To je bila tudi prva stavba, ki jo je v Ljubljani zgradil Maks Fabiani. Namen stavbe v tedaj odmaknjenem predmestju je bil izrazito utilitaren. Fabiani jo

je oblikoval precej enostavno in premišljeno. Fasada z velikimi okni je bila skoraj brez okrasja, le ob vhodu, ki ga je krasil klasični timpanon, je bilo nekaj okrasja in grb, ki je označeval javno mestno stavbo. Notranjost zavetišča je bila svetlo in sodobno opremljena, stopnišče pa prilagojeno starosti negovancev. Sedaj je stavba v precej zapuščenem stanju ter večkrat predelana, sodi pa k delu Univerzitetnega kliničnega centra Ljubljana.

Naslednje Fabianijevo delo je bil načrt za dekliško osnovno šolo, ki jo je zasnoval kot sodobno šolo z osemnajstimi učilnicami za 460 učenk in telovadnico s kopalnico, s prhami, kar je bilo za tisti čas novost. Župan je poskrbel, da so večino gradbenih del izvedli domači izvajalci in so pri tem dali priložnost tudi nekaterim začetnikom. Župan Hribar je želel mestu dati sodoben videz in je za to izbral secesijski modni slog, vendar Fabiani ni bil povsem naklonjen temu tedanjemu stilu. Tako vidimo na fasadi le malo cvetnega okrasja, bolj pa so izstopali napisi, ki so imeli vzgojo sporočilo. Plastične črke iz besedil Komenskega, Slomška in Stritarja ter imena zaslužnih slovenskih šolnikov so nadomestile ornament. Pri obnovi stavbe po drugi svetovni vojni so napise žal izbrisali, saj citati omenjenih oseb tedaj niso bili politično najbolj primerni. Fabianijeve napise v obliki fasadnega okrasja pa je povzel Plečnik na šoli Valentina Vodnika v Zgornji Šiški, leta 1929.

Ko je bila stavba leta 1901 končana, je župan Ivan Hribar poudaril, da je novo mestno poslopje najlepša in najprikladnejša urejena ljudska stavba v deželi Kranjski in da je mestni svet želel ustvariti "*nekaj tacega, kar bi že po zunanjem svojem licu bilo v okras mestu*".<sup>7</sup>

Maks Fabiani se je nato kar lep čas ukvarjal z zahtevno nalogo, in sicer z župniščem sv. Jakoba. Arhitekt se je odločil za stavbo v obliki prenovljene baročne palače in jo je vzdal v vogalne parcele med župnijsko cerkvijo sv. Jakoba in nekdanjo jezuitsko cerkvijo sv. Florjana. Šlo je namreč za veliko župnišče v utesnjenem prostoru med Gornjim trgov in

Rožno ulico. Glavno pročelje stavbe je obrnil proti jugu in mu dodal vogalno krilo, ki zapira dvorišče in vrt ob cerkvi sv. Jakoba. Velika zanimivost za tedanji čas je vogalno krilo, ki ga je zaključil z okroglim, za srednji vek značilnim stolpom, kamor je postavil še stranski vhod. Glavni in stranski vhod, iz katerega vodi pot do cerkve, je zaznamoval s portaloma z verskimi simboli. Glavno pročelje ima pet osi, osrednji del oblikuje plitva profilacija v obliki polstebrov in klasičen zatrep, nad vencem s poudarjenim zoborezom. Motiv pravilne mreže v omet vtisnjenih oken je Fabiani ponovil po vsej ploskvi stranske fasade, medtem ko je dvoriščno fasado oblikoval z značilnimi velikimi okni v obliki baročnih arkad.

Načrt za hišo, zgrajeno prav tako leta 1901, mu je naročil ljubljanski odvetnik Valentin Krisper. To je bila prva hiša, postavljena na novem Slovenskem trgu. Fabiani, ki je izdelal načrt za ureditev novega trga, je vogalno stavbo zasnoval kot zgled za vse stavbe, ki naj bi jih zgradili na štirih vogalih po obhodu vzhodne ter zahodne strani trga. Krisperjeva hiša z izrazito secesijsko dekoracijo sicer ni tipična za Fabianijevo arhitekturo, vendar je takšno izdelal izrecno na željo dr. Krisperja. Narejena je namreč po zgledu Otta Wagnerja, v obliki okrasnega plašča, ki ga prebadajo okenske odprtine. Secesijski ornament je v gornjem nadstropju oblikovan v enotnem cvetličnem motivu, s keramičnimi vložki, z vmes prekinjajočimi okni. Vogal hiše, enako kot ostale hiše na Slovenskem trgu, poudarja balkon v obliki stolpiča.

Ljubljanski župan Ivan Hribar je načrte za svojo hišo naročil prav tako Maksu Fabianiju, ki je hišo dokončal leta 1903. Arhitekt je vogalno stavbo zasnoval na kvadratni tlorisni mreži, ki jo je ponovil tudi na fasadi. Pritličje proti glavni cesti je namenil za lokale, vhod v stavbo pa je iz stranske ulice. Glavno fasado zaznamujejo tri plitve izbokline trodelnih razglednih oken, ki ustvarjajo motiv valovanja. Vogal in stranska zaključka fasade so oblikovani rustikalno s šivanimi robovi. Širok napušč je bogato okrašen. Secesijski značaj



Portois&Fix, Dunaj

dajejo stavbi predvsem oblika napušča in mehko nagubana mreža fasadnega plašča. Preklade nad razglednimi in vogalnimi okni krasijo po antičnih sarkofagih posnete levje glave, ki dajejo fasadi svojstven dekorativni efekt.

Pri načrtu za hišo znanega ljubljanskega založnika in tiskarja Otmarja Bambergarja se je Fabiani povsem oddaljil od secesijske arhitekture in sicer z namenom, da bi na svojem primeru dokazal, kakšen naj bil odnos sodobne arhitekture do baročne Ljubljane. Pri oblikovanju stavbe na vogalu Miklošičeve in Dalmatinove ulice se je Fabiani precej približal baročnemu duhu mesta, o čemer priča njegovo oblikovanje v slemensko čelo spodnjega venca, ki nakazuje značilen baročni motiv meščanskih palač. Venec daje podobo zgubane tkanine šotoraste strehe, ki je v sredini glavne fasade privzdignjena, da oblikuje zatrep ter hkrati razkrije diskretno rastlinsko okrasje v barvi ometa. Na fasadi v sivem betonskem ometu izstopajo mogočni navpični pasovi. Keramični reliefi bradatih mož pod ostrejšem so delo avstrijskega kiparja in keramika Huga Franza Kirscha in verjetno predstavljajo osebe, povezane s tiskarstvom. Nad vhodom iz pročelja stavbe izstopa pomol, na vrhu katerega je balkon.

Slovenski poslovnež Jožef (Josip) Gorup, ki se je ukvarjal z gradbeništvom, bančništvom in hotelirstvom, je podpiral vse, kar bi lahko pripomoglo k razvoju slovenstva. In ker je bil glavni delničar ogrske pomorske



Bambergova hiša, detajl

družbe Orient, je leta 1888 daroval precejšnjo vsoto denarja v domoljubne namene. Po Hribarjevem nasvetu so zanj odkupili posestvo nekdanje bolnišnice na Ajdovščini, ob Dunajski cesti, nato pa je Gorup podaril izkupiček mestni občini za gradnjo dekliškega liceja (Mladika). Ker je šlo za prvo srednjo šolo za dekleta na Slovenskem, so načrt zaupali Maksu Fabianiju. V krilu ob Prešernovi cesti so bile učilnice, ob Šubičevi pa vhod v telovadnico. Na vogalu je vhod v šolo poudarjal stolp z uro, tedaj pogost opomin k točnosti. Ravnateljstvo in hišniško stanovanje sta ob podaljšku stavbe imeli svoj vhod. Urejen videz sicer gladke fasadne ploskve iz žgane opeke dajejo okenske preklade iz vidnih jeklenih profilov, ki jih je Fabiani uporabil že na pročelju palače Artaria na Dunaju. Na slepi fasadi je ob glavnem vhodu v licej kamnit relief deklet, ki držijo grbe Kranjske, Ljubljane in Jožefa Gorupa. Relief, delo kiparja Ivana Zajca, so vzdali leta 1910. Posebnost na vhodnem

baldahinu so tudi kamnite sove, simbol učenosti. Po osamosvojitvi Slovenije so v letih 1996-2000 zgradbo po načrtih Jurija Kobeta prenovili za potrebe zunanjega ministrstva.

V tedanjem času se je Fabiani že precej odvrnil od secesije ter zavestno sprejemal krajevne vzore. Zanimala ga je predvsem enostavnost in pristnost uporabnih oblik, proti izumetničenosti industrijskih proizvodov in potvorjenosti zgodovinskih slogov v sodobni arhitekturi.

Na začetku 20. stoletja Ljubljana še ni imela stalnega razstavišča, zato so bili umetniki prisiljeni razstavljati v izložbah ter na raznih začasnih razstaviščih. Prvo idejo o izgradnji lastne Narodne galerije je podal slikar Rihard Jakopič, soustanovitelj umetniškega društva Sava, v katerem so bili združeni tudi ostali impresionisti. Jakopič je tako po zgledu paviljona secesije na Dunaju in v Ažbetovi šoli v Münchnu sklenil, da sam financira gradnjo objekta, saj je bil prepričan, da umetnik potrebuje stalen stik z javnostjo. Ljubljanski mestni svet se namreč na prošnjo slikarja za finančno podporo ni odzval. Maks Fabiani mu je zastoj naredil načrte, medtem ko mu je mesto Ljubljana za sedem let dalo zemljišče v najem po simbolični ceni. Leseni paviljon je imel predverje z veliko dvorano, na levi strani se je bila soba za stalne razstave in mali atelje, na desni strani od vhoda pa se je nahajala risarsko-slikarska šola. Svetloba je prihajala skozi streho, da so bile umetnine čim bolj proste za obešanje slik. Najznačilnejši secesijski element paviljona so bile enotno oblikovane zvončaste strehe. Leta 1909 so paviljon odprli s "prvo slovensko galerijsko razstavo" likovnih del s področja slikarstva, kiparstva in grafike. Jakopičev paviljon je bil vse do leta 1960 središče likovne umetnosti v Ljubljani, leta 1962 pa so ga kljub protestom pričeli rušiti, zaradi prestavitve železniške proge ob gradnji podvozov. Izgubo razstavišča so nadomestili z ustanovitvijo današnje Mestne galerije, medtem ko v Tivoliju spominjata na Jakopičev paviljon le še Jakopičev drevored ter kip Riharda Jakopiča.

Ob pogledu na te, le nekatere omenjene zgradbe v Ljubljani, naj poudarim, da je bil Maks Fabiani univerzalen ustvarjalec "renesančnega" tipa. Poleg urbanizma in arhitekture je tudi pisal, slikal ter razmišljal o velikih projektih.<sup>8</sup> Ob 50. obletnici doktorata mu je Tehnična univerza na Dunaju podelila zlati doktorat iz tehničnih ved. Ob isti priložnosti so častni doktorat podelili tudi arhitektu Jožetu Plečniku. Leta 1960, ko je Fabiani zadnjič obiskal Ljubljano, ga je mesto nagradilo za delo na področju urbanističnega planiranja in za arhitekturne projekte v začetku 20. stoletja. Čez dve leti je arhitekt umrl v Gorici, po njem pa so poimenovali ulice tako v Ljubljani, kot tudi v Gorici in na Dunaju. Njegovo zadnje počivališče je na pokopališču pri Štanjelu.

*"Vsak mora iskati in najti samega sebe, če hoče izkoristiti svoje sposobnosti. Najmanjša lastna zamisel je z umetniškega vidika veliko boljša od bolj ali manj prefinjenega posnemanja tujih del ali značilnosti.*

*V posamezniku je moč. Drugi posamezniki in skupine nenehno prispevajo k svojemu razvoju, vendar je ta vpliv, čeprav sam po sebi zelo pomemben, neznaten v primerjavi z bogastvom posebnih sposobnosti, ki jih je vsako ljudstvo pridobilo v dolgih tisočletjih napornega prilagajanja.*

*Človeka ne moremo soditi, ne da bi imeli pred očmi ta dejstva."<sup>9</sup>*

#### LITERATURA:

- Maks Fabiani, *Akma – duša sveta*, Štanjel, 1999.  
 M. Fabiani, *O kulturi mest: spisi 1895-1960*, Trst, 1988.  
 M. Fabiani, *Regulacija deželnega stolnega mesta Ljubljane*, Dunaj, 1899.  
 M. Fabiani, *Etruščanska duša*, 1925, AB, *Arhitektov bilten* 97-98, Ljubljana, 1988.

Nace Šumi, *Arhitektura secesijske dobe v Ljubljani*, Ljubljana, 1954.

Marco Pozzetto, *La scuola di Wagner 1894-1912*, Comune di Trieste, 1979.

M. Pozzetto, *Elementi za vrednotenje opusa Marka Fabjanija*, *Sinteza*, št. 56-69, Ljubljana 1984.

Ivan Hribar, *Moji spomini I (in II)*, Ljubljana, 1983.

Andrej Hrausky in Janez Koželj, *Maks Fabiani (Dunaj-Ljubljana-Trst)*, Ljubljana, 2010.

Vera Baloh in drugi, *Secesija na Slovenskem*, Narodni muzej, razstavni katalog, Ljubljana, 1984.

1. Maks Fabiani, *Akma – duša sveta*, Štanjel, 1999, pp. 126-127.
2. Maks Fabiani, *Regulacija deželnega stolnega mesta Ljubljane*, Dunaj, 1899, p. 27.
3. Fabijanijeva dela in nagrade v času avstro-ogrske monarhije: 1898 je uredil paviljon Treh komisij na razstavi ob 50-letnici vladanja Franca Jožefa. Na svetovni razstavi v Parizu leta 1900 je za ureditev sprejemnega paviljona v avstrijskem paviljonu prejel Grand Prix. Leta 1906 je bil imenovan za vodilnega arhitekta cesarsko-kraljeve razstave v Londonu, ki je bila dotlej največja predstavitev dosežkov Avstro-Ogrske v tujini. Isto leto je priredil razstavo nemško-češke industrije v Liberecu. Naredil je načrte za vilo prestolonaslednika Franca Ferdinanda na Brionih in mu pomagal preurejati grad Konopište. V letih 1904-07 je bil član Društva avstrijskih arhitektov, predsednik avstrijske zbornice inženirjev in arhitektov, dopisni član Uranie.. Prejel je še naslednja odlikovanja: pruskega viteškega reda rdeči orel, viteza častne legije, viteškega reda Franca Jožefa, ruskega reda sv. Stanislava, viteza kraljevega italijanskega kronskega reda ... Postavili so mu tudi bronasti kip v atriju Tehnične univerze na Dunaju.
4. Leta 1924 se je Fabiani vpisal še v Združenje arhitektov Videmske krajine in leta 1935 v Društvo goriških inženirjev, kjer je na podlagi priznanega doktorata obnovil inženirski naziv. Kot delegat goriških inženirjev je bil trikrat na sprejemu pri Benitu Mussoliniju, čeprav je bil njegov sin Lorenzo kot antifašist zaprt na Liparskih otokih.
5. Maks Fabiani, *Akma – duša sveta*, Štanjel, 1999, pp. 99-101.
6. *Ibid.*, pp. 101-109.
7. Andrej Hrausky, Janez Koželj, *Maks Fabiani (Dunaj-Ljubljana-Trst)*, Ljubljana, 2010, p. 87.
8. *Ibid.* p. 24: od Fabianijevih velikih projektov velja omeniti zamisel o vodni povezavi po prekopi med Jadranom in Donavo iz let 1947-1950, ki je bila leta 1975 vnesena v gospodarski del Osimskih sporazumov. Zelo raznoliki so bili tudi njegovi izumi: patentirana naprava za zmanjšanje navora pri vzponih v gore, način dovajanja gorskega zraka v mesto Milano, kolo brez krmila in pogonske verige, letalni in vojaški stroji itd.
9. Maks Fabiani, *Akma – duša sveta*, Štanjel, 1999, p. 109.

*Prosi in kliči h Gospodu,  
morda bo novemu rodu  
dal več  
svoje ljubezni.*

Jakob Emeršič: Poslušaj, mama

Neznani avtor, Širša sveta družina (olje na platnu), Župnijska cerkev Svete Trojice – Podlehnik (foto: Janez Oblonšek)



ROK MIHELIČ

# Večja pravičnost kot temelj vsakršnega pravičnega reda

Danes pogosto slišimo vzklik "Saj to je vendar krivično!" Večina ljudi namreč nasprotuje krivici in se zavzema za pravičnost. Gotovo ne bo težko odgovoriti na vprašanje, kaj se zgodi, če varuh pravičnosti odpove. Imamo samo en odgovor: Tedaj ni pomoči – dogaja se krivičnost! Ali lahko kakšna abstraktna instanca, kot na primer človeška vest, svetovna javnost ali zgodovina, pri tem kaj spremeni? Se je potrebno za svojo pravico boriti ali bi morala biti vsakomur dana? Biti ali ne biti pravičen? Kako utrditi pravo oblast, kako definirati človekove pravice, utemeljiti pravično vojno, vojne zločine, enakopravnost moškega in ženske? Vsi ti in mnogi drugi izrazi, ki jih dnevno srečujemo, se kažejo kot sporni, hkrati pa izražajo odločno hotenje in presojo po zahtevah pravičnosti. Tako nam ob misli na pravičnost pred oči stopa njena mnogoterost, predstavlja pa povsem nekaj preprostega: 'dati vsakemu svoje – dare cutique suum'. Preprosta misel, pa vendar njena vsebina ni tako lahko dojemljiva. Dati vsakemu svoje je temelj vsakršnega pravičnega reda na svetu. Na koncu namreč vsaka krivica človeku krati in jemlje tisto, kar je zares njegovo – človek sam.

## PRAVIČNOST SKOZI ZGODOVINO FILOZOFIJE IN SVETEGA PISMA

**S**kozi razvoj pomen pojma *pravičnost* zasledimo raznolika opažanja, vendar kljub svoji raznolikosti osnovna misel pravičnosti ostaja enaka vse od Homerja, preko Platona, Aristotela, rimskega prava, Avgušтина in Tomaža Akvinskega: *pravičnost uresničujemo takrat, ko vsakdo dobi tisto, kar mu pripada*. Koncept pravičnosti je pomemben v vseh zgodovinskih obdobjih in kulturnih okoljih. Srečamo ga v filozofiji, religiji, pravu in

številnih drugih znanostih, ki ga opredeljujejo v svojih profesionalnih kodeksih.

## I. ZAHODNA MISEL

**P**ravičnost (hebr. *cēdāqāh*, gr. *dike*, *dika-iosyne*, lat. *iustitia*) predstavlja temeljni pojem praktične filozofije in ga umeščamo na področje med krepostmi in svobodo. Na eni strani predstavlja držo, ravnanje, v katerem je zbrana "vsa krepost", na drugi strani pa je pravičnost pojem, ki zaupa črki zakona (Mlinar 2009, § 1458). Aristotel je v Nikomahovi etiki

pojem definiral z vidika odnosa do drugega: "Pravičnost je popolna vrlina, ker je njeno bistvo v neposredni uporabi popolne vrline; popolna pa je tudi zato, ker se zna človek, ki jo ima, ravnati po vrlini tudi v odnosu do drugih ljudi, ne le do samega sebe. Zakaj mnogo je ljudi, ki se v svojih zasebnih zadevah ravna v skladu z vrlino, v odnosih do svojega bližnjega pa tega ne zmorejo." (NE 1129b.)

Zahodno izročilo prinaša mnoge opredelitve pravičnosti. Njeno izročilo spada v pradavnino misli Platona, Aristotela, Cicerona, Ambroža, Avgušтина, predvsem pa v misel rimskega prava in navsezadnje Tomaža Akvinskega, ki mu pripisujemo posebno veljavo v zgodovini srednjeveške filozofije in pri opredelitvi *značilne človeške dolžnosti*, ki je mišljena kot *vodilo pravičnosti*. Obstajajo torej razne pojmovne opredelitve, ena najbolj preudarnih in stvarnih opredelitev pa pravi, da je *pravičnost drža, ki človeka nagiblje, da vsakomur da, kar je njegovo*. Mnogoterost pravičnosti tako predstavlja preprostost načela "Vsakemu svoje!" (Pieper 2000, 60-71).

V zgodovini katoliškega nauka sta na teološki koncept pravičnosti vplivala predvsem dva vidika. Na eni strani zgodovinski, ki predstavlja t. i. *etični vidik*. Ta je bližje pojmovanju pravičnosti kot kreposti. Znanomoval ga je sam kulturni prostor, v katerem se je začelo širiti krščanstvo. Na drugi strani pa imamo t. i. *vsebinski vidik*, ki se nanaša na Kantov pojem človekovega dostojanstva in izhaja iz vrednote, da nosi človek namen sam v sebi. Oba vidika lahko združimo v pojmovanje *kreposti* kot ljubezni do bližnjega in v iskanje pojma Božje pravičnosti. Ključno vlogo pri oblikovanju temeljnih pojmov sodobnega družbenega nauka Cerkve igra obdobje drugega vatikanskega koncila in po njem. Danes namreč družbeni nauk Cerkve dokazuje, da se teologija ne more zadovoljiti zgolj s pojmovanjem pravičnosti kot krepost in ne s filozofskim pojmovanjem, ki sta ga opredelila Aristotel in Tomaž Akvinski, ter z izročilom tomizma. Postavljata se nam namreč vprašanji "Ali ni kristjan poklican

k ljubezni in ne samo k pravičnosti?" in "Ali ni ljubezen osnovno krščansko vodilo in ne pravičnost?" Družbeni nauk Cerkve si namreč prizadeva za t. i. mednarodno in medgeneracijsko pravičnost, ki jo vsako na svoj način opredeljujejo načela personalnosti, skupnega dobrega, subsidiarnosti, solidarnosti in danes vse bolj tudi načelo trajnostnega razvoja (Mlinar 2009, § 1467).

Pravičnost tako gotovo spada med najprimernejše moralne izraze, ki označujejo stanje, ki ga moramo v družbi vzpostavljati in uveljavljati. Zahteva po pravičnosti je nujna in brezpogojna, saj se ne moremo sprijazniti s tem, da bi živeli v družbi in državi brez pravičnih medsebojnih odnosov. Čut za pravičnost je globoko zasidran v človekovo naravo in presega zgolj duhovne, moralne in filozofske opredelitve. Mnogi znanstveniki iz različnih smeri ugotavljajo, da gre za človekovo primarno, vrojeno psihofizično lastnost. Zavedajo se, da lahko o njej presojujejo in jo opredeljujejo zgolj v luči celotnega nauka o življenju.

## II. SVETO PISMO

Današnje razumevanje pravičnosti določa pravna raba besede, ki pa jo v svetopisemskem mišljenju najdemo dokaj pozno. Prvotno je bila pravičnost pojem osebnega odnosa in je izražala pravni red v razmerju dveh oseb. Ves človeški red so v starozaveznih spisih izvajali iz Jahveja, kar lahko označimo kot teokracijo. Tudi pravičnost so razumeli glede na Boga in so zato izraz *Božja pravičnost* razumeli kot Jahvejevo vedenje v skladu z zavezo in človekovo pravičnost kot vedenje Izraela v skladu z zavezo. Postavlja se nam vprašanje, kakšna je pravzaprav povezava in v kakšnem odnosu je svetopisemska pravičnost s pravno pravičnostjo. Vsi moderni jeziki so namreč sprejeli pojem pravičnost iz rimskega prava, kjer je zaobsežen v povedi '*Dati vsakemu, kar mu pripada*'. oziroma '*Dati vsakemu svoje*'. Tudi rimski pravnik iz 3. stoletja Ulpijan opredeljuje pravičnost kot "*stalno in trdno voljo dati vsakemu, kar mu gre po pravici*".



Mnogi avtorji tako poudarjajo besedno zvezo *stalna in trdna volja*. Biti usmiljen namreč pomeni biti usmiljen od časa do časa, biti pravičen pa pomeni, stalno delati tako, *kakor je prav*. Tudi v Svetem pismu lahko rečemo, da mnogokrat pravičnost zaznamuje trdnost in stanovitnost. Bog je namreč "pomoč pravičnih" (Ps 36,7) in kot skala in trden stolp predstavlja svojo pravičnost. V času in obdobju nomadskih ljudstev nomadi niso imeli v nobenem državnem sistemu varnosti. V njihovem vsakdanjem življenju kupovanja in prodajanja, darovanja in razpravljanja o ceni je bilo miroljubno sožitje mogoče le, če so držali rečeno besedo. Prav zato lahko rečemo, da je prvotni smisel svetopisemske pravičnosti trdnost in zvestoba v odnosu do pogodbe, obljube ali dane besede. V času Stare zaveze so tudi Hebrejci sklenili slovesno pogodbo oziroma zavezo (1 Mz 6,18; 9,12; 17,2; 2 Mz 34,27) z Gospodom, ki se je pa žal mnogi niso držali. Ravno v luči te zaveze je v Stari zavezi izražen odnos do Boga. Pa vendar so skozi zgodovino in v obdobju splošnega propada mnogi ostali imenovani "pravični" in so spolnjevali to, kar je bilo zapisanega v zavezi Postave. Med njimi je bil tudi Jožef, ki ga Matejev evangelij označi kot "pravičnega moža" (Mt 1,19). Dramatični odnos med Izraelom in Bogom opisuje prerok Ozej: "*Ko je bil Izrael mlad, sem ga ljubil, iz Egipta sem poklical svojega sina. /.../ Jaz sam sem Efrájima učil hoditi, jemal sem jih na svoje lakte, pa niso spoznali, da skrbim zanje. Pritegoval sem jih s človeškimi vezmi, z vrvicami ljubezni, bil sem jim kakor tisti, ki si vzdigujejo otroka k licu, počasi sem mu dajal jesti. Ne bo se vrnil v egiptovsko deželo, a njegov kralj bo Asirec, ker se nočejo spreobrniti. Meč bo divjal po njihovih mestih, pokončal bo njihovo domišljavost in požrl njihove načrte. /.../ Kako bi te mogel dati drugemu, Efrájim, kako bi te mogel izročiti drugemu, Izrael! Kako bi te mogel dati kakor Admo, te izročiti kakor Cebojím! Moje srce se obrača v meni, moje sočutje prekipeva. Ne bom storil po svoji srditi jezi, ne bom zvrnil Efrájima v pogubo, kajti Bog sem in ne človek, Sveti sem v*

*tvoji sredi in ne prihajam v mesto.*" (Oz 11,1.3–6.8–9.) Bog namreč v svoji zavezi prevzame svoje dolžnosti do svojega ljudstva, ki si ga je izvolil. Zato svojemu ljudstvu pomaga, ga rešuje in navsezadnje pošlje svojega Odrešenika. Hkrati pa Bog po preroku Ozeju oznani, da je osvobojen dolžnosti do svojega ljudstva in tako razodene tudi svojo pravičnost.

Pomen pojma pravičnost skozi svetopisemsko zgodovino, tako znotraj Stare kakor Nove zaveze, opisuje celotno ozadje različnih nazorov in vrednot ter navsezadnje verovanja. V Svetem pismu je prvotno pravičnost predstavljal pojem osebnega odnosa, ki je izražal pravni red v razmerju dveh stvari. Osnovni semitski koren *sdq* predstavlja ustrezno osnovo pojma pravičnosti in je v hebrejščini znan po širokem pomenskem obsegu ter nastopa v več pomenskih vidikih. Na eni strani izraža tako zakonitost in legitimnost, kakor tudi neoporečnost, lojalnost ali samoobdarovanje. Raziskave temeljnega svetopisemskega pomena pojma pravičnosti predstavljajo ves obseg in globino njegovega pomena ter ga opredeljujejo kot pravilno in dobrotno razmerje med osebami. Ključno pri razumevanju svetopisemskega pomena velja, da ta izraža njegovo osebnostno raven.

Pravičnost je sposobnost resnično živeti z drugimi. Dolžnosti, ki izhajajo iz nje, so številne in velikokrat zahtevajo, da zavzamemo različne držbe. Aristotel namreč pravi: "V pravičnosti je zbrana vsa krepost" (NE 1129b). Zanj je torej najlepša od vseh kreposti in je popolna krepost, "ker se zna človek, ki jo ima, ravnati po vrlini tudi v odnosu do drugih ljudi, ne pa le do samega sebe" (NE 1129b). Danes obstaja nevarnost, da bi razumeli in urejali pravične odnose z ljudmi samo na proceduralni ravni. Vse več odnosov se namreč ureja in velikokrat določa zgolj po pravni poti. Potrebna je torej hoja ljubezni in pravičnosti v istem koraku nasproti solidarnosti. Solidarnost z ljudmi namreč spodbuja zavest odgovornosti za tiste, s katerimi živimo, za ves globalni svet in navsezadnje za razvoj dogodkov, ki se vsak dan dogajajo v njem.

Pojem pravičnost je temeljni pojem človeške civilizacije in predstavlja osnovno merilo v presojanju razmerij na kozmični, družbeni in osebni ravni ter se bistveno povezuje s številnimi svetopisemskimi pojmi. Zato vsak poskus, da bi določili pojem pravičnost v kateri koli kulturi, naleti na zelo resne ovire. Iskanje pomenske širine in globine tega pojma predpostavlja poznavanje vseh idejnih postavk civilizacije, ki jo presojamo (Krašovec 2000, 347).

Pojem pravičnosti skozi svoj pomen znotraj Svetega pisma in v razvoju filozofske misli predstavlja odprto pot za človeka posameznika in njegovo skupnost. Evangelij predstavlja izziv, da v družbo prinese ostrino kritike odnosa med religioznim izkustvom in družbenimi vrednotami.

## **POLNOST PRAVIČNOSTI IN VEČJA PRAVIČNOST V MATEJEM EVANGELIJU**

**V** Matejevem evangeliju srečamo sintetiziran nauk, ki je najmočnejše zaznamoval krščansko vero in teologijo. V njem se namreč v polnosti uveljavlja t. i. soodnosnost med Božjo in človekovo pravičnostjo. Pojem pravičnosti obravnava namreč splošno, široko, v svojem splošnem in nerazločevalnem pomenu. Matejev evangelij postavlja vprašanje, v čem je pravzaprav bistvo Božje pravičnosti in kakšen naj bo človekov odnos do nje.

Govor na gori (Mt 5,1-7,29) predstavlja temeljne vrednote, osnovne smernice za doseg teh vrednot in njihovo uveljavitev v osebnih in družbenih odnosih. Izhodišče za razlago pomena pravičnosti srečamo v temeljnem izhodišču in zaostitvi, ki jo izpostavi evangelij, in sicer v iskanju poti k odkritju *večje pravičnosti* (Mt 5,20). Večja pravičnost, ki v odnosu do pismoukov in farizejev presega poznavanje Postave, predstavlja osebni poziv k preseganju in veri, razkriva svoj pomen Božjega daru in nenehno zahtevo od človeka. Na tem mestu ostaja ključno vprašanje kristjanovega

prizadevanja za *večjo pravičnost* v vsakdanjem družbenem življenju. Vsaka družba si namreč izdelata lasten sistem pravičnosti.

V središču govora na gori, tj. v Mt 5,17-20, v zaključku zasledimo pomembno vrstico besedila in, kakor smo rekli, poziv k t. i. *večji pravičnosti* (Mt 5,20). Jezus tukaj ne stoji v nasprotju s Postavo in ne prinaša nove Postave, ampak prinaša novost v zvezi s pravičnostjo, saj je njegovo učenje ključ za njeno razumevanje. Ta sprememba paradigme se dogaja, ko Jezus postavlja v središče nebeško kraljestvo, tj. uresničitev Božje volje in ne Postave. Konflikt s farizeji in pismouki v zvezi z vero in razumevanjem Postave ravno na primeru *pravičnosti* doseže svoj vrh zaostitve: "Če vaša pravičnost ne bo večja kakor pravičnost pismoukov in farizejev, nikakor ne pridete v nebeško kraljestvo" (Mt 5,20). Pravičnost v obilju in večja pravičnost je namreč pravičnost, ki pušča za seboj še tako veliko skrb in zaskrbljenost človeškega življenja. Matej poudarja, da v nebeško kraljestvo ni moč vstopiti samodejno z izpolnjevanjem pravičnosti po Postavi in zaradi privilegijev izvoljenosti, ampak po "večji pravičnosti", ki je pravičnost iz vere (Mt 5,20). Matej tako spodbuja pismouka, ki želi postati "učenec nebeškega kraljestva", naj "prinaša iz svojega zaklada novo in staro" (Mt 13,52). Kaj pravzaprav pomeni to "novo" in kako doseči "večjo pravičnost", pa bo dojel in razumel samo tisti, ki bo sprejel izziv blagrov.

Prav tako mora biti pravičnost v taki polnosti in obilju, da še ostaja, kakor pravi evangelist ob nasičeni množici (Mt 14,20; 15,37). Svojevrstno obilje in polnost tako izrazi z *dvanajstimi in sedmimi polnimi košarami*, da tako izrazi novost in pomen *večje pravičnosti*. Predlog *več*, kakor beremo v Matejevem evangeliju, je največkrat v službi človeka oziroma njegovega življenja. Gre za življenje, ki presega človekove vsakdanje skrbi (Mt 6,25) in pomeni življenje, za katerega skrbi Bog (Mt 6,25-34), in življenje tistega, ki ga dá v odkupnino za mnoge (Mt 20,28). *Večja pravičnost* je tako pravičnost, ki presega skrb za človekovo zemeljsko in večno življenje.

## PRAVIČNOST V RAZMERJU MED RELIGIJO IN POLITIKO

**N**ekateri strokovnjaki in avtorji vztrajajo v prepričanju, da vera nima kaj iskati v politiki, obstajajo pa tudi druge miselne sheme in smernice, ki trdijo, da pluralistična in demokratična družba v javnih razpravah potrebuje vero in njene vrednote ter argumente. Osrednja naloga politike je pravična ureditev družbe in države. Država, ki si ne bi prizadevala za pravičnost, bi bila velika roparska tolpa, kakor je dejal sv. Avguštin: "Če zanemarimo pravičnost, kaj so kraljestva, če ne velika razbojniška jama?" (*"Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?"*). Matejev evangelij nam predstavlja osnovno podobo krščanstva v razlikovanju med tem, kar je cesarjevega, in tem, kar je Božjega: "Dajte torej cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega" (Mt 22,21). Ta Matejeva podoba nam predstavlja razloček med državo in Cerkvijo. Benedikt XVI. v Okrožnici Bog je ljubezen poudarja: "Država ne sme predpisovati religije, vendar mora zagotavljati njeno svobodo in mir med tistimi, ki izpovedujejo različna verska prepričanja. Cerkev kot družbeni izraz krščanske vere pa ima s svoje strani neodvisnost in iz vere živi svoje občestveno življenje, ki ga mora država spoštovati. Obe območji sta različni, vendar sta vedno naravnani druga na drugo." (CD 112 2009, 28.)

Če se ob tem ustavimo v slovenskem družbenem prostoru, lahko rečemo, da se je v letih oblikovanja slovenske samostojnosti nekajkrat razkrilo, da primanjkuje splošne politične in pravne kulture glede položaja Cerkve v državi. Iz tega sledijo negativna stališča do religije in njenih občestev, kajti tudi samo ignoriranje določenega pojavnosti je izraz podcenjevalnega odnosa do njega. Vemo pa, da, ko govorimo o položaju Cerkve v državi, ne moremo mimo dejstva splošnega spoštovanja človekovih pravic. Gotovo je za današnji čas ravno pravica do verske svobode ena temeljnih pravic in, kakor jo mnogi imenujejo, tudi

*vogelni kamen* spoštovanja človekovih pravic. Zato predstavlja nujno zahtevo po korenitem premisleku in morebitni spremembi mišljenja ob vprašanju ločitve države in verskih skupnosti (Šturm 2004, 6-7).

Vprašanje, ki se nam zastavlja, je razmerje med religijo in politiko. V luči katoliškega nauka lahko rečemo, da gre za področje družbenega nauka Cerkve oziroma Cerkve in države. Pa vendar nekateri avtorji danes govorijo o t. i. katoliški politični filozofiji.

Vemo, da v Novi zavezi ne najdemo prav veliko odlomkov, ki bi se nanašali na politiko. Najprej pa lahko izpostavimo osnovno misel, ki nam jo razodeva Nova zaveza: "Dajte torej cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega" (Mt 22,21); ali "Bogu se je treba pokoravati bolj kot ljudem" (Apd 5,29). Iz tega bi lahko razumeli, da politika ni tako pomembna in da so pomembnejše druge stvari.

## VERA JE NEREALNA, ČE NI POLITIČNA

**M**nogi bodo namreč danes rekli, da je vera nerealna, če ni politična. Na neki način lahko govorimo o razmerju med Cerkvijo in državo. Obe instituciji, religiozno-etična (Cerkev) in družbeno-politična (država), imata v vsaki družbi pomembno vlogo. Zato je od porazdelitve njunih odgovornosti v veliki meri odvisno družbeno življenje. Današnji, moderni pojem države je utemeljen na ideji suverenosti. Ko se moderna država opredeljuje kot suverena, se postavlja zahteva po absolutnosti in avtonomiji države. S strani države dobi legitimnost in normativnost vsako področje človekovega delovanja. Zahtevi države je analogna tudi zahteva Cerkve, ki zase terja radikalno pripadnost posameznikov, ki pa je v nasprotju z edino možno radikalno pripadnostjo, ki jo lahko zahteva samo Bog. V tem kontekstu lahko razložimo vse konflikte, ki so nastali med državo in Cerkvijo v zadnjih treh stoletjih. Država si je namreč prizadevala, da bi pojav "religioznega" asimilirala in ga naredila za svojega, da bi ga lažje uporabila

za svoje namene. Obe oblasti, tako cerkvena kot državna, pa sta sestavljeni in človeškega in Božjega elementa. Tako Cerkev kot država sta po svojem bistvu popolni družbi in morata biti zaradi različnega področja dela neodvisni druga od druge. Državna oblast je tako potrebna, saj ima politična oblast veliko in odločilno vlogo pri zagotavljanju in pospeševanju skupne blaginje.

Mnoge težke razmere, katerim smo danes priča, nikakor ne pomenijo, da sta krščanska in etična razsežnost odrinjeni iz javnega prostora. Vsi ljudje imajo namreč pravico in dolžnost do napredka sveta, za kristjane pa gotovo to še posebej velja. Predstavljajo namreč posebno vlogo in pomen z ozirom na razumevanje in uresničitev evangelija pri opazovanju znamenj časa. V luči in v okviru evangeljske etike in vere mora kristjan v vsakem primeru skrbno paziti, da ohrani prostor svobode za različna mišljenja. Najprej pa velja, da v svoji skupnosti odstrani vsako rasno, etično in ideološko diskriminacijo, vzajemno izprijenost, zanemarjanja skupnosti z brati, ki ne delijo enakih političnih stališč ali ne pripadajo enakim družbenim in kulturnim slojem. V vsakem primeru torej velja, da evangelij ne sme postati zid med kristjani in svetom.

Z vidika pravičnosti tako postane nujno prepletanje med vero in politiko. Gre za prepletanje različnih področij družbenega življenja in ravnanja. Vsak pravični red na svetu temelji na tem, da človek dá človeku, kar mu gre.

## **ALI JE SPOŠTOVANJE ZAKONA DOVOLJ ZA URESNIČEVANJE PRAVIČNOSTI?**

**M**oderni človek danes velikokrat prosi: *"Hinaščino in lažnive besede oddalji od mene, ne dajaj mi ne revščine ne bogastva, dodeljaj mi moj kos kruha, da te, presit, ne zatajim in ne rečem: "Kdo je Gospod?" ali da obubožan ne kradem in ne skrunim Božjega imena."* (Prg 30,8-9.) Javno mnenje, ki ga velikokrat slišimo,

pravi, da so vsakokratni voditelji nemočni pri reševanju velikih sodobnih problemov in načrtovanju prihodnosti. V času, v katerem živimo, smo priča t. i. krize in recesije na političnem, gospodarskem in družbenem področju življenja. Množijo se ukrepi in javne pomoči, pa vendar smo priča brezposelnosti, ki nikakor ne upada, ne pri nas in ne drugod po svetu. Različne oblike revščine postajajo vse hujše. Priča smo mnogim kaznivim dejanjem v različnih izpostavljenih delih sveta, kar poraja nove strahove. Socialna negotovost pa se zgošča v posamezne večje ali manjše izbruhe. Vedno bolj sta v nevarnosti tudi družbena povezanost in soodvisnost. Mnogi politiki se izkažejo za nesposobne, da bi izvedli konkretne in potrebne reforme in navsezadnje predvidevali prihodnje dogodke. Pogosto so njihove odločitve kratkoročne in velikokrat sprejete na podlagi pričakovanja volilnega telesa. Kakor da politika izgublja svojo ost in svoj pomen. Mnogi ljudje se prav pritožujejo nad preobilico zakonov in predpisov, če se zgodi kaj neprijetnega ali nepredvidljivega, pa zahtevajo za to ustrezno zakonodajo in si prizadevajo pokazati na krivice. Postavlja se vprašanje pretiranega pričakovanja političnega delovanja in zavedanja njegove meje. Zdi se, da mnoge zadeve postajajo vse težavnejše zaradi vedno večje zapletenosti problemov.

Vemo, da tistega, kar človek najbolj potrebuje, zakon ne more zagotoviti. Iz življenja vemo, da se mnogi posamezniki rodijo v velikem obilju in svobodi, zopet drugi morajo iz roda v rod živeti in pogosto tudi umreti v različnih oblikah revščine oziroma zatiranja. Nepravičnost je del človeške usode in življenje resnično velikokrat ni pošteno. Tudi Job se je pritoževal pri Bogu nad nepojmljivim in očitno krivičnim trpljenjem, ki obstaja v svetu. Tako reče v svoji bolečini: "O, da bi vedel, kje ga najdem, da pridem pred njegov sodni stol! ... Želel bi zvedeti besede, ki bi mi jih odgovoril, in zaznati, kaj mi ve povedati. Ali bi se z veliko močjo z menoj prepiral? ... Zato sem prestrašen pred njegovim obličjem;

V srcu se mi zbira nežnost,  
čeprav te videl sem le v srcu,  
čeprav od daleč zrl na te poti,  
čeprav so za teboj izgubljene sledi.  
Jakob Emeršič: Zvečer

Zimski motiv – Pohorje 9 (foto: Janez Oblonšek)



če na to pomislim, me je groza pred njim. Bog mi je vzel pogum in Vsemogočni me je prestrašil." (Job 23,3.5-6.15-16.) Pogosto nam res ni dano poznati razloga, zakaj Bog zadržuje svojo roko, namesto da bi posegel. Sicer pa nam Bog ne prepoveduje, da ne bi kakor Jezus na križu vpili: "Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?" (Mt 27,46).

## DATI VSAKEMU SVOJE ALI DATI, KAR JE PRAV?

Vsak pravični red na svetu temelji na tem, da človek dá človeku, kar mu gre. "Suum cuique" - vsakemu svoje. Misel, ki od pradavnine postane skupna last zahodnega izročila. Kaj je za vsakogar tisto njegovo? Odlomek o delavcih v vinogradu (Mt 20,1-16) nam opisuje gospodarja kot človeka, ki noče povzročati krivic. Besedilo namreč govori o izplačilu delavcem, ki so prišli delat v vinograd. Začenši pri delavcih, ki so zadnji prišli na delo, in vse do tistih, ki so prišli in pričeli z delom prvi (Mt 20,8). Prvi, ki so prišli na delo, so delavci, ki jih je gospodar najel zgodaj zjutraj in se z njimi pogodil za en denarij ter jih poslal v vinograd. Delavci, ki so prišli prvi na delo, so mislili, da bodo ob koncu dobili več od vseh ostalih delavcev, ki so prišli kasneje na delo, a so tudi oni dobili vsak po en denarij (Mt 2,10). Skozi Jezusove oči vidimo, da je njegovo razmišljanje vedno drugačno kakor človeško mišljenje (Mt 5,17; 10,43). Gospodar se je namreč z delavci, ki so prišli zgodaj zjutraj, pogodil za en denarij in prav toliko jim je ob koncu tudi izplačal (Mt 20,2; 20,10). Gospodar je v svoj vinograd na delo povabil tudi druge delavce. Eni so prišli ob tretji uri, drugi okrog šeste in devete ure, tretji pa okoli enajste ure. Z njimi se gospodar ni pogodil za plačilo, a obljubil jim je, da jim bo dal, kar je prav, oziroma jim bo dal pravično plačilo (Mt 20,4). Pravično plačilo je tako en denarij, saj je tudi njim dal enako kakor tistim, ki so prišli zgodaj zjutraj. Pa vendar se postavlja vprašanje, kaj je tisto, kar je prav, oziroma kaj je tukaj pravično. Ali niso delavci, ki so prišli na delo zgodaj

zjutraj in skozi ves dan prenašali teže dneva in vročino, zaslužili več kakor tisti ki so prišli na delo kasneje? En denarij je bilo minimalno plačilo. Vsi tisti delavci, ki so delali samo eno uro, so dobili brez vsakršne pogodbe in brez vsakršnega dogovora o plačilu ravno toliko kakor vsi ostali delavci. Iz tega lahko sklepamo, da je gospodarju pomemben samo človek in njegovo življenje, ki pa ga ne moremo premerjati z nobeno ceno. Pripoved nam tako razkriva, kaj je pravzaprav tisto, kar človeku pripada. V ozadju se razkriva temeljna svetopisemska misel. Svetopisemski pogled nam predstavlja človeka kot ustvarjeno bitje (1 Mz 2,7), zato pravičnost v svojem najglobljem bistvu predstavlja pripadanje, neodtujljivo pripadajoče, ker je človek ustvarjen po Božji podobi. Zato v družbenih odnosih človekova pravica postane nedotakljiva, ker je človek ustvarjen kot Božja stvaritev.

## SVETOPISEMSKA IZHODIŠČA IN PRIZADEVANJE ZA PRAVIČNOST

Evangelij po Mateju nam razkriva, da življenje Jezusa Kristusa predstavlja uresničevanje večje pravičnosti, ki se razodeva v strežbi in darovanju najprej Jezusovega lastnega življenja v odkupnino za mnoge (Mt 20,20). Možnost uresničevanja večje pravičnosti je prav tako dana po Jezusu, ker je najprej on sam prišel, da izpolni vso pravičnost (Mt 3,15). Jezusova pravičnost se najprej razodeva v njegovem globokem in osebnem odnosu do njegovega Očeta, nato pa tudi v celoviti skrbi za vsakršno človekovo življenje, saj je neprestano ozdravljaval bolne, izganjal demone, nahranil lačne, itd. Jezusovo izpolnjevanje vse pravičnosti (Mt 3,15), se pravi Božje volje, pomeni, da je resnično odprta pot pravičnosti (Mt 21,32), in pomeni uresničevanje pravičnosti, ki je večja kakor pravičnost pismoukov in farizejev (Mt 5,20). Ta pot pravičnosti je pravzaprav pot, ki jo odkriva Jezusov učenec, pot, ki predstavlja izziv in v današnjem času morda velikokrat konflikt z različnimi družbenimi nazori, stališči in vrednotami. Na

poti pravičnosti kljub mnogim oviram človek ni sam, ampak je s tistimi, ki uresničujejo voljo Nebeškega očeta (Mt 7,21). Pot pravičnosti ali večja pravičnost pa temelji na zapovedi ljubezni: "Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vsem mišljenjem. To je največja in prva zapoved. Druga pa je njej podobna: Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe. Na teh dveh zapovedih stoji vsa postava in preroki." (Mt 22,37–40.) Jezus je pokazal to pot, ko je prišel dopolnit postavo in preroke (Mt 5,17), izpolnil Očetovo voljo (Mt 26,42) in vso pravičnost (Mt 27,19). Zato je zahteva in izziv večje pravičnosti poziv k ljubezni oziroma pravičnosti v ljubezni, ki jo je človek poklican uresničevati v svoji skupnosti, družbi ali ob soočenju z marsikaterimi socialnimi ukrepi, ki so v današnjem času tako nujni in potrebni pri reševanju družbenih in ključnih socialnih problemov 21. stoletja.

Nesporno dejstvo je, da si mora vsak kristjan v luči evangelija prizadevati za pravičnost, ki spodbuja socialne ukrepe posameznikov, Cerkve ali države. Tudi Cerkev sama se navsezadnje spoprijema in srečuje z mnogimi socialnimi problemi in težavami. Zato bodo socialni in družbeni ukrepi, ki jih kristjan uresničuje, najprej znotraj svoje skupnosti zgled in spodbuda, nato pa tudi spodbuda k reševanju znotraj celotne družbe in države oziroma politike, v kateri vrši oblast. Zato je večja pravičnost tudi izziv k premišljenim socialnim ukrepom. Izpolniti vso postavo (Gal 6,2.10) pomeni izpolniti vso pravičnost in ponuditi resnično ljubezen ter konkretno rešitev tistim, ki to najbolj potrebujejo.

Pravičnost ima torej neposredno opraviti s človekom. Človek je hkrati posameznik in družbeno bitje. Kljub različnim družbenim dimenzijam ima svoje lastne predstave o življenju, zato med ljudmi, zaradi različnih osebnih izkušenj, obstajajo različna osebna prepričanja in mnoge resnice. Problematične so lahko njihove negativne posledice za bližnje oziroma za družbo. Kakorkoli zadevo pogledamo, vidimo, da idealne družbene in državne ureditve ni. Evangelij po Mateju in

njegova zahteva po večji pravičnosti nas uči ljubezni, ki ni odvisna ne od političnih stran, ne od drugih družbenih ideologij. Dejanja ljubezni niso nikoli sredstva ideološko naravnane spremembe sveta in ne predstavljajo službe svetnih strategij, temveč predstavljajo tukaj in zdaj ponavzočenje ljubezni, ki jo človek vedno potrebuje.

## STVARJENJE, ZAVEZA, BOŽJE KRALJESTVO IN ESHATOLOGIJA

**K**ljučni svetopisemski elementi, kot so stvarjenje, zaveza, Božje kraljestvo in eshatologija, predstavljajo svetopisemska izhodišča za razumevanje človeka in njegovega ravnanja v družbenem življenju ter prizadevanju za pravičnost.

Pomembnost elementa stvarjenja je v tem, da je človek Božja stvar (Ps 139,14–18). Za človeka, ki je ustvarjen po Božji podobi, se predpostavlja, da je deležen vseh tistih elementov, ki jih Sveto pismo pripisuje Bogu, ko govori o njem. Se pravi ljubezni, svetosti, resnice, dobrote in pravičnosti. Človek ni ustvarjen za "malikovanje" ali za kakršno koli drugo obliko zla. Človek je ustvarjen za varuha življenja, ki mu je zaupano. Zato je Kajnova izjava "Sem mar jaz varuh svojega brata?" (1 Mz 4,9) napačna in neiskrena. Nedotakljivost in celovitost človekovega življenja je v vsem Svetem pismu izražena kot vrh vseh zapovedi "Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe" (3 Mz 19,18), s katerim nas tudi obvezuje Jezus Kristus v skrbi za bližnjega (Mt 22,37–40; Mr 12,29–31; Lk 10,27–28). Dekalog, ki ga predstavlja Mojzesova postava, predstavlja, kako naj človek živi v skladu "ustvarjenega po Božji podobi". Na podlagi stvarjenja tako predpostavljamo, da imajo vsi ljudje družbeno odgovornost. V 1 Mz 2,28 beremo, da Bog izraža blagoslov nad *možem* in *ženo* in jima naroča, naj bosta rodovitna in naj se množita, napolnita zemljo, naj si jo podvržeta in naj ji gospodujeta. Človek je ravno zaradi tega blagoslova sposoben odgovornosti do tega, kar mu je zaupano. V vseh pogledih pa

se ravno tako zahteva njegova pravičnost do zaupanega. Takoj na začetku Svetega pisma, kmalu po drami stvarjenja, se pokaže tudi druga plat, in sicer drama greha. Gre za greh, ki skuša preseči mejo ustvarjenega bitja, in sicer greh nepokorščine (Rim 5,19), ki ločuje človeka od Boga. Gotovo greh najprej predstavlja osebno dejanje, saj je njegova lastnost v pravem pomenu najprej svobodno dejanje. Zopet pa so nekateri grehi tudi naravnani v odnosu do bližnjega in so zato imenovani kot družbeni grehi.

Človek je dobil blagoslov "ustvarjanja" in "gospodovanja" in je zato dolžan to spoštovati. Z dolžnostjo človekovega spoštovanja je izražen tudi prispevek človeka k zavezi. Vendar, kakor beremo v nadaljevanju poročila o stvarjenju, vidimo, da ni tako. Adamov padeč predstavlja zlorabo svobode in spoštovanja ter zato pomeni ločitev od Boga, od samega sebe, od ljudi in sveta, ki ga obkroža. Bog po načelu povračila kaznuje vse ljudi, ki so grešili; potop, ki bo zajel vso zemljo, se zdi primeren način kazni. Bog je sklenil uničenje (Mz 6,5), pa vendar ugotavlja, da mora biti prizanesljiv zaradi človekove nagnjenosti h grehu. Vidimo, da človekova "neodgovornost" spoštovanja zaveze stvarjenja namreč ne bo škodovala trajnosti naravnih zakonov, ker so Božji dar (Jer 33,25; Mt 5,45).

Tudi *blagri* (Lk 6,20–30; Mt 5,2–10) predstavljajo spremembo perspektive, ki smo je morda vajeni v vsakdanjem življenju. Bog je tisti, ki ima absolutno iniciativo in izbere male, uboge, žalostne, krotke, lačne in žejne pravičnosti, miroljubne, čiste v srcu, itd., da dokaže svojo moč. Blagri nam tako predstavljajo program življenja Jezusovega učenca. Zato so Jezusovi blagri ne samo etični kodeks, ampak predstavljajo tudi konfliktno situacijo, v kateri se bo znašel Jezusov učenec. Božje kraljestvo torej predstavlja novost in osebno srečanje z Jezusom Kristusom, kar pa ima odločilne posledice tudi za nemalo katero iniciativo na družbenem področju. Ta se kaže predvsem v iniciativi, ki jo najprej prevzame Jezus (Lk 19,5), drug pogled na človekovo

življenje (Lk 19,8) in sprejem Jezusovih vrednot.

Ko govorimo o eshatologiji in njenih posledicah za pravičnost, govorimo pravzaprav o prihodnosti celotnega stvarstva. Človeka namreč ne zanima samo njegova lastna usoda ali usoda človeštva, se pravi zgodovine, ampak tudi usoda stvarstva, katerega del je tudi sam (1 Mz 2,7) in je hkrati tudi njegov oskrbnik (1 Mz 1,28). Eshatološki pogled in njegovo skrb za prihodnost lahko razdelimo na dve področji, na eni strani prihodnost človekove lastne usode, na drugi strani pa usode stvarstva. Gre torej za temeljna antropološka vprašanja človekovega bivanja, trpljenja, življenja, smisla, smrti, itd. Vsa ta vprašanja in stališča, ki jih človek izoblikuje ali prevzame, imajo v njegovem življenju in življenju skupnosti odločilno vlogo za njegovo bolj ali manj zavestno ravnanje in za njegovo neizogibno prihodnost. Kristjan je realist, saj mu je znana dialektika človekovega bivanja, ki je razpeta med dobrim in zlim, grehom in milostjo, upanjem in obupom, ljubeznijo in sovraštvom, sožitjem in osamitvijo, itd. Svetopisemska eshatologija obsoja nepravičnost, sebičnost, nasilje in zlo. Na koncu pa v dejstvu *odkupitve*, ki pride po Jezusovi krvi, prinaša rešitev človeka in njegove krivde z dejanjem Božje ljubezni. Ta pa se odpira do skrajnosti, do prevzemanja nase *prekletstva*, ki pripada človeku, da bi mu v zameno posredoval *blagoslov*, ki pripada Bogu (Gal 3,13–14). Zato svetopisemsko upanje spodbudi človekovo delovanje, ravnanje in sodelovanje v skrbi za boljše prihodnost, za boljši svet in izvedbo mnogih rešitev in ciljev v smislu motivacije za pristno etično poslušnost, vključno s socialno pravičnostjo.

## ZAKLJUČEK

**S**tari pregovor pravi: "Najvišja pravičnost – najtežja krivica". Vidimo, da se pravičnost, ki živi sama iz sebe, obrne v svoje nasprotje. Ne more se izpolniti iz lastne moči.

Prizadevati si za družbeno oziroma socialno pravičnost ob sebi močno poudarja pomen



skupnega dobrega oziroma obče blaginje. Kdaj obstaja pravičnost? Kdaj nastopi nepravičnost? Zdi se, da so nazori in zahteve ljudi tako različni, da je težko zanesljivo določiti, kaj je zares upravičeno in za skupno dobro resnično potrebno. Težko je poiskati jasen, enoten in nesporen odgovor. Kljub temu, da so zahteve pravičnosti tako nedoločene, niso tako neiztožljive v luči krščanske ljubezni. Kdaj je torej mogoče reči, da vlada pravičnost? Pravičnost domuje v skupnem življenju. Ko govorimo o uresničevanju pravičnosti, govorimo o življenju skupnosti, recimo družine, države, naroda, navsezadnje tudi podjetja in drugih organiziranih oblik. V ožjem smislu je torej pravičen lahko posameznik – oseba, v širšem smislu pa je subjekt pravičnosti skupnost. Odnosi, ki jih vzpostavljamo, določajo temeljno človeško bivanje. Govorimo lahko tudi o odnosu človeka do Boga. Napačna je pravičnost, ko se človek sklicuje nase: "Postim se dvakrat na teden in desetino dajem od vsega, kar dobim" (Lk 18,12). Razumeti jo moramo po besedah: "Ko naredite, kar vam je bilo ukazano, govorite: ›Nekoristni služabniki smo; naredili smo, kar smo bili dolžni narediti" (Lk 17,10). Človek je najprej obdarovan, obdarjen z naravo kot *kreatura*, kot ustvarjeno bitje. Človek pred Bogom tako ni pred nobeno zahtevo. Pred možnostjo vsake človekove zahteve je namreč že obdarjenost, ki je po njeni naravi nikoli ni mogoče povrniti, poplačati, zaslužiti ali poravnati.

Vrnimo se k našemu vprašanju: "Kaj je pravičnost?" O nobenem drugem vprašanju se ni toliko razpravljalo, za nobeno drugo vprašanje ni preteklo toliko dragocene krvi, toliko grenkih solza, o nobenem drugem vprašanju niso razsvetljeni duhovi – od Platona do Kanta – toliko premišljevali. In kljub temu je to vprašanje danes enako

neodgovorjeno kot kdajkoli. Morda zato, ker gre za eno tistih vprašanj, za katera velja resignirana modrost, da človek nanje ne bo nikoli našel dokončnega odgovora, temveč lahko samo išče način, kako bolje zastaviti vprašanje (Kelsen 2000, 9).

#### LITERATURA:

- Aristotel. 1994. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Benedikt XVI. 2006. CD 112. *Okrožnica Bog je ljubezen – Deus caritas est*. Prevod: Adolf Mežan in Anton Štrukelj.
- Benedikt XVI. 2010. Poslanica papeža Benedikta XVI. za postni čas 2010: "Božja pravičnost se daje po veri v Jezusa Kristusa" (Rim 3,21–22). *Radio Vatikan*. 4. februar. 4. februar. <http://www.radiovaticana.org/slv/articolo.asp?c=354618> (pridobljeno 24.9.2011).
- Bingham, Geoffrey C. 1981. "Social Justice and The Gospel." V: *Living Faith Series Vol. 5, No. 44*. <http://www.newcreation.org.au/books/covers/099.html> (pridobljeno 1. september 2011).
- Cifrak, Mario. 2008. "Nova" pravednost ili pravednost u obilju više (Mt 5,20)!? *Bogoslovska smotra* 78/1: 109-125.
- Dugandžič, Ivan. 1991. *Nova pravednost*. Zagreb: Krščanska sadašnjost.
- Kelsen, Hans. 2000. *Was ist Gerechtigkeit?* Stuttgart: Reclam.
- Knavs, Bogdan. 2009. *Socialna misel v spisih p. dr. Angelika Tominca*. Brat Frančišek: Ljubljana.
- Krašovec, Jože. 1998. *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Grabner-Haider, Anton, in Jože Krašovec. 1984. *Biblični leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.
- Luz, Ulrich. 2002. *Das Evangelium nach Matthäus. 1. Mt 1 - 7*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1/1. Zürich: Benziger u.a.
- Mlinar, Anton. 2009. Pravičnost. V: Ivan Janez Štuhec in Anton Mlinar, ur. *Leksikon krščanske etike*. Celje, Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba. CD-ROM.
- Pieper, Josef. 2000. Razumnost in pravičnost. Štiri naravne kreposti I. in II. Ljubljana: Družina.
- Przybylski, Benno. 1980. *Righteousness in Matthew and his World of Thought*. Cambridge University Press.
- Schall, James V. 2012. Kaj je "rimokatoliška politična filozofija"? *Tretji dan* 1/2: 5-8.
- Stres, Anton. 1991. *Oseba in družba. Pregled družbenega nauka Cerkve*. Celje: Mohorjeva družba.
- Šturm, Lovro. 2004. *Sveto in svetno: pravni vidiki verske svobode*. Celje: Mohorjeva družba.
- Wheaton, John. 2011. Svetopisemski pogled na socialno pravičnost. *Tretji dan* 1/2: 35-42.

*Tako bom vstal ves nov,  
ves čist bo moj obraz,  
le v duši bo nekje ostal izraz  
nekdanjega življenja.*

Jakob Emeršič: Tako bom vstal ves nov

Maribor pozimi (foto: Janez Oblonšek)



**POTI SPRAVE IN  
ODPUŠČANJA  
JANEZ JUHANT IN BOJAN  
ŽALEC, UREDNIKA:  
RECONCILIATION, THE  
WAY OF HEALING AND  
GROWTH (SPRAVA, POT  
OZDRAVLJENJA IN RASTI)**

**K**njiga *Sprava, pot ozdravljenja in rasti* je sad konference *Možnosti in pomen sprave (The Possibilities and Meaning of Reconciliation)*, ki je novembra 2011 potekala v Ljubljani in Celju v organizaciji Teološke fakultete. Delo se odlikuje po pestrosti, tehtni vsebini, številnih uglednih avtorjih ter interdisciplinarnosti. Tematika, ki se ji zbornik posveča, je izredno aktualna in pomembna, saj je sodobni čas zaznamovan z nemiri, krizami, terorizmom, vojnami, nasiljem, medkulturnimi in medreligijskimi konflikti, sprava ter odpuščanje, brez katerih si je uspešno prihodnost človeštva skoraj nemogoče zamišljati, pa predstavljata možnost za reševanje omenjenih problemov. Prispevki v knjigi raziskujejo pogoje za spravo, možnosti za njeno uresničevanje, ovire, ki spravo preprečujejo, potek spravni procesov, (ne)uspešnost le-teh v preteklosti in druge prvine sprave, ter tako bralcu omogočajo celosten in poglobljen pogled na to tematiko.

V zborniku so objavljeni prispevki avtorjev iz Slovenije, Avstrije, Hrvaške, Madžarske, Rusije in Romunije, zato

ga bogati tudi raznolikost pogledov na spravo v različnih evropskih državah ter obravnava spravni procesov v zgodovini teh držav. Zaradi mednarodnega značaja zbornika je le-ta v celoti v angleškem jeziku. Devetindvajset prispevkov je razvrščenih v sedem tematskih sklopov, pred njimi pa je kratek uvodnik urednikov, ki povzema tematiko, pojasni cilje knjige in predstavi pogloblitve teze avtorjev prispevkov. Sam pristop k pojmu sprave se zaradi širokega razpona znanstvenih disciplin od prispevka do prispevka precej razlikuje: avtorji uporabljajo vse od filozofskega, teološkega, hermenevitičnega, sociološkega, zgodovinskega, psiho-terapevtskega pa do pedagoškega pristopa.

V prvem tematskem sklopu *Iz zgodovine za prihodnost* Felix Unger poudarja pomen sprave za združeno Evropo, ugotavlja, da je sprava zahteven proces, v katerem imajo pomembno mesto strpnost, spoštovanje življenja kot najvišje vrednote, pravičnost in dialog ter da smo za spravo odgovorni pravzaprav vsi; Jože Trontelj pa piše o pravilnem odnosu do konfliktov, vojn in nasilja v zgodovini, ki ni pozaba, ampak ohranjanje vseh teh dogodkov v spominu, da bi se lažje izognili podobnim izbruhom v prihodnosti. Sklop *Svetopisemski temelji in edukacija* je posvečen vlogi sprave v Svetem pismu, Jože Krašovec v njem

poudarja središčnost Božjega usmiljenja v Stari zavezi ter prednost odpuščanja pred kaznijo v odnosu, ki ga Bog preko stvarjenja in zaveze vzpostavlja s človeštvom in izraelskim ljudstvom. Stanko Gerjolj in Marcel Măcelaru na velik pomen sprave v Svetem pismu opozarjata s pomočjo specifičnih svetopisemskih zgodb: s pripovedjo o sporu med Ezavom in Jakobom ter z zgodbo o Babilonskem stolpu.

Naslednji sklop je posvečen žrtvam različnih oblik nasilja, v njem pa se Wolfgang Palaver, Janez Juhant ter Tadej Strehovec z različnih izhodišč lotevajo te problematike. Skupno vsem trem je, da se sklicujejo na mimetično teorijo nasilja Reneja Girarda, vendar jo uporabljajo v različnih kontekstih in imajo precej različne poudarke. Medtem ko Palaver obravnava problem izrabljanja trpljenja žrtev za nadaljevanje nasilja, Juhant opozarja na kršenje človekovih pravic, množične poboje v sodobnosti, počasen potek spravni procesov ter na slovenske žrtve v revolucionarnih dogodkih druge svetovne vojne, Strehovec pa obravnava izključno slovenske žrtve revolucije in se v povezavi z le-temi zavzema za dialog, iskanje pravičnosti, preseganje zgodovinskih delitev ter za vzpostavitev simbolnih mest, kjer bi se lahko spominjali vseh žrtev.

Tematski sklop z naslovom *Filozofija in umetnost* je sestavljen iz šestih člankov,

katerih ugotovitve so precej različne. Bojan Žalec opredeli spravo kot dosego stanja, ko pretekli negativni dogodki niso več ovira za gojenje pozitivnih odnosov. Glavni izvirni prispevek njegovega članka je utemeljitev teze, da ni res, da je odpuščanje vedno potreben pogoj za spravo in da je vztrajanje na tem stališču lahko celo zelo nevarno. Branko Klun obravnava Levinasovo misel, njegovo poudarjanje edinstvenosti in etičnega pomena posameznika ter srečevanja te edinstvenosti v odnosu, v klicu Drugega in odgovornosti zanj, njegovo pojmovanje časa, mesianizma in možnost osmišljanja trpljenja in smrti nedolžnih. Možnost teološkega in filozofskega pogleda na spravo ter njuno stičišče in dopolnjevanje je predmet prispevka Antona Jamnika, Vojko Strahovnik pa obravnava pojma krivde in sramu ter trdi, da je za reševanje etičnih problemov, med njimi tudi sprave, pojem sramu izredno pomemben, čeprav se v sodobnosti posvečamo predvsem vprašanju krivde. Claudia Paganini se posveča etiki na področju medijev, kar je zelo zanimiva problematika, vendar v prispevku ne pride do zaključka, da bi bila sprava lahko eno izmed temeljnih načel etike medijev, saj naj bi bilo načelo sprave preozko in ne dovolj specifično, po njenem mnenju pa bi vendar lahko le-to dajalo etiki medijev neke smernice in

jo obogatilo. Irena Avsenik Nabergoj spravo raziskuje z vidika primerjalne književnosti, tako da analizira svetopi-semsko zgodbo o Jožefu ter Shakespearjevo dramo *Vihar* in izlušči prvine sprave, ki se pojavljajo v obeh zgodbah.

Najbolj ekleziastično je obarvan sklop z naslovom *Cerkev, duhovništvo in teologija odnosov*, v katerem Wilhelm Guggenberger ter Gunter Prüller-Jagenteufel podata dva raznolika pogleda na odpuščanje in spravo v teologiji Dietricha Bonhoefferja; Corneliu Constantineanu obravnava pojem sprave, ki ga je v začetku krščanstva prispeval apostol Pavel s skrajnim preoblikovanjem vzorca "klasičnega pojma sprave". Daniel G. Oprean poudarja pravno vlogo, ki bi jo morala prevzeti Cerkev in se osredotočiti predvsem na delovanje samo, torej na delo za spravo v okvirih vzgoje in izobraževanja, socialne oskrbe in preroške službe v svetu, ne pa le na "sterilno govorjenje o spravi". Mari Jože Osredkar obravnava odpuščanje kot (Božji) dar človeku, ki omogoča "novo stvarjenje", ter odpoved grehu in maščevanju. Odpuščanje je ključ za ohranjanje življenja, ki je pravzaprav ohranjanje odnosov z drugimi, saj v okvirih relacijske teologije živeti pomeni biti v odnosu z drugimi.

Sprava v religioznih, kulturnih, zgodovinskih in družbenih okvirih je tema

predzadnjega sklopa. Drago Ocvirk ocenjuje poskuse sprave krščanstva in islama preko poudarjanja podobnosti obeh religij v priznavanju Jezusa Kristusa kot zgrešene. Trdi, da iskanje enakosti za vsako ceno povzroča prej konflikte kot spravo in da je boljša pot sprave teh dveh religij v prepoznavanju njunih specifik ter spoštovanje razlik in edinstvenosti v njunih izročilih. Bela Mester v prispevku obravnava predvsem vlogo spomina in pozabe v procesu obnavljanja identitete, ki temelji na spravi politične skupnosti, Gabor Kovács pa se posveča problemu sprave v zgodovini Madžarske. Jože Dežman in Mitja Ferenc pišeta o slovenski zgodovini, Dežman predvsem o bremenu nasilja in žrtev, ki jih je povzročil Titov komunistični režim ter o značilnostih in (ne)uspehu pravnega procesa v Sloveniji, Ferenc pa predvsem o prikritih množičnih grobiščih, ki so še vedno nerazrešeno vprašanje slovenske politike in družbe. Problem sprave v post-sovjetski Rusiji preučuje Mark Kleyman, povezuje pa ga tudi s pojavom ljudskega avtoritarizma in urbanizacije. Prispevek Igorja Bahovca je sociološko naravnano – s pomočjo raziskave pravnega procesa (z osredotočenjem na skupnosti, dialogu, spominu in resnici) v specifični, južnoafriški kulturi, ki se navezuje na Ubuntu filozofijo, obravnava vlogo kulture in

skupnosti v spravni procesih. V zadnjem sklopu z naslovom *Travma in ločitev* se Katarina Kompan Erzar in Tomaž Erzar osredotočata na travme zaradi povojnih pobojev na Slovenskem in na možnost zdravljenja le-teh, Barbara Simonič obravnava možnost in pomen sprave po hudi življenjski travmi, Stanislav Slatinek pa možnost sprave in vlogo odpuščanja v zakonskih sporih in ločitvah.

Knjiga ponuja široko pahljačo strokovnih razprav o spravi in odpuščanju, tematski sklopi pa veliko pripomorejo k njegovi preglednosti in uporabnosti. Nekateri sklopi vsebujejo članke, ki se med seboj v veliki meri skladajo in dopolnjujejo (kot je na primer sklop o žrtvah), nekateri sklopi pa so mnogo bolj neenotni (po pristopu in glede na ugotovitve). Kljub razlikam, ki so normalne in seveda celo zaželene, pa se vsi avtorji strinjajo, da je sprava pomembna, za večino pa celo ključna in nepogrešljiva prvina zdravih odnosov in družbe. Obravnavano delo je pomemben prispevek za bralce, ki se ukvarjajo s problematiko spravni procesov ali pa jih omenjena problematika zanima, tudi če so morda osredotočeni predvsem na določeno perspektivo le-te, saj sodobna humanistika vedno bolj zahteva interdisciplinarni pristop, ki pa vsekakor odlikuje zadevno knjigo. Prispevki slovenskih avtorjev so sad sistematičnega, organiziranega

in večletnega znanstvenega dela in raziskovanja na Teološki fakulteti v Ljubljani, ki se ukvarja s krivdo, odpuščanjem, dialogom, spravo in sorodnimi temami, ključnimi za slovenski, pa tudi širši prostor, in ki ga ne izvajajo zgolj posamezniki, ampak skupina organiziranih raziskovalcev. Tako delo daje vse bolj zanesljive plodove, ki vedno bolj odmevajo tudi v tujini, knjige in članki zadnjih let (tukaj recenzirano delo je le eno od njih) pa že sedaj predstavljajo edinstven prispevek slovenske humanistične znanosti in Teološke fakultete k tej tematiki.

Ana Martinjak Ratej

## MARKO IVAN RUPNIK UMETNOST ŽIVLJENJA (ZALOŽBA DRUŽINA 2012)

Kdor je vsaj malo seznanjen s knjižnimi deli teologa in umetnika Marka Ivana Rupnika, ne bo prav nič presenečen, da tudi v delu, ki ima za temo življenje in ga imamo sedaj priložnost brati v slovenščini,<sup>1</sup> o njem govori življenje samo. Priča smo namreč pogovoru med dvema osebama, med sedaj že dobro znanim patrom Bogoljubom in Natašo, nečakinjo nekega drugega patra, po poklicu zdravnico, sicer pa pristno duhovno iskalko, kot jo opiše Rupnik (str. 7). Tema njunega pogovora pa ni samo življenje nasploh kot neka abstraktna ideja, ampak tisto, ki je kot seme vsajeno v naš obstoj in ga šele po drobnih korakih odkrivamo v polnosti.

Tako v prvem poglavju sledimo mislim o vzgoji, o tistem temeljnem vzvodu družbe, ki mlade pripravlja na življenje. Vendar ob tem ne gre za razlago nekega vzgojno-izobraževalnega načrta, ampak za določeno vizijo življenja kot ustvarjalnosti. Tudi Cerkev je podlegla trendu vseh mogočih struktur. Pravi balzam na slovenske rane, pretekle in sedanje, je naslednja misel, ki jo izreče Bogoljub: "Samo

*pomisli, kako veliko pričevanje ustvarjalnosti je dala naša Cerkev v desetletjih totalitarizma, ko ni mogla računati na nobeno strukturo ..."* (str. 12). Temeljni kamen tega obrata je spreobrnjenje mišljenja o življenju. Nova vizija gleda na življenje s perspektive cilja, torej glede na njegovo končno postajo. Tako se tudi zgodovina odrešenja presoja po slednjem. Kristjanovo življenje je po Pavlu s Kristusom skrito v Bogu in le v udeležbi pri tem Življenju se osmišlja človeško življenje. To je obenem logika modrosti in ne samo znanja, logika večnega spominjanja. Kristus ima kot Bogočlovek<sup>2</sup> tako spomin Boga, ki ljubi človeka in ga kliče, ter spomin človeka, ki išče in ljubeče odgovarja na ta klic. "Z ohranjanjem spomina na Boga človek odgovarja na spomin, ki ga ima Bog o človeku." (Str. 25.) Če to vizijo sedaj preslikamo na področje vzgoje, potem je ta v svojem bistvu pravzaprav uvajanje v skrivnost življenja. Kot pravi Rupnik: "Umetnost življenja in največja zmožnost našega obstoja je v tem, da to življenje oplodimo z resničnim življenjem, tistim, ki ne zaide." (Str. 30.) Poslanstvo Cerkve je ravno v tem, da pokaže na to življenje. V taki viziji se človeško ne loči od božjega, ampak je z njim neločljivo povezano. Temelj je človeška svoboda, medtem ko se uresničitev zgodi v božji ljubezni, ki se je uresničila v Kristusu. Da bi bili zmožni uzreti te resničnosti, so potrebni simboli. Temeljni

simbol je sam Kristus, kajti kdor vidi njega, vidi Očeta. Pri simbolih gre za povezavo dveh svetov, nepomešano in nerazdeljeno (kot v dogmi o Bogočloveku), ki se rodi v edinost. "Znati živeti pomeni gledati na življenje z očmi, ki so navajene vse videti kot simbol." (Str. 43.) Za to pa človek potrebuje tako imenovano duhovno oko, ki si ga "pridobi" v molitvi. V njej prosimo Svetega Duha, da nam posreduje življenje v Kristusu. Ta pot pa je težavna in zadeva manjšino, a to morajo kristjani sprejeti kot priložnost za bolj poglobljeno občestveno življenje. Vse prevečkrat se tudi v Cerkvi razpravlja samo o načrtovanju. Spet so prav zdravilne Bogoljubove besede, ko pravi: "Mi prihajamo iz obdobja, v katerem je vse postalo katoliško: vse strukture, družba, ustanove, kultura ... Z vsakim dnem je razpadanje tega sveta večje in skušnjava, da bi znova sestavili in potrdili minulo stanje stvari, je močna. Ja, gre za pravo pravcato skušnjava, za strašno skušnjava. Če namreč pogledamo pod površino naših izjav in naših poskusov, da bi zajezili plaz, odkrijemo, kaj je naša resnična zaskrbljenost. Na prvem mestu ni skrb, da bi se vse človeštvo lahko prepoznalo v svobodni pripadnosti božjemu življenju v Jezusu Kristusu, v njegovi ljubezni, da bi vsakdo lahko svobodno odkril sebe v človeškosti, ki jo je živel Kristus, pač pa se v nas skriva skrb, kako obdržati pridobljene položaje, strukture, ustanove, svoj ugled

..." (Str. 54–55.) Cerkev kot občestvo verujočih pa na svetu ni zaradi sebe, ampak zaradi posredovanja življenja, ki ga izkuša, drugim. Gre za *sinergijo* v ljubezni. Na koncu prvega poglavja je torej moč zaslediti nekakšen poziv k spreobrnjenju v Cerkvi (str. 63). Razdor med cerkveno pripadnostjo in duhovnim življenjem rodi fundamentalizem.

Tema drugega poglavja je domišljija. Za duhovno življenje je namreč podoba nepogrešljiv sestavni del. Pri tem je v središču človek kot božja podoba in Kristus kot uresničitev te podobe. Človek se bliža tej uresničitvi s tem, da mu tudi sam postaja podoben. "Ta stvarnost Božje podobe v človeku mora torej s pristankom svobodne volje preiti od svoje potencialnosti k svojemu udejanjenju na vseh področjih človekovega življenja, kar pomeni, da človek postaja podoben Bogu v vseh svojih različnih dejavnostih in razsežnostih." (Str. 67.) Za to človek potrebuje domišljijo. Niso pa vse podobe dobre in obstaja tudi domišljija, ki moti duhovno pot. Rupnik zato govori predvsem o duhovni domišljiji. Ta hkrati vključuje tako imenovano duhovno telo in z njim povezane duhovne čute. Le z njimi lahko uzremo resnične podobe. Domišljija zato ni ne abstraktna ne idealistična in ne romantična, ampak ustvarjalna, kot je ustvarjalno življenje samo. To pa je resnično le v resničnem življenju nasploh. "In človek

mora to resničnost podob iskati v Jezusu Kristusu." (Str. 77.) Cilj je neke vrste brezstrastje, ko v popolni svobodi zremo stvari take kot so in se o njih izrekamo. Take svobode je zmožen samo Duh. "Zato človek s pogledom Duha v stvareh ne vidi le povezanosti s Kristusom, ampak odkriva sebe v resničnem odnosu z njim in v ta odnos umešča tudi stvari, ki jih gleda." (Str. 88.) Tudi um je potreben preobrazbe in z njim vsi naši čuti. Ko se človek osvobodi strastne navezanosti na minljive stvari, šele lahko začne odkrivati svoje duhovne potenciale. Gre za očiščenje čutov ali, kot pravi Bogoljub: "Gre za vse bolj celostno organsko prežemanje, tako da bi tudi ta telesni človek, ki je bil z grehom izgnan iz sveta Duha, lahko kot svojo zaznavo prepoznal to, kar okuša duhovni človek." (Str. 97.) Vsaka človekova dejavnost v življenju s tem postaja duhovna.

Zato se Rupnik v petem in šestem poglavju ukvarja s povsem konkretnim vidikom hranjenja in oblačenja, v katerem človek stvari dela prosojne za božje življenje. Gre za povsem umestno ozaveščanje na nekatere stvari, ki so v poplavi podob sveta postale popolnoma pozabljena dediščina krščanstva.

V zadnjih dveh poglavjih se Nataša ne pogovarja več z Bogoljubom, ampak se najprej sreča z grškokatoliškim duhovnikom in pravoslavnim menihom (oba sta ravnokar zaključila študij teologije), ki

jima pripravi okusno večerjo, potem pa se naslednji dan skupaj odpravijo na pogovor k njenemu stricu, patru Vasiliju. Pogovor pri večerji teče predvsem o neuspehu v življenju in o sprejemanju le-tega. Nataša je presenečena nad tem, kako sta oba študenta sprejela določen neuspeh pri uresničitvi študijskih želja. Onadva se v svojem premišljevanju vedno znova vračata k duhovnemu življenju, tam so namreč pravi izvori nerazumevanj in posledično neuspehov. Nataša večer sklene z molitvijo, najprej skupno pri dveh prijateljicah, potem pa še z osebno za zaključek dneva. Boga takole prosi: "Zdaj, ko se dan nagiba k počitku, te prosim, da zaradi svojega ubogega usmiljenja do vseh – in ne zaradi moje uboge in ne vredne molitve – v vseh ljudeh, ki sem jih danes srečala, dopolniš to, česar po meni zaradi moje bede nisi mogel. Usmili se me, potrdi me v veri, da bo jutri zame nov dan, če ti želiš, in da bom lahko živela tvoj prehod v času in bom udeležena pri tvojem spominu, kajti ti spreminjaš čas v večnost. Zato ti izročam današnji dan ..." (Str. 196.)

Zadnje poglavje, ki ga večinoma izreka pater Vasilij, se posveča spreobrnjenju k življenju. Spomin, ki je tako ali drugače ranjen, je treba ozdraviti in edina pot ozdravljenja gre skozi smrt. V igri je človekova ranjenost, ki pa jo resnično ozdravimo le skozi Kristusove rane. "Samo Sveti Duh nam lahko odpre pogled, da

bi naše rane videli v Kristusovih ranah. Šele, ko uspemo odkriti pomen naših ran v Kristusu, se stvari začnejo spreminjati." (Str. 201–202.) Človek pri tem predvsem spreminja način svojega razmišljanja. Tudi teologija je danes samo še stvar razuma, medtem ko je izgubila smisel za simbol in sintezo. V človeku se mora roditi duhovni um. Z njim iste stvari vidimo drugače, na Kristusov način. "To je Kristusova misel, to je miselnost kristjanov: da v stvareh nenehno odkrivamo nekaj globljega in da čutimo spreminjajočo moč tega toka vsebine, ki ni samo to kar spoznavamo, ampak je odnos s tem, kar spoznavamo: Kdor vidi mene, vidi mojega Očeta." (Str. 213.) Ta um je obenem ustvarjalen in tako v sebi združuje celotno življenje. Organ te sinteze je srce in gre za inteligenco celotne osebe. Rupnik govori tudi o agapičnem umu, torej umu ljubezni (str. 227). S tem je poudarek dan odkrivanju novega življenja. Svet hrepeni po duhovni miselnosti, ki je um simbola. Cerkev ima v svoji zakladnici tradicije primere takega načina mišljenja. "To je poklicanost današnjih kristjanov: izraziti Kristusovo misel, se pravi misel tistih, ki so živeli iz njega in ki so svojo človeškost živeli na božji način." (Str. 230.) Naš čas je pravzaprav zelo podoben pozni antiki v tem, da je imelo tudi dvajseto stoletje na tisoče mučencev in pričevalcev, z eno razliko, da v antiki še ni

bilo brezbožne zavrnitve krščanstva. V patru Vasiliju gori sledeča želja: "Kako bo lepo, ko bo novo življenje, izpričano po kristjanih, osvobodilo svet predsodkov in spet prebudilo čar in privlačnost!" (Str. 232.) In malo naprej še: "Prišel je čas, da našo vero osvobodimo malenkostnih pogledov, osebnih modnih trendov, interesov gospodovanja, samouveljavljanja in vsakršne oblasti. Vera je zedinjujoče počelo v svobodni ljubezni, ki deluje po svobodni zavezanosti. Ko se bo pokazala ta temeljna

resnica, tedaj bo človek ne le boljši, ampak tudi v globini srečen, pa čeprav trpeč, saj bo vera v človeku pognala v tek vso silo velikonočnega življenja in v zameno ne bo zahtevala ničesar. Samo tako bo naš sodobnik videl, da je vera zdravilo za njegovo nesmrtnost in da v zameno ne išče nobenih uslug." (Str. 233–234.)

Rupnikova knjiga "Umetnost ljubezni" je vredna ne samo branja, ampak tudi stalnega premišljevanja, da nam iz spomina ne uidejo

tiste resnice življenja, ki so večne. Knjiga se zaradi sloga pogovora dveh ali več oseb bere presenetljivo lahkotno, čeprav gre brez dvoma za zelo zahtevne vsebine. Večkratno branje je zato pri takih knjigah nuja.

Tadej Rifel

- 
1. Delo je prvič izšlo leta 2011 v italijanščini kot *Arte della vita*, in sicer pri založbi Lipa.
  2. Ta beseda se v prevodu pojavlja kot Bog-Človek, kar ni povsem ustrezno. Enako velja za pojem Bogočloveštvo, ki se prevaja kot Bog-Človeštvo.

*Ker je kriza precej izpraznila malhe državnih agencij, zamuja tudi za razpis za sofinanciranje periodike. Ker je naša revija odvisna od teh sredstev, bo morala izdaja prve številke naslednjega letnika žal počakati nanj, kar pomeni, da bo Tretji dan naslednjič med vas prišel s (precejšnjo) zamudo. Opravičujemo se in računamo z vašim razumevanjem.*