

2013 1/2

Vsebina

UVODNIK

- 3 Jernej Kurinčič: Ko se poslovi garač v ozadju

VERA IN RAZUM

- 5 Avery Dulles: Bog in evolucija

FILOZOFIJA

- 13 Manuel García Morente: Problematika življenja

SVETO PISMO

- 23 Jacob Stephan Jervell: Teologija Apostolskih del (I)

TEOLOGIJA

- 39 Jan-Heiner Tück: Za mnoge – za vse

PATRISTIKA

- 43 Jožef Smej: Laktancij v romanu *Zlata krsta* Ferenc Móra (1879-1934)

SLOVO BENEDIKTA XVI.

- 49 Benedikt XVI.: Pridiga na pepelnično sredo

LEPOSLOVJE

- 53 Smiljan Trobiš: Ciklus *Nauči se padati*

SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD

- 57 Marko Kremžar: Svoboda in resnica

- 67 Peter Peterka: Krvnika angela

ZGODOVINA

- 75 Rok Batinica: Vlahi, balkanski bojovníki

LITURGIJA

- 97 R. Michael Schmitz: Klasični rimski obred in prenova liturgije

LIKOVNA UMETNOST

- 109 Mojca Polona Vaupotič: Hrastovlje: *Na stičišču istrske arhitekture, burje in mrtvaškega plesa*

GLASBA

- 119 Cecilija Oblonšek: *O nepričakovani dar* – iz spreobrnjenja v pesem, iz pesmi v film

BESEDNA UMETNOST

- 123 Miha Pintarič: In kje je palec, ki navzgor pokaže? (Sonet XXXII)

PRESOJA

- 127 Metka Jagodic: Michael D. O'Brien, *Pater Elija: Apokalipsa*

Imejmo torej ljubezen in ponižnost in dajajmo miloščino, ker to očiščuje duše madežev greha. Ljudje namreč izgubijo vse, kar zapustijo na tem svetu; s seboj pa nesejo samo zasluženje zaradi ljubezni in miloščin, ki so jih delili, za kar jim bo Gospod dal nagrado in vredno povračilo. (2 FPKr)

Assisi, bazilika sv. Frančiška. Fotografija: Samo Skralovnik



JERNEJ KURINČIČ

Ko se poslovi garač v ozadju

Nekatere stvari se nam zde pač bolj verjetne, druge manj. Da bi "odstopil" papež, se mi je tistega večera zdela med manj verjetnimi. Zato je bil položaj urednika pričujoče publikacije nadvse naporen - vajen njegovih hudomušnosti mu pač nisem in nisem hotel verjeti novice, dokler o tem ni spregovorila tudi TV.

Prišlo je kot strela z jasnega, vsaj za nas manj poučene. Saj verjetno so glede takih reči res poučeni presneto redki. Kmalu je dejanju sledilo dvojce: velikopotezna ugibanja o novem papežu in pa različni poskusi analize pontifikata Benedikta XVI. Kar presenetljivo je bilo, kako je bila velika večina ocen vsaj blago pozitivnih, nikjer ne duha ne sluha o očitkih o "panzerkardinalu" in podobnem, kar je ob nastopu Josepha Ratzingerja tako odmevalo. Skorajda neke v smislu "de mortibus nil nisi bene", pa čeprav je v tem primeru obravnavani še živ. Morda vsaj malo tudi zato, ker je bila večina "rumenih" novinarjev pač do ušes zaposlena s takimi ali drugačnimi visokoletečimi špekulacijami, namigovanji in analizami, kdo bo novi rimski škof. Meni se je vsekakor zdelo imenitno, ker je ta poteza zelo učinkovito zaprla usta celi vrsti cinikov, ki v Vatikanu vidijo samo še en dvor (kjer se pač "kralj" trmasto oklepa svojega prestola do zadnjega diha); Ratzingerjeva premišljena poteza je pokazala, da ni tako. Da se zaveda, da je tudi kot Petrov naslednik pač v službi, služabnik. Ki lahko skupaj s Simeonom reče: "Zdaj odpuščaš, Gospod, svojega služabnika", ampak mu še ni treba takoj umreti. Tako poimenovanje "servus servorum Dei" dobi precej bolj stvaren prizvok in ni le krilatice. Če je bil Janez Pavel II dejansko nekakšen "cerkveni zvezdnik", karizmatik vesoljne Cerkve, pa je bil Benedikt XVI garač v ozadju - pa čeprav na čelu. Ker sem že od prej poznal njegove spise in intervjuje, sem kar zelo trpel, ko se nekateri ob nastopu njegovega pontifikata sejali razdor in črne misli, marsikateri (kako pritlehno) kar na podlagi njegovega izgleda. Sam sem vedel za njegovo širino in globino in se zato takšnim namigovanjem nisem pustil prepričati, mi ga je bilo pa po svoje kot genialnega teologa za papeško službo kar malo "škoda". Sveta administracija je še vedno administracija - in duhu, vajenemu širnih prostranstev Besede, je pač lahko ujetništvo. Nisem verjel, da je kdaj v tej službi užival; zdi se mi, da mu je tudi na obrazu pisalo, da je njegov križ; ampak ta križ je zvesto nosil za Odrešenikom. Zvesto in z nemško natančnostjo.

Katoličani pa smo se znašli v zanimivem položaju: marsikoga je bilo strah, kam se obrača ta pontifikat, nekatere poteze je bilo vse bolj možno razumeti kot nekakšen podtalni preklie "tekovin" Drugega Vatikanskega koncila. Sploh potezo glede

"tridentinske" liturgije, ki pa jo je marsikdo interpretiral zelo narobe. Tudi jaz sem, potem ko je odšel "široki" Poljak, čutil občasnno kar malo tesnobe ob kakšnih zelo "suho odrezanih" dokumentih. Ampak vse te skrbi so v hipu splahnele, in zamenjala jih je druga tesnoba - kdo pride na novo ... Sedanji trenutek je za Cerkev v mnogočem prelomen in zato pač ni vseeno, kdo je na Petrovem stolu. Sicer se včasih vlogo svetega očeta precenjuje (in podcenjuje druge dejavnike, recimo posamezne kongregacije in pa škofe), a vseeno daje vsakokratni Pontifex Maximus Cerkvi z oblastjo, ki mu gre, pač nezgrešljiv pečat. Ampak nam, "navadnemu" božjemu ljudstvu, se pač ni treba ukvarjati, kdo bo naslednik, nima nobenega smisla. Verjetno v marsičem spominja na igro na srečo, tako malo je odvisno od nas. A vendarle vse skupaj ni hazard. Ker verujemo, da ključno vlogo igra Sveti Duh. On vodi Cerkev, tudi skozi naporene čase.

AVERY DULLES¹

Bog in evolucija²

V drugi polovici devetnajstega stoletja je postalo govorjenje o vojni med znanostjo in religijo nekaj običajnega. Toda v času dvajsetega stoletja je to sovraštvo postopoma splahnelo. Janez Pavel II. je sledil drugemu vatikanskemu koncilu in na začetku svojega pontifikata ustanovil komisijo, da bi pregledala in revidirala obsodbo Galilea iz leta 1633. Leta 1983 je gostil konferenco ob 350. obletnici izida Galilejevih *Dialogov o dveh novih znanostih*, na kateri je opozoril, da je izkušnja primera Galileo Cerkev pripeljala "k zrelejši drži in k natančnejšemu razumevanju avtoritete, ki ji pripada", saj ji je ta primer omogočil, da lahko bolje razlikuje med "bistvenimi sestavinami vere" in "znanstvenimi sistemi posamezne dobe".

Od 21. do 26. septembra 1987 je bil papež pokrovitelj študijskega tedna o znanosti in religiji v Castel Grandolfu. 1. junija 1988, ko je premišljeval o rezultatih konference, je poslal jasno in vzpodbudno pismo direktorju Vatikanskega observatorija, naj krmari po srednji poti med ločitvijo in spojitvijo obeh ved. Predlagal je program dialoga in sodelovanja, v katerem si znanost in religija ne bi prizadevala niti za to, da bi izpodrinila druga drugo, niti za to, da bi druga drugo prezirali. Skupaj bi morali iskati boljše razumevanje pristojnosti in omejitev druga druge, predvsem pa bi morali iskati skupen temelj. Znanost si ne bi smela prizadevati za to, da bi postala religija, in religija ne bi smela poskušati zavzeti mesta znanosti. Znanost namreč lahko očisti religijo zmot in praznoverja, medtem ko religija

znanost očiščuje malikovanja in lažnih absolutnosti. Vsaka veda mora torej ohraniti svojo celostnost in biti odprta za poglede in odkritja druge.

V zelo znanem govoru o evoluciji, ki ga je 22. oktobra 1996 Janez Pavel II. namenil Papeški akademiji znanosti, je papež zapisal, da sicer obstajajo različne teorije o evoluciji, vendar je dejstvo evolucije človeškega telesa iz nižjih oblik življenja "več kot le hipoteza". Toda človeško življenje, je dejal, je od vsega, kar je manj kot človeško, "ontološko različno". Duhovna duša, je dejal papež, ne izhaja preprosto iz sil žive snovi, niti ni zgolj stranski pojav materije. Vera nam omogoča trditi, da je človeško dušo neposredno ustvaril Bog.

V nekaterih krogih so to razlagali, kot da je papež sprejel neodarvinistični pogled, da

je evolucijo mogoče zadovoljivo razložiti z naključnimi mutacijami in naravno selekcijo (ali 'bojem za obstanek'), ki ga ne vodi noben namen ali smoter. To nerazumevanje je poskušal pojasniti dunajski nadškof kardinal Christoph Schönborn, ki je 7. julija 2005 v *New York Timesu* objavil kolumno, v kateri je navedel vrsto izjav Janeza Pavla II., ki temu nasprotujejo. Na primer, papež je na splošni avdienci 19. julija 1985 izjavil: "Evolucija človeških bitij, ki ji znanost poskuša določiti stopnje in ugotoviti njen mehanizem, ima notranjo smotrnost, ki vzbuja občudovanje. Ta smotrnost, ki usmerja bitja v smer, za katero sama niso odgovorna, posameznika obvezuje k sprejemanju Razuma, ki je njegov izumitelj, njegov stvarnik." V povezavi s tem je papež še dejal, da bi se s tem, če bi človeško evolucijo pripisovali golemu naključju, odpovedali človeški razumnosti.

Kardinal Schönborn je prav tako navedel izjave papeža Benedikta XVI., ki je 24. aprila 2005 pri maši ob svojem ustoličenju dejal: "Nismo neki slučajen in nesmiseln izdelek evolucije. Vsak izmed nas je plod Božjega premisleka. Vsak izmed nas je hoten, vsak izmed nas je ljubljen, vsak izmed nas je potreben."

Članek kardinala Schönborna so mnogi bralci razumeli kot zavračanje evolucije. Nekatera pisma bralcev so ga obtoževala, da podpira nazadnjaško obliko kreacionizma in da nasprotuje Janezu Pavlu II. Zdelo se je, da pisci teh pisem niso sposobni dojeti dejstva, da je kardinal govoril jezik klasične filozofije in da se ni opredelil za nobeno določeno znanstveno stališče. Njegova kritika je bila namreč usmerjena proti tistim neodarvinistom, ki so svoje stališče glede filozofskih in teoloških vprašanj izražali z metodami naravoslovnih znanosti.

Mnogi, ki veljajo avtoritete na področju tovrstnih vprašanj – taka sta Kenneth R. Miller in Stephen M. Barr – so v svojih odgovorih Schönbornu trdili, da je človek lahko neodarvinist, kar se tiče znanosti, in obenem pravoveren kristjan. Razlikovali so različne ravni spoznanja in zagovarjali idejo, da je

to, kar je z znanstvenega stališča naključno, vključeno v večni Božji načrt. Bog tako rekoč meče kocko, toda zaradi svojega neizmernega védenja je sposoben predvideti izid s stališča večnosti.

Ta skladnost darvinizma v znanosti in teizma v teologiji sicer morda drži, vendar pa to ni stališče, ki ga je Schönborn hotel spodkopati. Kot je pojasnil v kasnejšem prispevku v reviji *First Things* (januar 2006), je oporekal samo tistim neodarvinistom – in mnogi so taki – ki trdijo, da ni mogoče izpeljati nobene prave raziskave narave, razen če uporabimo reduktivno metodo mehanizma, ki poskuša vse razložiti s količino, snovjo in gibanjem, izključuje pa razlike med posamezniki in namen v naravi. Navedel je enega izmed takih neodarvinistov: "Sodobna znanost neposredno predpostavlja, da je svet organiziran strogo v skladu z determinističnimi načeli in naključjem. V naravi ni nobenih smotrnih načel. Nobenih bogov ni in nobenih ustvarjalnih sil, ki bi jih bilo mogoče zaznati z razumom."

Kardinal Schönborn pronicljivo ugotavlja, da so pozitivistični znanstveniki začeli metodično izključevati oblikovne in smotrne vzroke. Ker so naravne procese opisali zgolj s pomočjo gibalne in snovne vzročnosti, so si zatisnili oči in zavrnili vsakršno drugačno razlago. Preprosto so prepovedali vprašanja, zakaj vse (vključno s človeškim življenjem) obstaja, kako se po naravi razlikujemo od nerazumnih živali in kako naj bi živeli svoje življenje.

V zadnjih nekaj letih je izšlo ogromno nove ateistične literature, ki trdi, da avtoriteta znanosti, še posebej darvinističnih teorij o evoluciji, kaže, da je nerazumno verovati v Boga. Naslovi nekaterih knjig so pomenljivi: Sam Harris: *Konec vere [The End of Faith]*, Daniel Dennett: *Premagati urok: Religija kot naraven pojav [Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon]*, Richard Dawkins: *Bog kot zabloda [The God Delusion]* in Victor J. Stenger: *Spodletela hipoteza [The Failed Hypothesis]*. Novi ateisti pišejo z navdušenjem

evangelistov in propagirajo evangelij ateizma in brezbožnosti.

Ti pisci se na splošno strinjajo s trditvijo, da je dokaz, če ga razumemo v znanstvenem smislu, edini veljavni temelj za verovanje. Znanost opravlja objektivna opazovanja z očmi in instrumenti; razvija modele in hipoteze na podlagi opazovanih pojavov. Nato pa preizkuša hipoteze s tem, da izvaja posledice iz njih in s poskusom preverja, ali jih lahko potrdimo ali ovržemo. Za vse pojave v svetu se predpostavlja, da jih je mogoče razložiti z naslanjanjem na tosvetna telesa in sile. Pravijo, da religiozno verovanje nima nobene osnove, saj Bog ni hipoteza, ki bi jo bilo mogoče preveriti z znanstveno metodo.

Richarda Dawkinsa, vodilnega zagovornika te nove protireligije, imamo lahko za predstavnika te vrste. Dokazi za obstoj Boga, je prepričan, so neveljavni, saj poleg drugih napak ne odgovarjajo na vprašanje: "Kdo je napravil Boga?" "Vera," zapiše Dawkins, "je en velik izgovor, veliko opravičilo za izogibanje razmišljanju in vrednotenju dokazov. /.../ Vera je prepričanje, ki ne temelji na dokazih, in je glavni greh vsake religije." Ker ga zapelje njegova lastna ideologija, govori o "slaboumnosti z religijo prežetega uma". Ponaša se s tem, da je v iskanju razlage za naravo človeškega življenja in sveta, v katerem se nahajamo, "znanost danes popolnoma preseгла" religijo.

Dawkinsovo razumevanje religiozne vere kot iracionalne obveznosti pa je katoličanom tuje. Prvi vatikanski koncil je namreč obsodil fideizem, nauk, da je vera iracionalna. Trdil je, da vera je in mora biti v skladu z razumom. Janez Pavel II. je isto idejo razvil v svoji okrožnici *Vera in razum*, Benedikt XVI. pa v svojem akademskem predavanju v Regensburgu 12. septembra 2006, v katerem trdi, da je skladnost med vero in razumom potrebna. V tem smislu je zahteval, da se razum spet razvije v svojem polnem obsegu in zavračal težnjo sodobne znanosti, ki hoče omejiti razum samo na to, kar je empirično preverljivo.

Katoličani, ki so strokovnjaki za biološke znanosti, zavzemajo glede evolucije mnoga različna stališča. Kot sem že nakazal, ena skupina sicer razlaga evolucijo s pomočjo naključnih mutacij in boja za obstanek ter sprejema darvinistično stališče kot veljavno na znanstveni ravni, toda zavrača darvinizem kot filozofski sistem. Ta, prva skupina trdi, da Bog, ki je z vidika večnosti predvidel vse izide evolucije, uporablja naravni proces evolucije, da bi z njim izpeljal svoj ustvarjalni načrt. Po Fredu Hoylu nekateri pripadniki te skupine govorijo o 'antropičnem načelu', ki pomeni, da je bilo veselje od prvega trenutka stvarjenja 'uglašeno' tako, da omogoča pojav človeškega življenja.

Novejši primer takega stališča lahko zasledimo v knjigi Francisa S. Collinsa iz leta 2006 *Jezik Boga [The Language of God]*. Collins, svetovno znan strokovnjak na področju genetike in mikrobiologije, v mladosti ni prejel verske vzgoje in je postal kristjan šele po študiju kemije, biologije in medicine. Strokovno znanje s teh področij ga je namreč prepričalo, da lepota in skladnost človeških genov in genomov močno podpirata tezo o obstoju modrega in ljubečega Stvarnika. Toda prepričan je, da Bogu ni potrebno posegati v proces telesne evolucije. Collins torej zagovarja teorijo teističnega evolucionizma, ki ga označuje z imenom BioLogos.

Čeprav Collins ni katoličan, pa odobrava vajoče sprejema stališča Janeza Pavla II. o evoluciji, ki jih je leta 1996 izrazil v govoru Papeški akademiji za znanost. Gradi na delu anglikanskega duhovnika Arthurja Peacocka, ki je napisal knjigo z naslovom *Evolucija: prikriti prijatelj vere [Evolution: The Disguised Friend of Faith]*. Z zadovoljstvom navaja tudi besede predsednika Billa Clintona, ki je ob praznovanju Projekta Človeški genom junija 2000 v Beli hiši izjavil: "Danes spoznavamo jezik, v katerem je Bog ustvaril življenje. Z vse večjim spoštovanjem gledamo na kompleksnost, lepoto in čudovitost Božjega najbolj božanskega in svetega daru."

Teistični evolucionizem, tako kot klasični darvinizem, torej ne zagovarja nobenega božanskega poseganja v proces evolucije. Trdi, da je pojav živih bitij, vključno s človekom, možno razložiti na empirični ravni z naključnimi mutacijami in bojem za obstanek.

Vendar pa teistični evolucionizem zavrača ateistične zaključke Dawkinsa in njegovih čet. Naravoslovne znanosti, pravi, niso edini sprejemljivi vir resnice in gotovosti. Znanost ima namreč resnične, toda omejene kompetence. Pove nam lahko veliko o procesih, ki jih lahko opazujemo ali nadziramo s čuti in z instrumenti, toda na noben način ne more odgovoriti na globlja vprašanja, ki zadevajo resničnost kot celoto. Na noben način torej ne more nadomestiti religije, saj ne more pojasniti tega, kaj je povzročilo nastanek sveta, zakaj svet obstaja, kaj je naša končna usoda, in niti tega, kako moramo ravnati, da bomo postali taki, kakršni bi morali biti.

Če na darvinizem gledamo kot na znanstveni sistem, ima nekaj privlačnih lastnosti. Njegova velika prednost je namreč preprostost. Če prezremo vse razlike med posameznimi vrstami bitij in namene, s katerimi delujejo, darvinizem te vrste zoži celoten proces evolucije na snov in gibanje. Na svoji ravni ustvarja verjetne razlage, za katere se zdi, da zadovoljijo mnoge običajne znanstvenike.

Kljub tem prednostim pa darvinizem ni povsem prevladal, tudi na znanstvenem področju ne. Pomembna šola znanstvenikov namreč podpira teorijo, ki je znana pod imenom inteligentni načrt. Michael Behe, profesor na Univerzi v Lehighu, trdi, da so nekateri organi živih bitij tako zapleteni, da se jih ne da razložiti z evolucijo. Njihovo oblikovanje ni moglo potekati z majhnimi naključnimi mutacijami, saj nekaj, kar bi imelo samo nekatere, ne pa vseh lastnosti novega organa, ne bi imelo nobenega razloga za obstoj in nobene prednosti pri preživetju. Nobenega smisla torej ne bi imelo, na primer, da bi se v očesu razvila zenica, če ne bi bilo mrežnice, in nobenega smisla ne bi bilo, če bi obstajala

mrežnica brez zenice. Kot tipičen primer zapletenega organa, čigar deli so medsebojno odvisni, Behe navaja biček, izjemno plavalno napravo, ki jo uporabljajo nekatere bakterije.

Na tej točki zaidemo v tehnično razpravo med mikrobiologi, v katero se ne bom spuščal. V prid Beheju in njegovi šoli lahko rečemo le, da možnosti nenadnih velikih sprememb, ki jih je povzročil višji razum, ne bi smeli vnaprej odpisati. Toda kot trdno načelo bi lahko sprejeli, da Bog ne posega v ustvarjeni red brez potrebe. Če je torej razvoj organa, kot je biček bakterije, mogoče razložiti s postopnim kopičenjem majhnih naključnih sprememb, potem je potrebno dati prednost darvinistični razlagi. Kar se tiče taktike, je namreč nespametno graditi zagovor vere na tem, česar znanost še ni razložila, saj bo morda jutri sposobna razložiti to, česar danes še ne more. Zgodovina nas uči, da se 'Bog vrzeli' pogosto izkaže za preivid.

Darvinizem pa kritizira tudi tretja šola kritikov, med katerimi so tudi filozofi, kot je Michael Polanyi, ki gradi na delu Henrija Bergsona in Teilharda de Chardina. Filozofi te usmeritve se kljub medsebojnim razlikam strinjajo, da bioloških organizmov ni mogoče pojasniti samo z zakoni mehanike. Zakoni biologije so, ne da bi na kakršenkoli način nasprotovali zakonom fizike ali kemije, bolj zapleteni. Vedenja živih organizmov namreč ni mogoče razložiti, ne da bi upoštevali njihovo prizadevanje za življenje in rast. Rastline s seganjem po sončni svetlobi in hrani kažejo svoje notranje prizadevanje po življenju in rasti. Ta notranja smotrnost jim daje priložnost za uspeh ali poraz na način, ki ga kamni in minerali nimajo. Zaradi ontološke vrzeli, ki ločuje živo od neživega, pojava življenja torej ne moremo pojasniti zgolj s pomočjo mehanskih načel.

V prid tej šoli mišljenja angleški matematični fizik John Polkinghorne trdi, da je darvinizem nezmožen pojasniti, zakaj so se pojavile večcelične rastline in živali, ko pa se zdi, da se enocelični organizmi precej uspešno kosajo z okoljem. V veselju mora torej obstajati sila,

ki vodi k višjim in kompleksnejšim oblikam. Profesor na Georgetownu John F. Haught je v nedavnem zagovoru tega stališča poudaril, da naravoslovna znanost dosega natančne rezultate zato, ker se omejuje na merljive pojave, prezira pa globlja vprašanja o smislu in namenu. Na ta način izloča subjektivnost, občutke in stremljenje, vse to pa je bistveno za popolno teorijo znanja. Materialistični darvinizem je namreč nezmožen razložiti, zakaj je veselje omogočilo subjektivnost, občutek in prizadevanje.

Tomistični filozof Etienne Gilson je v svoji knjigi iz leta 1971 *Od Aristotela do Darwina in še nazaj [From Aristotle to Darwin and Back Again]* krčevito zagovarjal tezo, da so Francis Bacon in drugi zakrivili filozofsko napako, ko so s področja znanosti izločili dva izmed Aristotelovih štirih vzrokov. Vse so namreč hoteli razložiti na mehanicističen način, zato so se naslanjali samo na snovni in gibalni vzrok, zavrgli pa so oblikovni in smotrni vzrok.

Brez oblike ali oblikovnega vzroka, bi bilo nemogoče razložiti enost in posamično istovetnost katerekoli snovi. Ko gre za človeka, je oblika duhovna duša, ki daje organizmu lastno bistvo in človeški značaj. Če pa je oblika izgubljena, snovne prvine razpadejo in telo ni več človek. Prazno bi bilo torej, če bi poskušali človeško bitje opredeliti samo na podlagi njegovih telesnih sestavnih delov.

Smotrna vzročnost je na področju živih organizmov še posebej pomembna. Organov živalskega ali človeškega telesa ni mogoče razumeti, razen s pomočjo njihovega namena ali smotra. Možganov ni mogoče razumeti brez sposobnosti mišljenja, kar je njihov namen, in očesa ne brez funkcije vida.

Te tri šole mišljenja pa je vse mogoče sprejeti v okviru krščanske filozofije narave. Čeprav se sam nagibam k tretji, pa priznavam, da nekateri veliki strokovnjaki zagovarjajo teistični darvinizem ali pa inteligentni načrt. Vsi trije krščanski pogledi na evolucijo sicer potrjujejo, da Bog igra bistveno vlogo v procesu, toda Božjo vlogo razumejo na različne načine. V skladu z teističnim

darvinizmom je Bog začel proces, ko je v prvem trenutku stvarjenja (véliki pok) ustvaril snov in energijo, ki sta se postopoma razvila v rastlinsko, živalsko in končno človeško življenje na zemlji in morda še kje. V skladu z inteligentnim načrtom se razvoj ne odvija brez Božjega poseganja na določenih točkah, saj je Bog oblikoval tiste zapletene organe, ki jih ni mogoče razložiti s pomočjo naključnih mutacij. V skladu s teleološkim pogledom pa je stremljenje k napredku v evoluciji in preboj v višje oblike življenja odvisen od dinamične navzočnosti Boga v stvarstvu. Mnogi zagovorniki te šole bi namreč rekli, da prehod od fiziokemičnega obstoja v biološko življenje, pa tudi nadaljnji prehodi v živalsko in človeško življenje zahtevajo dodaten doprinos Božje ustvarjalne energije.

Za velik del znanstvene skupnosti se zdi, da silovito nasprotuje kakršnikoli teoriji, ki bi v proces evolucije vključevala dejavnega Boga, tako kot to delata druga in tretja teorija. Krščanski darvinisti torej tvegajo, da bi se preveč podredili svojim ateističnim kolegom. Lahko bi namreč postali preveč naklonjeni tezi, da se celoten proces odvija brez vpletanja kakršnekoli višje sile. Teologi se morajo zato vprašati, ali je sprejemljivo pregnati Boga iz njegovega stvarstva na tak način.

Pred nekaj stoletji je skupina filozofov, ki so bili znani kot deisti, zagovarjala teorijo, da je Bog ustvaril veselje in da nanj od takrat naprej nima več nobenega vpliva. Večina kristjanov je temu močno nasprotovala, saj so trdili, da je Bog še naprej navzoč v zgodovini. V teku stoletij se je namreč razodel prerokom; delal je čudeže; poslal je svojega Sina, da je ta postal človek; Jezusa je obudil od mrtvih. Če je Bog torej tako dejaven v nadnaravnem redu in če povzroča učinke, ki so povsem očitni, je težko načelno izključiti vse posege v proces evolucije. Zakaj naj bi bil namreč Bog zmožen ustvariti svet iz nič, ne bi pa bil zmožen delovati v svetu, ki ga je sam ustvaril? Danes zato obstaja ideja, da stvarjenje ni bilo končano na začetku sveta, ampak da se še nadaljuje s tem, ko se svet razvija v vse bolj zapletenega.

Phillip E. Johnson, vodilni član gibanja inteligentnega načrta, je krščanske darviniste obtožil, da so zapadli v napredni deizem in da so pregnali Boga "v temačno območje pred velikim pokom", kjer "ne sme početi ničesar, kar bi lahko povzročilo težave v odnosu med teisti in znanstvenimi naturalisti".

Katoliška Cerkev je ves čas trdila, da človeška duša ni posledica nobenega biološkega vzroka, ampak da jo je neposredno ustvaril Bog. Ta nauk pa odpira vprašanje, ali ni Bog nujno vključen tudi v oblikovanje človeškega telesa, saj človeško telo nastane šele takrat, ko je vanj vdihnjena duša. Prihod človeške duše torej povzroča, da je telo in s tem tudi človek odvisen od nje. Čeprav je znanstveniku nemara težko določiti točko, na kateri razvijajoče se telo preide iz antropoida v človeka, pa bi bilo absurdno, če bi navadna žival – na primer, šimpanz – imela telo, ki bi bilo popolnoma enako človeškemu.

Ateistični znanstveniki pogosto pišejo tako, kot da bi bil edini veljavni način utemeljevanja ta, ki ga trenutno uporablja sodobna znanost: da je potrebno napraviti natančna opazovanja in meritve pojavov, da je potrebno oblikovati hipoteze, ki jih bomo podprli z dokazi, in da je potrebno hipoteze potrditi ali ovreči s poskusi. Težko pa si predstavljam, da bi kdo po tej poti prišel do vere v Boga.

Res je seveda, da je lepota in urejenost narave mnogokrat vzpodbudila ljudi k temu, da so verovali v Boga stvarnika. Večna moč in veličastno Boga, pravi sv. Pavel, je vsem očitna iz stvari, ki jih je Bog naredil. Ljudem v Listri je Pavel oznanil, da Bog ni nikoli pustil sebe brez pričevanja, "saj vam je izkazoval dobrote: z neba je pošiljal deževje in rodovitne čase, dajal hrano in vam srca napolnjeval z veseljem" (Apd 14,17). Krščanski filozofi so oblikovali tudi jasne dokaze, ki temeljijo na takih spontanah uvidih. Toda ti deduktivni dokazi se ne zanašajo na sodobno znanstveno metodo.

Zanimivo je, da Francis Collins ni začel verovati v Boga toliko zaradi občudovanja lepote in urejenosti stvarstva – pa čeprav je to zelo

prepričljivo – ampak zaradi moralne in religiozne izkušnje. Njegovo branje C. S. Lewisa ga je prepričalo, da obstaja višji moralni zakon, ki smo mu brezpogojno podrejeni, in da je edini mogoč vir tega zakona osebni Bog. Lewis ga je tudi naučil zaupati naravnemu nagonu, zaradi katerega človeško srce neizbežno sega po neskončnem in božanskem. Vsako drugo naravno poželenje – po hrani, spolnosti ali znanju – ima namreč objekt, ki je resničen. Toda, zakaj bi moralo biti hrepenenje po Bogu izjema?

Verovati v Boga je torej naravno in vero je mogoče potrditi s filozofskimi dokazi. Vseeno pa mislim, da kristjani na splošno ne verujejo v Boga zaradi teh dokazov, ampak zato, ker občudujejo osebo Jezusa, ki nas uči o Bogu s svojimi besedami in dejanji. Ne bi pa bilo mogoče, da bi bil nekdo Jezusov učenec in hkrati ateist.

Za znanstvenike, kakršni so Dawkins, Harris in Stenger, se zdi, da o duhovni izkušnji vernikov vedo zelo malo. Kot je zapisal Terry Eagleton v svoji oceni Dawkinsove knjige *Bog kot zabloda*: "Predstavljajte si nekoga, ki bi govoril o biologiji, njegovo edino znanje pa bi bilo iz *Knjige o optičah Velike Britanije*, in dobili boste približen občutek, kako je brati Richarda Dawkinsa, ko piše o teologiji. /.../ Če bi zapriseženi racionalisti, kakršen je Dawkins, [moralni] izreči sodbo o geopolitiki Južne Afrike, bi vprašanje brez dvoma preučili kar najbolj temeljito. Ko pa gre za teologijo, je zanje sprejemljiva vsaka stara oguljena karikatura."

Nekateri sodobni znanstveni ateisti so tako močno ujeti v metodologijo svoje vede, da si predstavljajo, da je to edini način za rešitev kateregakoli problema. Toda za spoprijemanje z vprašanji drugih vrst so potrebne drugačne metode. Znanost in tehnologija (ki je potomka znanosti) sta povsem neustrezni za področje morale. Medtem ko znanost in tehnologija izjemno povečujeta človekovo moč, pa je ta moč dvosmerna. Dosega namreč lahko dobro ali zlo; isti izumi so lahko ustvarjalni ali rušilni.

Težnja znanosti, ki je dobila moč, pa je, da bi napravila vse, kar je v njeni moči, ne oziraje se na moralne omejitve. Kot smo izkusili v zadnjih generacijah, je tehnologija, ki je ne vodijo moralni standardi, svetu povzročila veliko gorja. Da bi razlikovali med pravo in napačno rabo moči in da bi pripravili ljudi do tega, da bi delali tisto, kar je prav, pa tudi, če jim to ne ustreza, se moramo zateči k moralnim in religioznim normam. Glasovi vesti namreč pojasnjujejo, da smo brez dvoma podrejeni višjemu zakonu, ki od nas zahteva, da se vedemo na neki določen način, in ki nas bo obsodil, če ga ne bomo spoštovali. Vendar pa se bomo zaman zanašali na znanstvenike, če bomo od njih pričakovali, da nas bodo poučili o tem višjem zakonu.

Nekateri evolucionisti sicer trdijo, da se tudi morala in religija pojavljata, razvijata in ohranjata po darvinističnih načelih. Religija, pravijo, ima preživetveno vrednost za posameznike in skupnosti. Toda ta domnevna preživetvena vrednost, četudi je resnična, nam nič ne pove o resničnosti ali napačnosti kateregakoli moralnega ali religioznega sistema. Ker na vprašanja višjega reda ni mogoče odgovarjati z znanostjo, morata torej filozofija in teologija še vedno odigrati bistveno vlogo.

Justin Barrett, evlucijski psiholog iz Oxforda, je tudi praktičen kristjan. Prepričan je, da je vsevedni, vsemogočni in popolnoma dobri Bog ustvaril človeška bitja zato, da bi bila ta v ljubečem odnosu z njim in drug z drugim. "Zakaj bi nas Bog ne ustvaril na tak način, da bi bila vera vanj za nas povsem naravna?" se sprašuje. Toda, tudi če je te miselne pojave mogoče pojasniti na znanstveni način, pa psihološka razlaga ne pomeni, da ne bi smeli več verovati. "Zamislimo si, da bi znanost razvila prepričljiv dokaz, zakaj me moja žena ljubi," zapiše. "Bi moral zato prenehati verjeti, da me ljubi?"

Metafizika spoznanja pa nas lahko v iskanju religiozne resnice pripelje še dlje. Da

nam lahko razloge, zakaj naravna težnja po verovanju v Boga, ki se kaže med ljudmi, ni prazna. Biologija in psihologija namreč lahko raziskujeta pojava od spodaj. Toda teologija jih vidi od zgoraj, kot delo Boga, ki nas k sebi kliče v globini našega bitja. Torej smo tako rekoč programirani za iskanje večnega življenja v skupnosti z Bogom, ki je osebni vir in cilj vsega, kar je resnično in dobro. To naravno željo, da bi zrli vanj, je sicer mogoče začasno zatreti, ni pa je mogoče izničiti.

Znanost lahko imenitno osvetli procese narave in izjemno poveča človekovo moč nad okoljem. Če jo pravilno uporabljamo, lahko znatno izboljša pogoje za življenje tu na zemlji. Prihodnja znanstvena odkritja o evoluciji bodo gotovo obogatila tudi religijo in teologijo, saj se Bog tako kot po odrešenjski zgodovini razkriva tudi po knjigi narave. Znanost pa vseeno dela škodo, ko trdi, da je edina veljavna oblika spoznanja in s tem ukinja estetično, medosebno, filozofsko in religiozno obliko spoznanja.

Sedanji izbruh ateističnega scientizma je zlovešče znamenje. Če je ne bomo obvladali, lahko ta ošabnost privede do ponovnega izbruha brezčutne vojne, ki je besnela že v devetnajstem stoletju, in s tem spodkoplje skladnost med različnimi ravnmi spoznanja, ki je temelj naše zahodne civilizacije. V nasprotju s tem pa lahko prijazen dialog med evlucijsko znanostjo in teologijo, ki ga je začel Janez Pavel II., preseže to odtujitev in vodi v pristen napredek tako znanosti kot religije.

Prevedel: Leon Jagodic

1. Avery kard. Dulles, S. J. (1918 – 2008) je bil jezuitski duhovnik in kardinal. Bil je profesor na univerzi Fordham in mednarodno priznan avtor in predavatelj.
2. Avery Cardinal Dulles. God and Evolution. V: *First Things*. October 2007. Dostopno na URL: <http://www.firstthings.com/article/2007/09/001-god-and-evolution-33>.

Nihče pa ni dolžan iz pokorščine ubogati kogarkoli v tem, kar bi bila zabloda ali greh. (2 FPKr)
Assisi, bazilika sv. Frančiška. Fotografija: Samo Skralovnik



MANUEL GARCÍA MORENTE¹

Problematika življenja²

Kakor hitro se zadržimo v poteku življenja in razmislimo o nas samih, se zavemo, da je naše življenje za nas problem; da je naše življenje bistveno problematično; da je naše življenje nekaj, kar moramo uresničiti. Kajti če ne naredimo nič za to, da bi živeli, ne živimo. To, kar se dogaja nam ljudem, se dogaja samo nam, ljudem. Med nami in ostalimi živimi bitji obstaja ta povsem radikalna razlika, in sicer, da mi ne živimo samo kot ostala živa bitja, temveč da poleg tega vemo, da živimo. In ta podvojenost, ki jo zavest povzroča našemu življenju, je tista, ki naredi iz našega življenja nekaj radikalno problematičnega. Žival živi, a ne ve, da živi. Umira, a ne ve, da umira. Mi, nasprotno, vemo, da živimo, in vemo, da umiramo. To dejstvo samo iz človeka dela bitje, popolnoma ločeno od vseh ostalih bitij sveta. Kajti to je tisto, kar dela iz človeškega življenja problem, problem za človeka.

Problem življenja v človeku je problem treh zahtev našega življenja, ki jih po nas samih ne moremo izpolniti. Zato pravim, da je problem življenja v človeku radikalen v najbolj dobesednem pomenu besede. Sama korenina človeškega življenja je problem. Problem je, ponavljam, v treh smereh. Ogedali si jih bomo jasno eno za drugo.

V TRAJANJU

Prvič, človeško življenje je problematično glede na trajanje. Nenehno čutimo bojazen, da bo to naše življenje prenehalo. Naše življenje je problematično glede na svoje trajanje. Nekaj moramo narediti, da ne bo

prenehalo. Moramo se znajti, kot se pogovorno reče. Narediti moramo nekaj za to, da bi dobili hrano, da bi ohranili svoje življenje. Naše življenje je danes glede na svojo obstojnost samo popolnoma problematično. Za nas to, da bi še živeli, predpostavlja določen napor, napor, ki ga moramo opraviti; ne kot živali, ki počnejo to s poganjajočo silo zaradi biološke nujnosti, tako kot izvajalec v orkestru izvaja svojo partituro. Ne, mi se moramo znajti od začetka. Mi moramo živeti naše življenje in narediti načrt našega življenja. Oboje. Mi smo kot izvajalec v orkestru, ki je hkrati ustvarjalec svoje lastne vloge. Oblikovati in izvajati vlogo našega življenja je to, kar dela, da je za nas življenje neprestano čista

bojazen, tesnoba življenja. Vi, mladi, čutite bolj kot kdorkoli to tesnobo življenja. Čutite jo v množici trenutkov dneva, v množici trenutkov vaše samote in vašega osebnega premišljevanja. Toda kakor hitro dvignete pogled nad malenkostne probleme trenutka in usmerite pogled v nekoliko oddaljene (ali, če hočete, celo vseobsegajoče) perspektive življenja, takoj dobite občutek neizmerne bremena, neizmerne odgovornosti, ki vas teži. Odgovornost, da boste ustvarjalci in hkrati igralci vašega celotnega življenja. Življenje je torej problematično v svojem trajanju.

V SVOJI KAKOVOSTI

Toda življenje je problematično tudi v drugem smislu, v smislu svoje kakovosti, svoje oblike, svoje vsebine. Kajti, ali niste, zdaj ko začenjate živeti, naredili bolj ali manj splošen načrt življenja, v katerega ste vložili vse vaše prednosti, vsa vaša nagnjenja, vsa vaša stremjenja? Tako da se vnaprejšnja vizija vašega bodočega življenja prilega vašemu umu in vam nariše perspektive lepega, popolnega življenja, polnega oblik in barv, ki očarajo vaše srce, ki vas napolnjujejo z ljubeznijo do tega bodočega življenja. Za nič na svetu se ne bi hoteli odpovedati temu življenju. Ljudje to imenujejo mladostne sanje. Mladostne sanje niso nič drugega kakor načrt najljubšega življenja. Vi hočete biti, hočete uresničiti določeno življenje z izključitvijo vseh ostalih. In če bi vam rekli: "Ne, tega življenja ne morete uresničiti, uresničili boste to drugo," bi odgovorili: "Nočem, mlad sem in svoboden in hočem živeti življenje, ki me zanima živeti." Toda skupaj s to odločitvijo, ki ste jo sprejeli, da boste živeli to življenje, in v nasprotju z njo, prebada vašo dušo stalna bojazen: "Bom zmogel ali ne bom zmogel? Se bo uresničilo ali se ne bo uresničilo to življenje, ki bi ga rad izvršil? Ga bom zmogel uresničiti ali ne? Oh, odvisno je od toliko dejavnikov! Ne samo od moje volje, temveč od mojih življenjskih okoliščin, od celote ostalih bitij, ki me obkrožajo. Kako ga bom lahko uresničil

in dosegel? Ne vem." In to bojazen nosimo na dnu duše, ko imamo triindvajset let in smo usmerjeni k najljubšemu življenju, ker tudi mislimo, da morda ne moremo uresničiti tega življenja, ki smo ga negovali. Če je torej naše življenje problematično v svojem trajanju, je radikalno problematično tudi v svoji sestavi, v svoji naravi, v svoji kakovosti.

V OSEBNOSTI

Življenje je problematično tudi s tretjega vidika: z vidika osebnosti. Naše človeško življenje, življenje nas ljudi, je osebno življenje. Življenje živali je neosebno življenje. Življenje ljudi je življenje *enega* določenega človeka, nedeljive enosti razuma, osebe. Življenje živali pa je tipično stereotipno razmnoževanje življenja vrste. En lev je enak drugemu levu; en tiger je enak drugemu tigru. Med njimi obstajajo pritične razlike; toda celota bivanja in življenja vsake živali je razmnoževanje vrste. Zato nikomur ne more priti na misel napisati življenje psa X, temveč zgolj življenje psov. Nobene knjige ne boste videli, ki bi bila življenjepis enega psa. So vedno vrstna življenja. Naša človeška pa so individualna življenja. Koliko bolj individualno je življenje človeka, ki je za nas bolj občudovanja vreden. Zato se vedno počutimo zadovoljne, ko beremo življenjepise velikih ljudi; zato ker menimo, da je ta velik človek uresničil osebno, individualno življenje; in kar imamo najraje v našem lastnem življenju, je osebnost, pečat individualnosti, nedeljivosti, ki ga ima vsako od naših življenj. Toda v nasprotju s tem našim stremljenjem obstaja vedno tudi neka bojazen, tesnoba, dvom. Bo moje življenje individualno? Ali ne bom čredno bitje, en človek izmed teh (bilo jih je milijone in milijone na svetu), ki gredo skozi svet, ne da bi pustili kakršno koli sled, ki ne pustijo na svetu niti najmanjšega spomina? Naše individualno življenje je v veliki nevarnosti, da se izjalovi v vrstno življenje, v veliki nevarnosti pomešanja dejavnosti s celotno človeško vrsto. Tudi ta strah nas napada. In

tako je človeško življenje problematično v treh vidikih, ki jih omenjam. Problematično je glede na svoje trajanje, ker nas teži misel, da bomo umrli. Bo trajalo dalje ali se bo s smrtjo končalo? Problematično je glede na svojo kakovost: bo moje življenje življenje, ki ga jaz hočem, življenje, ki ga jaz ljubim, moje najljubše življenje? Problematično je tudi glede na osebnost: ali bo moje življenje individualno, osebno, ali bo preprosto posnetek, kopija vrstnega življenja človeškega bitja na splošno.

PROBLEM ODREŠENJA

In celota teh treh problematizmov življenja tvori problem odrešenja, ki ga človek čuti v sebi kot nujno potrebnega. Odrešenje je samo mogočen cilj vseh človeških bitij, da bi imela trajno, lastno in osebno življenje ter popolno življenje; da bi imela in živela takšno življenje, da ni drugega, ki bi bilo bolj zaželeno; takšno življenje, da si ne moremo zamisliti drugega boljšega življenja, da bi bilo to najboljšje izmed možnih. Toda da bi izrazili to življenje bolje kakor katero koli drugo, to življenje, ki je najboljše, ni druge besede kakor beseda svetosti.

Temeljni problem življenja je torej v teh treh velikih, tesnobnih in mučnih vprašanjih: Ali bo moje življenje trajno? Ali bo osebno? Ali bo sveto? Če bi nam nekdo ali nekaj, če bi nam neka disciplina ali znanost ali filozofija ali neko bitje, polno avtoritete, radikalno in tako globoko, da ne bi mogli dvomiti, zagotovilo, da bo naše življenje trajno, osebno in sveto, bi tisti, ki bi nam dal to gotovost, odzvel v nas celoto naših stisk, naših tesnob. Vse naše skrbi bi bile popolnoma pomirjene. Naše najgloblje bojzani bi bile popolnoma razrešene in pomirjene, če bi imeli absolutno gotovost, da je naše življenje trajno, naše (individualno, od vsakega posameznika) in sveto. To pomeni, da je radikalna problematičnost človeškega življenja potreba po odrešenju, ki jo človek čuti. Človek potrebuje, hrepeni po odrešenju. Živali se ni treba odrešiti, ker

nima individualnega življenja, temveč vrstno. Njeni pomisleki so razrešeni po Naravi, po Bogu. Ne misli na življenje, ki bi bilo boljše od tega, ki ga dejansko živi. Ne more izbrati med različnimi možnimi življenji, med različnimi načini bivanja. Mi pa lahko izberemo naše življenje. Univerzalna zgodovina je samo velik seznam človeških življenj. Mi imamo neskončno načinov človeškega bivanja. Bog nam je dal prav to svobodo, da živimo naša življenja, in neskončno obzorje načinov, da jih uresničimo. V tem je torej bistvena problematičnost življenja.

ZNANOST

Človek torej potrebuje odrešenje. Toda, kdo odrešuje človeka? Kdo daje človeku gotovost, da je njegovo življenje trajno, da je njegovo življenje lastno, osebno, da je njegovo življenje sveto, vsaj v možnosti? Kdo daje človeku to gotovost? Znanost mu je ne more dati. Ta ideja je sedaj v očitni dekadenci. V 19. stoletju je obstajala ideja, po kateri je bila znanost edina zmožna odrešiti človeka: pozitivne znanosti, matematika, fizika. Toda pričakovanja, ki bi jih mogli položiti v zmožnost odrešenja znanosti, so tako majhna, da jih ne moremo vzeti resno. Razlog je zelo preprost. Znanost rešuje svoje probleme občudovanja vredno, z vsestransko gotovostjo. Vendar pa ima znanost dve radikalni omejitvi, ki jo onespobablja za to, da bi izvršila odrešenje človeka. Znanost je podobna verigi, katere členi, združeni med seboj, so vsi odvisni od prvega členu; ta je v zraku in ni odvisen od nobenega drugega predhodnega ter visi na čisti naključnosti. Znanost je vedno fragmentarna in posamezna; kajti znanstveni problemi, da se znanstveno rešijo, morajo zasledovati metodo delitve in poddelitve, ki sestoji v delitvi velikega problema v majhne ter v njihovi rešitvi v zaporednih nizih; in majhen problem se mora s svoje strani deliti v druge še manjše, in tako znanost posega po nizu delitev, ki reducirajo ene probleme na druge; in to sredstvo se stalno uporablja v laboratorijih.

Zato je znanost zanesljiva spekulacija; a nima ne konca ne meje. Za vsak problem, ki ga znanost reši, zasnuje drugega ali druge nove.

Sodobni filozof Spencer je rekel to, kar je precej točno, in sicer, da lahko znanost primerjamo s kroglo, v kateri je notranjost to, kar znanost pozna, površina, zunanost pa je to, česar znanost ne pozna in kar tvori problem, da ga reši. Kolikor več torej poznamo, se pravi, kolikor večja je krogla, toliko večja je površina neznanega, tega, kar je treba rešiti. Zaradi svoje relativnosti, zaradi svoje fragmentarnosti tvori torej znanost več problem. Oddaljuje rešitev dokončnih problemov, neprestano jo odlaga. Na primer, da bi rešila dokončen problem materije, mora znanost vedeti, iz česa sestoji materija; toda ko pridemo do proučevanja [estudio] telesnih elementov, se srečamo z atomi, z delci, iz katerih je sestavljena materija; in če se še bolj spustimo v njihovo proučevanje, bomo opazili, da so atomi s svoje strani sestavljeni iz elektronov. Toda ko usmerimo pozornost na zgradbo elektronov, se bo nedvomno pojavila še tretja fragmentacija, ki jo bomo morali temeljito preučiti itd. Znanost je potemtakem kontinuiteta problemov, ki jih je treba rešiti; in ki so rešeni zaradi odložitve zadnjega dokončnega problema. Odrešenje človeka je torej popolna rešitev problema. Problematičnost življenja, ki je problematičnost teh treh stvari: trajnost, osebnost in svetost življenja postavlja zahteve, ki jih znanost, ki nedoločno odlaga rešitev problemov, ne more rešiti.

FILOZOFIJA

Torej bi morda lahko pomislili, da je treba nalogo odrešenja človeka zaupati filozofiji? Ta filozofska perspektiva ima v zgodovini človeškega mišljenja večstoletno poreklo. Že šestindvajset stoletij obstajajo ljudje, ki mislijo, da je treba odrešenje človeka zaupati filozofiji. Prvi Grki so podpirali to teorijo in mislili, da naj bi filozofija odrešila človeka v treh pomenih trajnega življenja, osebnega

življenja in svetega življenja. Kakor pravijo filozofi, filozofija dejansko nima te radikalne pomanjkljivosti [inconveniente], ki jo ima znanost; kajti filozofija daleč od tega, da bi bila posamezna, fragmentarna in relativna, je nasprotno celovita in absolutna. Filozofija nas postavi v navzočnost resnic, ki niso odvisne ene od drugih v verigi brez konca. Filozofija nam daje dostop do temeljnih resnic, ki niso odvisne od nobene druge, temveč ki so prve resnice, od katerih so odvisne druge. Zaradi tega naj bi jo ta njen celoten in absoluten značaj usposobil za to, da bi človeka opremila s tisto vrsto življenja in vedênja, ki bi mu priskrbelo to odrešenje, tako da bi dala njegovemu življenju čisto osebno svojskost/posameznost [particularidad] in najbolj sveto obliko in naredila iz njega trajno življenje. Tako nam filozofi najprej dokazujejo, da je vse, kar obstaja v vesolju, naj bo njegova notranja sestava kakršna koli, božje delo in da nas vodi neposredno k Bogu. Ko smo postavljeni v božjo navzočnost, nam filozofi pravijo, da moramo pomešati naše življenje z božjim življenjem v izročitvi in pomešanju naše biti z [večno] Bitjo; in tako bomo imeli trajno življenje, tako trajno kakor življenje same večne Biti. In ko se pomeša naše življenje z življenjem večne Biti, bomo imeli tudi najbolj sveto življenje. In ko se zlije naše življenje z življenjem večne Biti, bomo imeli najbolj osebno življenje, ki je mogoče. In tako so antični filozofi narekovali svojim učencem celoten program življenja, po katerem je to življenje dobivalo odrešenje. In tako je platonška Akademija dajala svojim učencem zgled, ki je imel značaj odrešenja. Kasneje se v novoveški filozofiji tudi srečamo z zahtevo filozofije po odrešenju človeškega življenja.

Toda ali lahko sprejmemo to odrešenje? Ni nam treba veliko razmišljati: ne moremo ga sprejeti. In ni nam treba veliko razmišljati, ker je spontan in naraven odgovor vsakega človeka ta, da se zaradi filozofskih govorov/razprav [discursos] čuti razočaranega in prevaranega. Filozofija nam govori o zlitju, o pomešanju našega lastnega življenja z

življenjem večne Biti. Toda to so za nas samo besede. Kajti ta večna Bit je gola abstrakcija, je senca resničnosti, ki ostane, ko nečemu odvzamemo njegovo pravo resničnost in pustimo zgolj doumljiv osnutek te resničnosti. Na primer, če torej kateremu od vas vzamejo njegovo bit, njegovo ime, njegovo mišljenje, njegovo čutenje, njegovo trpljenje: kaj ostane od njega? Ostane samo osnutek, ogrodje.

ČLOVEK, KONKRETNA RESNIČNOST

Je kakor plastičen človek iz kabineta naravne zgodovine. Kar ostane, je čisti osnutek, ko smo izvršili abstrakcijo, je senca resničnosti. Ko govorim o življenju, govorim o abstrakciji življenja. Ko govorim o Bogu,

govorim o ideji Boga. Ko govorim o svetu, govorim o ideji sveta. In ko nam filozofi svetujejo, naj zlijemo in pomešamo svoje življenje z življenjem večne Biti, zahtevajo, da se preobrazimo v abstrakcijo. In mi, naj še tako hočemo ubogati, ne moremo; ker nismo abstrakcija, temveč konkretna resničnost, ki ima svoje ime. Vsak od nas ima svoje ime, in ko se spomnimo, kar smo imenovali problematičnost življenja, ko se spomnimo naših nepotešenih potreb po nesmrtnosti, naših želja po trajnem, osebnem in svetem življenju, se nikakor ne moremo zadovoljiti s tem, da bi se naša bit zlila in pomešala z univerzalno in večno Bitjo, ker to ni tisto, kar hočemo. Kar hočemo je, da bomo, vsak od nas s svojim lastnim telesom in svojo lastno krvjo, s svojim

Črka je ubila tiste, ki bi radi samo poznali besede, da bi jih ljudje imeli za modrejše od drugih ... Duh Svetega pisma oživlja tiste, ki nobene črke, ki jo spoznajo in želijo spoznati, ne pridevajo sebi, marveč vse to z besedo in z zgledom pripisujejo Bogu, najvišjemu Gospodu, kateremu pripada vse, kar je dobrega. (FOpom 7)

Assisi, bazilika sv. Frančiška. Fotografija: Samo Skralovnik



lastnim imenom in s svojo lastno osebnostjo, uživali večno življenje. Kar hočemo, je živeti sveto življenje, vendar živeti to sveto življenje konkretno, vsak s svojo obliko biti, s svojimi najosebnejšimi lastnostmi, s svojim lastnim telesom in svojo lastno dušo. Z vso to lastno osebnostjo hočemo trajno in sveto življenje. In potem pride filozofija z nasvetom, naj se zlijemo in pomešamo z življenjem večne Biti! To ni mogoče. To tudi ne zadovolji resnično radikalne potrebe po odrešenju človeka.

Potemtakem človek odrešenja ne more prejeti ne od znanosti ne od filozofije. Odrešenje mora priti človeku od drugod. Razen če bi zapadli (a ni zelo verjetno) žalostnemu malodušju skepticizma in rekli: za človeka ni odrešenja.³ Toda kako lahko rečemo, da za človeka ni odrešenja? Če bi rekli, da za človeka ni odrešenja, bi zanikali resničnost *sui generis*, posebno, a očitno: resničnost, da za človeka je odrešenje. In človek more biti odrešen, ker ga odrešuje tisti, ki je tega zmožen. Samo tisti, ki nas je ustvaril, ki nas je naredil potrebne odrešenja, samo Bog more odrešiti človeka. In zato, da bi odrešil človeka, mu mora dati gotovost tega odrešenja. In Bog nam dejansko daje gotovost odrešenja, in nam jo daje po Razodetju. Bog se obrača na človeka in z avtoriteto – vsaj enako avtoriteti, ki jo moreta imeti znanost in filozofija – pravi človeku: zate je odrešenje. Ti moreš biti odrešen. Se pravi, tvoje življenje more biti trajno življenje, trajno življenje s tvojo lastno osebnostjo, s tvojim lastnim telesom, s tvojim lastnim načinom biti. In Bog nam odrešenje priskrbi po Razodetju.

RAZODETJE IN DEJ VERE

Ne znanost ne filozofija. Znanost in filozofija moreta človeka pripraviti za odrešenje, sta dobra priprava. Zato je Bog v ekonomiji univerzalne zgodovine zelo modro odredil, da so elementi človeškega življenja razporejeni v treh velikih ljudstvih, ki so dali človeku osnove kulture in civilizacije; grško ljudstvo, ki mu je dalo znanost in

filozofijo; latinsko ljudstvo, ki mu je dalo javno, politično in ekonomsko upravo; in judovsko ljudstvo, ki mu je dalo religiozno idejo. Razodetje je torej sredstvo, ki ga Bog daje na razpolago zato, da se odrešimo. Toda mi moramo narediti nekaj z naše strani. To Razodetje moramo sprejeti in mu verjeti, vanj moramo verovati. Se pravi, moramo, da bi se rešili, imeti vero v Razodetje. Razodetje ne izhaja niti iz filozofije niti iz znanosti, temveč iz vere. Ko verujemo v Razodetje, ki nam ga je Bog dal, smo prepričani, da je mogoča ta nesmrtnost, da je naše življenje trajno in da je neločljivo združeno z našo osebnostjo po vstajenju mesa, in da more biti to trajno življenje sveto življenje, življenje blaženosti, takšno življenje, da si ne moremo predstavljati česa drugega, kar bi bilo boljše, in takšne kakovosti, da si ne moremo predstavljati druge boljše kakovosti kot njegove. V Razodetju so tri bistvene stvari pojma odrešenja. In če verujemo v Razodetje, smo odrešeni, ker bomo dali naši duši gotovost, gotovost našega trajnega, osebnega in svetega življenja, ki so prav tri težnje, ki jih človek neprestano čuti s tesnobo, z globokim nemirom. Toda ta nemir, kakor hitro se vera oklene Razodetja, izgine. Zato sveti Avguštin pravi z izredno preprostostjo: "Moje srce je nemirno, doler te ne sreča, Bog." Kakor hitro naše srce sreča Boga, izgine naša zaskrbljenost, kajti edina stvar, ki globoko vznemirja človeka, je dvom glede trajnosti življenja. Toda seveda, ko se človek oklene Boga, preneha dvomiti. Dvom v njem se pomiri, pride spokojnost, v dušo pride Kristusov mir. Najbistvenejša naloga vere je torej rešiti človeka, dati človeku odrešenje. Te naloge ne more uresničiti znanost niti je ne more opraviti filozofija.

RACIONALNOST DEJA VERE

Pogosto pravijo, da je dej vere nečloveško dejanje. Deju vere očitajo, da je nečloveški, ker razmišljajo na naslednji način:

Delovanje razuma je človeško, tipično človeško. Torej je dej vere nečloveški. Toda v

tem razmišljanju, v tem silogizmu moramo zanikati trditve, ki pravi, da je dej vere iracionalen. A ni. Tisti, ki to govorijo, na žalost zamenjujejo iracionalno z aracionalnim. Dej vere očitno ni iracionalen, kajti eno je ne biti racionalen in drugo je biti iracionalen. Dej vere ni racionalen, ker je dejanje pritrditve nečemu, kar ni očitno. Če rečemo dve plus dve je štiri, je to dejanje racionalno zato, ker je ena plus ena dve, plus ena je tri, plus ena je štiri itd. Toda dej vere bi bil iracionalno dejanje, če bi pritrдили nesmiselni trditvi, notranje protislovni trditvi. Če dej vere sestoji v pritrditvi trditvi, v kateri bi trdili, da je dve plus dve pet, bi bil iracionalno dejanje. A ni tako dejanje. Nobena od trditve Razodetja ni iracionalna. Vse so take narave, da presegajo možnosti dojetanja, ki jih ima človeški razum. Toda eno je presegati možnosti dojetanja, ki jih ima človeški razum, in drugo je ustaliti se v tem, kar je sestavljeno iz iracionalnih logičnih elementov. Gre za dve zelo različni stvari. Mi ne moremo razumeti, kako se moreta v eni in isti osebi zediniti Božja narava in človeška narava. Tega ne moremo razumeti; za nas je skrivnost. Toda to ni nesmiselno. Obstaja veliko drugih stvari, ki jih ne moremo razumeti in ki niso nesmiselne, in ki jih doživljamo vsak dan, verjamemo vanje in jim pritrjujemo. To torej ni nesmiselno, temveč je za nas nerazumljivo. Po drugi strani, če verjamemo temu, kar uči Razodetje, ni iz čiste kaprice. Temu verjamemo, ker obstaja cela vrsta razlogov, ki nas sili k temu, in vsakokrat z večjo močjo. Verjeti tej trditvi nimamo za iracionalno dejanje, temveč za višje mejam razuma. Zato se tisti, ki očitajo veri, da je nečloveško dejanje, motijo, ker zamenjujejo iracionalno z aracionalnim. Vera je način spoznavanja, način, ki ga imamo za spoznanje določenih resnic, ki jih ne moremo spoznati s pomočjo razuma. Tako kakor obstajajo resnice, ki jih moremo spoznati samo z razumom, obstajajo tudi druge resnice, ki jih moremo spoznati samo prek izkustva, in druge, ki jih moremo spoznati samo z vero. S tem prihajamo h

koncu tega dolgega predavanja. In popolnoma jasno boste videli razmerje, ki obstaja med vero in znanostjo.

RESNIČNOST IN METODE SPOZNAVANJA

Vera je način, po katerem se polastimo določenih resnic, ki jih na drug način ne bi mogli spoznati. Medtem ko je znanost drugačen način polastitve določenih resnic, ki jih moremo spoznati samo z razumom in prek izkustva. Skratka, resničnost – pri čemer resničnost imenujemo vso celoto stvari, ki obstajajo – resničnost je ena, ima ta dva značaja, na videz nasprotna, a sta v bistvu eno in isto; resničnost je po eni strani mnogotera in raznovrstna; obstaja resničnost materialnih bitij; obstaja resničnost duhovnih bitij; obstaja resničnost idealnih bitij; obstaja resničnost ustvarjenih bitij; obstaja resničnost neustvarjenega bitja; obstaja veliko vrst resničnosti. Toda po drugi strani so te različne vrste resničnosti *ta resničnost*. Znotraj različnosti pokrajin biti obstaja enost realnega ali biti. Da bi človek spoznal vsako od teh pokrajin biti, je potrebno, da dostopa do nje z določeno metodo. Kajti če uporabimo v eni pokrajini biti metodo, nasprotno tisti, ki ji je ustrežna, ne bomo nič odkrili in bomo končali v zmoti. Če ima torej vsaka od teh pokrajin biti svojo lastno metodo, ne bi bilo nič bolj nesmiselnega kakor to, da vztrajamo pri tem, da človek vse pokrajine resničnosti odkriva z eno in isto metodo. To ni mogoče. V vsaki pokrajini resničnosti uporabljajmo svojo metodo. V tistih realnih stvareh, ki jih imenujemo materialne, uporabljajmo metodo opazovanja, eksperimenta, merjenja, redukcije na matematične račune in bomo imeli znanost materialne narave. V tistih drugih resničnostih, ki niso materialne, temveč idealne, pa uporabljajmo metodo raziskovanja, ki ne bo eksperiment niti opazovanje, temveč intelektualna intuicija, bolj primerna za predmete matematične resničnosti, kakor je metoda eksperimenta in opazovanja bolj ustrežna za predmete

materialne resničnosti. Druge resničnosti so duhovne kakor človeške duše in nečloveški duhovi kakor na primer angeli. Za preučevanje človeških duš bomo morali uporabiti metodo, ki ne bo ne metoda materialnega opazovanja, uporabna za predmete materialne narave, niti metoda intelektualne intuicije, uporabna za idealne predmete. Biti bo morala metoda psihološke introspekcije, uporabna za duše [espíritus]. In če obstaja četrta, peta ali šesta skupina resničnosti, ki so svete in božje resničnosti, nam ne bodo dostopne po metodi opazovanja niti eksperimenta, ki je izključna za materialne resničnosti; prav tako ne bo dostopna po metodi intelektualne intuicije, ki je izključna za matematične in filozofske resničnosti. Božja resničnost nam bo dostopna samo po metodi vere. Mi moremo spoznati materialno resničnost s pomočjo opazovanja, ker je materialna resničnost tam in mi tu, in mi lahko opazujemo materialno resničnost. Moremo spoznati idealno, matematično naravo s pomočjo intelektualne intuicije; kajti s pomočjo intuicije moremo z duhovnimi očmi opazovati idealne stvari, idealni predmet. Prav tako moremo s pomočjo psihološkega opazovanja videti od znotraj našo lastno dušo [espíritu]. Toda nobenega organa nimamo, nobene metode, ki bi šla neposredno do božjih resničnosti. Kakor so torej božje resničnosti imele moč, da se delno razprosterejo pred našimi očmi, ker jih je Bog sam hotel razprostrti, nam, da jih spoznamo, ne ostane drugo sredstvo, kakor sprejeti in odobriti ter se polastiti spoznanja teh resničnosti s pomočjo vere. Vera ni drugačna od razuma niti od intelektualne intuicije, niti od eksperimentalnega opazovanja. Je spoznavna metoda kot katera koli druga. Je metoda, ustreza svojemu predmetu. Vsaka spoznavna metoda je ustreza svojemu predmetu. In metoda vere je ustreza predmetu, ki ga imenujemo Božji predmet. Vidite torej zelo dobro razmerje, ki obstaja med vero in znanostjo. Celotnost resničnosti je medsebojno povezana in enovita. Toda v njej se razlikujejo pokrajine z različno ontološko strukturo. Seveda je obstajala filozofija, ki je

zapadla v zmoto presojanja, da ima celotna resničnost v vseh primerih isto bistvo. Gre za filozofijo panteistov, ki mislijo, da je v resničnosti vse iste ontološke sestave, da imajo vse stvari isto strukturo. Toda ta ideja metafizičnega monizma predstavlja že preseženo zmoto. Resničnost ima pokrajine, od katerih vsaka poseduje lastno ontološko strukturo. In skladna s to ontološko strukturo mora biti [tudi] metoda dojemanja, ki se uporablja pri spoznavanju te pokrajine.

MEDESEBOJNO PREŽEMANJE⁴

Zato med različnimi znanostmi ne more biti nasprotovanja [contradicción], temveč medsebojno prežemanje. Med znanostmi, matematiko, filozofijo in spoznanjem, ki ga pridobimo s pomočjo vere, prav tako ne more biti nasprotovanja, temveč medsebojno prežemanje; kajti vsaka od teh disciplin se nanaša na različno pokrajino biti. In vse te pokrajine biti se razvrščajo v skupine, se usklajujejo ene z drugimi in tvorijo celotno enost resničnosti. Nedvomno boste našli v zgodovini filozofije dve vrsti filozofij: ene, ki so dozvetne za vsa ta razmišljanja; te so tiste, ki sem jih na drugih mestih imenoval odprte filozofije; in druge, ki niso dozvetne za vsa ta razmišljanja, ki sem jih pravkar izvedel, in ki jih imenujem zaprte filozofije. Odprte so tiste filozofije, ki vedno ohranjajo in vzdržujejo – kot je rekel Bossuet – oba konca verige mišljenja. Vedno ohranjajo ti dve načeli: da je bit ena in hkrati mnogovrstna. Se pravi, da znotraj resničnosti obstajajo različne pokrajine, od katerih vsaka potrebuje svojo različno metodologijo. Te so odprte, zdrave filozofije, ki imajo možnost ponuditi razumevanje za probleme religije in vere. Filozofija, ki potrjuje, da za resnice, ki jih spoznavamo z vero, ni mogoče uporabljati istih metod kakor za resnice, ki jih spoznavamo z razumom ali izkustvom, je zdrava filozofija. Zato sta Aristotelova filozofija in filozofija svetega Tomaža [Akvinskega] odprti filozofiji. Nasproti tem filozofijam je zaprta filozofija. Zaprta filozofija nima razumevanja za problematičnost našega

življenja, je filozofija, ki ne bo nikoli utrla poti religiji, ne bo utrla poti veri, ker je filozofija, ki se odpove ideji mnogovrstnosti biti in vztraja pri ideji enosti, ki jo takoj spremeni ne v enost, temveč v edinost [unicidad]. Ne pravi nam, da je bit ena, temveč da je edina. In torej pride, upošteva da so vsa bitja zgolj različne manifestacije ene in iste temeljne biti, do tega zaključka: naj bodo te manifestacije edine biti kakršne koli, vedno je treba uporabiti isto metodo, isto metodologijo raziskovanja s pomočjo človeškega razuma. In torej je jasno, da za to filozofijo ni prostora, kjer bi vera prišla do izraza. Vera ne obstaja. Kajti če obstaja neka trditev, ki ni dostopna naravi človeškega razuma, to trditev razglasi za napačno. Zaprta filozofija izhaja iz predpostavke, da obstaja samo en način biti, da obstaja samo ena sama Bit, in da mora človek sprejeti, odobriti in spoznati to Bit, ki je edina, s pomočjo ene in iste metode. Toda niti monistične filozofije edinosti niti panteistične filozofije ne morejo nikoli zadovoljiti najglobljih zahtev [necesidades] razuma in resničnosti, človeške osebnosti. So filozofije, ki nam ne priskrbijo odrešenja. Odrešenja oz. te globoke gotovosti, ki jo ima verujoč človek, da je njegovo življenje trajno, da je njegova oseba trajna in da je njegovo življenje v možnosti sveto, te globoke gotovosti, ki nam jo daje vera s pripravami in osnovami zdrave in odprte filozofije, nam ne da nobena zaprta panteistična filozofija.

Prevedel: Robert Kralj

1. Manuel García Morente (1886–1942) je poleg Ortega y Gasseta in Zubirija eden najpomembnejših španskih filozofov. Najprej je študiral v Franciji. Med njegovimi učitelji najdemo Boutrouxa, Bergsona in Levy-Bruhla. Nato je kot štipendist odšel v Nemčijo, kjer se je seznanil z neokantizmom in njegovimi predstavniki, kot sta Natorp in Cohen. Tu je tudi prijateljeval s svojim rojakom Ortega y Gassetom. Po vrnitvi v Španijo 1912 je poučeval na Univerzi v Madridu. V tem obdobju se je odlikoval kot prevajalec Kanta, Leibniza, Descartesa, Spenglerja, Husserla, Rickerta idr. ter se uveljavil tudi kot izvrsten pedagog. Leta 1936 se je zaradi španske državljanske vojne umaknil v Pariz. Za kratek čas je odšel na Univerzo v Tukumano v Argentini. Medtem ga je globoka osebna kriza privedla k novemu odkritju katoliške vere: v Parizu je namreč doživel mistično izkušnjo, ki jo je poimenoval "izreden dogodek" (*el hecho extraordinario*) in jo s fenomenološko natančnostjo opisal v pismu škofu Garcíi Lahiguera. Leta 1940 je bil posvečen v duhovnika. Umrl je nepričakovano dve leti kasneje v Madridu. Morente je temeljito premislil ideje svojih francoskih učiteljev duhovnega pozitivizma, neokantizma in fenomenološke metode in se kmalu začel razvijati kot izviren mislec. Njegova misel izhaja iz razlikovanja med "procesom" in "napredkom". Če gre pri prvem za mehanično dogajanje, je bistvena značilnost napredka v tem, da se človek prek duha dvigne in odkrije vrednote, ki so "zapisane" v stvareh, jih sprejme in razvije do najvišje stopnje. Prav tako je izviren Morentejev poskus preseganja realizma na eni strani in idealizma na drugi s svojim pojmovanjem intuicije, za katero najde navdih pri Bergsonu, Diltheyu in Husserlu. Prim. DÍAZ DÍAZ, Gonzalo: *Hombres y documentos de la filosofía Española*. Vol. III. CSIC, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1987, str. 415–416.
2. Prevedeno po Manuel García Morente: "Problemática de la vida", v: *Obras completas II (1937–1942) Vol. 2*. Barcelona: Anthropos; Madrid: Fundación Caja de Madrid, 1996, str. 225–236. Avtor je imel predavanje na prvem državnem izobraževanju univerzitetnega apostolata. Objavljeno v: *Signo* (14. in 28. februarja in 7. marca 1942); tudi v *Cisneros* (Revija Vzgojnega zavoda "Jiménez de Cisneros" Univerze v Madridu), let. I, št. 1 (januar 1943).
3. Db. Človek nima odrešenja. – op. prev.
4. V izvirniku: compenetración. – op. prev.
5. Edinost v tem kontekstu ni mišljena kot enotnost vsaj dveh različnih subjektov ali entitet, temveč kot edina resničnost, pri čemer je vse, kar obstaja, zgolj manifestacija ene in edine biti. – op. prev.

Kdorkoli torej zavida bratu zaradi dobrega, ki ga po njem Gospod izreče in stori, se zaplete v greh bogokletstva, ker zavida samemu Najvišjemu, od katerega prihaja vsaka dobra beseda in vsako dobro dejanje. (FOpom 8)

Assisi, bazilika sv. Frančiška. Fotografija: Samo Skralovnik



JACOB STEPHAN JERVELL

Teologija Apostolskih del (I)

Pričujoče besedilo je prevod izbranih poglavij iz knjige *Teologija Apostolskih del* (*The Theology of the Acts of the Apostles*. Cambridge: Cambridge University Press. 18–61, 75–100). Avtor dela, Jacob Stephen Jervell, je norveški teolog, upokojeni profesor in duhovnik. Od leta 1977 do 1980 je bil prorektor Univerze v Oslu. Je član Norveške akademije znanosti in umetnosti, bil je tudi gostujoči profesor na univerzah Yale in v Århusu.

V knjigi *Teologija Apostolskih del* govori o Lukovih namenih pri pisanju Apd. Posveča se Lukovi opredelitvi istovetnosti Cerkve, s čemer evangelist želi dokazati legitimnost njenega oznanila in pokazati, da je bil Bog dejavna sila v zgodovini Izraela in Cerkve. S tem avtor knjige razgrinja Lukov moto: dokazati, da so skupnosti kristjanov iz judovstva in poganstva pravi dediči Božjih obljub Izraelu.

Izbrana poglavja je prevedel Leon Jagodic, strokovno pregledal in uredil Samo Skralovnik. Urednik je prevod mestoma za namene objave v reviji Tretji dan okrajšal in prilagodil (predvsem avtorjeve zastranitve, a nikoli v smislu spremembe vsebine). Izpuščena mesta v besedilu niso označena.

Besedilo bo v naši reviji izšlo v dveh nadaljevanjih v tej in naslednji številki

BOG IN NJEGOVO LJUDSTVO

V središču teologije Apostolskih del je Lukova ideja Boga kot Boga Izraela. Označuje ga za "Boga tega izraelskega ljudstva" (Apd 13,17), za "Boga naših očetov" (3,13; 5,30; 7,32; 22,14; 24,14),¹ kot 'očetje' pa so vedno mišljeni izraelski predniki; kot "Bog Abrahamov, Izakov in Jakobov" (3,13; 7,32); za "Boga Jakobovega" (7,46). Ko Luka Boga označi za stvarnika, ki je "naredil nebo

in zemljo in morje in vse, kar je v njih" (4,24; 14,15; 17,24), je judovska vsebina očitna: s tako oznako namreč hoče pokazati Božjo moč nad sovražniki, tako nad sovražniki Mesije, kot nad sovražniki ljudstva (4,24sl.); nadalje hoče obsoditi in zavreči malikovanje "svetišč, ki jih je zgradila človeška roka"; in pokazati Božjo moč nad zgodovino (14,15sl.; 17,24). Zanimivo pa je, da Luka nikoli ne uporablja božanskih imen, da bi pokazal, da je Bog Bog poganov, ljudstev, narodov, vseh, sveta, itd. Boga tudi

nikoli ne opredeljuje na podlagi dogodka Kristusa, npr. kot "Boga, ki je obudil Jezusa od mrtvih", saj je edini način, kako lahko dokaže Kristusovo legitimnost, ta, da Kristusa poveže z Bogom Izraela, in ne obratno.

To, da je Bog Bog Izraela, in kakšna je Božja ustvarjalna moč pa se kaže predvsem v tem, da Bog usmerja izraelsko zgodovino. Zgodovina Boga je namreč izključno njegova zgodovina z Izraelom. Zgodovina drugih ljudstev zato ni vredna omembe, saj je 'prazna', zanjo je značilna Božja odsotnost (14,16). Druga ljudstva so namreč ostala sama in "hodila svoja pota" (14,16): njihova zgodovina je torej zgodovina malikovanja in nevednosti (pogl. 14 in 17). V zgodovini Izraela pa je Bog neprestano dejaven. Zato Luka dvakrat podrobno razlaga izraelsko zgodovino (Apd 7,2–53 in 13,16–25). Božja zvestoba, usmiljenje in potrpežljivost, ki so povezane s tem, da je Bog izbral Izrael za svoje edino ljudstvo, so torej odločilnega pomena za zgodovino ljudstva. Začetek zgodovine je takrat, ko je Bog izvolil očete (13,17), nato je povišal svoje ljudstvo in ga izpeljal iz Egipta (13,17); nato ga je vodil skozi puščavo, mu dal zemljo in jim poslal sodnike, preroke in kralje (13, 18–22); nato pa je držal svoje obljube Davidu ter Izraelu podaril odrešenika, Davidovega sina (13, 23–25). Vse to pa se je zgodilo kljub grehom ljudstva: zavrnili so namreč rešitelje, ki jim jih je poslal Bog; postali so celo malikovalci; narobe so razumeli Božje bivanje in mu zgradili hišo (7,44 sl.); bili so uporni, trdovratni v srcu; preganjali so preroke, se upirali Duhu in se niso držali postave (7,51–53). Božji odgovor na vso to nezvestobo pa so spet nove obljube ljudstvu in Božje rešilno vodstvo Izraela (7,5–8.10–16). Kljub njihovemu malikovanju in preganjanju prerokov jim namreč pošlje nove preroke in celo zadnjega odrešenika, Mesijo (7,52). Božja moč nad zgodovino pa se najbolj pokaže v poudarjanju in ponavljanju besede *dei*:² Božja volja in njegova dejanja so namreč neustavljiva, kot pravijo Apd 5,38sl. Karkoli izhaja od človeka, bo propadlo,

nemogoče pa je uničiti Božja dela. Vse, kar je v Svetem pismu napovedano o Izraelu, bo Bog izpolnil (1,16; 3,18; 13,27).

Da je Bog stvarnik, tako drugačen od ljudi, poudarja tudi dejstvo, da Bog presega celo tempelj: samo po sebi se namreč razume, da Bog ne prebiva na oltarju, ki ga je naredil človek (17,24sl.); Bog ne sprejema niti strežbe človeških rok, saj je on tisti, ki daje življenje, on je stvarnik (17,25sl.); oltarji pa pripadajo malikom. In tako niti tempelj v Jeruzalemu ni kraj, kjer bi prebival Bog (7,44sl.). Tempelj namreč ni Božja hiša, ampak hiša za ljudi, kraj, ki ohranja postavo, samo zasilen kraj za bogočastje.

V skladu s predstavljenimi vlogami Boga je nujno potrebno dokazati, da je vse v zvezi z Jezusovim dogodkom in Cerkvijo naredil Izraelov Bog. To Luka tako močno poudarja, da celo Kristusa potisne v ozadje Apostolskih del. V primerjavi z drugimi novozaveznimi besedili namreč Kristus tu igra izjemno obrobno vlogo. Bog Izraela je bil tisti, ki je obudil Jezusa od mrtvih. Vstajenje je samo po sebi izpolnitev obljub Izraelu, Davidu. In ko Luka govori o vstajenju, je zanj pomembno, da jasno omeni Boga, *theos*, in pove, da je on tisti, ki ima edini dejavno vlogo pri vstajenju (2,24.32.36; 3,15.26; 4,19; 5,30; 10,40; 13,30.33.34.37; 17,31; 24,15; 26,8.23).

Izraelov Bog je tudi tisti, ki dela čudeže, tako Jezusove kot tiste, ki jih delajo apostoli in misijonarji (2,22; 4,30). Luka sicer ve, da tudi drugi delajo čudeže (8,9; 19,13), zanj pa je pomembno, da pokaže, da samo Bog ljudstva odgovarja za krščanske čudeže, ki jih zdaj dela tako, kot jih je nekoč delal po Mojzesu (7,36). Jezusovi čudeži so v Apostolskih delih omenjeni samo dvakrat, in sicer na zelo poseben način: Bog je namreč potrdil Jezusovo istovetnost pred ljudmi po čudežih in znamenjih (2,22; 10,38). Čudeži, ki so jih naredili drugi, pa so nekako povzeti v stereotipni in značilni obliki: Bog dela znamenja in čudeže po apostolih, ipd. (2,19; 4,30; 14,3.27; 15,4.12; 19,11), ali pa se znamenja in čudeži godijo po njih (2,43; 5,12; 8,13; 19,11–12). In tudi ko

je rečeno, da vstali Jezus dela čudeže, je Bog tisti, ki jih dela v imenu Jezusa (3,6.16; 4,30). Za Luka namreč ni odločilno, da se čudeži dogajajo, ampak da so čudeži delo Izraelovega Boga. Čudeži pa so vedno povezani s pridiganjem in služijo za ponazoritev neustavljive narave Božje besede. Oznanjevanje in čudeži v bistvu spadajo skupaj.

Resna težava za kristjane iz judovstva pa je oznanjevanje med Nejudi. Odrešenje je po mnenju Judov namreč rezervirano za Izrael, ljudstvo Božje postave. Kako je torej mogoče ponuditi odrešenje Nejudom, pogonom, ki so sami po sebi sovražniki Izraela in ki niso sprejeli Božje postave? Luka poskuša težavo rešiti s teorijo, da so pogani, ki jih sprejema Cerkev, bogaboječi, tisti namreč, ki jih sprejema tudi shodnica. Naslednji argument za upravičenost oznanjevanja med pogani je ta, da je moč dokazati, da so tudi oni deležni obljube, ki je bila dana Izraelu.³ Glavni argument pa je ta, da je sam Izraelov Bog prisilil Cerkev, da je sprejela pogane za svoje člane, pa čeprav Bog nikoli ne nosi naziva, kot je 'Bog narodov'. Ta neustavljiva Božja sila, ki deluje v prid sprejemanja pogonov, je prikazana v pripovedi o Korneliju (10–11; 15,7–10.14); Bog namreč prisili Petra, da proti svoji volji oznani evangelij Korneliju in da ga nato krsti. Vse oznanjevanje med pogani se torej zgodi zaradi Božjega namena (15,14); Božja privolitev v oznanjevanje med pogani se pokaže, ko jim pošlje Svetega Duha (10,44sl.; 11,17; 15,8); odsotnost postave pri poganih pa Bog ozdravi, ko očisti njihova srca (15,9); in celo pri vsakdanjem delu za oznanjevanje je Bog vedno dejavna sila (14,3.27; 15,4.12; 18,21; 21,19; 22,14; 26,22). Oznanjevanje je namreč, kakor pravi Sveto pismo, obnova "Davidovega šotora, ki je padel," Izraela, in rezultat te obnove je, da lahko tudi pogani iščejo Gospoda (15,16–18).

Cerkev pa sama sebe razume kot Božje ljudstvo, in to ne kot *neko* ljudstvo, ampak kot *edino* ljudstvo. Ne obstaja namreč nobeno drugo Božje ljudstvo, razen enega, Izraela. Cerkev je torej Izrael. Zato je za Luka potrebno

pokazati, da ima Bog svoje ljudstvo, da ima to ljudstvo edinstveno zgodovino v odnosu do Boga in da je to ljudstvo še vedno Božje ljudstvo.

Luka zato ne zanima nobeno drugo ljudstvo; to dokazuje tudi njegovo izrazoslovje, saj uporablja besedo *laos*, besedo, ki je rezervirana za Izrael. Beseda je v Novi zavezi uporabljena 142-krat, samo pri Luku 84-krat, kar je 60 odstotkov vseh primerov. Ko uporabi to besedo nedoločno, ima vedno v mislih Izrael kot narod. Izrael namreč ni ljudstvo med drugimi ljudstvi, ampak vedno *edino* ljudstvo. Ko pa gre za druga ljudstva, Luka uporablja množino iz Septuaginte – 'vsa ljudstva' – to je, ljudstva, narodi v celoti nasproti Izraelu. S stališča Svetega pisma je namreč samo Izrael ljudstvo. Tudi, ko Luka navaja seznam ljudstev (2,9sl.), ne govori o ljudstvih kot takih, ampak o diaspori, o Judih, ki živijo med drugimi narodi zunaj Palestine (2,5.11). Svet izven Izraela je torej diaspora (2,5.11). Lukova ideja oznanjevanja pa tudi ni v tem, da bi napravili "vse narode za moje učence" (Mt 28,19), ampak da bi razglašali evangelij "do skrajnih mej sveta" (Apd 1,8), to pa pomeni oznanjevanje v diaspori, kar je jasno vidno iz Apd 13–28. Tudi zgolj Luka v Novi zavezi naslavlja Jude z Izraelci (2,22; 3,12; 5,35; 13,16; 21,28).⁴

Izrael je edino Božje ljudstvo zato, ker ga je Bog izvolil za svoje ljudstvo, začnši s tem, da je izbral Abrahama in očete (7,1sl.; 13,17sl.). Izrael je bil zato že od začetka svoje zgodovine namenjen za Cerkev in je edino ljudstvo na svetu, ki ima pravico biti Cerkev. Tega, zakaj je Bog izbral to ljudstvo, pa Luka nikoli ne razloži. To, da ima Izrael edinstveni položaj med narodi, je dokazano z dejstvom, da ima samo Izrael zgodovino, in sicer zgodovino, v kateri je deloval in še vedno deluje Bog. V ostalih delih Nove zaveze zgodovino Izraela bodisi predpostavljamo bodisi je omenjena samo v drobcih. Luka pa to zgodovino dvakrat podrobno opisuje v strnjenih odlomkih (7,2–52; 13,16–25), poleg tega pa večkrat tudi namiguje na nekatere dogodke iz

zgodovine. Razlage v Apd 7 in 13 tako služijo za utemeljitev Cerkev, saj razlagajo prvo in ustanovno fazo zgodovine Cerkev. To pa je nujno potrebno, saj ima Lukova Cerkev resne težave s svojo istovetnostjo. Če namreč Cerkev ni del zgodovine Božjega ljudstva, potem ni Božje ljudstvo in tudi Cerkev ne. S tem pa izraelska zgodovina ni nikoli končana, ampak se neprekinjeno nadaljuje v Cerkev. Bog, ki ga Izrael dobro pozna, je namreč med pogani povsem nepoznan, zato je zgodovina poganov zgodovina nevednosti in malikovanja. Cerkev ni del njihove zgodovine, niti ko gre za pogane v Cerkvi, ampak je utemeljena edinole v zgodovini Božjega ljudstva. Samo Izrael ima namreč Abrahama za svojega očeta in samo v zgodovini Izraela najdemo 'očete', ki se jim je Bog razodeval v zgodovini (3,13.25; 4,25, 5,30; 7,11.12.15.19.32.38.39.44.51.52; 13,17.32.36; 15,19; 22,14; 26,6; 28,25). Tudi obljube odrešenja so dane edinole Izraelu (2,39; 3,25; 13,47; 28,25). Ni drugega odrešenega ljudstva, razen enega, in to ljudstvo je odrešeno kot ljudstvo. Odrešenje pa doseže svoj vrhunec z vstajenjem mrtvih, ki se imenuje "Izraelovo upanje" (23,6; 26,6; 28,20).

Predkrščanska zgodovina izvoljenega ljudstva je zaznamovana z brezboštvom in pokvarjenostjo. Na eni strani so tako Božje obljube, Božje vodstvo in podpora, na drugi strani pa grehi ljudstva. Božji odgovor na brezboštvo njegovega ljudstva pa so neprestane nove obljube. Bog se namreč drži svojih obljub pokvarjenemu ljudstvu. Glavna utemeljitev Božjih dejanj zato ni v zvestobi ali brezboštvu, v grehu ali pobožnosti ljudstva, ampak edinole v Božji zvestobi, potrpežljivosti in usmiljenju (13,17-25). Kljub grehom ljudstva Bog namreč nikoli ni zapustil Izraela; za vedno je to njegovo izvoljeno ljudstvo, ki ga je določil za odrešenje. Izrael je sicer pokvarjen, je "Davidov šotor, ki je padel" (15,16sl.), toda Bog ga ni zavrnil. Če bi namreč Bog zavrnil Izrael, Cerkev ne bi mogla obstajati. Zadnje obdobje v zgodovini Izraela pa je obdobje Cerkev; zgodba se torej nadaljuje z Mesijo, z Jezusom.

MESIJA ZA LJUDI

Pa ima Cerkev pravico izpovedati vero v Jezusa kot Mesijo? Je vstali Jezus res Izraelu obljubljeni Mesija? Luka svoji Cerkvi ponudi odgovor. Zaveda se, da je odrešenje dano samo Božjemu ljudstvu in da ne izhaja od nikogar drugega razen od Mesije, ki izhaja iz tega istega ljudstva. Vse v Cerkvi torej sloni na veri v pravega Mesijo. Luka pa ve, da njegova Cerkev dvomi in da zelo potrebuje "zanesljivost naukov," ki so jih prejeli (Lk 1,4). Člani Cerkev so namreč v glavnem izhajali iz shodnice, ki je Cerkvi odrekala pravico, da bi Jezusa razglašala za obljubljenega Mesijo; ker pa so bili med člani Cerkev tudi pogani, ki so izhajali izmed nasprotnikov Izraela, in celo judovski odpadnik Pavel, ki je bil prvi misijonar, so obstajali razlogi za dvom. Mar je Jezus zares imel mesijanski status? To je v ozadju Lukove kristologije, ki se zdi eksegetom precej nenavadna, če naj bi bila namenjena pogan-skim kristjanom.

Toda kristologija Apostolskih del je namenjena kristjanom judovskega porekla. Lukovo kristologijo bi zato lahko brez strahu imenovali judovsko-krščanska, saj je tesno povezana s Svetim pismom in z judovskimi izročili. Kristologijo v Evangeliju po Luku najjasneje razvija vrsta pripovedi, manj pa je oblikovana s pomočjo Jezusovih nazivov in nikoli z natančnimi definicijami njegove istovetnosti. Ko je Luka pisal Apostolska dela, je očitno predvideval, da njegovi bralci poznajo te pripovedi. Iz očitnih razlogov v Apostolskih delih ne najdemo pripovedi iz Jezusovega življenja, zato tu Luka svojo kristologijo oblikuje s pomočjo nazivov. Nazive pa izbira izjemno neodvisno in po svoje. Uporabi nekatere kristološke nazive, ki se zdijo zelo stari in jih v Novi zavezi najdemo samo pri Luku, izhajajo pa iz Cerkev v Jeruzalemu: Jezus je "Sveti" (2,27 (SZ navedek); 3,14); "Pravični" (3,14; 7,52); Božji služabnik (3,13.26; 4,25.27.30); ko Jezusa predstavlja kot enega izmed Božjih mož v Svetem pismu (Lk 1,54) in kot 'preroka' (Apd 3,22sl.; 7,37), pa ga s tem postavlja v isto vrsto

kot preroke Svetega pisma (Lk 9,8.19), Jezus pa prestavlja "vrhunec neprestanega Božjega odrešenijskega delovanja po le-teh"; najbolj pa je Jezus kot prerok podoben Mojzesu, eshatološkemu preroku (Apd 7,37), saj je celo obnovil izvorno Mojzesovo Toro – Jezus je torej izpolnitev Davidovega upanja.

Najpomembnejši naziv za Jezusa pa je *Christos*, ki izvira iz palestinskega judovstva in ki tudi določa ostale, drugačne nazive. Ko je Luka pisal Apostolska dela, je bil naziv *Christos* zaradi razvoja kristologije že dolgo lastno ime, toda Luka ga spet uporabi kot naziv. Ta naziv pa v prvi vrsti ne kaže na odnos med Bogom in Jezusom, ampak je dodan shemi obljuba – izpolnitev: Jezus namreč izpolnjuje obljube, dane Božjemu ljudstvu. Jezus je zato maziljenec Izraela, to pa se nanaša tako na zemeljskega kot na vstalega Jezusa. Toda ta naziv ni zgolj del tradicije; Luka ga uporablja etimološko in ga opredeljuje z definicijo, ki je Nejudom nerazumljiva (Lk 4,18; Apd 4,27; 10,38).⁵ Mesija je popolnoma starozavezni lik (Lk 2,26; 3,15; 24,18–46; Apd 2,31); Jezus je namreč "Gospodov (tj. Božji) Mesija" (Lk 2,26; 3,15; 24,24–26). Mesija – Jezus je Božji zastopnik, saj je nosilec odrešenja Izraela. Lukova posebnost pa je, da je ta Izraelov Mesija trpeči Mesija (Apd 3,18; 17,3; 26,23; Lk 24,26.46). Ta ideja je v Stari zavezi in v judovski književnosti, ki je starejša ali sočasna z Novo zavezo, sicer nepoznana. Toda Luka vsaki omembi trpečega Mesije doda tudi močno poudarjeno in podrobno razloženo trditev, da prav to pravi Sveto pismo: Mojzes, vsi preroki, psalmi. Gre namreč za to, da je Izraelov Bog napovedal in vnaprej določil to trpljenje ter ga izrazil z neposrednim naslanjanjem na Boga (Apd 3,18; 17,3; Lk 24,26). Če pa Izrael ne spozna in ne prizna svojega trpečega Mesije, je to posledica nevednosti ljudstva (Apd 3,17); tudi učenci niso razumeli njegovega trpljenja, ker niso razumeli in verjeli Svetemu pismu (Lk 24,26.45sl.). Trpeči Mesija torej ni izum Cerkev, ampak starodavno pričevanje Boga samega.

Različica *Christosa* pa je "Davidov sin": tudi ta naziv Luka uporablja več kot katerikoli drug novozavezni pisec. Za Luka pa niti ta naziv ni zgolj del tradicije. Luka namreč pozna naziv "Davidov sin" (Lk 18,38; 20,41), vendar ga v Apostolskih delih sploh ne zapiše, pa čeprav se na več mestih ukvarja s tematiko, ki jo ta naziv zajema. Lukov jezik je namreč drugačen od ostale Nove zaveze. Ta naziv uporablja na kar najbolj samosvoj način, v prvi vrsti ne iz svoje krščanske tradicije, ampak ga presoja v luči Stare zaveze in judovske tradicije. Kot Davidov sin Jezus namreč izpolnjuje obljube, dane Davidu o obnovi njegovega kraljestva za Izrael (Apd 2,29–36; 13,32.34–37; 15,15–18). Jezus je torej "kralj", kralj Judov (17,7); naziv pa ima za Luka tudi politični prizvok (Lk 23,2; Apd 17,7). Mesija – kralj je torej tisti, katerega prihod je Izrael pričakoval. Luka zato uporablja kristološke nazive, ki so Judom poznani, izogiba pa se tistemu, kar bi bilo lahko za Jude nerazumljivo. Naziv "Božji Sin" se tako v Apostolskih delih pojavi samo enkrat (9,20). Ko je omenjen 'Odrešenik', se to nanaša na odrešenika Izraela in Davidovega potomca (5,31; 13,23); ozadje pa je starozavezno. Vstali Jezus je torej Davidov Sin. Ni Mesije brez ljudstva, tj. Izraela. Jezus je "vrhunec Božjega delovanja v Izraelu".

Številčno gledano pa je Lukov najljubši naziv *kyrios*, 'Gospod', ki ga uporablja tako za Boga, kot tudi za Jezusa. *Kyrios* imenuje zemeljskega Jezusa, ta izraz pa uporablja tudi po vstajenju. Ker pa ga uporablja za Boga in za Jezusa, Luka na neki način Jezusa postavlja na isto raven kot Boga. Vendar je to edini Božji pridevek, ki je prenesen na Jezusa; naziv izraža gospostvo, ki ga imata oba nad Izraelom: kot Gospod in kot Davidov sin Jezus namreč ponovno vzpostavlja Božje ljudstvo (1,6; 2,25sl.). *Christos* in *kyrios* pa sta pogosto kombinirana in se med seboj zamenjujeta (2,36; 4,26; 11,17; 15,26). Kot *kyrios* je Jezus torej kraljevski Mesija.

Luka pa Jezusa predstavlja tudi kot palestinskega Juda. Jezus je namreč Sin ljudstva, Izraela. Pri Luku sicer ne najdemo naziva,

kot je "Sin Izraela", toda ta ideja je navzoča. Preprosto dejstvo, da je bil Jezus Jud, dejstvo, ki ga noben pisec v Novi zavezi ne zanika in o njem ne razpravlja, Luka razdela na kar najbolj neodvisen način in mu daje kristološki pomen. Ni namreč pomembno, da je bil Jezus človek, ampak da je bil judovski človek. Ni prišel iz nebes, ampak je bil Jud, rojen v Betlehemu, iz Davidove rodbine (Lk 1,27; 2,4; 3,31). V Evangeliju po Luku ta poudarek najdemo v odlomku, ki je za Luka značilen: v odlomku, ki govori o tem, kako je bil Jezus obrezan kot eden izmed ljudstva (2,21); kako je bil kot prvorojeni darovan v templju (2,22-24); kako je bil kot deček zelo nadarjen učenec v templju (2,41-52); in v rodovniku, ki kaže, da je bil Davidov potomec, v vrsti mnogih Davidovih sinov in sinov ljudstva (3,23-38).⁶ Na teh mestih se Jezus uvršča v zgodovino ljudstva. Uvršča se v sam Izrael.

Po Jezusu Kristusu se kaže Božje delovanje v zgodovini Izraela. Ključna figura v tej zgodovini, pa tudi v kristologiji, je Bog sam. Bog je namreč odrešenik, tudi če je odrešenje vezano na dogodek Kristusa (Apd 4,12). V središču kristologije je torej sam Bog, na kar kaže tudi Lukova pogosta raba Svetega pisma, ki ga Luka razume kot razodetje Božje volje, besede in dela v teku zgodovine, vključno z dogodkom Kristusa. V Novi zavezi namreč samo Luka glavne dogodke v kristologiji, Jezusovo trpljenje, smrt in vstajenje, dokazuje z navedki iz Svetega pisma (Apd 2,24sl.; 3,18sl.; 4,10sl.; 13,33sl.; 17,2sl.; 26,22sl.). In tudi ko Luka navaja Jezusovo napoved trpljenja in vstajenja, kakršno najdemo v tradiciji, pri tretji napovedi doda, da "se bo dopolnilo vse, kar je zapisano po prerokih" (Lk 18,31). S tem pa hoče povedati, da je Jezusova smrt v skladu z Božjo voljo; smrt in vstajenje sta namreč izključno Božje delo. Luka sicer prevzame Jezusovo napoved o trpljenju in vstajenju iz tradicije, toda zanj je pomembno, da jo poveže s Svetim pismom. Iz tega pa sledi, da Kristusovo trpljenje in smrt nista eksplicitno opredeljena kot žrtev in zadoščevanje, pa tudi nobene teorije o spravnih daritvi ne najdemo.⁷

Pomembneje je namreč, da je smrt najprej in najbolj del Svetega pisma, da je to njegova izpolnitev, da je to smrt, ki jo je Bog vnaprej določil zaradi Kristusove pokornosti in zaradi grehov Judov. Toda Luka ne predstavlja samo svetopisemskih dokazov, da je bil Kristus obujen od mrtvih, ampak mora izpeljati tudi 'negativni' svetopisemski dokaz. Ni bil namreč David tisti, ki ga je Bog obudil od mrtvih, ampak Božji Sin, David pa je ostal v svojem grobu (Apd 2,29sl.; 13,36).

Vrhunec Božjega delovanja v Kristusu je vstajenje in vse sloni na tem, da je to dejanje Izraelovega Boga. Samo Luka v Novi zavezi govori o 'dokazih' za vstajenje, kar nemara kaže, da so se v krščanskih krogih pojavili dvomi o tem (prim. Lk 24,11.21.38). Toda kar se je zgodilo v štiridesetih dneh po vstajenju, dokazuje predvsem resničnost ne samo vstajenja kot takega, ampak Jezusovega vstajenja: učenci namreč niso videli prikazni (Lk 24,37); na velikonočno nedeljo je jedel kuhano ribo z učenci (Lk 24,43; Apd 10,41); in ni izkusil trohnohe (Apd 2,27; 13,35-37). Luka pripisuje vzrok za Kristusovo vstajenje Bogu, medtem ko drugi namigujejo, da je Jezus vstal z lastno močjo. Najstarejša oblika kerigme poudarja, da je Bog vzrok: Bog je tisti, ki obuja od mrtvih (Apd 26,8), Bog je posredoval – in Luka se je vrnil k tej obliki. Zanj torej vse sloni na dejstvu, da je Izraelov Bog obudil Jezusa: "Bog naših očetov je obudil Jezusa." (5,30.)

Razlika v besedišču pa tudi kaže, da je pri lukovski kristologiji poudarek na podrejenosti (subordinaciji): Bog je namreč v njenem središču in Oče je tisti, ki vodi Jezusa. Celotno odrešenje je Božje in zato Luka zapiše: "Jezus Nazarčana, ki ga je Bog pred vami potrdil z močmi, čudeži in znamenji, katera je Bog po njem delal med vami." (Apd 2,22.) Kristus je torej orodje odrešenja. Luka pa Kristusovo podrejenost poudarja na različne načine. Najdemo jo že v naslanjanju na Sveto pismo: Bog namreč govori preko Svetega pisma, Kristus pa je tisti, o katerem govori. Tudi nazivi in pridevki, ki so vezani na Boga, se ne prenašajo na Kristusa, tako kot to lahko

vidimo v drugih delih Nove zaveze; samo Bog je torej *theos, despotēs* (Apd 4,24; Lk 2,29), Oče, stvarnik (Apd 4,24; 14,15; 17,24), Kristus pa ni niti orodje. Tudi nekatere funkcije so rezervirane za Boga: angeli niso podrejeni Kristusu, ampak samo Bogu (Apd 5,19; 8,26; 12,7; Lk 4,10; 22, 43); Kristus moli k svojemu Očetu, Duh pripada Bogu in ga podarja samo Bog, podarja ga celo Kristusu, ki nato ta dar, ki ga je prejel, prenaša na ljudi (Apd 1,4.8; 2,33; 5,32; Lk 24,49). Delo odrešenja je torej Božje delo, kot je razloženo v Apd 1,7, Kristus pa je orodje; in vsa čast, ki jo prejme Kristus, mu je podeljena od Boga (Apd 2,36).

Pri govoru o vnebohodu je Luka novozavezni pisec *par excellence*, saj govori o tem, da je bil Kristus vzdignjen in povišan (Apd 1,2.9.11;

2,33; 5,31; 7,56; Lk 9,51; 22,69; 24,51). Lukov besednjak je pri tem značilen: uporablja namreč besede v pasivu. V Cerkvi torej ne more biti dvoma: Bog sam, Izraelov Bog je posredoval in dal Kristusu njemu primeren status. Povišanje zato pomeni ustoličenje; Jezus je namreč dobil, kar je bilo obljubljeno Davidu, postavljen je bil na Davidov prestol (Apd 2,29–36; 13,33sl.). In on je napovedani Mesija, ki mora priti (Apd 3,20–21).

V Apostolskih delih je povzdignjeni Kristus izjemno pasivna figura in težko je razumeti, da ima kakršnokoli resnično funkcijo. Apd 1,11 gre od vnebohoda neposredno k njegovemu drugemu prihodu. Njegova funkcija je torej omejena na dejstvo, da je na desnici Očeta, da je izlil Duha in da bo sodeloval pri

Ali ima božji služabnik Gospodovega duha, je mogoče spoznati po temle: Če Bog po njem izvršuje kaj dobrega, a se zaradi tega ne povzdiguje, zavedajoč se, da njegova človeškost vedno nasprotuje vsemu dobremu, marveč se ima v svojih očeh za slabšega in manjšega od vseh drugih ljudi. (FOpom 12)

Assisi, bazilika sv. Frančiška. Fotografija: Samo Skralovnik



sodbi sveta (Apd 2,33sl.; 5,31; 7,55sl.; 10,42; 17,31). Jezus je namreč vzet v nebesa do časov obnove (Apd 3,21). Besed, da Jezus posreduje za nas, v Apostolskih delih tako ne najdemo. Za Luka je namreč pomembno, da pokaže, kako je Izraelov Bog tista dejavna moč v Cerkvi in v njenem ozadju – od tu pasivnost povišanega Kristusa. Kristusova vloga pa se izkazuje zgolj skozi rabo njegovega 'imena'.⁸ Ne gre namreč za to, da bi bil povišani Kristus kot oseba navzoč v Cerkvi ali v misijonskem delovanju, saj prebiva v nebesih do svojega drugega prihoda, ampak za to, da Kristusu življenje, smrt in vstajenje kažejo, na kakšen način deluje Bog. Zato se njegovo ime v različnih izrekih in dejanjih, ki imajo povezavo z njim, nikoli ne pojavi kot subjekt. Tudi drugi ljudje delujejo v ali po njegovem imenu: apostoli in misijonarji govorijo in učijo v njegovem imenu (Apd 4,17.18; 8,12; 9,15.27s.), delajo čudeže v njegovem imenu (3,6; 4,7.10.30), trpijo zaradi njegovega imena (9,16; 15,26; 21,13), prejemajo odpuščanje in odrešenje po njegovem imenu (10,43), so krščeni v njegovem imenu (2,38; 10,48; 19,5). Ko kličejo njegovo ime, namreč deluje Bog sam (2,21; 4,30; 22,16).

Gonilna sila Lukove kristologije torej ni ideja neke temeljne odrešenijske zgodovine, v kateri bi bil Jezus odločilno 'središče časov'. Njegov kristološki okvir je zgodovina Božjega ljudstva ali Božja zgodovina s svojim ljudstvom. In zato je potrebno kristologijo videti kot vrhunec Božjega delovanja v Izraelu in po Izraelu v 'preostalem človeštvu' (Apd 14,14sl.).

KRIZA: RAZDELJENO BOŽJE LJUDSTVO

Kar ima Luka povedati o Cerkvi in o zapletenem vprašanju istovetnosti kristjanov, lahko povzamemo takole: Cerkev je Izrael v zadnjem stadiju svoje zgodovine. Ko Luka govori o kristjanih, zato ne govori predvsem o 'Cerkvi', ampak o ljudstvu, *laos*, kar je beseda, pridržana za Izrael v njegovem edinstvenem

položaju. Izrael torej igra pomembno vlogo v Lukovi teologiji: 'Izrael' in 'ljudstvo' sta, razen v dveh primerih, vedno omenjena v enem in istem pomenu – Izrael kot Božje ljudstvo – obstaja pa samo eno Božje ljudstvo in nikoli ne bi moglo biti nobenega drugega. Cerkev je del tega ljudstva in predstavlja to ljudstvo. Od 192 omemb 'Judov' v Novi zavezi, jih je samo pri Luku 84, večina v pozitivnem smislu. Predniki kristjanov so zato 'očetje', to je, stari Izraelci, ne pa prve generacije kristjanov. 'Očetje' so v Novi zavezi le redko (desetkrat) omenjeni drugje in tam ne igrajo nobene pomembne vloge; za Luka pa so pomemben predmet njegovega razmisleka, saj so samo v Apostolskih delih omenjeni več kot tridesetkrat.

Ko pride Mesija, je Božje ljudstvo v krizi. Toda Mesija krizo le še okrepi in jo pripelje do vrhunca, saj ljudstvo razdeli na dva dela. Naloga in program Mesije pa je jasen: obnovil bo izraelsko kraljestvo (Apd 1,6; 15,14ss.). Davidova hiša je namreč padla in je v ruševinah, Mesija pa jo bo obnovil (Apd 1,6); na Davidovem prestolu ni kralja (Apd 2,30); propad ljudstva in tudi njegova kriza pa izhajata iz njegovih grehov. To najdemo v povzetku zgodovine Izraela (Apd 7,2–53). Nenavadno pa je, da grehi niso samo moralni, ampak da so nenehno povezani tudi z nasprotovanjem Božjim dejanjem v zgodovini ljudstva. Vrhunec grehov ljudstva pa je umor Mesije (2,23; 3,15; 4,19; 5,30; 7,52; 10,39; 13,28).

Rezultat te zgodovine bi moral biti, da bi Bog zapustil svoje ljudstvo, da bi se zgodovina Izraela končala in da bi Izrael sam po sebi postal stvar preteklosti. Toda če bi se zgodilo to, po Luku ne bi bilo Cerkev. Vse obljube odrešenja namreč od vekomaj pripadajo ljudstvu in so predmet dedovanja (Apd 2,39; 3,25sl.; 10,40sl.; 13,26sl.). Zato je bil Božji odgovor na brezboštvo ljudstva obnova obljub (7,5–8.10.16.17sl.). Kljub malikovanju ljudstva in kljub preganjanju prerokov je namreč Bog poslal Mesijo. Kar pa je pri tem odločilno, ni brezboštvo ali zvestoba ljudstva, ampak Božja zvestoba in milost (Apd 13,17–25).

Usoda Izraela, posebej pa še učinek, ki ga je na Izrael imel prihod Mesije, je za Luka žgoče vprašanje. Celotna prva Cerkev se je namreč veliko ukvarjala s tem vprašanjem, pa ne zato, ker bi jo zanimala zgodovina kot taka, ampak zato, ker je bila usoda Izraela ključnega pomena za rešitev problema istovetnosti Cerkve. Odgovor je v različnih Cerkvah različen.

Kaj pa pri Luku? Dolga leta so razlagalci rešitev tega vprašanja v odrešenjski zgodovini pri Luku in v Apostolskih delih utemeljevali takole: Izrael je bil stvar preteklosti. Judovsko ljudstvo je namreč zavrnilo krščansko oznanilo in zaradi tega je bilo samo zavrnjeno. Cerkev poganov pa je nadaljevala zgodovino starega ljudstva, toda to ni bil več Izrael, ampak nova vrsta ljudstva, Cerkev. Luka so torej imeli za precej brezbriznega do usode Izraela.

V bistvu pa Luka na situacijo gleda precej drugače: Izrael je postal razdeljeno Božje ljudstvo. Osupljivi odlomki v Apostolskih delih namreč poročajo o velikem uspehu krščanskega oznanjevanja med Judi. Spet in spet je govora o množičnih spreobrnjenjih Judov. Ta poročila pa so vezana predvsem na njihova spreobrnjenja, saj se s spreobrnjenji poganov Luka manj ukvarja. Sicer se pojavljajo tudi primeri slednjih, toda manj pogosto, v glavnem pa gre za spreobrnjenja 'bogaboječih' poganov, ki so preko shodnice že povezani z Izraelom (Apd 13,43; 14,1; 17,4.12). 'Prototip' takega spreobrnjenja je 'bogaboječi' Kornelij (10,11sl.). Množična spreobrnjenja se v glavnem dogajajo v Jeruzalemu, kar je povezano z dejstvom, da je Jeruzalem za Izrael in za Cerkev izjemnega pomena. Posledica vsega tega pa je, da je na deset tisoče pobožnih Judov postalo vernikov (21,20). Velik del Izraela je torej sprejel evangelij.

Izrael je torej ob vprašanju Mesije postal razdeljeno ljudstvo. To pa pomeni krizo. Z roko v roki se namreč pojavljajo poročila o spreobrnjenjih in odlomki o nasprotovanjih, s katerimi so se srečevali misijonarji, predvsem med Judi. Med judovskimi spreobrnjenji in

nasprotovanjem torej obstaja ostro nasprotje, medtem ko je pristop poganov za Luka manj zanimiv, saj v nasprotju z zavračanjem evangelija med Judi ta nima posebnega teološkega pomena. Razpetost med zavračanjem in sprejemanjem evangelija je očitna skozi celotna Apostolska dela: posledice Petrovega govora v templju (3,11–26) so namreč preganjanja misijonarjev (4,1sl.), pa tudi množična spreobrnjenja (4,4). Pred drugim sojenjem (5,17ss.) se zgodi velika širitev Cerkve (5,14). Pred Štefanovo usmrtnitvijo in preganjanjem, ki temu sledi, naletimo na poročila o uspehih oznanjevanja, posebej še med jeruzalemskimi duhovniki (6,7). Po prizorih v Jeruzalemu pa pride na vrsto diaspora, kjer pridiganje prav tako poteka v shodnicah. Izid pa je isti: prihod misijonarjev v pizidijski Antiohiji najprej povzroči spreobrnjenje Judov in nato nasprotovanje (13,42sl.); Judje in drugi v Ikoniju postanejo verniki, medtem ko zakrknjeni Judje hujskajo k preganjanju (14,2ss.); nekateri Judje v Tesaloniki se spreobrnejo, medtem ko drugi začnejo novo preganjanje (17,5s.); Judje v Beroji sicer sprejmejo misijonarje z odprtimi rokami in se množično spreobračajo, toda nato naletimo na Jude iz Tesalonike, ki hujskajo množico (17,13). Vzorec je torej vedno isti: spreobrnjenje in nasprotovanje, ki se spremeni v preganjanje. Judovsko ljudstvo pa vseeno ni *en bloc* zavrnilo evangelija – velika večina Judov namreč ni nasprotovala sporočilu. Na začetku je bilo oznanjevanje Judom celo zelo uspešno, saj se je spreobrnil velik del ljudstva, deset tisoči, ki so bili "vneti privrženci postave" (21,20). Uspeh med Judi pa se je nadaljeval tudi potem, ko je bila že odprta pot do poganov (Apd 10–11).

Izrael torej ni zavrnil evangelija, ampak je postal razdeljen glede te teme. Cerkev je namreč najprej Cerkev Judov in za Jude. Istovetnost Cerkve je torej jasna: to je Izrael, en in edini. Kristjani so torej dediči obljub, danih Izraelu, in to kot Judje. To pa je povedano na različne načine. Luka tako poudarja, da so prvi jeruzalemski kristjani živeli kot pobožni Judje: pogosto so obiskovali tempelj,

živeli v strogem spoštovanju postave in v skladu z običaji očetov, posebej še zato, ker so upali na obnovo Izraela (2,46; 3,1; 5,12, 10,9sl.; 11,2; 15,1sl.; 16,3; 21,20). Vse obtožbe, da kristjani niso živeli v skladu s postavo ali da so celo nasprotovali postavi, so zavrnjene (6,11.13sl.; 10,14.28; 21,21.28; 28,17). Pavel je bil in je farizej in Jud, ki je zvest postavi (22,3; 23,1.3.5.6; 24,14; 26,4-5). Cerkev veruje in uči vse, kar je zapisano v postavi in prerokih (24,14sl.; 26,22s.). Pavel je sicer obtožen, ker pridiga o vstajenju, toda vstajenje izraža Božje obljube svojemu ljudstvu in upanje farizejskega Izraela (23,6; 24,21; 26,26-28). Vera v vstajenje torej pomeni zvestobo Svetemu pismu, postavi in ljudstvu (24,14sl.; 26,22sl.). Pridiganje Cerkve poteka predvsem v shodnicah, saj so to 'cerkve' tudi za kristjane (13,14sl.; 14,1sl.; 16,13sl.; 17,1sl.; 18,4sl.). Tudi Judje iz diaspore, ki so se navdušili za evangelij, niso ločena skupina (19,8sl.; 26,11).

V Cerkvi mora torej biti znatno število Judov, da bi lahko utemeljili trditev, da so Izrael in da predstavljajo Izrael. In prav to je bistveno sporočilo Lukovega navajanja množičnih spreobrnjenj. Kaj pa neverni del ljudstva? Luka jih imenuje 'Judje' skozi celotna Apostolska dela, toda ti ne predstavljajo več Izraela (3,11-26). Z navedkom iz 5 Mz 18 namreč Luka spregovori o Jezusu kot o preroku, katerega poslanstvo v Izraelu je napovedal Mojzes (3,22sl.): to pa pomeni, da mora biti vsak, ki se ni zmenil za prerokove besede, izkoreninjen iz ljudstva. Zavračanje oznanila torej pomeni, da bo zakrknjeni del ljudstva odstranjen, da bo "iztrebljen" iz Izraela (3,23).

Trditev, da Cerkev je in da predstavlja Izrael, temelji na tem, da so bili njeni člani Judje; in glede na navedbe o množičnih spreobrnjenjih gotovo so bili. Toda po drugi strani so bili v Cerkvi tudi pogani, Nejudje. Kako pa je možno to uskladiti z zgornjo trditvijo? Pogani v Cerkvi so bili bogaboječi, to so bili tisti pogani, ki so bili pripuščeni in sprejeti v shodnico, pa četudi niso popolni člani ljudstva. Bili so nekakšni bogaboječi

člani Cerkve, ki je bila sestavljena iz Judov. In v Cerkvi so imeli enake pravice kot Judje. Toda če so bili v njej v znatnem številu, morda celo v večini, kako je lahko taka Cerkev še vedno trdila, da je Izrael? Luka mora to razložiti, braniti oznanjevanje med pogani in njihovo mesto znotraj Cerkve. Kakšen je odnos med Božjim ljudstvom in narodi? Še celo šestdeset let po Kristusovi smrti je oznanjevanje med pogani namreč predstavljalo težavo.

Ko Luka razlaga Jezusovo vstajenje in množična spreobrnjenja, s tem oriše Izrael, ki so se mu izpolnile obljube, saj se je zgodilo ustoličenje Mesije na Davidov prestol (Apd 2,29-36) in velik del ljudstva se je spreobrnil. Pripoved o sprejemanju poganov pa se začne s Kornelijem v Apd 10-11. Ta pripoved je razložena v Jakobovem govoru na apostolskem zboru v 15,13-21:

Potem se bom vrnil in spet bom sezidal Davidov šotor, ki je padel, na ruševinah jo bom spet sezidal in na novo postavil, da bodo iskali Gospoda tudi drugi ljudje in vsa ljudstva, nad katerimi se kliče moje ime, govori Gospod, ki uresničuje, kar mu je znano od vekomaj.

Sveto pismo torej pravi, da bo Bog najprej obnovil in na novo postavil Izrael in nato, kot posledica tega dogodka, bodo pogani iskali Gospoda. Kornelijevega zgodba (15,14) pa je dokaz, da se je obnova podrti Davidove hiše že zgodila, saj se je zgodilo to, da so pogani začeli iskati Boga. Luka po Jakobu tako razloži zelo staro idejo oznanjevanja: spreobrnjenje poganov je izpolnitev obljub, danih Izraelu. To pa ne pomeni, da so se obljube, dane Izraelu, prenesle na pogane, da je bil Izrael izključen, ampak da so pogani prejeli delež pri tem, kar je bilo dano Izraelu. In to se sklada z judovskim pričakovanjem, da bodo ob koncu časov pogani vključeni v obnovljeni Izrael.

Spreobrnjenje in obnova Izraela je torej osnova za to, da pogani lahko iščejo Gospoda, in zato misijonarji delujejo v shodnicah z mešanim občinstvom. Spreobrnjenje se torej izvršuje preko shodnice, saj so v njej zbrani tisti, ki so razpršeni po diaspori, vanjo so

vključeni tudi zakrknjeni, v njej pa najdemo tudi pogane. Spreobrnjenja poganov, ki so v Apostolskih delih opisana v povezavi z judovskimi spreobrnjenji, razkrivajo, kdo zares pripada Izraelu. Lukova različica paradigme 'najprej Judje' namreč pravi, da pogani, če ne bi bili 'najprej Judje', ne bi imeli dostopa do odrešenja.

Poganski delež pri obljubah, danih Izraelu, je torej nekaj, kar je več kot le zgodovinsko nujen dogodek, saj ga je Bog zapovedal v Svetem pismu (Lk 24,47; Apd 3,25; 13,47; 15,16sl.). Toda pogani se pojavijo šele po obnovi Izraela. Vstali Gospod je namreč apostolom razodel ključ za razumevanje Svetega pisma (Lk 24,45sl.): Sveto pismo pričuje o križanju in vstajenju Mesije in "da se bo oznanilo spreobrnjenje in odpuščanje grehov vsem narodom, začenshi od Jeruzalema"; v Apostolskih delih pa so 'vsi narodi' nejudovska ljudstva. Oznanjevanje, ki je na začetku v Jeruzalemu namenjeno zgolj Judom, torej ne pomeni, da je odrešenje omejeno samo na Jude, ampak da je namenjeno vsem, je pa odrešenje potrebno doseči preko Izraela in ga povezati z Izraelom. Oznanjevanje med pogani je torej preprosto del oznanjevanja med Judi. Zapoved oznanjevanja po vsem svetu v Apd 1,8 namreč pravi, da so učenci pričevali v Jeruzalemu, Judeji in Samariji, ter do skrajnih mej sveta. Toda "do skrajnih mej sveta" ne pomeni oznanjevanja med pogani: skozi celotna Apostolska dela namreč oznanjevanje poteka od shodnice do shodnice, konča pa se s srečanjem z Judi v Rimu (28,17sl.). Nobenega posebnega oznanjevanja med pogani torej ni, ki bi bilo ločeno od oznanjevanja med Judi.

Zanimivo je, kako apostoli v svojih govorih Judom poudarjajo udeležnost poganov pri odrešenju. Peter v govoru v hiši pogana Kornelija (10,34–43) opisuje dogodek Jezusa, in pravi, da se je zgodil izključno znotraj judovskega okolja; in ljudstvo, kateremu morajo priče pridigati (10,42), je Izrael. V pomembnem, prvem nagovoru poganom Peter torej govori o odrešenju, ki je prišlo k Izraelu. Sporočilo Izraelu pa vključuje tudi

pogane, ki jih lahko doseže samo preko Izraela. Toda sporočilo, da je evangelij za vsa ljudstva, večkrat ponovi Judom. V svojem govoru Judom iz vsega sveta, ki so navzoči v Jeruzalemu (2,14–40), Peter namreč pravi, da obljuba "velja vam in vašim otrokom in vsem, ki so daleč": v luči Lk 24,47 in Apd 1,8 pa odlomek lahko razumemo samo tako, da namiguje, da so v obljube, dane Izraelu, vključeni tudi pogani. V 3,11–26, kjer govori o pomenu odločitve Judov za ali proti klicu k pokori, ima sporočilo domet, ki sega onkraj Judov: *najprej* je bilo rečeno vam (v. 26). Navedek iz 1 Mz 22,18 v v. 25: "In v tvojem potomstvu (*sperma*) bodo blagoslovljene vse družine na zemlji," pa pomeni, da odrešenje sicer prihaja po Izraelu, toda to, da so vključeni tudi pogani, je prav tako del izpolnitve obljub, danih Izraelu.

V svojem edinem misijonskem govoru (13,16–41) Pavel neprestano poudarja, da obljube pripadajo Judom in da je bilo odrešenje poslano njim (vv. 23, 26, 31, 33), pravi pa tudi, da je opravičen vsak, ki veruje v Kristusa (v. 39). To pa pomeni, da opravičenje vključuje tudi pogane, ki so deležni odrešenja. Veliko število Judov in gorečnikov se torej spreobrne, medtem ko drugi zavračajo evangelij (v. 46). In nato nastopi čas, ko ti sami sebe obsodijo za nevredne odrešenja Izraela, in delež pri odrešenju je ponujen poganom. Tako so ob misijonskem pridiganju Judje razdeljeni v dva tabora, saj so spokorjeni ločeni od ostalih. Nujno pa je potrebno pojasniti, kdo pripada Izraelu. Misijon se konča v Rimu (Apd 28,23sl.): Apostolska dela se namreč končajo z opisom ljudstva, ki je razdeljeno glede krščanskega sporočila; eni verujejo, drugi pa ne (v. 24). In neverujočemu delu ljudstva Pavel v vv. 26sl. posreduje Iz 6,9sl., kjer najdemo obsodbo trdosrčnih.

Evangelij je torej dosegel skrajne meje sveta in svetovni misijon med Judi je končan. Tistim, ki so se spreobrnil, so se izpolnile obljube. Ti so vogelni kamni resničnega Izraela, v katerega so bili zdaj vključeni tudi pogani.

Na kakšen način pa pogani prejmejo delež pri obljubah, danih Izraelu? V poročilu o apostolskem zboru v Jeruzalemu (15,1–35) dogodek s Kornelijem služi kot dokaz za njihovo odrešenje (v v. 6sl.). Težava pa ni v poganskem deležu pri odrešenju, težava ni njihova udeležba kot taka, ampak pogoji za njihov pristop. Peter je iz dogodka s Kornelijem namreč spoznal, da bodo pogani odrešeni na povsem enak način kot Judje (15,11). To dokazuje dejstvo, da Bog daje poganom dar Duha, ki je obljuba Izraelu in njegova last (2,17sl.), na enak način kot vernim Judom (15,8–9). Toda kot pogani so vseeno nečisti: tega dogodek s Kornelijem po Petrovem gledanju ni spremenil. Kot nadomestek za judovsko članstvo v Božjem ljudstvu pa Bog kot veljavno sprejema očiščenje, ki je nanje prišlo po veri (15,9). Odrešeni so torej kot pogani brez obreze, to je, ne da bi se prej spreobrnili v judovstvo. S tem pa ni izničen prednostni položaj Izraela; to dokazuje Jakobov govor, ko v 15,13 navaja Am 9,11s. Govor namreč predpostavlja povezavo z Izraelom, pa čeprav brez judovskega spoštovanja postave in brez judovskega statusa. Jasno je, da so Judje v Cerkvi sledili postavi (21,20); to jih je ločevalo tudi od nevernih Judov. In postavo so ohranjali tudi zato, da bi bilo jasno, da je Cerkev Izrael – postava je namreč odločilno znamenje Izraela. Kot vedo tudi Judje, pa ne gre za to, da bi bilo v izpolnjevanju postave kakršnokoli odrešenje. Toda položaj poganov v Cerkvi – in ti ostajajo pogani – je drugačen: držati se morajo namreč samo tistega dela postave, ki je po Svetem pismu nujen za pogane. Glavna ideja postave po Luku pa je njena prva zapoved, to je verovati v enega Boga, kar je nasprotovanje malikovanju. Poleg tega pa morajo pogani izpolnjevati še nekaj zapovedi, da ne bi onečastili Izraelcev.

LJUDSTVO DUHA

VCerkvi najdeš "sinove prerokov" (3,25). Kjer je Duh, tam je namreč Božje ljudstvo. V zgodovini Izraela je bilo vedno tako, tako je tudi danes in tako bo tudi v prihodnosti do konca časov.

Za Luka pa je odločilno, da je Duh Božji Duh. Luka v Apostolskih delih večinoma govori o 'Svetem Duhu' (39), včasih pa zgolj o 'Duhu' (11) ali o 'Duhu Gospodovem' (2). Odnos med Bogom in Duhom, ki je Božji Duh, pa lahko razložimo s pomočjo dejstva, da je Duh navzoč pred Kristusom kot Božja dejavna in preroška navzočnost med svojim ljudstvom. Poleg tega pa ga označuje tudi izraz "Očetova obljuba" (Apd 1,4; Lk 24,49). Predvsem pa je bil Jezus v Apd 2,33 "povišan na Božjo desnico in od Očeta je prejel obljubo Svetega Duha in tega Duha je razlil": vloga in položaj Mesije je torej določena s tem, da ga je Bog mazilil s Svetim Duhom (Apd 10,38; Lk 1,35; 4,18).

Duh je neosebna, dejavna sila, Božja ustvarjalna in preroška navzočnost v zgodovini ljudstva. Nič čudnega torej, da Luka bolj kot katerikoli drug novozavezni pisec prikazuje Duha, kakršen je videti v Stari zavezi: Duha, ki navdihuje preroštvo (4 Mz 24,2; 1 Sam 11,6; 2 Sam 23,2; 2 Krn 24,20; Neh 9,30; Oz 9,7; Zah 7,1s.); postavlja voditelje (Sod 6,34; 11,29; Iz 11,1–5); ustvarja nebo in človeka (Ps 33,6; Jdt 16,14; Job 33,4); sodi in očiščuje (Iz 4,4) in po vsem tem in nad vsem tem Bog razliva svojega Duha na Izrael (Iz 44,3; 59,21; Ezk 36,27; 37,14; 39,29; Ag 2,5; Zah 12,10).

Za Luka Duh pripada Izraelu in je del zgodovine Božjega ljudstva. Duh se namreč ni prvič pojavil z

Jezusom ali s Cerkvijo: vedno je bil navzoč, bistveni sestavni del Izraela pa je postal v zadnjem času, s Cerkvijo. In zato lahko na obnovo Izraela gledamo tudi kot na delo Duha (Apd 1,1–2,42).

Prvi prejemniki Duha so vsi Judje, predvsem pa dvanajsteri apostoli (2,4–14). Poslušalstvo na binkoštni dan je namreč samo judovsko (2,5.14b.22). Duh je torej podarjen ljudstvu Duha, Izraelu; temu ljudstvu namreč pripada obljuba (2,33.39), ta obljuba pa ni nič drugega kot Duh (Apd 1,4.8; Lk 24,49). Kristologija v Apd 2 pa temo pripelje še dlje: Jezusovo povišanje je njegovo ustoličenje, ustoličenje na Davidov prestol (Apd 2, 30–33). Jezusovo mesijanstvo pa je opredeljeno z

njegovim maziljenjem z božanskim Duhom, to pa se je zgodilo za Izraelove otroke (10,36-38). Povzdignjeni Mesija, ki sedi na Davidovem prestolu, torej prejema in razliva Duha (2,33-39).

Ideja Duha, ki je določujoče znamenje Božjega ljudstva, prežema celotna Apostolska dela. Štefan je označen kot tisti z neustavljivim Duhom (6,5.10; 7,55) in zato je absurdno, da je obtožen, da govori proti Izraelu, to je, proti postavi, templju in Mojzesu (6,11.13.14; 7,51-53). Duh je namreč še posebej povezan s templjem (Lk 1-2), postavo (Lk 1-2; Apd 7,53) in Mojzesom, ki je bil prerok in čudodelnik (7,36-7,38; 3,22; 6,11.14; 13,49 itd.).

Kombinacija Duh-Izrael je prav tako očitna v Lukovi ideji, da je bil Duh vedno dejaven v zgodovini Izraela. Pogani so namreč prejeli Duha, ki je last Izraela in zaradi tega imajo delež pri obljubah božjemu ljudstvu. Da pa je bil Duh vedno navzoč v zgodovini Izraela, je zaobseženo že v odnosu med Duhom in Bogom, saj je ta "Očetova obljuba" (Apd 1,4; 2,33; Lk 24,49). Luka zgodovino Božjega ljudstva razume kot zgodovino upora in nasprotovanja Duhu. Razlika med Izraelom v času pred in po Jezusu tako ni razlika med časom z in časom brez Duha, ampak med različnimi odnosi do Duha. Izrael je namreč vedno, ves čas zgodovine ljudstva, zavračal Duha (Apd 7,51). Očetje so se uprli Duhu tako, da so pobijali preroke, in največji med preroki je bil Mojzes (7,17-41). Prepričanje, da je dal postavo, je namreč omenjeno samo mimogrede (7,38), medtem ko Luka nanj gleda predvsem kot na velikega Izraelskega preroka (7,36sl.), ki je napovedal prihod 'Pravičnega' (Apd 7,52b). In prihod 'Pravičnega', Mesije, pomeni obnovo izraelskega kraljestva (1,6). Duh je torej obljuba, obnavljajoča Božja sila pri ponovni izgradnji Izraela.

Izrael je nepokoren Duhu, kar torej pomeni, da je nepokoren Svetemu pismu (Apd 13,27). V Svetem pismu ni nejasnosti, saj govori odprto in jasno. Tudi Cerkev ne dodaja nič temu, kar je bilo že zapisano pri Mojzesu in prerokih. V izraelski zgodovini ni časa, ko

bi bilo ljudstvo brez prerokov. Vsako soboto lahko v shodnici prisluhnejo evangeliju Mesije, njegove smrti in vstajenja (Apd 13,27). Duh je namreč povezan z Izraelom in preroki in na ta način tudi z izraelskim Mesijo. V Lk 1-2 skupina ljudi deluje preroško in napove prihajajočega Mesijo pred in po njegovem prihodu (1,41-45.47-55.67-80; 2,25-32.36-38). Tudi Janez Krstnik je prerok (1,67.76). Glavna ideja v predgovoru pa je, da prihod Mesije pomeni Božjo obnovo Izraela in izpolnitev obljub. Lk 1-2 je tako rekoč 'manjkajoči člen' med starodavnimi preroki, prerokom Jezusom in preroki Cerkve. Naloga prerokov na stopnji preroštva, kot jo najdemo Lk 1-2, pa je povedati, kdo je Mesija, razkriti njegovo istovetnost; Duh je bil namreč že del izraelske zgodovine in pojavi se samo nov val prerokov, da bi predstavili Mesijo - Jezusa. V Apd 2 torej Luka ne predstavlja nekaj novega in še neslišane v zgodovini ljudstva; uporablja namreč Sveto pismo. Luka se na ta način trudi prepoznati in opravičiti, kar se je zgodilo na binokosti: namreč, nov izliv Duha na Izrael. Toda Duh ni vedno v Cerkvi in ni Cerkvi ves čas na razpolago. Cerkev je resnični Izrael toliko, kolikor kristjani poslušajo Duha (Apd 7,51; 5,32). Pravi Izrael torej nič več ne nasprotuje Duhu, tako kot je Izrael nasprotoval Duhu v preteklosti (Apd 7,51). Vsako nasprotovanje Duhu znotraj Cerkve pa pomeni smrt vpletelih oseb (Apd 5,1-11).

Da pa je Duh neločljiv del zgodovine Božjega ljudstva, vidimo tudi po tem, da le redki odlomki govorijo o izlitju Duha na pogane. V prvem delu Apostolskih del, v poglavjih 1-15, namreč dobimo močan vtis o karizmatičnem, z Duhom napolnjenim življenjem Cerkve v Jeruzalemu. Ko pa gre za pogane, nimamo niti enega prizora, ki bi govoril o razlitju Duha na Nejude (Apd 10,44sl; 11,15; 15,8). Ko gre za Duha in pogane, je torej Luka zelo ozek. Toda oznanjevanje poganom ni izum Cerkve ali apostolov, ampak izključna odgovornost Boga in Duha. To je jasno iz pripovedi o Korneliju v Apd 10-11 in iz njenega odmeva v Apd 15,7-9.14; Bog namreč sili upornega

Petra, da naj oznanja med pogani. In to, da Nejudje prejmejo dar, ki pripada izključno Izraelu, je brez primere, in Luka poudarja, da je to čudež (10,45.47; 11,15; 15,8–9). Dar Duha je namreč znamenje, da bodo odrešeni tudi pogani (11,18; 15,8). Duh pa ne ustvarja novega Izraela, nekakšne 'tretje rase', ampak je izid Božjega delovanja po Duhu ta, da tudi pogani postanejo člani Božjega ljudstva, Izraela. Ko Luka poudarja to povezavo med Izraelom in Duhom in ko pokaže, da je bil Duh vedno del izraelske zgodovine, pa s tem pokaže na zveznost med Cerkvijo in Izraelom. Tam, kjer je Duh, namreč najdemo Božje ljudstvo.

Judje v Jeruzalemu se sicer imenujejo "sinovi prerokov" (Apd 3,25). Toda glede na Apd 7,52 so prebivalci Jeruzalema pridiganje apostolov zavrnil in tudi ubili Preroka, Jezusa, zato so zgolj sinovi morilcev prerokov. Ideja, da so Judje morilci prerokov, je novozaveznim piscem poznana, samo Luka pa ima Jude za "sinove prerokov"; to pomeni, da so ti dediči obljub, odrešenja, ki so ga napovedali preroki v Svetem pismu (Apd 3,24). Evangelij torej ne samo ustreza Svetemu pismu, ampak je njegova vsebina izpeljana in potegnjena iz Svetega pisma. Luka namreč poudarja, da je "vse", kar je v pripovedi o Jezusu, že zapisano. Tudi Pavel sam ne pove nič takega, česar ne bi rekli že "preroki in Mojzes" in kar je že zapisano (Apd 26,22). In Sveto pismo vsebuje vse, kar Cerkev pridiga. Evangelij je torej že v shodnici, v branju Svetega pisma (Lk 4,16sl.; Apd 13,15.27).

Jezusov mesijanski status je razglašen z branjem Svetega pisma v shodnici (Lk 4,16sl.). Tudi etiopski evnuh lahko prebere in razume, za kaj gre pri Izaiju 53,7–8; vsebina je namreč jasna, težava pa je istovetnost osebe, ki jo omenja prerok (Apd 8,32–35). Ko Pavel oznani evangelij Herodu Agripi, je težava v tem, ali kralj verjame prerokom ali ne (26,27). "Odpiranje", ki ga povzroči Sveto pismo (Apd 17,3) pa je preprosto spoznanje, da je Jezus Mesija. Duh torej ne da Cerkvi besed evangelija, saj so te že dane po Duhu v Svetem pismu.

Obstaja tudi povezava med Duhom in pridiganjem; toda ta se ne nanaša na vsebino,

ampak na način, kako so besede evangelija posredovane. Pridigarji namreč pridigajo 'z žarom'. Ta 'svoboda govora' v Apostolskih delih pa se nanaša samo na pridiganje (2,29; 4,13.29.31; 9,27.28; 13,46; 14,3; 18,26; 26,26; 28,31). 'Žar' se namreč nanaša na situacije, ko so apostoli ogroženi, preganjani, na sodišču, zaporniki: v nevarnih situacijah. Po navadi se torej 'žar' sooča s sovražnim poslušalstvom ali javnostjo. Ta način govorjenja pa služi za dokaz, da se oznanja Božja beseda. 'Žar' namreč ni vprašanje kakovosti posameznika, ampak je dar Duha. Poleg tega pa se povezava med Duhom in besedo kaže tudi v čudežih, ki spremljajo pridiganje. V molitvi v Apd 4,24–30 člani občestva prosijo Boga, naj jim omogoči govoriti z 'žarom', medtem ko bo Bog ozdravljaj ter delal znamenja in čudeže, ki se bodo godili v Jezusovem imenu; čudeži so namreč delo Duha (4,33). Apostoli so bili priča Jezusovemu vstajenju z "veliko močjo". Pridiganje se potrjuje s čudeži in Bog priča za svojo besedo po čudežih in znamenjih (Apd 5,32; 6,3.5; 8,29.39; 13,12; 14,3; 19,10–11); govorjenje v jezikih in preroštvo pa sta pojasnjena z izlitjem Duha (2,4.17a.18b). Tako govorjenje v jezikih, kot tudi preroštvo, torej izhajata iz Duha. Prerokbe Duha v Cerkvi služijo kot dokaz, da je Cerkev ljudstvo Izraelovega Boga. Cerkev namreč ne vodi in ne uči sama sebe: to dela Bog po Duhu, glasovih, videnjih, itd.

Ta preroštva ločujejo Cerkev od shodnice; ne zgodi se namreč veliko prerokovanj izven Cerkve. Omenjeni so sicer tudi drugi preroki, toda to so lažni preroki ali čarovniki (Apd 8,9–11; 13,6.8; 19,13–17). Nikoli pa ni zapisano, da bi se videnja ali preroške besede zgodile v shodnici, saj njeni člani ne upoštevajo prerokov, zato nimajo Duha preroštva in bodo izgnani iz ljudstva (3,22–23). V nasprotju z njimi pa so člani Cerkve pravi "sinovi prerokov" in "sinovi zaveze", ki je bila dana Abrahamu (3,25). Preroštvo je torej dokaz zveznosti v izraelski zgodovini.

Lukovo stališče je, da Duh vodi k pokornosti Mojzesovi postavi, in zato, ker ima Cerkev Duha in spoštuje postavo, je ta Cerkev Izrael.

Nezvesti del ljudstva pa nasprotuje Duhu in ne izpolnjuje postave (Apd 7,51–53). Znotraj Svetega pisma pa ni napetosti; postava vsebuje prerokbe, pa tudi zapovedi; Luka tako že od začetka svojega dela kaže na skladnost med Duhom in postavo (Lk 1–2). Prihod izraelskega Mesije namreč razglasi izlitje Svetega Duha, ki se izraža v preroštvu, osredotočenem na istovetnost in nalogo Mesije. Izrael je torej s svojim središčem v jeruzalemskem templju okolje za Mesijo. Cerkev ima Duha in postavo; shodnica pa sicer ima postavo, toda se je ne drži (Apd 7,53; 15,21). Mojzes je karizmatični prerok, čudodelnik in postavodajalec (Apd 3,22; 6,11.14; 7,36–38). Osrednje bistvo postave je po Apostolskih delih boj proti malikovanju, predvsem v smislu prve zapovedi o enem in edinem Izraelovem Bogu. Ker pa Izrael ne spoštuje Mojzesa in postave s Sinaja, se obrne k drugim bogovom (7,40sl.); neobrezani so, to pomeni, vedejo se kot pogani (7,39.51; 4,27–28) – obreza je namreč znamenje Izraela kot Božjega ljudstva (Lk 2,21; Apd 7,8; 15,1.5; 21,21). Ko pa Judje zavrnejo Duha in postavo, niso več Izrael in Božje ljudstvo. Tudi Štefan je obtožen, da govori proti postavi, obenem pa je karizmatični prerok (Apd 6,11.14–14).

Tisti, ki imajo Duha, se držijo postave; to pa ni bilo tako samo ob zori Mesijevega prihoda (Lk 1–2). Luka ima Jezusa za enega izmed tistih, ki se držijo postave (Apd 6,13–14; priče so krive); to pa tudi določa predstavitev Jezusa v evangeliju. Kristjani seveda nimajo nobenih težav z izpolnjevanjem postave: celotno Cerkev v Jeruzalemu vodi namreč Duh. Tudi Pavel, ki je preroški karizmatik, se je vedno držal postave in se je drži še danes, saj dela celo več, kot zahteva postava (18,18; 21,20–26;

22,3; 23,1–5; 24,11sl.; 26,5; 28,17); vse obtožbe proti Pavlu, da krši postavo, pa se izkažejo za lažne. Po drugi strani pa se celo veliki duhovnik ne drži postave (23,3), kar je rečeno tudi na splošno za vse neverne Jude (7,53); tisti, ki nasprotujejo Duhu, se ne držijo postave, tisti, ki so sprejeli Duha in so mu pokorni, pa se je držijo. Jasno je, da za Luka postava ne prinaša odrešenja. Judje v Cerkvi se namreč postave v celoti držijo zato, ker po izlitju Duha v Izraelu ni več nobene nepokornosti postavi. Cerkev je sestavljena iz "privržencev postave" (Apd 21,20). In tudi ko Luka govori o poganih v Cerkvi, združuje postavo, Duha in Izrael: dar Duha je dan poganom (10,44–46; 11,15; 15,18) tako kot tudi postava. Za ljudi Duha postava tako ni nič več breme. Verujoči Judje, med katerimi je Pavel, se tako držijo celotne postave, pogani pa samo enega dela. Med Duhom in postavo je torej skladnost.

Prevedel: Leon Jagodic

-
1. Ta judovska poimenovanja niso omejena na določen del Apostolskih del, npr. na poročilo o Cerkvi v Jeruzalemu, ali uporabljena samo pri nagovoru Judom, saj je Luka hotel pokazati, kako so prvi kristjani govorili o Bogu. Zanj je namreč povsem nepredstavljivo, da so kasnejši kristjani govorili o Bogu na drugačen način kot prvi, kot 'očetje'.
 2. Pri Luku najdemo 40 od 100 primerov besede v Novi zavezi.
 3. Prim. poglavje v nadaljevanju: "Kriza: razdeljeno Božje ljudstvo".
 4. Enkrat pa z 'Judi', 2,14.
 5. Ta naziv je bil kot tak Grkom nerazumljiv.
 6. Rodovniki so v judovstvu služili kot dokaz, da oseba pripada ne zgolj določeni družini, ampak ljudstvu.
 7. Čeprav je Luka vedel, da ima Jezusova smrt odrešilni pomen kot zadoščevanje. Lk 22,19b–20; Apd 20,28.
 8. Od 238 primerov izraza *onoma* v Novi zavezi jih je samo pri Luku 94 in 60 v Apostolskih delih.

“Blagor miroljubnim, kajti imenovali se bodo božji otroci.” Božji služabnik ne more spoznati, kolikšno potrpežljivost in ponižnost ima v sebi, dokler mu gre vse po volji. A pride čas, ko tisti, ki bi mu morali ustreči, delajo njemu nasprotno: kolikor ima takrat potrpežljivosti in ponižnosti, toliko je pač ima in nič več. (FOpom 13)

Assisi, bazilika Marije Angelske (Porciunkula). Fotografija: Samo Skralovnik



JAN-HEINER TÜCK

Za mnoge – za vse

Obhajanje evharistije je za katoličane vir edinosti in občestva. V slovenski izdaji Rimskega misala, potrjeni leta 1975, je v evharistični molitvi v postavitvenih besedah nad kelihom rečeno: "To je moja kri, ki se za vas in za vse preлива." V uradnem latinskem Misalu pa je zapisano: "pro multis" (za mnoge), ne "pro omnibus" (za vse). Prefekt kongregacije za bogoslužje kardinal Francis Arinze je vse škofovske konference dne 17. oktobra 2006 prosil, naj "natančneje in pravilneje" prevedejo latinsko besedilo v smislu navodila *Liturgiam authenticam* (2001). To se doslej očitno še ni zgodilo, razen v novi ameriški izdaji Rimskega misala leta 2011, kjer so po naročilu Svetega sedeža vsa mašna besedila uskladili z uradno latinsko izdajo. Tudi izraz "for all" so nadomestili s pravilnim prevodom "for many", ne da bi ta sprememba povzročila večje težave.

Papež Benedikt XVI. je želel preprečiti "razkol v osrčju naše molitve". Zato je 14. aprila 2012 poslal osebno pismo predsedniku Nemške škofovske konference Robertu Zollitschu, nadškofu v Freiburgu, in tudi vsem škofom nemškega govornega področja. Papež v svojem pismu pojasnjuje, zakaj je Sveti sedež odločil, naj bodo Jezusove besede nad kelihom pri sveti maši spet izrečene tako, kakor jih je izgovoril Gospod Jezus pri zadnji večerji: "To je moja kri, ki se za vas in za mnoge preлива." Gre torej za dokončno odločitev.

Papež za svojo odločitev navaja vrsto utemeljitev, ki naj jih sprejmemo s tisto "mero naklonjenosti, brez katere ni nobenega

razumevanja."² Razlogi za nov dobesedni prevod so naslednji: jezikovna utemeljitev, nato enotnost "v osrčju naše molitve" in pastoralni vidik.

Najprej jezikovna utemeljitev: "za mnoge" je natančnejši prevod. Papež na kratko spregovori o nastanku problema in pojasni, kako je sploh prišlo do tega, da so v nekaterih narodnih prevodih namesto "za mnoge" vnesli "za vse". V šestdesetih letih je med razlagalci Svetega pisma obstajalo soglasje o tem, da je beseda "mnogi" pri Iz 53,11sl. hebrejski izraz za celoto, za "vse". To eksegetsko soglasje se je medtem izgubilo; ni ga več. Izraz "za vse" v resnici sploh ni bil prevod, ampak interpretacija, razlaga.

Ta spojitev prevoda in razlage spada v nekem smislu k načelom, ki so neposredno po koncilu vodila prevod bogoslužnih knjig v moderne jezike. To načelo vsebinskega in ne nujno tudi dobesednega prevajanja je do neke mere upravičeno. Današnji ljudje naj namreč razumejo Sveto pismo in bogoslužje. Tako so se čutili ne le upravičene, ampak naravnost dolžne, da v prevod dodajo že interpretacijo. Glede tega papež v svoji knjigi *Jesus iz Nazareta* zapiše: "Izhajamo iz tega, da so nam Jezusove besede izročene tako, kakor jih je sprejela nastajajoča Cerkev, ki je čutila strogo dolžnost zvestobe do bistvenega. A se je tudi zavedala, da je nihajni obseg Jezusovih besed s svojimi pretanjenimi odmevi na besede Svetega pisma v odtenkih dopuščal različna oblikovanja."³

Druga papeževa utemeljitev se tiče *enotnosti*. Papež omenja, da vedno znova moli liturgične molitve v različnih jezikih. Ob tem ga preseneča, "da med različnimi prevodi včasih sploh ni mogoče najti skupnih potez in da je bistveno skupno besedilo pogosto komaj še od daleč prepoznavno. Pri tem so se vtihotapile takšne plehkosti, ki pomenijo resnične izgube. Tako mi je z leti tudi osebno postajalo vedno bolj jasno, da ima načelo ne dobesednega, ampak strukturnega ustrežanja kot prevajalsko vodilo svoje meje ... Tudi najbolj tenkočuten prevod ne more nadomestiti razlage. A k strukturi razodetja spada, da se med seboj povezujeta zvestoba in posodobitev. Beseda mora biti tukaj kot beseda sama, v svojem lastnem, morda nam tujem liku. Razlago je treba meriti ob zvestobi do besede, a jo hkrati narediti dostopno današnjemu poslušalcu."

Pastoralna utemeljitev se obrača proti nesporazumu odrešenjskega avtomatizma. Resnica, da je Kristus umrl za vse, še ne pomeni avtomatično, da bodo tudi vsi dosegli zveličanje. Obstaja namreč možnost svobodne odklonitve.

Presenetljivo je, da papež ne omenja *ekumenskega* vidika. Vse vzhodne in bizantinske Cerkve v svojih bogoslužjih dosledno navajajo

Jezusove besede "za mnoge". Tudi anglikanci, luteranci in reformirani ohranjajo dobesedni prevod. Pojasnjevalni prevod "za vse" je bil torej v pokoncilskem obdobju posebnost katoliške Cerkve.

Zato se je Sveti sedež odločil, da je treba v novi izdaji Rimskega misala besedo "pro multis" *prevesti* in ne razlagati. Namesto pojasnjujoče razlage "za vse" mora biti preprost prevod "za mnoge". Papež se zaveda, da utegne biti ta odločitev za normalnega udeleženca bogoslužja skoraj neizbežna kot prelom v središču svetega dogajanja. Ljudje "bodo vprašali: Ali potemtakem Kristus ni umrl za vse? Je Cerkev spremenila svoj nauk? Ali to more in sme? Ali gre za reakcijo, ki hoče uničiti dediščino koncila?" Preden stopi v veljavo novi prevod, je nujno potrebna kateheza. V ta namen papež sam navede glavne poudarke.

V takšni *katehezi* je treba najprej na kratko pojasniti, zakaj so pri prevodu Rimskega misala po koncilu besedo "mnogi" prevedli z "vsi". Takoj nato se pojavi vprašanje: če je Jezus umrl za vse, zakaj je potem pri zadnji večerji rekel "za mnoge"? In zakaj ostajamo pri teh Jezusovih postavitvenih besedah? Tu je treba še dodati, da je Jezus po Mateju in Marku rekel "za mnoge", po Luku in Pavlu pa "za vas". S tem je krog navidezno še bolj zožen. A prav ob tem je mogoče najti rešitev. Učenci vedo, da Jezusovo poslanstvo sega preko njih in njihovega kroga: Jezus je prišel, da bi zbral razkropljene Božje otroke z vsega sveta (Jn 11,52). "Za vas" povsem razločno izraža Jezusovo poslanstvo za navzoče. Apostoli niso kakršne koli brezimne prvine velikanske celote, ampak vsak posameznik ve, da je Gospod umrl prav zame, za nas. Izraz "za vas" sega v preteklost in prihodnost, mišljen sem jaz povsem osebno. Jezus pozna in ljubi nas, ki smo tukaj zbrani. Ta "za vas" torej ne zožuje, ampak natančno določa – to velja za vsako skupnost, ki obhaja evharistijo, in jo resnično povezuje z Jezusom. Rimski kanon je v besedah spremenjenja medsebojno povezal oba svetopisemski načina branja in

zato pravi: "za vas in za mnoge". Ta obrazec je bil nato pri prenovi liturgije privzet v vse evharistične molitve.

Vprašajmo še enkrat: zakaj "za mnoge"? Ali Gospod ni umrl za vse? K temeljnim gotovostim naše vere spada to, da je Jezus Kristus kot učlovečeni Božji Sin, človek za vse ljudi, novi Adam. Zato papež navaja tri svetopisemska besedila: Bog je svojega Sina "dal za vse", piše Pavel v Pismu Rimljanom (Rim 8,32). "Eden je umrl za vse," pravi Pavel v Drugem pismu Korinčanom o Jezusovi smrti (2 Kor 5,14). Jezus se je "daroval kot odkupnina za vse," je rečeno v Prvem pismu Timoteju (1 Tim 2,6). Prav zato je treba še enkrat vprašati: Če je to tako jasno, zakaj je potem v evharistični molitvi rečeno "za mnoge"? No, Cerkev je to formulacijo prevzela iz novozaveznih poročil o postavitvi evharistije. Cerkev govori tako iz spoštovanja do Jezusove besede, da bi mu ostala zvesta tudi v teh besedah. Spoštovanja do besede Jezusa samega je razlog za formulacijo evharistične molitve. Zdaj pa vprašajmo: "Zakaj je Jezus sam tako rekel?" Dejanski razlog je v tem, da se je Jezus s tem razodel kot Božji služabnik iz Iz 53. Dejanski razlog za formulacijo: "za mnoge" je torej dvojna zvestoba: to je spoštovanje Cerkve do Jezusove besede in Jezusova zvestoba do svetopisemske besede. V to verigo spoštljive zvestobe se uvrščamo mi z dobesednim prevodom svetopisemskih besed.

Prej smo videli, da izraz "za vas" v Lukovem in Pavlovmem izročilu ne zožuje, ampak konkretizira. Zdaj lahko spoznamo, da ima dialektika "mnogi" – "vsi" svoj pomen. Izraz "vsi" se giblje na ontološki ravni – Jezusovo bitje in delovanje obsega celotno človeštvo, preteklost, sedanost in prihodnost. Toda dejansko, zgodovinsko v konkretnem občestvu tistih, ki obhajajo evharistijo, prihaja Jezus samo k "mnogim". Tako lahko vidimo trojni pomen medsebojnega odnosa med "mnogi" in "vsi". Najprej naj bi bilo za nas, ki smemo sedeti pri njegovi mizi, presenečenje, veselje in hvaležnost, da me je poklical, da smem biti pri njem in da ga smem poznati. Drugič pa je to tudi odgovornost. Kako Gospod druge

– "vse" – doseže na svoj način, ostaja navsezadnje njegova skrivnost. A nedvomno je velika odgovornost, da me Gospod neposredno kliče k svoji mizi in da smem slišati: Jezus je trpel za vas, za mene. Mnogi imajo odgovornost za vse. Občestvo mnogih mora biti luč na svetilniku, mesto na gori, kvas za vse. Ta poklicanost se tiče vsakega posameznika čisto osebno. Mi, mnogi, moramo biti odgovorni za celoto v zavesti svojega poslanstva. Končno se pridružuje še tretji vidik. V današnji družbi imamo občutek, da nikakor nismo "mnogi", ampak da nas je čisto malo – majhna gruča, ki se vedno manjša. Toda ne – "mnogo" nas je: "Potem sem videl veliko množico, ki je nihče ni mogel prešteti, iz vseh narodov in rodov, ljudstev in jezikov," je rečeno v Janezovem Razodetju (Raz 7,9). Mnogo nas je in zastopamo vse. Tako spadata skupaj obe besedi "mnogi" in "vsi" in se nanašata druga na drugo v odgovornosti in obljubi.

Cerkev je vedno učila, da je Kristus umrl za vse. Že v 5. stoletju je zavrnila stališče duhovnika Lucida, češ da je Kristus umrl samo za izvoljene. Na sinodi v Quiercyju leta 853 je zavrnila Gottschalkov nauk o dvojni predestinaciji in njegovi tajitvi Božje vsezveličavne volje. Sinoda je zapisala: "Nobenega človeka ni, ga ni bilo in ga ne bo, čigar narava ni bila sprejeta v našem Gospodu Jezusu Kristusu. Prav tako ni nobenega človeka, ga ni bilo in ga ne bo, ki bi Kristus ne bil zanj trpel." (DS 624) Nasproti vedno znova nastopajoči skušnjava odrešenjskega pesimizma v Kalvinovi teologiji pa tudi v janzenizmu, je cerkveno učiteljstvo vedno znova zatrjevalo univerzalno odrešenjsko pomembnost Jezusove smrti.⁴

Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi: "Tako je to mesijansko ljudstvo, čeprav ne obsega vseh ljudi in čeprav je neredko videti kot majhna čreda, vendarle za ves človeški rod najmočnejša kal edinosti, upanja in zveličanja. Kristus ga je ustanovil kot občestvo življenja, ljubezni in resnice in On si ga tudi privzema za orodje odrešenja vseh ljudi in ga pošilja kot luč sveta in sol zemlje po vsem svetu." (C 9)

Katekizem katoliške Cerkve je povsem jasan: "Božja ljubezen nikogar ne izključuje. Jezus sam je spomnil na to ob sklepu prilike o izgubljeni ovci: 'Tako noče vaš Oče, ki je v nebesih, da se izgubi kdo od teh malih' (Mt 18,14). Jezus trdi, da 'daje svoje življenje v odkupnino za mnoge' (Mt 20,28); ta zadnji izraz ni restriktiven (omejevalen): celoto človeštva postavlja nasproti eni sami Odrešenikovi osebi, ki se izroča za njegovo rešitev. Cerkev, ki sledi apostolom, uči, da je Kristus umrl za vse ljudi brez izjeme: 'Nobenega človeka ni, ga ni bilo in ga ne bo, ki bi Kristus ne bil zanj trpel'." (KKC 605)⁵

1. Jan-Heiner Tück, Profesor dogmatične teologije na Katoliški fakulteti Univerze na Dunaju.
2. Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., *Jezus iz Nazareta*, 1. zvezek: Od krsta v Jordanu do spreminjenja na gori, Ljubljana 2007, 20.
3. Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., *Jezus iz Nazareta*, 2. zvezek: Od vhoda v Jeruzalem do vstajenja, Ljubljana 2011, 132.
4. Manfred Hauke, „Für viele vergossen“. Studie zur sinngetreuen Wiedergabe des pro multis in den Wandlungsworten, Augsburg 2008, 55–62.
5. Prim. Hans Urs von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986; *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Freiburg 2000. Balthasarjevo stališče je predstavil Anton Strle, *Živo upanje. Velikonočna skrivnost*, Ljubljana 1990, 331–378. Glej tudi Magnus Striet und Jan-Heiner Tück, v: Striet (Hg.), *Gestorben für wen? Zur Diskussion um das „pro multis“*, Freiburg 2006, 29–54, tu 40s. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26–28) (EKK I/4)*, Düsseldorf 2002, 115sl.

JOŽEF SMEJ

Laktancij v romanu *Zlata krsta* Ferenca Móre (1879-1934)

Madžarski pisatelj Ferenc Móra v svojem romanu *Aranykoporsó* (v slovenskem prevodu *Zlata krsta*) iz časov cesarja Dioklecijana (284-305) z žilico pravega znanstvenika oriše duhovni lik Laktancija, krščanskega pisatelja, pesnika, apologetika in retorja. Roman v prevodu Jožefa SMEJA je izšel v jubilejnem letu 2013, 1700 let od Milanskega edikta cesarja Konstantina (313), ki tudi nastopa v omenjenem romanu.

Pričujoča razprava predstavi najprej Laktancijevo življenje in dela, nato pa vsebino omenjenega romana. Oboje je potrebno za razumevanje Laktancijeve duhovne podobe, kakor nam jo iz konteksta svoje pripovedi izlušči pisatelj Móra. S tem je osvetljen vsaj majhen del patristike in madžarske književnosti.

LAKTANCIJEVO ŽIVLJENJE

Laktancij, s polnim imenom *Lucius Lactantius Cæcilius Firmianus*, je bil rojen ok. leta 250 v Severni Afriki. V mestu *Sicca Veneria* ali *Sicca Colonia* je Arnobij poučeval retoriko. Njegov učencem Laktancij mu v govorništvo ni bil samo enak, ampak ga je celo prekašal *dicendi suavitate*, v sladko mili ljubki zgovornosti. Na to kaže tudi njegovo ime *Lactantius* (lat. lac, lactis, n = mleko). Zaradi njegovega tekočega jezika bi se ime "Lactantius" lahko

glasilo po slovensko "Mlekocedilčnik". Okrog leta 290 ga je cesar Dioklecijan povabil na cesarski dvor v Nikomedijo, da bi tam poučeval retoriko. Sveti Hieronim v svojem delu *De scriptoribus ecclesiasticis* (O cerkvenih pisateljih) piše, da je Laktancij svoj Itinerarij, popis potovanja iz Afrike do Nikomedije, *hexametris versibus descripsisse*, se pravi, pesniško napisal v šesterostopnih daktilskih verzih s trohejem v zadnji stopici. Zmote poganskih staršev, od katerih je bil rojen, je Laktancij pil skupaj z materinim mlekom, *cum lacte simul hausisse*. Pozneje je v svoji *Epitomi* (povzetku) zapisal: "Bili smo rojeni od poganskih staršev. Rešeni zmot, v katere smo bili zapleteni, smo se izobrazili v pravo, resnično služenje Bogu. Zavrgli smo zmote in se sedaj usmerjamo k večni nagradi nebeškega zaklada." V katerem času je Laktancij pristopil h krščanstvu, ni znano. Verjetno je bilo to leta 295. Ko je izbruhnilo krvavo preganjanje

kristjanov, je pisateljsko delo za nekaj časa opustil. Po Dioklecijanovem odstopu leta 305 vzame Laktancij slovo od Nikomedije v Bitiniji. Ko pa Galerij kot rimski cesar (305-311) izda neke vrste tolerančni edikt, se vrne v Bitinijo. Tam živi v skrajnem uboštvu, dokler ga cesar Konstantin ne pokliče v Galijo, najbrž v mesto Trier (Augusta Treverorum), kjer je vzgajal njegovega sina Krispa. V plemenitih umetnostih in znanostih je Krispa temeljito izoblikoval. Evzebij iz Cezareje namreč piše, da je Krisp *princeps optimus et Deo charus*, tj. zelo dober vladar in ljub Bogu. Slednji je postal cesar leta 317, *Kalendis Martiis*, ob marčevskih kalendah.

Katerega leta in v katerem mestu naj bi Laktancij umrl, ni znano. Po nekaterih virih naj bi umrl v Trieru v visoki starosti, ok. leta 340.¹

LAKTANCIJEVA DELA

I. *Divinae institutiones* (Božji pouki) v sedmih knjigah:

De falsa religione (O nepravem verovanju)

De origine erroris (O izviru zmot)

De falsa sapientia philosophorum (O napačni modrosti filozofov)

De vera sapientia et religione (O pravi modrosti in verovanju)

De iustitia (O pravičnosti)

De vero cultu (O pravem bogoslužju)

De vita beata (O blaženem življenju)

O teh sedmih knjigah je zapisano tole: "Pa najsi bodo Laktancijevi prirojeni duhovni madeži (*nævi*) kakršni koli in tudi njegove zmote kakršne koli (...), vendar nikakor ne moremo tajiti, da je v njegovih tu navedenih sedmerih knjigah veliko o krščanski veri, o Svetem pismu, o Bogu, o Kristusu Gospodu, o stari in novi postavi ter o zapovedih. V teh dokumentih krščanska načela prav razlaga, razglša in potrjuje. Po pravici štejejo, da je njegovo delo *Božji pouki* izmed vseh njegovih spisov najvažnejše, napisano z veliko skrbjo in naporom duha."²

II. *De opificio Dei, vel formatione hominis liber, ad Demetrianum auditorem suum* (Knjiga

o Božjem izdelovanju ali oblikovanju človeka, namenjena Demetrijanu, njegovemu slušatelju)

III. *Liber de ira Dei, ad Donatum* (Knjiga o Božji jezi, knjiga naslovljena Donatu)

V tej knjigi Laktancij navaja starogrške in latinske pesnike. Ko npr. zavrača ugovore, zakaj so tisti, ki grešijo, često srečni, tisti pa, ki pobožno živijo, često nesrečni, omeni Ovidija. Ta poudarja, da je treba počakati na človekov zadnji dan. Nihče namreč se ne more izogniti Božji sodbi: "*Sed scilicet ultima semper/ Expectanda dies homini; dicitque beatus/ Ante obitum nemo supremaque funera debet*" (Ovid., *Metam.*, lib. III, vers. 155).³

Prevod podpisanega:

"Kar pa človeka zadeva,/ je zmeraj potrebno še počakati na zadnji njegov dan;/ pred smrtjo njegovo, pred zadnjo pogrebno častjo,/ se reči o nikomer ne sme, da srečen je."

V epilogu piše Laktancij: "O Božji jezi, predragi Donat, pišem zato, da zavrneš tiste, ki Boga napravljajo za popolnoma ravnodušnega." Laktancij misli na epikurejce, ki trdijo in učijo: Bog je srečen zaradi tega, ker venomer miruje, in se potemtakem nikoli ne jezi.⁴

Donat, spoznavalec, je v času preganjanja kristjanov veliko trpel. Šest let je bil v ječi. V zadnjih letih vladanja cesarja Galerija Maksimijana (305-311) je bil končno izpuščen.⁵

IV. *Liber ad Donatum confessorem, de mortibus persecutorum* (Knjiga spoznavalcu Donatu O smrtih preganjalcev).

To knjigo, namreč rokopis z naslovom *Lucii liber de Mortibus persecutorum*, je leta 1667 našel bibliotekar Étienne Baluze (Stephanus Balusius, rojen 24. novembra 1630, Tulle; umrl 28. julija 1716, Pariz). Ko so nekateri domnevali, da to ni Laktancijevo delo, so drugi dokazali nasprotno: je resnično Laktancijev spis, predvsem zaradi naslovljenca, Donata, zgodovinske osebe, in zaradi Laktancijevega osebne sloga pisanja: "*Audit Dominus orationes tuas, Donate carissime (...)*: Uslišal je Gospod, predragi Donat, tvoje molitve, ki jih pred

njegovim obličjem vse dni nenehno izlivaš, in tudi molitve tvojih predragih bratov, ki so si s svojo slavno izpovedjo pridobili večno krono za zasluge svoje vere.”⁶

O preganjalcu cesarju Neronu piše Laktancij, da je bil *exsecrabilis ac nocens tyrannus*, prekletstva vreden in hudodelsko škodoželjen tiran. Apostola Petra je dal pribiti na križ; potemtakem je Neron *mala bestia*, tako hudobna zver, da zemlja zanjo ni pripravljena dati prostora za pokop. Neron je Antikristov in diabolov predhodnik in bo na koncu sveta spet prišel opustošit zemljo. – Tako Laktancij po Sibilinem prerokovanju.⁷

Podobno piše Laktancij tudi o drugih preganjalcih: Decij je *exsecrabile animal*, prekletstva vredna zver.⁸ Dioklecijan pa da je bil *scelerum inventor et malorum machinator*, začetnik zločinov in zasnovatelj zla. Svojo ženo Prisko, ki je bila tajno krščena, je prisilil, da se je onečastila z žrtvovanjem bogovom.⁹ Razen Galije je bila vsa zemlja od vzhoda do zahoda mučena. Divjale so tri do kraja krute zveri (Neron, Decij, Dioklecijan):

*“Non mihi si linguæ centum sint oraque centum,
Ferreæ vox, omnes scelerum comprehendere formas,
Omnia poenarum percurrere nomina possim”*.¹⁰

Prevod podpisanega:

*“Če jezikov sto bi imel in ust prav toliko,
če glas bi zvenel mi kot udarec na bron,
izrêči ne mogel bi oblik vseh zločinov,
našteti imen različnih vseh kazni,”
ki prisodili so jih sodniki pravičnim,
nedolžnim.*

Iz vsega tu navedenega odseva pesniški slog Laktancijevega jezika.

VSEBINA ROMANA FERENCA MÓRE ARANYKOPORSÓ

Glavni naslov romana je “Aranykopersó”, madž. “arany” = zlat, a, o; madž. “koporsó” = krsta. Podnaslov: “Roman iz Dioklecijanovih časov.”

Mladi Dioklecijan verjame znani vedeževalki, materi matematika (zvezdeslovca) Biona: “Če boš ti, Dioklecijan, znal svojega sina do njegovega 20. leta vzgojiti tako, da on sam pa tudi nihče drug razen tebe ne bo vedel, čigav sin je, potem bo on tvoj naslednik v cesarskem škrlatu; tebe pa bodo pokopali v zlati krsti, kakršne še ni bilo na svetu.”

Kakor hitro se mu je rodil sin, ga Dioklecijan “ukrade” svoji ženi Priski in ga izroči v rejo nekemu sužnju. Suženj sprejme otroka, ne da bi sploh vedel, čigav sin je, ga posinovi in mu dá ime Kvintipor (=Quintipuer, peti deček). Med Kvintiporjem in Titanilo, hčerko cesarja Galerija, se razpleta čista ljubezen. Titanila dá Kvintiporju ljubkovalno ime Granatni cvet. Do poroke ni smelo priti, ker je bila Titanila vladarjeva hči, Granatni cvet pa “suženj”. Titanilo so proti njeni volji poročili z Maksencijem, sinom Dioklecijanovega socezarja Maksimijana. Titanila ostane nedotaknjena, deviška, saj je bil Maksencij nenehno na vojnih pohodih (leta 312 premaga Konstantin Maksencija pri Milvijskem mostu, naslednje leto 313 pa izda Milanski edikt, svobodo krščanstvu). Čudovit je opis, kako Titanila umira s križcem v roki, ki ji ga je bil izročil Granatni cvet. Ta pa se v Rimu sreča s krščanstvom. Preden se priglasil kot kristjan, se pogodi z nekim Judom, naj mučenca z imenom Granatni cvet v preprostem lesenem zaboju spravi v Nikomedijo na cesarski dvor. Ko Dioklecijan odpre zaboj, vidi, da je bil med kristjani, ki jih je preganjal, tudi njegov sin ...

Pisatelj Móra nazorno opisuje, kako so socesarji vplivali na Dioklecijana: Gaj Valerij Galerij in Maksimijan sta silila, naj preganja kristjane, na drugi strani pa sta ga Flavijca, Flavij Valerij Konstancij Klor in njegov sin princeps Flavij Valerij Konstantin, pozivala, naj omili preganjanje. To je Dioklecijan tudi storil: Nihče naj ne stika za kristjani, usmrtijo naj samo tisté, ki se sami priglasijo (Granatni cvet se je sam priglasil). Da je Dioklecijan začel preganjati kristjane, so bili sokrivci predvsem poganski svečeniki. S svojimi mahinacijami, predvsem s cerebroskopijo,

napovedovanjem usode iz možganov na smrt obsojenih sužnjev, so cesarja Dioklecijana prepričali, češ da mu kristjani strežejo po življenju. In tako je bil med prvimi žrtvami Pantaleon, zdravnik, ki je ozdravil Dioklecijanovo ženo; nenehoma je namreč žalovala za svojim sinom, ki je usodno izginil, potem ko ga je porodila (to je bil Kvintipor, Granatni cvet). Pantaleon, zdravnik, svetnik, mučenec iz 4. stoletja, goduje 27. julija.

Roman je podpisani prevedel.¹¹ Poleg tega je prevedel še dva romana madžarskega klasika, Géze Gárdonyija: *Atila, bič božji*, Murska Sobota, Pomurska založba, 1973, in *Božji sužnji*, M. S., Pomurska založba, 1977. S temi prevodi je dan vpogled v madžarsko književnost, ki se redko ali sploh ne omenja.¹²

LAKTANCIJEV DUHOVNI LIK PO PISATELJU FERENCU MÓRI

V 17. poglavju svojega zgodovinskega romana nam Móra začne odkrivati duhovno podobo retorja Laktancija. To naredi v umišljenem pismu, ki naj bi ga Laktancij poslal prijatelju matematiku (zvezdoslovcu) Bionu, in tudi v pogovoru z njim. Krščanska vera – tako poudarja v romanu Laktancij – bi lahko mogočni rimski imperij spremenila v neminljivo cesarstvo, ko ne bi bila tako trmoglava, ampak bolj gibčna in prožna. Ta vera namreč zametuje nekatere užitke umetnosti, za katere dolgujemo bogovom veliko zahvalo. V tej trditvi se kaže Laktancijeva poganska duša v začetku njegovega bivanja na dvoru cesarja Dioklecijana. Vera kristjanov, tako Laktancij, ne bo mogla obstati na zemlji. To je namreč vera za mučence, ki koprnijo po večnem življenju tam onstran groba, ne pa za smrtnike, ki so se rodili za to, da bi na zemlji uživali. V svojem filozofskem razmišljanju pa Laktancij pride do peripetije, z drugo besedo, do nepričakovanega zasuka: Mi, razmišljujoči ljudje, hrepenimo po resnici, ki ni odvisna od nas, ampak smo mi odvisni od nje. Ta resnica je nekoč obstajala in mora obstajati tudi zdaj, sicer se svet ne bi bil mogel ohraniti. Laktancij

priznava: v cesarskih palačah seda tudi on za bogato obložene mize in se veseli, ko pa ostane sam, čuti, da je prepuščen samemu sebi in da tava pod zvezdami, ki nimajo z njim sočutja. Še več! Čuti, da ni nikogar, ki bi bil pokrtil goloto njegove duše in ogrel strahoten hlad v njem. Sprašuje Biona, zvezdoslovca, ali je bilo zmeraj tako ali pa so bile zvezde nekoč bližje ljudem? In tudi bogovi, ali so kdaj v resnici stopili dol med smrtnike? So nas morda udarili s slepoto, da jih več ne bi mogli videti? To vprašanje Laktanciju kot retorju zastavljajo tudi gojenci njegove šole. To so mladi ljudje, ki z vso silo iščejo smisel življenja. Laktancij prizna Bionu, da so mu bogovi med njegovim bogoiskateljskim naporom začeli izginjati izpred oči. Laktancij piše to pismo potem, ko je bil pri Mnestru, krščanskem škofu, s katerim je kakor tudi z zdravnikom Pantaleonom veliko razpravljal o Bogu kristjanov. Laktancij opiše Bionu nekatere dogodke: požar v Dioklecijanovi sobi; sramotilni napisi na trgih, naperjeni proti Dioklecijanu in njegovi materi; in da Dioklecijana in vse, ki niso kristjani, čaka večno pogubljenje. Sum za vse to je padel na kristjane. Dioklecijan je dal osumljene kristjane, ki so bili v času požara na njegovem cesarskem dvoru, obglaviti. Laktancij se zaveda, da so kristjani nedolžni. Škofa Mnestra, ki mu je zagrožena ječa, skuša rešiti: kakor bi bilo namreč nespametno govoriti, da so vsi črnooki ljudje hudobni (tudi Laktancij sam je črnook!), vsi sinjeoki pa dobri, tako ni mogoče potegniti črte med hudobnimi in dobrimi, če sodimo samo po njihovi verski pripadnosti. Bion naj se ne čudi, da Laktancij daje svoje življenje na kocko, ko se poteguje za Mnestra. Z Bionom namreč ne more razpravljati o Bogu kristjanov.

V 35. poglavju *Zlate krste* avtor Móra spopolnjuje duhovni lik retorja Laktancija. Ko je Laktancij zvedel, da se je Tibera v Rimu pordečila od krvi krščanskih mučencev, je postal kristjan. Iz poganskega filozofa je zrastel strasten krščanski gorečnež: Satan dobro ve, da so potrebni mučenci, zato je antikristu (Dioklecijanu) prišepetal, naj omili

odlok o preganjanju kristjanov: Nihče naj ne stika več za kristjani; smrtna kazen ostane v veljavi le za tiste, ki se bodo sami prijavi. To pa Laktanciju pomeni konec krščanstva. Krščanstvo bo spet zdrknilo v tisti zaspani mir, iz katerega ga je bilo zbudilo prav preganjanje; pogreznilo se bo v mehkužnost. Kristjani bodo spet začeli brati s peklenkim črnolom napisane knjige, ki bodo omajale njihovo vero. Spet se bodo prepirali med seboj, sledilo bo barantanje za višji položaj, razpasle se bodo razvade: maličeni obrazi, nakodrani lasje, nesramni kipi in slike, gledališča, vroče kopalnice in mehke postelje. Prav nič ne koristi, če kristjani s kladivom zdrobijo Jupitra, Venero in Minervo, če v njih še naprej prevladujejo napuh, lakomnost, nečistost in hlastanje po telesnih užitkih. Kot retorja ga nihče ni mogel sumiti, da se je bil pridružil brezbožcem (tako so imenovali kristjane), kristjani pa so vedeli, da časti pravega Boga. Laktancij, ta vročekrvni južnjak, se je odpravil celo v Rim. Na Trajanovem forumu je objavil razglas: Predavanje retorja Laktancija. Sloves njegovega imena je privabil množico. Rimljanom, poganom, je hotel razložiti prave kreposti. Upal je, da se bodo vrani spremenili v golobe. Spoštljivo so poslušali njegove besede, dokler se nista oglasila dva slavna grška klarinetista, Terpnos in Diadoros. Poslušalstvo je pustilo retorja na cedilu, le nekaj starih Rimljank, pogank, je od časa do časa prikimavalo v znamenje, da se glede čednosti strinjajo z Laktancijem. Vendar je bil bridko razočaran, kimale so v spanju. Spoznal je tudi, da so rimski kristjani prav tako mlačni, preveč navezani na zemeljsko življenje. Celo papežu Marcelinu je očital malovernost. Papež je namreč pisal cesarju Maksenciju (306-312), naj omili preganjanje kristjanov: "Če bi ljubezen, učiteljica vseh dobrin, bila do kraja v tebi, bi bil ublažil svojega duha, se odvrnil od zla, bi bil nehal besneti, nehal preganjati Cerkev Božjo in bi bil zatrl v sebi divjanje."¹³ Laktancij je v svoji gorečnosti menil, da papež nima prav, ko prosi cesarja,

naj ne preganja kristjanov. Tako namreč ne bi bilo več mučencev, kri mučencev pa je seme novih kristjanov.

Laktancij sam se je hotel priglasiti kot kristjan, da bi tako postal mučenec. Po drugi strani pa je čutil, da ni vreden palme mučeništva. Hkrati je želel še nekaj časa živeti na zemlji. S svojimi spisi je nameraval spreobračati ljudi, ki so iz trde, žilave, težko gnetljive snovi. Držijo se namreč zemlje kakor zajedalec s trdim, nazobčanim sesalom. Take lahko odreši le človek, ki postane sočloveku odrešenik, ko iz čiste ljubezni prelije zanj kri.

Na koncu romana je Bionovo pismo retorju Laktanciju. Bion odgovarja na Laktancijeva vprašanja, na primer, ali je Bion spoznal, da bogovi niso nesmrtni? Bion odgovarja, da nikoli ni trdil, da bi bili bogovi nesmrtni. Bogovi so mu bili namreč zmeraj sumljivi, in sicer že v njegovih mladih letih, ko je splezal na Olimp in pogledal za tisto bleščečo meglo, ki nenehno obdaja sveti vrh, če ga gledamo od spodaj. Drznil si je splezati še više, in sicer do tiste meje, do katere so prilezle le najbolj nespametne ovce. In tam Bion ni našel nič drugega kakor samo gole skale in nekaj velikih snežnih krp. Potemtakem Homer in Heziod nimata prav, ko v svojih spisih omenjata, da bogovi v sladkem lenuharjenju na Olimpu preživljajo svoje dni in si preganjajo dolg čas s tem, da vodijo svet. Na Dioklecijanovem prestolu, ki sta ga onečastila s krvavim preganjanjem kristjanov Galerij in Maksencij, sedi božanski Konstancij, toda kaj se je spremenilo v vesoljnem svetu? Samo to, do so pajki prepredli vrata poganskih templjev s pajčevino, ki jo od časa do časa pretrgajo kvečjemu kmetje, ki odnašajo kamne razpadajočih oltarjev, da jih doma uporabijo kot obtežilnike za natlačeno zelje v kadeh. Bionova roka v Saloni je edina opora staremu Dioklecijanu. Kolikokrat ga je moral zgrabiti za roke, da si ne bi bil izpraskal oči, ki so nenehno gledale krvavo senco njegovega mladega sina, o katerem je mislil, da je žrtev njegovega preganjanja kristjanov, medtem ko je bil pravzaprav on, Dioklecijan, sam

žrtev neizprosne ANANKE – USODE, ki je ni mogoče omehčati z nobenimi prošnjami. Tako Bion Laktanciju v romanu Ferenc Móra.

SKLEP

Pisatelj Móra zelo dobro izriše Laktancijevo psiho. Ko je Bion prižgal gmado, na kateri so ognjeni zublji použili Dioklecijanovo truplo in ko je njegov pepel položil v ZLATO KRSTO, se nam utrne razmišljanje: z Dioklecijanovim pepelom in s Konstantinovim MILANSKIM EDIKTOM ni ugasnilo preganjanje kristjanov. Toda končna zmaga pripada kristjanom, ker je krščanstvo močno usidrano v LESENI KRSTI, v simbolu lesa Kristusovega križa. In to v smislu kitice prastare himne *Vexilla Regis prodeunt*, Zastava Králjeva vihra, spisane ok. leta 580: “*Kar David je preroško pel,/ se izpolnilo je zares:/ oznanil je vsem narodom,/ da Bog raz les bo kraljeval.*”

Roman Ferenc Móra bi lahko primerjali z romanom Dostojevskega *Bratje Karamazovi*. Gre namreč za ojkonomijo Božje milosti. Skrivnost. Retor Laktancij se spreobrne, iz pogana postani krščanski gorečnik, medtem ko Bion, matematik-zvezdoslovec, ostane ateist. Oba sta prijatelja, neke vrste brata. Bion piše Laktanciju: Najino življenje je podobno dvema polovicama orehove lupine, ki spadata skupaj. Obema je Bog dal milost, Bionu zadostno milost, ki zadostuje, da se človek spreobrne, Laktanciju pa je dal učinkovito milost, s katero Bog človekovo voljo k sebi pritegne, četudi je uporna. Kako to spraviti v sklad: na eni strani učinkovita milost, na drugi strani pa svobodna volja. Teologi skušajo to razložiti. Molinisti trdijo, da Bog vnaprej vidi, s katero milostjo hoče človek sodelovati, zato mu da novo, in sicer

učinkovito milost; tomisti pa pravijo, milost ostane milost, toda preden se človek odredi, ga Bog nagne s svojo nepremagljivo močjo, a njegova volja tudi pod vplivom te fizične predodreditve ostane svobodna.

Pri Dostojevskem sta dva brata Karamazova, Ivan in Aljoša. Ivan, sicer silno izostren mislec, zaradi dejstva, da trpijo tudi nedolžni, ne more sprejeti vere v Boga, medtem ko Aljoša, menišič, na pogrebu ubogega dečka Iljušečka, poln vere vzklikne: Vstali bomo od mrtvih in se videli in drug drugemu veselo pripovedovali vse, kar je bilo!

Kakor *Bratov Karamazovih* Fjodorja Dostojevskega, tako tudi *Zlate krste* Ferenc Móra *non poterit edax abolere vetustas* (Ovidij), ne more uničiti ješčni zob časa. Oba romana bosta ostala aktualna.

1. Prim. *Lactantii vita*, v: *Patrologiae cursus completus*, Tomus VI. Parisii 1844, 75. V nadaljevanju: PL (*Patrologia latina*) Tomus VI. – Prim. Ferenc Móra, *Aranykoporsó* (*Zlata krsta*, prev. J. S., 2013, slovarček, geslo “Laktancij”).
2. PL, Tom. VI., 884.
3. PL, Tom. VII., 137.
4. Prav tam, 155.
5. Prav tam (opomba), 189-190.
6. Prav tam (v besedilu), 189-191.
7. Prav tam, 196-198.
8. Prav tam, 200.
9. Prav tam, 204. Isto ponovi Laktancij v: *Divin. Institut.*, cap. 24.
10. Prav tam, 217.
11. Ferenc Móra, *Zlata krsta. Roman iz časov cesarja Dioklecijana*, prev. Jožef Smej, samozaložba, Maribor, 2013.
12. Prim. Janko Kos, *Pregled svetovne književnosti*, Ljubljana 1979 (Madžarska književnost ni omenjena).
13. Prim. PL, Tom. VII., 1096-1100. Móra misli tu na papeža Marcela (308-309), ne na Marcelina (296-303). Marcel je to pismo pisal *decimo sexto Kalendas februarias* 309, se pravi na 16. dan pred februariskim kalendami omenjenega leta. Kalende so prvi dan v mesecu. Šestnajsti dan pred februariskimi kalendami je 17. januar.

BENEDIKT XVI.

Pridiga na pepelnično sredo¹

Bazilika sv. Petra, Pepelnična sredo, 13. februar 2013

Spoštovani sobratje! Dragi bratje in sestre! Na današnji dan, na pepelnično sredo, se podajamo na novo pot posta – pot, ki bo trajala štirideset dni in nas bo pripeljala k velikonočnemu veselju zmage življenja nad smrtjo. V skladu s starodavno tradicijo postnih postaj smo danes zbrani pri obhajanju evharistije. Po tej tradiciji je prva postaja cerkev sv. Sabine, ki stoji na Aventinskem griču, toda okoliščine so nas prepričale, da bi bilo bolje, da evharistijo obhajamo v baziliki sv. Petra v Vatikanu. Nocoj nas je ob grobu apostola Petra zbranih veliko število, da bi ga prosili za njegovo posredovanje za prihodnost Cerkve, kot tudi za posredovanje pri obnovi naše vere v najvišjega Pastirja, Kristusa Gospoda. Zame osebno je to tudi enkratna priložnost, da se Vam vsem, še posebej pa vernikom rimske škofije, zahvalim, preden zapustim petrinsko službo, in Vas vse prosim, da se me spomnite v svojih molitvah.

Božja beseda, ki smo jo pravkar poslušali², nas spodbuja, da v času posta z Božjo pomočjo misli in dejanja usmerimo h konkretnemu ravnanju. Cerkev nas postavlja v položaj Izraelskega ljudstva, ki mu je prerok Joel naznanil Božje besede, rekoč: "Obrnite se k meni z vsem srcem, s postom in z jokom in s

srčno bolečino" (2, 12). Besede "z vsem srcem" so tukaj ključnega pomena, saj govorijo o središču naših mislih in občutij, o izvoru naših svobodnih sklepov, odločitev in dejanj. Ampak je takšen obrat k Bogu sploh mogoč? Da, kajti obstaja moč, ki ne izvira iz našega srca, ampak priteka iz Božjega. Ta moč je moč usmiljenja. Prerok nadaljuje: "Vrnite se h Gospodu, svojemu Bogu, zakaj milostljiv je in poln usmiljenja, počasen za jezo in bogat v milosti, pripravljen preklicati kazen" (2, 13). Obrat h Gospodu je "milost", ki je delo Boga in sad naše vere v Njegovo milostljivost. Obrat k Bogu postane konkretna resničnost v naših življenjih, ko Gospodova milost prodre do naše notranjosti, jo pretrese in nam dà moč, da pretrgamo "svoja srca". Spet prek preroka odmevajo Božje besede, ki pozivajo: "Pretrgajte svoja srca, ne svojih oblačil" (2, 13). Tudi v današnjih časih so mnogi zaradi škandalov in nepravilnosti – seveda tistih, ki so jih povzročili drugi – pripravljene "pretrgati svoja oblačila", malokdo pa je pripravljen isto storiti s svojim "srcem", svojo vestjo ter svojimi nameni in dopustiti, da jih Gospod preoblikuje, prenovi in spreobrne.

Poziv "Vrnite se h Gospodu, svojemu Bogu" je poziv skupnosti, ne samo posamezniku. V

prvem berilu smo tako slišali: "Zatrobite v rog na Sionu, posvetite post, oznanite slovesen shod, zberite ljudstvo! Posvetite shod, pridružite starčke, zberite otročiče in dojenčke na prsih, naj pride ženin iz svoje sobe in nevesta iz svoje spalnice." (2, 15-16.) Občestveni vidik je bistven element vere in v krščanskega življenja. Kristus je prišel, "da bi razkrojene Božje otroke zbral v eno" (Jn 11,52). Ta "mi" v Cerkvi pa je občestvo, v katero nas povezuje Jezus (prim. Jn 12,32): vera je po svojem bistvu cerkvena. Ta misel naj bo v tem postnem času še posebej pomembna in naj nam bo vodilo, po katerem živimo: vsak se naj zaveda, da na pot kesanja ne stopa sam, ampak skupaj z brati in sestrami v Cerkvi.

V zaključku se prerok osredotoči na molitev duhovnikov, ki se s solzami v očeh obračajo na Boga in pravijo: "Prizanesi, Gospod, svojemu ljudstvu, ne daj svoje dediščine v zasramovanje, da bi jim vladali narodi. Zakaj bi rekli med narodi "Kje je njihov Bog?" (2, 17.) Ta molitev nas spominja na pomen, ki ga ima pričevanje krščanske vere in življenja slehernega od nas in našega občestva za podobo Cerkve in kako se ta podoba včasih popači. Tukaj mislim predvsem na grehe zoper enotnost Cerkve in razkole v njenem telesu. Če postni čas živimo intenzivneje in bolj vidno v občestvu Cerkve, tako da presežemo individualizem in tekmovalnost, smo ponižno in dragoceno znamenje vsem, ki so od vere odtujeni ali do nje ravnodušni.

"Glejte, zdaj je tisti milostni čas! Glejte, zdaj je dan rešitve!" (2 Kor 6,2.) Besede apostola Pavla, ki so namenjene cerkvi v Korintu, tudi nas z nujnostjo pozivajo k prisotnosti in dejavnosti. Večkrat ponovljeni "zdaj" je kot opomin, da tega trenutka ne smemo zamuditi, saj nam je dan kot enkratna in neponovljiva priložnost. Apostolov pogled se osredotoči na udeležbo, s katero je želel Kristus zaznamovati svoje življenje, tako da je sprejel nase vse človeško, celo naše grehe. Besede svetega Pavla so tukaj močne: Bog ga je "storil za greh" (2 Kor 5, 21). Jezus, nedolžni, sveti, "ki ni poznal greha" (2 Kor 5, 21), vzame nase bremena greha in s človeštvom deli njegovo posledico, smrt

– smrt na križu. Sprava, ki nam je ponujena, je bila kupljena za visoko ceno: križ na Golgoti, na katerega je bil pribit učlovečeni Sin Božji. V tem Božjem potopu v človeško trpljenje in v brezno zla so korenine našega upravičenja. Naš "obrat k Bogu z vsem srcem" v postnem času gre prek križa, prek hoje za Kristusom po poti, ki vodi na Kalvarijo in do popolne predaje samega sebe. To je pot, na kateri se vsakodnevno učimo, kako premagati lasten egoizem in lastno zakrknjenost, da napravimo prostor za Boga, ki odpre srce in ga preobrazi. Sveti Pavel nas opominja, kako sporočilo križa odmeva v nas, ko poslušamo oznanilo Božje besede, katere glasnik je sam apostol: opomin, da naj bo pot posta zaznamovana z veliko pozornostjo in vztrajnostjo pri poslušanju Božje besede, ki je luč, ki osvetljuje naše korake.

V odlomku iz Matejevega evangelija, ki je del tako imenovanega govora na gori, Jezus spregovori o treh temeljnih praksah Mojzesove postave: dajanje miloščine, molitev in post; to so tudi tradicionalni napotki za postni čas, da bi se laže odzvali povabilu, da "se z vsem srcem obrnemo k Bogu". Jezus pa izpostavi, da sleherni religiozno držo odlikujeta kakovosten in resničen odnos do Boga. Zato izpostavi religiozno svetohlinstvo, način obnašanja, s katerim želimo navdušiti druge in si na ta način zaslužiti spoštovanje ter odobravanje. Pravi apostol ne služi "javnosti", ampak Gospodu v preprostosti in velikodušnosti in Gospod, "ki vidi na skitem, [...] bo povrnil" (Mt6,4; 6,18). Naše pričevanje bo zmeraj bolj prepričljivo, če ne bomo iskali lastne slave in če se bomo zavedali, da je plačilo pravičnega Bog samo združenje z Bogom – tukaj na zemlji na poti vere in na koncu našega življenja v miru in luči iz obličja v obličje z njim za vedno (prim. 1 Kor 13,12).

Dragi bratje in sestre, začnimo svojo pot skozi postni čas polni zaupanja in veselja. Naj povabilo k spreobrnjenju, poziv "obrniti se k Bogu z vsem srcem", v nas glasno odmeva, da bomo sprejeli Njegovo milost, ki nas naredi nove ljudi, katerih novost je delež pri življenju Jezusa. Nihče naj ne presliši tega poziva, ki

odmeva tudi iz tega preprostega, a zgovornega obreda pepeljenja in h kateremu vas kmalu povabim. Naj nas v tem času spremlja vzor Device Marije, Matere Cerkve in vzor slehernega pravega Božjega apostola. Amen!

Prevedel: Jani Šumak

1. Besedilo je objavljeno na spletnih straneh Svetega sedeža, www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2013/documents/hf_ben-xvi_hom_20130213_ceneri_ge.html (v nemškem jeziku) oziroma na spletni strani Svetega sedeža v rubriki Homilije.
2. Prvo berilo Joel 2, 12-18, Psalm 51,3-6.12-14.17, drugo berilo 2Kor 5,20 - 6, 2, evangelij Mt 6, 1-6; 16-18.

“Blagor ubogim v duhu, zakaj njih je nebeško kraljestvo.” Mnogo jih je, ki so vneti za molitve in sveta opravila ter se telesno mnogo zatajujejo in postijo. Takoj pa so užaljeni in se pohujšujejo zaradi ene same besede, ki se zdi žaljiva zanje, ali zaradi kake stvari, ki jim je odvzeta. Ti pač niso ubogi v duhu. (FOpom 14)

Assisi, bazilika Marije Angelske (Porciunkula). Fotografija: Samo Skralovnik



SMILJAN TROBIŠ

Ciklus *Nauči se padati*

Kadar padeš, padeš vedno na zemljo.
In jo poljubiš s celim telesom
in takrat se na nebu nekaj premakne.
Umakneš se iz podnebja
in ves si na tleh, nemočen, in ne veš,
od kod pride moč, da spet vstaneš...

Sile iz podnebja so te teple,
zla nevoščljivost ni imela miru.
Vse te je bolelo, ko si stal pokonci,
in si še vztrajal,
da bi izpolnil svoj smisel.
Trudil si se, hotel navzgor,
vedno navzgor...
A odpočiti si moraš, padi.

Vse sile si napenjal,
boli te od vzponov,
trepetiš od strahu.
Dovoli si pasti.
Naj ti zemlja da toliko počitka,
da bo od nekod prišla moč.

Vzroki so prinesli posledice
in te nove vzroke.
Čas je bil neusmiljen
in ura je bila njegov simbol.
Boleča vsakdanjost je bila pot in služenje,
smisel in darovanje. Hotel si.
Zrušila so se pričakovanja,
izdali so te ljudje.
Bolečine vedno večje.
Padi, da te pot ne preseneti.

Padi in počakaj, da se vse uredi
brez tvojega diha.
Zbiral si dolžnosti, delal, kar je prav,
vedno, kar je bilo prav.
Zdaj si utrujen,
a ljubezen ni zato, da utruji.
Sprosti roke in noge, veseli se,
da zaupaš v trdoto boleče zemlje,
kjer boš predahnil brez misli in hotenja.

Nauči se padati.
Večna ljubezen uredi vse,
česar tebi še zdaleč ne bi uspelo.
Premalo si stavil nanjo, ki vse ve.
Nič se ne bo poznalo, če boš treščil ob tla.
Le na nebu se bo nekaj premaknilo,
morda bo to ključavnica,
ki ti bo odprla nova vrata.

Odnehaj,
zavij se v odejo, da ti bo toplo,
zakaj dolgo boš ležeč na tleh
poljubljal trdnost tal,
ki ji nikoli nisi verjel.
Sprostil boš glavo
in se bo lahka zahvaljevala
za bolečine telesa,
zakaj vedno boli, če padeš,
ustavi te ljubezen, in takrat ti pove,
da je ona edino pomembna.

Vse, kar si mislil o sebi, se bo zrušilo.
Telo bo nemočno ležalo na tleh,
a v srcu ti bo toplo, ko boš priznaval,
da si padel zaradi ljubezni, pod njo in zanjo.
Bolečine bodo, kot vedno, ponehale,
lahak boš vstal, ker to ne bo več tvoja moč,
ampak od zunaj, tista žlahtna moč ...

Vstal boš, a ne boš vedno lahak.
Nov padec pride.
Vstal si, angeli so te obkrožili,
a že nevoščljiva bolečina gloda tvoje kosti.
Nisi narejen, da bi bival v višavah.
Tu, na zemlji si in tu boš kopal in oral.
Tu si, človek si
in zemlja in nebo te že dolgo ljubita.
Človek si in moraš padati.

Zahvali se za vse, ki znajo padati.
Ki padejo že malo prej,
preden jih zruši narava.
Ki se znajo vdati, ker zaupajo.
Padel si in vstal v drugačen svet -
ne, svet je isti, le nebo se je premaknilo
in ti dalo lahkoto in sveže in svetle misli.

Blagor tistemu služabniku, ki se zaradi dobrega, ki ga Bog izreče in stori po njem, ne ponaša bolj kakor zaradi dobrega, ki ga Bog izreče in stori po kom drugem. (FOpom 17)

Assisi, bazilika Marije Angelske (Porciunkula). Fotografija: Samo Skralovnik



Svoboda in resnica

VLADA VESTI

Po besedah angleškega zgodovinarja lorda Actona¹ je svoboda vlada vesti. Pri tem je imel pisec v mislih anglosaksonski pojem svobode (liberty), ki ne sovпада povsem z vsebino podobnega izraza (libertas), kot je navadno v rabi pod vplivom rimskega prava predvsem na kontinentalnem delu Evrope.

Če je svoboda za prebivalca latinske Evrope in zaradi vpliva Napoleonovega kodeksa tudi drugje v tem, da smemo storiti vse, kar ni prepovedano, pa pojmuje naravni zakon (common law) Anglosaksoncev svobodo kot razumno odločanje, ki predstavlja notranje bistvo zakona in izvira potemtakem iz zdrave pameti, čuta dolžnosti, pravilno urejene vesti in šele nato iz zakonodaje.² Prav zato je svoboda, z njo pa tudi doktrina liberalizma, ki jo je razprostrla nad Evropo francoska revolucija, v marsičem različna od svobode, ki so jo imeli v mislih začetniki angleškega gospodarskega liberalizma.

V prvem primeru je vsa odgovornost za moralno presojo dejanj in opustitev združena v vladarju oziroma v državnem sistemu. Ta varuje svobodo državljana, določa meje svobode in je potemtakem, podobno, kot je to

dosledneje norma tudi v totalitarnih državah, edini razsodnik o tem, kaj je dovoljeno in prav, pa tudi kaj je moralno in kaj ni. Državljan bi bil v tem primeru tem bolj svoboden, čim manj zakonov bi ga omejevalo. Gre potemtakem za prostost "pred" zakonom. V drugem primeru pa naj bi človek spoznal, koliko mora omejiti svojo svobodo, da bodo njegova dejanja ostajala v mejah nepisanih zakonov etike. Državni zakon le oblikuje in ureja to splošno sprejeto delno omejitev svobode, katere namen je čim večja osebna svobodnost. Zato smemo v tem primeru govoriti o svobodi "v okviru" zakona.

Pojmovanje svobode kot vlade vesti je blizu krščanskemu pogledu prav zato, ker temelji na naravnem pravu. Po besedah Papeža Janeza Pavla II. v okrožnici "Sijaj resnice", si "človekova svoboda in božja postava ne nasprotujeta, marveč se druga na drugo sklicujeta". Poklicani smo k svobodi, a "ta nima nič skupnega s človekovo 'osvoboditvijo' od zapovedi, ki so nam bile dane (prav kakor vsak pravičen zakon) z namenom, da služijo praktičnemu izpolnjevanju ljubezni".³ Pod tem vidikom kristjani soglašamo s trditvijo, da je "vlada vesti" namen, pa tudi pogoj svobode, ali kot beremo v že omenjeni okrožnici, da

je "razmerje med svobodo in postavo notranje povezano s pojmovanjem npravne vesti".⁴ To pomeni, da potrebujemo svobodo za življenje po vesti, ki naj bi bila najboljše in tudi zadnje zagotovilo notranjega miru in harmoničnega družbenega sožitja.

Vest seveda ne dovoljuje osebne samovolje, ker naj bi bila podrejena razumu, to je zdravi pameti. Ta zaključek se dotika krščanskega pojmovanja moralnih kreposti, med katerimi je "razumnost" (prudencia), ki jasno vidi in zato modro presoja in predvideva, temeljna in prva. V naravnem redu si moremo le z razumnostjo prav in odgovorno vzgajati vest ter v skladu z njo uporabljati dano nam svobodo. Za vzgojo vesti v verskih vprašanjih nadnaravnega reda, ki sloni na naravi, a jo presega, pa potrebuje vernik pomoč božjega razodetja,

V že omenjeni okrožnici je Papež Janez Pavel II. takole poudaril pomen človekove svobodnosti: "Bog je prepustil človeka lastni odločitvi, da bi iskal svojega Stvarnika in svobodno prišel do popolnosti ... Kajti kakor človek z vladanjem nad svetom oblikuje svet po svojem razumu in volji, tako z izvrševanjem npravno dobrih dejanj potrjuje, razvija in utrjuje v sebi sličnost z Bogom."⁵ Vendar svoboda, ki je Stvarnikov dar in zato temeljna človekova pravica, brez katere mu ni mogoče živeti ljubezni, pa tudi ne dosega moralne polnosti, je vedno tudi tveganje in izziv. Na nevarnost zlorabljanja svobode opozarja že sv. Pavel, ko pravi, naj "svoboda ne bo pretveza za življenje po mesu, temveč (da) služite drug drugemu v ljubezni,"⁶ to je po vesti.

Marsikdaj in ne le v današnjem svetu bi radi poenostavili vsebino svobode na možnost doseči to, kar hočemo. V takem primeru bi bila svoboda povsem odvisna od denarja, imetja in dobrih družbenih zvez, to je od gospodarske in politične moči. Ne le krščanstvo, judovstvo in islam, marveč tudi vzhodna verstva zavračajo tak pogled na svobodo iz spoznanja, da neomejene želje človeka prej zaslužnjujejo kakor osvobajajo.⁷ Kljub temu v vsakdanjem življenju prebivalcev tako

imenovanega gospodarsko "razvitega sveta" že dolgo časa prevladuje materialistično pojmovanje svobode. Odtod izhaja pogosto enačenje boja za imetje in oblast z bojem za svobodo, kar nasprotuje osnovnim načelom demokracije, ki zagovarja in kot republika tudi brani svobodnost sleherne osebe.

Namen tako klasične liberalne kakor tudi krščanske demokracije, ki se v tej točki strinjata, je zagotoviti notranjo in politično svobodo državljanov v okviru republike ali ustavne monarhije tako, da se različni deli družbe med seboj omejujejo, dopolnjujejo in nadzirajo. Trajno zagotavljanje svobode, ki je predvsem duhovna dobrina, zakoreninjena v človekovi naravi, je mogoče le v pravnem okviru, kateri jo priznava, ureja in smiselno omejuje, kar je bistveno za demokratično politično ureditev in je hkrati pogoj za zdravo gospodarsko rast in za družbeni mir.

SVOBODA IN SODBA VESTI

Ob vprašanju človekove svobode v okviru demokracije se pogledi ponekod strinjajo, v marsičem pa se tudi razhajajo. Nekateri želijo, da je svoboda, predvsem na področju gospodarstva, čim manj omejena, ker vsaj v teoriji zaupajo, da zdrav človek svobode ne zlorablja, neredko pa tudi, da jih ne bi nič omejevalo pri večanju imetja. Drugi bi raje svobodo kolikor mogoče nadzorovali in omejili na vseh področjih s pomočjo zakonov, v gospodarstvu pa tudi z omejevanjem konkurence in lastništva kapitala. To delajo bodisi, ker so do človekove narave nezaupljivi, lahko pa tudi iz želje po neomejeni oblasti.

Med liberalnim pretiranjem in rahlo naivnim optimizmom in socialističnim hladnim in neredko krutim pesimizmom glede človekove narave ohranja primerno ravnovesje krščanski realizem s svojim naukom o človekovi dobri, a po izvirnem grehu ranjeni naravi. To pomeni, da je človek ustvarjen za svobodo, a zaradi svojih slabih nagnjenj potrebuje tudi trezno omejitev in nadzor. Le svobodni človek lahko ljubi, goji

kulturo, duhovnost, razvija ustvarjalnost in večja blaginjo. A ta dragocena svobodnost potrebuje nadzor zdrave pameti s podporo zakona. Ljudje, ki načelno zavračajo možnost obstoja naravnega reda, se bodo težje upirali skušnjavi, da bi vnašali v družbo in v namišljeni "vesoljni kaos" (z večjo ali manjšo prisilo) nek svoj "idealni" red. Tako na primer so komunistični režimi s pomočjo marksistične revolucionarne dialektike nasilno prevzgjajali človeka za neko utopijo, v katero niso verjeli. Posluževali so se sile zavisti in sovraštva v boju za prevlado svojega reda pa tudi svojih koristi.

Notranje svobodni, to je na imetje in na oblast manj vezani ljudje, bodo lažje sledili ukazom svoje vesti ter tako ureditev družbe lažje približali idealu svobode in pravice, kakor nesvobodni, ki so lahko celo ob propagiranju svobodnosti sužnji nezmernih želja in neobvladanih strasti ter so zato neredko krivični. Da svoboden človek svoje svobodnosti ne zlorabi drugim v škodo, mora biti sam v sebi močan, krepak, a hkrati mora svojo vest usmerjati v iskanje tega, kar je resnično in dobro ter se pustiti voditi resnici.⁸ Komur sta tuja pojma objektivne resnice in osebne kreposti, bo težko ohranjal v sebi notranjo svobodo in zagotovil svobodo drugim. To naj bi še posebej upošteval, kdor se odloča za delo v javnosti, pa seveda vsak državljan, ko izbira, koga bo pri tem podprl.

Nikdar ne bo zadosti poudarjeno, da naj bi vsak javni delavec – in toliko bolj, če je kristjan – pri vsem svojem mišljenju in delovanju izhajal iz notranje svobodnosti v zavesti, da je le svoboden človek lahko pravičen. Notranja svoboda varuje vsakogar, v posebni meri pa še politika in podjetnika pred skušnjavo korupcije in neurejene želje po oblasti ter imetju. Človek, ki se tem skušnjavam preda, neha biti svoboden, kmalu pa tudi pravičen ter je nezmožen drugim posredovati pravico in varovati njihovo svobodo.

Nobena družbena ureditev, tudi demokratična, ni varna pred zlorabo svobode. Razlika s totalitarnimi režimi v tem pogledu je v

količini oseb, ki imajo v okviru vsakega od omenjenih političnih sistemov toliko moči, da lahko svobodo zlorabijo v svojo korist na škodo drugih. Medtem ko imajo oblastniki v totalitarni državi monopol nad svobodo v političnem, kulturnem in gospodarskem pogledu, je na tako imenovanem svobodnem gospodarskem trgu v okviru demokratičnih držav svoboda sicer zagotovljena vsem, a je vendarle neenakomerno porazdeljena in omejevana.

V demokratični družbi, ki naj bi zagotavljala osebno svobodo, se ob dobrinah, ki so sad dela in podjetniške iznajdljivost ter ob vrednotah svobodne družbe pojavljajo tudi sile, ki skušajo temeljno svobodnost posameznika v praksi, včasih celo mimo zakona, omejevati, če ne celo zatreti. Pri tem se ambiciozni graditelji skušajo najprej polastiti vesti ljudi, kakor nosilci že ustaljenih monopolov, ki hočejo manipulirati množico v političnem, pa tudi v gospodarskem oziru. Sodba vesti je namreč tista "praktična sodba, ki odreja, kaj človek mora storiti ali opustiti".⁹

Svobodna, naravna vest presoja po razumskem spoznanju, kaj je dobro in kaj je zlo ter izreka svojo tiho sodbo o človekovih dejanjih in opustitvah. Tej brezprizivni sodbi pa se človek lahko upre. S pogledom na neposredno korist ali užitek hoče sam nevezano odločati, kaj je dobro in kaj slabo. Tako stoji človek vedno znova pred drevesom spoznanja dobrega in hudega¹⁰, kjer se odloča, ali bo sledil glasu vesti v skladu z naravnim redom, ali bo uveljavil v svetu svojo voljo in svoj red. Pri tem mu pomagajo utrjevati svojevoljni napuh vsakokratni sovražniki resnice in naravnega reda, ki so hkrati nasprotniki pravične, na vzajemnosti osnovane družbene ureditve.

S pojavom globalizacije se pojavljajo nove možnosti in priložnosti, da nosilci političnih, gospodarskih in kulturnih interesov v svojih naporih za čim večji vpliv in neomejeno oblast, prevzgojijo človeštvu vest ter tako v družbi zatrejo čut za vrednotenje in ohranjanje svobode. To nalogo opravljajo v okviru totalitarnih držav neposredno in brezobzirno,

v demokracijah pa prikrito, kolikor jim dopuščajo sredstva in zakoni. Njih delovanje spominja na vlogo, ki jo je v omenjeni pripovedi iz Geneze opravljal nekdo drugi.

RESNICA IN SVOBODA

Znan je rek, da je v vsaki vojni prva žrtev resnica. To drži tudi v nikdar dokončanem boju za oblikovanje človekove vesti, za pogojevanje njegovih odločitev in dejanj ter posredno za obvladanje družbe. Pri tem se nosilci poslužujejo tako politične kakor gospodarske moči, vse prepogosto prikrivanja, ponarejanja, zanikanja resnice, skratka laži. Ko obljublajo več, kot vedo, da morejo nuditi, stopijo na pot neresnice. Rastoča razdalja med realnostjo in dosežki jih sili v prikrivanje stvarnosti, pa tudi v zamenjavo vrednot. Poskušajo razvrednotiti, kar je vredno, a težje dosegljivo, ter to nadomestiti z novim, privlačnejšim, a manj vrednim.

Na ta način postanejo ljudje manj odporni do zlaganih, propagiranih videzov, ki naj bi prikrili resničnost in utrdili vero v privide neuresničljive prihodnosti. Če država, civilna družba in družina ne vzgojijo takšnih ljudi, ki so sposobni kritično presojati, kar jim ponuja politični ali gospodarski trg, se med njimi brez ovire širijo strukture laži, ki zavajajo posameznike in družbo ter imajo po mnogih razočaranjih kot posledico splošno skepso, to je dvom o vsaki resnici.

Skupine, ki skušajo prevzgojiti človeku vest, da bi postala bolj dovzetna za sprejemanje neresnice, segajo po orodju, ki bi moralo biti po svojem bistvu, če ne zagotovilo, vsaj opora svobode. To so javna občila in trgovske reklame. Namen prvih je obveščati javnost, da se ljudestvo, ki je v demokraciji nosilec politične oblasti, more pravilno odločati na področju družbenih koristi in odnosov, namen drugih pa je obveščati porabnika, na katerem sloni tržno gospodarstvo, da se more razsodno odločati, predno kupi, kar potrebuje. V kolikor take skupine ne služijo osebi, bodisi državljanu bodisi porabniku,

temveč se je poslužujejo, so po svojem bistvu nedemokratske.

Kadar so mediji, propagandne agencije in podjetja, ki jih uporabljajo, v rokah bodisi vidnih ali prikritih trgovskih ali političnih monopolov, se prav lahko spremenijo v silo, ki pričinja spreminjati "informacijo" v "formacijo". Kdor išče popolno oblast ali se namerava z monopoli polastiti trga, hoče oblikovati političnega ali tržnega porabnika po svoji volji. Na ta način poskušajo razni dejavniki v boju za oblast in imetje manipulirati videz resničnosti in prilagajati moralno vrednotenje v svojo korist. Skoraj neopazno hromijo svobodno hotenje in čutenje posameznikov, ki naj bi postajali vedno manj državljani, vedno manj osebe, vedno bolj pa brezbrizna množica porabnikov. Če je bila prva žrtev takega procesa resnica, sledi tej žrtvi druga – svoboda.

Zato naj bi države, zgrajene na demokratičnih principih, omejevale take in podobne vplive s preprečevanjem monopolov ter pazile na verodostojnost političnih in trgovskih sporočil, hkrati pa skrbale za etično vzgojo državljanov, s čimer bi krepile njihovo kritično samozavest in utrjevale svoj lastni obstoj.

PREZIR RESNIČNOSTI

Ni slučaj, da je doživelo človeštvo najkrutejše izraze totalitarizma v imenu različnih svoboščin, katere naj bi, ob razočaranju nad človekom posameznikom, zagotovila močna država. Kjer pa je državni zakon zadnje merilo svobode, tam postane ta odvisna od politične zamisli trenutnega oblastnika. Ko postaneta človekova "zamisli" in s tem državna ideologija pomembnejši od stvarnosti, se pojavi potreba slednjo primerno prirediti in če treba, podrediti tej ali oni "genialni" utopiji. Družba, ki si je podredila osebno svobodo in s tem dokazala, da ne spoštuje osebe, prav tako ne spoštuje resnice kot odseva resničnosti, temveč se je poslužuje in si jo po potrebi tudi kroji.

Totalitarni oblastniki pričnejo resnico svojevoljno in postopoma nadomeščati z

razmeram prikrojeno polresnico in končno z lažjo, ki je zaradi rastoče zapletenosti kmalu niti sami ne zmorejo več ločiti od resnice. Tako na primer je nacionalsocialistična Nemčija, sledeč svoji ideološki utopiji, izgubila stik z realnim svetom in končno celo z lastno neposredno resničnostjo. Tudi internacionalni socializem komunističnih držav je na podlagi Marxove zamisli in Heglovih teorij prelival morja krvi, da bi s pomočjo prisile in boja ustvaril novega človeka, novo družbo in nov red, ne glede na človekove moralne in psihološke danosti. Njegovi pristaši so sledili utopiji in uveljavili z nasiljem neki red na podlagi lastnih izkrivljenih predstav. Čim manj uspešni so bili v svoji "socialni inženjeriji", bolj so se v skoraj stoletni praksi zatekali v laž, da so ohranjali vsaj videz uspeha in utemeljenosti svojih teorij ter si tako utrjevali oblast. Komunistični sistem je bil od vsega začetka do take mere nesposoben uresničiti svoje napovedi in obljube, da se je moral neprestano posluževati laži in nasilja, ki sta postala neločljiv del njegovega bistva.

Kadar se resničnost ni skladala z določeno zamisljo, je seglo vodstvo realsocialistične države, ki jo je predstavljala idejno zgrajena komunistična partija, "začasno" po sredstvih nasilja. Nasilje pa je imelo dve smeri, preobraziti je hotelo človeka in si podvreči resnico. Skušali so prisiliti človeka, da bi se prilagodil diktatu, po drugi strani pa spremeniti videz resničnosti, da bi odgovarjala teoriji. Nasilje nad resnico pa se ni ustavilo pri skrivljenem prikazu vsakdanjih dejstev, seglo je v preteklost in v globino spoznavanja moralnosti človekovih dejanj, v resničnost dobrega in zla. Nasilje ter zatiranje svobode je seglo v duše, se polastilo spomina in vesti.

Nasilje prve vrste, to je zunanje nasilje nad osebo, je jasno vidno in zato tudi vzbuja odpor. Nasilje druge vrste, moralno nasilje nad spominom in vestjo, pa navidez ne rani nikogar in ga ljudstvo mirneje sprejema ter se ga čez čas celo nerado otrese, ker se je odvadilo svobode in se je navadilo misliti s kategorijami neresnice.

PREVZGOJA VESTI IN SPOMINA

Po padcu komunističnih totalitarizmov so se v mnogih primerih mlade demokracije izkazale za lahkoverne, tudi v Sloveniji. S spremembo družbene ureditve so ljudje začutili sproščenost, a malokdo je pomislil, da bi morala slediti preureditvi ustanov tudi preosnova nravi¹¹, kar pomeni poleg vzgoje za življenje v demokraciji tudi zdravljenje večkrat otopele vesti.

Po desetletjih varanja in uveljavljene laži, sprejemanje resničnosti ni lahko, prav kakor po zasvojenosti z mamili ni lahkega zdravljenja. Nobenemu zasvojencu ni mogoče brez volje in navora prekiniti z odvisnostjo in se spoprijeti s trdim, vztrajnim delom in z zmerno uporabo dobrin, ki sta potrebna pogoja za zdravje. Pri tem potrebuje človek zgled in oporo, skratka vzgojo, ki je totalitarizma razrešeni, a neosvojenjeni državljan ni prejel. Pomeni, da celo zavzeti demokrati, ki so trpeli skozi generacije prisilo marksističnega totalitarizma, niso povsem razumeli globoke škode, ki jo je povzročil, pa tudi ne, da je svoboda zahtevna dobrina. Po desetletjih vzgoje v odvisnost ni nihče poskrbel za prav tako intenzivno vzgojo državljanov za svobodo, to je za osebno odgovornost, za poživitev zdrave samozavesti in za uravnoteženje vesti.

Marksistična totalitarna država, ki jo je nekoč definirala Alja Rahmanova kot tovarno novega človeka, se je lotila povsod, tudi pri nas, prevzgoje prebivalstva silno resno. Ko se je polastila družbenih struktur, je hotela obvladati tudi vest in voljo človeka, za kar je morala obvladati najprej njegov spomin. Zgodovina se je pisala in prirejela z ozirom na potrebo oblastnikov, medtem ko je bojazen omejevala osebne spomine na politično neoporečne čase in dogodke. Z okrnitvijo družbenega, pa tudi osebnega spomina so ljudje izgubljali zmožnost, da bi si predstavljali drugačno družbo, kot jo je propagirala oblast, predvsem pa, da bi hoteli biti drugačni, kot se jim je po nekaj letih v okviru vsemogočne države zdelo normalno.

Okvare na področju spomina lajšajo deformacijo osebne vesti, kar se po nekaj letih prevzgoje pokaže v upadanju spoštovanja moralnih vrednot, pa tudi v manjšanju družbene odgovornosti. Kjer je spomin omejevan na dobo tako imenovane nove stvarnosti, vest kmalu izgubi orientacijo nekdanje družinske in družbene tradicije in se prične usmerjati po normah, ki jih diktira država s pomočjo šole in medijev. V družbi moralno dobro zamenja, kar je politično korektno, in pojem zla izgine ne le iz uporabe, ampak tudi iz besedišča ter končno iz vesti. Na tak način ljudje pričenjajo izgubljeni čut odgovornosti za svoja dejanja, s tem pa tudi del istovetnosti. Človek postaja vedno bolj neoseben in manj odgovoren del množice, pričinja izgubljeni čut družinske in narodne pripadnosti, pa tudi osebne samoza-vesti. Povsem se totalitarnim režimom to ni posrečilo nikjer na svetu, deloma pa marsikje – tudi pri nas.

V kolikor se mlade demokratične države niso zavzele, da bi v tem pogledu državljane poskušale vzgojiti za odgovorno življenje v svobodi, se prej ali slej znajdejo v težavah tako na področju demokratičnega, strpnega sožitja, kakor tudi v kulturno-gospodarski tekmi odprte, iniciativne družbe. Ljudje, ki so navajeni, da zanje misli in skrbi država, se težko sprijaznijo z dejstvom, da morajo zdaj v marsičem odločati sami in da so dolžni s svojim odgovornim, kvalitetnim delom vzdrževati državo. Ker so vajeni iskati svojo svobodo "pred" zakonom ali mimo njega, se ne sprijaznijo s svobodnim življenjem "v okviru" zakona.

Človeka s šibko istovetnostjo, vzgojenega brez moralnih vrednot, zakoreninjenih v razumu in v tradiciji, bo ob brezbriznosti do preteklosti in nevajenega odgovornosti za lastno prihodnost, težko prepričati, da je soodgovoren za kvaliteto življenja tako lastne kakor prihodnjih generacij, to je za prihodnost naroda in družbe, v kateri živi. Množice, ki danes po mnogih evropskih državah zahtevajo, da jim države zagotovijo blaginjo in varnost ne glede na razpoložljiva sredstva

in če treba z neomejenim zadolževanjem, so viden izraz te miselnosti.

VARLJIVA SVOBODA LAŽI

Človek je svobodno, a tudi omejeno bitje. Njegovo svobodo omejujejo stvarnost časa in prostora, narava, ki ga obdaja, lastna krhkost, pa tudi družba, v kateri živi. Osebe, ki jih srečamo na življenjski poti, so nam lahko obogatitev, pa tudi omejitev. Najsi pomeni srečanje z osebami, pa tudi z dogodki in naravnimi pojavi, sprejetje ali zavrnitev, gre tudi za odločitev, ki pogojuje in omejuje nadaljnji korak. Kot posledica mnogih takih omejitev se znajde človek v teku časa vsaj do neke mere vklenjen v verige čustvene, pa tudi materialne, gospodarske ali politične odvisnosti. Kljub izgubljanju zunanje svobodnosti pa ostaja človeku nedotaknjena notranja svoboda, da se odloča za iskanje resnice in pravice, za dobro ali za zlo.

Kot svobodno bitje se človek vedno znova odloča za sprejemanje ali zavračanje resničnosti, za priznavanje ali preziranje naravnega reda. Zato je, po besedah Janeza Pavla II., "vprašanje pravilne uporabe svobode tesno povezano z refleksijo o temi dobrega in zlega".¹² Svoboda, uporabljena za širjenje in večanje dobrega, prinaša v duše mir, v družbo pa strpnost in harmonijo, izbira zla pa privede človeka končno v odvisnost ne le od naravnih danosti, marveč od lastnih utvar. Zlo je namreč vedno povezano z neresnico.

Omenjena povezava svobode z dobrim ali zlom, z resničnostjo ali utvaro v sodobni družbi marsikdaj ni več takoj razvidna zaradi pogostega podcenjevanja resničnosti in brezbriznosti do resnice, pa tudi zmede v moralnem ocenjevanju storitev in opustitev. Odklon od resnice, to je neresnica, ki se izraža kot laž ali pa tudi kot zmota, v današnji družbi le redko vzbudi zaskrbljenost ali ogorčenje. Družba, ki mirno govori o več resnicah, prav tako mirno sprejema tudi povodenj laži in zmot, ne da bi se spraševala o njunih vzrokih in posledicah.

Blagor služabniku, ki se nima za boljšega, kadar ga ljudje poveličujejo in povišujejo, kakor pa tedaj, kadar ga imajo za ničvrednega ter ga omalovažujejo in prezirajo. Človek namreč toliko velja, kolikor velja pred Bogom in nič več. (FOpom 19)

Assisi, bazilika Marije Angelske (Porciunkula). Fotografija: Samo Skralovnik



Objektivne posledice zmote in laži so navadno enake, subjektivne posledice pa so bistveno drugačne. Človeku, ki se moti, morda lahko očitamo, da je bil pri iskanju resnice površen, premalo globok ali nedosleden. Lažnivec pa resnico namenoma in zavestno potvarja. Če je zmota posledica človekove naravne omejenosti ali slabosti, pa je laž težka moralna napaka, ki ji kristjani rečemo greh. Vendar ne glede na to, ali se oddaljimo od resnice zavestno ali ne, so objektivni sadovi odločitev, ki izvirajo iz njih, lahko enako usodni.

Posledice zgrešenega nauka so pogubne ne glede na namene avtorjev. Zmota ni manj zmota, če jo širi dober človek, in ima v družbi podobno, čeprav ne nujno enako razdiralno silo kot laž. Obe pa se širita zaradi navidezne privlačnosti, s katero je prikazan drobec resnice, ki ga vsebujeta, pri tem pa ustvarjata vrsto družbenih napetosti in konfliktov. Vendar je laž, ker je namerna, tudi moralno zlo, zaznamuje in notranje pohabi človeka, ki mu služi. Kot vsako zlo je tudi laž nalezljiva, vpliva na moralno zdravje prizadetih, da ustvarja v družbi napetost in nesrečo, a ne le zaradi odklona od resničnosti, kot recimo zmota. Laž je bolj razkrojevalna, ker pomeni zavestno zavajanje od resničnosti, in je izraz človekove svobodne zavrnitve dobrega. Z lažjo se človek svobodno vklene v verige neresnice, ki si jih poskuša lajšati z nadaljnjim begom v svet mitov, utvar in z nenehnim grmadenjem novih laži v sicer šibke, a pogubne strukture zla.

Nasprotno pozitivno in trajno moč ima resnica, ki vnaša mir v dušo posameznika in na ta način pomirjevalno vpliva tudi na odnose v družbi. Papež Janez Pavel II. pravi, da odseva sijaj resnice v vseh Stvarnikovih delih, posebno še v človeku, ustvarjenem po božji podobi. Resnica razsvetljuje razum, oblikuje človekovo svobodo in njegovo vest,¹³ ter je najuspešnejše sredstvo, s katerim razpolaga oseba pri uveljavljanju svoje svobode. Varuje moralno, pa tudi politično vrednoto osebne svobode ter utrjuje v svetu spoštovanje pravičnosti. Krivični ljudje tako v osebnih odnosih

kakor na področju politike in gospodarstva se za dosego svojih koristi poslužujejo laži. Zato je delo za pravično družbo neločljivo povezano s širjenjem in oznanjanjem resnice.

Za kristjana je zlo, ki ga povzroča laž, lahko razvidno in mu resnicoljubnosti ni potrebno utemeljevati s koristnostjo. Dobro ve, da zvestoba resnici, četudi včasih težka, prinaša notranjo svobodnost. Pri zmoti pa stvar ni tako enostavna. Izhodiščna napaka vernega kristjana pri presojanju resničnosti je malokdaj zavestna. Ne zmoti se, ker bi se hotel motiti. Zmotiti se potem takem ni moralni prestop, če je prizadeti resnično in zavzeto iskal resnico, kljub negativnim posledicam, ki jih ima vsak odklon od resničnosti. V kolikor pa bi bilo njegovo iskanje in z njim povezano delo površno ali malomarno opravljeno ter nato nekritično zagovarjano, bi seveda dobilo negativen moralni predznak.

Prvi človekov moralni padec je povzročil Zapeljivec, ki je, kot beremo v evangeliju, "oče laži"¹⁴. Pred varljivimi obljubami padlega angela, ki so zbudile v našem predniku kal napuha, je bila na svetu laž nepoznana. A ko ji je človek svobodno sledil, ker je bila videti privlačna, je postal njen suženj, v smislu kot postanejo sužnji mamili tisti, ki jim zapadejo. Ker človek ni Bog, ne more s svojo voljo in z besedo spreminjati resničnosti. Vendar z lažjo venomer poskuša prav to in se tako zapleta v nerealnost. Na ta način si sam, svobodno, z vedno novimi odkloni od resnice dodatno omejuje svobodo, ker si manjša prostor sredi svojega namišljenega umetnega reda. To suženjstvo se zdi morda sprva privlačno, ker ustvarja privid svobodnosti, človekove neodvisnosti od stvarnosti, ki ga obdaja. Občutek svobodnosti, ki ga daje prelamljanje z resnico, je varljiva svoboda laži. Človek je svoboden do take mere, da lahko sledi utvari in se svobodno vklene v mrežo neresnice. Vedno znova hoče biti kakor Bog¹⁵, ki je s svojo Besedo priklical stvarstvo v obstoj. Zato se človek, ustvarjen po Njegovi podobi, v svojem napuhu predaja varljivemu nagnjenju spreminjati resničnost zgolj z močjo besede,

po svoji volji, v svojo navidezno korist. Vsi bi radi svobodo, a kdor jo išče svojevoljno, brez ozira na resničnost, jo najde okrnjeno in jo končno izgubi.

Ljudje s prvim odklonom od naravnega reda in s prvo lažjo nismo izgubili svobodne volje. Ker pa je postalo sprejemanje danosti in njeno dopolnjevanje z naporom uma in dela včasih težko, se človeški rod rad vedno znova zateka v vabljivi, utopični svet neresnice. Tako postaja človek suženj ne kake stvarnosti, ki jo je mogoče oblikovati z vztrajnim delom, marveč lastnih namišljenih videzov in strahov. Proti tem se prične boriti z razdiralno silo novih laži pa tudi nasilja nad bližnjimi, ki se ne skladajo z njegovo predstavo stvarnosti in reda. Resnica in svoboda kot dejavnika miru v posamezniku in v družbi sta neločljivi zaveznici v konfliktu z lažjo in z nasiljem.

Laž se zdi včasih opravičljiva, češ, da se z njo izognemo večji nesreči. To je kratkoročno gledano lahko res, a ker vnese laž v človekove odnose nered, se prej ali slej plača, kot se na nek, način plača vsak odklon od resnice. Od tedaj naprej je v človeku in okrog njega v družbi napetost med namišljeno, zlagano realnostjo in med tem, kar v resnici je. Neprijetnost trenutka, ki smo se ji hoteli ogniti z lažjo, nadomesti teža neprestanega konflikta, ki ga je mogoče rešiti le z vrnitvijo k resničnosti. To pa zahteva priznanje laži, zatrditev resnice in kolikor mogoče tudi poravnavo prizadete krivice in škode.

V posebni meri drži to za javne delavce, politike in podjetnike, ki se v odnosih z ljudmi iz slabosti ali iz pokvarjenosti zatekajo k laži. Kadar jim ponos preprečuje, da bi priznali, kje so se hote ali nehote oddaljili od resnice, se

znajdejo v težkem položaju. Prvemu občutku svobode in uspeha, ki sledi prelomu z resnico, varljivemu trenutku svobode laži, sledi rastoča zaslužjenost neresnici. Prvo laž ali pomoto skuša človek braniti z naslednjo lažjo in tako se znajdejo v mreži ali strukturi laži, ki ga oklepa in pogojuje, ne glede na to, da jo je pomagal splesti sam.

Seveda drži tudi v teh primerih, kakor vedno, Kristusova beseda: "Resnica vas bo osvobodila."¹⁶ A za vrnitev k resnici je treba poguma, pa tudi spoznanja, da osebno in družbeno življenje, zgrajeno na laži, omejuje in končno zamori svobodo ter je vir konfliktov in nesreč. Odločitev za življenje v skladu z resničnostjo in dosledno zavračanje laži je odločitev za ohranjanje notranje svobode in doprinos h gradnji svobodne družbe.

1. John Emerich Acton, 1834–1902.
2. Prim.: Michael Novak, "The Catholic Ethic and the spirit of Capitalism"; zal. The Free Press, New York, 1993; str. 91, 93.
3. Janez Pavel II. "Veritatis splendor", Sijaj resnice, zal. Družina, Ljubljana, 1994; čl. 17. str.24.
4. Idem. čl.54. str. 54.
5. Prim. Idem. čl. 38 in 39, str. 40, 41.
6. Gal 5,13.
7. Prim.: Denise Bretón & Christopher Largent: "The Soul of Economies", zal. Idea, Wilmington USA, 1991, str.57.
8. Janez Pavel II. "Sijaj resnice", čl. 61, 62, str 58.
9. Idem; čl. 59. str. 56.
10. 1Mz2,9.
11. Prim: Pij XI. Quadragesimo anno – 1931.
12. Janez Pavel II. Spomin in istovetnost, zal. Mohorjeva 2005. str. 44.
13. Prim.: J. P. II. VeritatisSplendor; uvod; tudi KKC 1783 in sl.
14. Jn 8,44.
15. 1Mz 3,5
16. Jn 8,32.

Trdno bodimo prepričani, da ni nič našega, razen grehov in napak. (FNPVod 17)
Assisi, ulice. Fotografija: Samo Skralovnik



PETER PETERKA

Krvnika angela

Ko starša dobita pravico, da umorita lastnega sina

Ne vem, kaj bi rekel Julijan, če mu bom kdaj povedal, da ga je le korak ločil od smrti. Naj bo jasno že na začetku, da so ga hoteli odstraniti zgolj zato, ker se ne bo rodil zdrav, ker ima prirojeno težko srčno napako, ki so jo odkrili v šestem mesecu nosečnosti. Še več, to breme so naložili nama z ženo Matejo – razumljivo. V smislu, vidva se odločita, mi pa bomo že opravili svoje (krvavo) delo. V pričujoči izpovedi-razpravi želim v prvem delu bralcu približati, kakšno stisko sem/sva doživljala od trenutka, ko so nama ponudili pravico do splava. V drugem delu pa navajam pravice, ki so nama bile kršene z vsiljeno pravico do splava.

Ta članek ni moj edini korak pri problematiziranju tega moralnega področja, s katerim se ne strinjam. Je le prvi v nizu dejanj, ki bodo sledila. Po mojem prepričanju ni prav, da je v Republiki Sloveniji uzakonjena pravica do splava, ki je zapisana celo v ustavi. Prav tako bo potrebno zavarovati nebogljena bitja s tem, da jim priznamo pravno osebnost že v času nosečnosti, ko zaradi nesposobnosti uveljavitve svojega človeškega dostojanstva ni niti upoštevana niti zaščiten. Upam, da bo moj prispevek dodatno osvetlil problematiko na področju splava, ki ni in noče biti dokončno rešena.

VELIKONOČNA ZGODBA – JULIJANA OBSODIJO NA SMRT

Vtorek, 11. 9. 2012, ob treh popoldan me pokliče Mateja. Prav takrat sem v pisarni, zakopan v delo. Ni mi treba vprašati, kaj se dogaja. Iz njenega glasu razberem, da je nekaj hudo narobe.

“Ginekologinja je odkrila, da je nekaj narobe s srčkom ... Ne bije tako, kot bi moral.” Najbolje bo, da greste v Splošno bolnišnico v Mursko Soboto.”

“Sporoči mi, ali te bodo sprejeli. Pridem k tebi.” Vprašati si ne upam nič.

Z razbijajočim srcem stopam proti ginekološko-porodni stavbi. Ustavim se pred vrati, pozvonim. Ne spominjam se, ali se je kdo oglasil. Čez čas pride Mateja. Oblečena v bolniško pižamo, komaj, skoraj na silo se nasmehne. Vendar njene rdeče in otekle oči razkrivajo, da se je zgodilo nekaj strašnega. Brez besed stopim do nje in jo objamem. Obraz pritisne na mojo ramo in neutolažljivo zahlipa. Še zmeraj ne vem, kaj

naj vprašam. Toliko vprašanj. Ne zmorem ničesar vprašati.

"Povej", rečem. "Z najinim otrokom je nekaj narobe." "Ali to drži?" Kaj pa naj vprašam drugega. Napačnih diagnoz je veliko. Mogoče so se prav pri nama zmotili. Prikima. Njuni izvidi so bili v prvih šestih mesecih odlični. Nosečnost je potekala normalno. Zapletlo se je v 24. tednu.

Ne zmorem več. Samo to lahko spravim iz sebe. Slutim, da je to šele začetek nevihte, ki se hitro približuje in bo svojo moč šele pokazala. Preidem na tehnične stvari. Prinesel sem ti toaleta in nekaj oblek. Kaj z avtom? Butasto. Nič kaj prijetno se ne počutim in bi rad čim prej odšel.

Na predvečer začetka kalvarije sem v somraku najine dnevne sobe čakal, da me pokliče Mateja iz bolnišnice. Telefon končno zazvoni. "Jutri grem v UKC Maribor na Kliniko za ginekologijo in perinatologijo." Ta novica me je hkrati razveselila in prestrašila. Razveselila zato, ker odhaja iz Murske Sobote, obenem pa je to pomenilo, da je zelo resno.

Oddelek v UKC Maribor, kjer bodo opravili ultrazvok, se imenuje perinatologija, preberem na napisu v avli klinike. Odpraviva se po stopnicah v prvo nadstropje. Z razbijajočim srcem stopava po hodniku do ambulante za rizično nosečnost. Stopiva v sobo, kjer bo opravljen ultrazvok.

V sobi vlada neznosna tišina. Držim Matejo za roko. Srce mi razbija, slabo mi je. Želim si vstran. Zdravnica nekaj časa opazuje ekran, nato postavi diagnozo: "Pri plodu gre za kongenitalno korigirano transpozicijo velikih arterij z defektom ventrikularnega septuma in izraženim kompletnim srčnim blokom." To diagnozo so potrdili tudi v UKC Ljubljana.

Pojma nisva imela, kaj to pomeni. Hodila sva samo na družboslovno smer, in čeprav se zdi nekoliko neumno, sva še pred kratkim preživljala najino življenje brez misli na "defekt ploda".

Z Matejo molče obstaneva. Diagnoza nama je prebodla srce. Svet se je ustavil in obstala sva pred breznom brez-upa. V mojih

mislih je nastala tišina. Vse, kar mi je ostalo živo v spominu, so solze, ki so pritekale po Matejinem licu.

Z Matejo sva za življenje pod njenim srčkom izvedela meseca aprila 2012. Ta novica nama je bila v veliko veselje in sva se naraščajno izredno razveselila. Obenem pa nisva mogla dočakati trenutka, ko bova izvedela, kdo se skriva pod maminim srčkom. Končno, mesec julij. Mesec, ko naj bi se spol že videl. In tako je tudi bilo. Spominjam se, kako mi je Mateja z nasmehom na obrazu opisala reakcijo ginekologinje. Rekla je: "Ja, ginekologinja je rekla, da nekaj štrli in da to ni popkovina."

Pri izbiri imena nisva imela nobenih težav. Niti se nisva preveč obremenjevala. Mateja je kar izstrelila. Najini pogledi so se strinjali. To je to: dobila bova fantka in ime mu bo Juliján.

"Poglejta," nadaljuje zdravnica, "stvar je taka. Plod ima prirojeno težko srčno napako: zamenjane velike žile, luknjice v srčku in nižji pulz spodnjega dela srčka."

Nato pa so sledile besede, ki so mi za vedno spremenile življenje. To so bile besede smrti: "Zavedajta se tudi, da imata drugo možnost. To je vajina pravica." Jasno nama je bilo, da ima v mislih splav. *Bilo je okrog 3. ure. Bolniška soba se je stemnila in spretelet me je srh. Srce se mi je razparalo po sredini.*

Njene besede so sicer samo logična posledica vseh predhodnih informacij, a zadele so naju kot "strela z jasnega". Zdaj je vse povedano. Tako enostavno to gre. Prideva z Matejo k zdravniku in izveva, da imava pravico, da Julijana, s težko srčno napako, preprosto umoriva. Mateja zaihti. Želodec se mi skrči. Še močnejše jo primem za roko. Mateja joče, jaz sem v šoku.

Po nekaj trenutkih moreče tišine zdravnica nadaljuje o tehničnih stvareh splava: "Komisija se bo v tem primeru odločila prošnji nosečnice ugoditi. Še prej pa vaju bomo do potankosti seznanili s tehniko splava."

Zavedati se je potrebno, da gre po 10. tednu nosečnosti že za porod. Tehnika pa je sledeča. Otroku dajo injekcijo z zdravilom, ki mu ustavi srček ... Nato ženski povzročijo umetne

popadke in ta rodi mrtvega otroka – polagoma padava v stanje čustvenega razkroja – kot da bi govorili o okvari pralnega stroja. Ne maram je več poslušati. Mateja tudi ne.

Ko stopava po hodniku, se drživa za roko in nikogar ne pogledava. Na hrbtu čutim, kako naju prebadajo pogledi žensk, ki čakajo na vrsto. Ženi položim roko na rame in strdim skozi okno na koncu hodnika. Verjetno si čakajoči mislijo: "Tej ženski so pa pravkar povedali, da je z otrokom nekaj narobe. Kako žalostno." Sočutje me skoraj pobije na tla. Škoda, da ne vedo, da so nama ponudili pravico do umora lastnega sina. Potem bi bila podoba še lepša.

Vsak trenutek dneva imava v mislih splav. Oba to dobro veva in to drug drugemu poskušava zamolčati. Naslednji dan, ko se vrnem v bolniško sobo, Matejo so zadržali v bolnišnici, vidim da je čisto obupana in žalostna. Oči ima čisto rdeče in na obrazu posušene solze. Pozdravim jo in objamem. Čakam na pravi trenutek, da spregovoriva o ... morava ... toda težko je govoriti o ... prej ali slej bo treba.

Splav. Beseda je že nekaj minut grozeče visela nad nama. Splav. Beri: človeško bitje. Beri: Julijan. Beri: naklepni umor. Beri: namestno-zdravljenja-odstranimo-Julijana-ki-ga-je-dedna-bolezen-prizadela. Beri: selektivni splav.

Splah ne čakam več, kar iztrelim. "Kaj bova naredila?" Mateja, vsa objokana, solze so ji tekle po licih, odgovori s vprašanjem: "Kaj ti misliš?" "Da je to stvar najine skupne odločitve. Drugače pa menim, da sprejmeva Julijana takšnega, kakršen je. Nimava te pravice, da bi odločala, ali bo živel ali ne bo. Zdaj živi, če pa ima Kdo drugačne načrte, je to Njegov problem." Mateja se je strinjala. S tem sva zaključila s "pravico do splava". Konec-Fine-The end – na hitro in dokončno!

Objela sva se in poljubila, najprej na ustnice, potem sem jo poljubil še na lica. Ko sva se stiskala drug k drugemu, mi je zašepetala: "Zakaj njemu? Prosim, naj ne umre." Solze sem komaj zadrževal. Še močnejše sem jo objel.

BOŽIČNA ZGODBA - POMRLI SO TISTI, KI SO JULIJANU STREGLI PO ŽIVLJENJU

"**K**o je slišal, da vlada v Judeji Arhelaj namesto svojega očeta Heroda, se je bal iti tja. Bil pa je v sanjah opomnjen in se je umaknil v galilejsko deželo." (Mt 2,22.)

Eden temeljnih gradnikov sodobne demokratične družbe so človekove pravice in temeljne svoboščine. V skladu s sodobno ustavno zasnovo tudi ustava Republike Slovenije človekovim pravicam in svoboščinam namenja pomembno mesto in jim odmerja velik del ustavnega besedila.

Nihče ne bo oporekal trditvi, da je najpomembnejša človekova pravica nedvomno pravica do življenja (Kaučič, Grad 2011, 120). Ustava Republike Slovenije v 17. členu določa, da je človekovo življenje nedotakljivo in da v Sloveniji ni smrtne kazni. "Nedotakljivost človekovega življenja pomeni, da je človekovo življenje absolutno zavarovano, odvzem življenja pa protipravno dejanje." (Kaučič, Grad 2011, 120.)

Pri tem je potrebno, kot pravi Dolenc, pravico do življenja pojmovati univerzalno in je ni mogoče deliti na predporodno in poporodno obdobje, na spol, raso, politično in versko prepričanje idr., pa tudi ne vedno in povsod spreminjajočo se zakonodajo (Dolenc 1991, 122).

Predpostavka uresničevanja pravice nedotakljivosti človekovega življenja, in vseh ostalih pravic, je tudi spoštovanje človekovega dostojanstva. Pri tem mislim na splošno ustavno normo, ki je zapisana v 34. členu ustave Republike Slovenije, po katerem ima vsakdo pravico do osebnega dostojanstva in varnosti (Kaučič, Grad 2011, 117).

Med pravicami, ki jih zagotavlja ustava Republike Slovenije, so tudi t. i. družinske pravice, med katere uvrščamo zlasti pravice, ki se nanašajo na zakonsko zvezo in družino (53. člen), pravice in dolžnosti staršev (54. člen), svobodno odločanje o rojstvih otrok (55.

člen) in pravice otrok (56. člen) (Kaučič, Grad 2011, 149).

"Ustava namenja posebno skrb družini, materinstvu, očetovstvu, otrokom in mladini. Vse te varuje država in ustvarja za to varstvo potrebne razmere." (Kaučič, Grad 2011, 150.)

To pomeni, da "ustava omogoča človeku/.../, da uveljavi svojo voljo o tem, ali bo imel otroke, koliko jih bo imel, s kom in kdaj jih bo imel/.../Pri tem se zavezuje, da bo ustvarjala možnosti, ki omogočajo svobodno odločanje o rojstvu svojih otrok/.../hkrati pa spodbuja rojevanje." (Kaučič, Grad 2011, 150.)

Ko sem takole prebiral Ustavo Republike Slovenije, nisem nikjer zasledil, da bi kakšen člen določal, da imamo starši "pravico do splava", ki ga od zdaj naprej imenujem "pravica do umora". Res pa je, da sem v komentarju ustavne ureditve Slovenije, ki sta ga spisala dr. Kaučič in dr. Grad, prebral, da svoboda odločanja o rojstvih otrok vsebuje tudi pravico do izbire med rojstvom in preprečitvijo spočetja, ugnezdjenja ali umetno prekinitvijo nosečnosti (Kristan 2011, 19). Kaučič in Grad pravita, da "zdravstvo mora zagotavljati načine in metode, s katerimi se lahko človeku po njegovi volji bodisi omogoči spočetje in rojstvo otroka/.../bodisi prepreči njegovo rojstvo." (Kaučič, Grad 2011, 151.) Kot lahko razberemo iz komentarja, na prvo mesto postavljata rojstvo in ne umor in nadaljujeta, da naj bo umetna prekinitvev nosečnosti (splav) le izhod v sili, saj je zdravstveno in socialno nezaželen ukrep (Kaučič, Grad 2011, 151).

"Pravni red nas mora varovati pred smrtjo!" (Kristan 2001, 30). "Človekovo življenje je nedotakljivo. V Sloveniji ni smrtne kazni." (17. člen Ustave RS.)

Res je, da imamo pravico do svobode odločanja o rojstvih otrok, določeno s 55. členom Ustave Republike Slovenije in urejeno v Zakonu o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok (Ur. list SRS, št. 11/77 in 42/86). Ampak pravice do smrti, umora nam pravo ne daje, bodisi da gre za že rojenega otroka (človeka) ali pa se bo od oploditve naprej šele

razvil v otroka (človeka). Torej v obeh primerih v pravno osebo, ki ji je priznana pravna sposobnost.

Misel, da bi ubil Julijana, me je postavila hkrati nad človeka in odprla brezno med življenjem na eni in smrtjo na drugi strani. Sprašujem se, kdo sem jaz, da bom odločal o tem, kdo bo živel in kdo bo umrl? Kdo mi lahko da takšno moč?

Stres o zgornjem vprašanju pravi naslednje: "Ko pa je otrok enkrat spočet, je kot človeško bitje podrejen zakonom svoje narave in njene rasti: sedaj starši ne morejo več odločati o vsem, kar zadeva njegovo življenje in duhovni razvoj. Sedaj predstavlja ta otrok, za katerega so se najprej svobodno odločili, zanje izvor dolžnosti in obveznosti. ko je otrok enkrat spočet, preneha njihova svoboda in se začenjajo obveznosti do njega." (Stres 1991, 241.)

Naenkrat sem se zavedel, da nisem več gospodar svojega življenja, ampak sem ujet v pravila, ki mi jih predpisuje družba s svojimi zakoni. Spoznal sem, da ustava Republike Slovenije in zakoni ne ščitijo starševske dolžnosti do družine. Ravno nasprotno. Po Ustavi Republike Slovenije in zakonu imamo pravico, da postanemo rablji lastnih otrok – krvniki Angelov. Ne, to ne more biti res. V Republiki Sloveniji je smrtna kazen. Ne, na to ne morem pristati!

Pa ne samo zakonca, tudi država ne more svojevoljno odločati o družini, še posebej ne o ukrepih, ki (največkrat) namenoma uničujejo družino. Družina je tako pomembna ustanova za stanje in blagor v družbi, da je popolnoma samoumevno, da državna oblast mora omogočati in pospeševati razvoj družin. To pomeni, da mora država zaščititi pravico staršev do roditve otrok – tudi takšnih, ki jih je prizadela kakršnakoli bolezen. "Kar pomeni, da nima nihče pravice od zunaj nalagati staršem, koliko otrok morajo imeti." (Stres 1991, 246.) In v kakšnem zdravstvenem stanju naj se ti rodijo ali ne. To pomeni tudi, da zdravniki nikakor ne smejo vsiljevati pravice do umora zarodkov, ki so jih prizadele genetske bolezni.

Ramon L. Lucas je zapisal, da sta očetovstvo in materinstvo ključni človeški in družbeni vlogi, brez njiju ne bi bilo človeškega življenja (Lucas 2005, 137). S tem, ko so nama vsilili pravico do umora lastnega otroka, so kršili ustavno določbo in najino pravico do biti oče in mati.

Pri hotenem splavu gre za odstranitev oziroma umor človeškega bitja v začetku obstoja. Da gre že pri nerojenem zarodku za človeško bitje, sta dognali tudi znanosti, kot sta bioetika in genetika. Zdi se, da samo v Republiki Sloveniji pravo in zdravstvo tega nočeta priznati. Zato takšni posegi nasprotujejo človeškemu dostojanstvu, se zoperstavljajo pravici in neposredno kršijo načelo "ne ubijaj", ki se v različnih zakonskih ukrepih različnih držav glasi več ali manj podobno (Lucas 2005, 137).

Ne samo, da je bilo kršeno dostojanstvo Julijana, s tem, da so mu hoteli odvzeti pravico do življenja, temveč je bilo kršeno tudi najino dostojanstvo. In sicer s tem, ko so nama vsilili pravico do umora lastnega otroka. "Hoteni splav je krivičen in podel uboj človeškega bitja" (Lucas 2005, 137) – ime mu je Julijan.

Najina naravna dolžnost je, in to zahteva tudi človekovo dostojanstvo, da imava kot starša do svojega (nerojenega) otroka odnos, ki zahteva življenje. Pri tem se mi postavljajo naslednja vprašanja: Kaj je merilo za našo človečnost? Ali to, da med nami ni prizadetih? Ali pa v tem, kako se do njih vedemo? Dalje. Ali to pomeni, da jim bomo poskušali pomagati? Ali pa jih bomo ubili? (Lucas 2005, 138). Odgovoril bom s Stresovimi besedami: "Starši so v službi novega življenja in se ga ne morejo nikoli polaščati..." (Stres 1991, 247.)

Midva sva svojemu otroku dala življenje, zato naju veže pravica in dolžnost za tega otroka skrbeti – tudi posredno, ko je še v maternici. Z vsiljenim hotenim splavom nama je bila omenjena pravica kršena. Kajti skoraj sva bila prisiljena k izdaji samih sebe, svojih moralnih nagnjenj. Nikakor ne bova pristala na paradigmo, da je mogoče s slabimi dejanji, kar splav tudi je, doseči nekaj dobrega.

Zakonodajalec in različni teoretiki sociologije religije na Slovenskem, ki zagovarjajo takšno ali drugačno obliko splava, pozabljajo, da sva tudi midva z Matejo davkoplačevalca. Če torej od svojih prihodkov plačujemo davke, potem pričakujemo, kar je tudi edino pravilno in pravično, da tudi država ta sredstva vrača za namene, ki so za naju pomembni. Tudi midva lahko in bova problematizirala splav, s katerim se ne strinjava, pa gre vseeno del najinih sredstev za ta namen.

Splav v Republiki Sloveniji je ustavna pravica in nihče naju ni vprašal, ali sme splav plačevati iz najinega denarja, ki ga namenjava v državno malho, torej od državljanov Republike Slovenije, ki sta proti splavu.

Razočaran nad našim pravnim sistemom in družbo kot celoto ugotavljam, da gre v najinem primeru za selektivni splav: odstranitev Julijana, ker ga je prizadela genetska bolezen. Dejansko sva bila prisilno napeljana, da imava pravico do omenjenega dejanja. Sama nisva nikoli niti pomislila na to, da bi kaj takšnega storila.

Sprašujem se: Kje je bil tukaj povod zdravnice, da je izrabila najino zaupanje v škodo Julijana in v korist ne vem koga? Čeprav je težko pokazati na odgovornost te ali one osebe, pa ni ravno težko razbrati, da je očitno tako naravnan celoten družbeni sistem vključno z miselnostjo tistih posameznikov, ki imajo vse vzvode odločanja in sprejemanja neke politike. In seveda z usmerjanjem javnega mnenja.

O problemu (selektivnega splava), ki ga tukaj opisujem, se je potrebno pogovarjati z vseh možnih vidikov. Torej, če pogledam še skozi Julijanove oči, nisem dobil občutka, da je nesrečen ali pa da onesrečuje naju z Matejo. Nasprotno. Prinesel nama je neizmerno veselje in radost. Čast, da sva lahko njegova starša. Upam si trditi, da bo imel v življenju take želje in cilje kot drugi, zdravi ljudje. In najina naloga kakor tudi naloga države je, da mu to omogočimo – in to od spočetja naprej. Skupaj z Lucasom se sprašujem: Kako je mogoče, da blaginja nekaterih prevlada nad obstojem drugim? In hkrati z avtorjem odgovarjam:

Selektivni splav je zločin, ker ima človeško življenje lastno vrednost ne glede na razmere, v katerih se nahaja. Ta zločin postane ravno zaradi ravnodušnosti do Julijana, ki je naše pomoči bil potreben, še bolj podel in odvraten, saj ga je vodilo utilitaristično mišljenje (Lucas 2005, 139).

Ne predstavljam si bremena, ki bi ga morala nositi, če bi najinega otroka 12. 9. 2012 umorila. Pravica do splava je potvarjanje resnice – podla laž.

PRAVICA BITI OČE

Mnogi pravijo, da so zaradi težke izkušnje začeli še bolj ceniti življenje. Nekateri celo vsem pripovedujejo, da so hvaležni za to izkušnjo. Jaz nisem hvaležen, da sem dobil pravico do umora, sem pa hvaležen, da sem dobil pravico do naziva oče.

Pa še nekaj. Kot človek, ki čustva rajši zadrži zase, nisem nikoli razumel ljudi, ki govorijo, da morajo vedno znova nekaj dati iz

sebe. Pri pisanju tega prispevka sem se naučil, da so tudi v meni stvari, ki jih enostavno moram nujno dati iz svoje notranjosti. Ta prispevek ni nastal, ker sem želel. Ta prispevek je nastal, ker je moral.

In ni namenjen le bralcem revije Tretji dan in strokovni javnosti. Namenjen je mojemu sinu Julijanu.

VIRI IN LITERATURA:

Dolenc, Anton. "Absolutna pravica ženske do splava je v nasprotju s pravico do življenja". Abortus, Pravica do izbire, Skupina "Ženske za politiko" (Ljubljana) 1991.

Kaučič, Grad. *Ustavna ureditev Slovenije* – 5., spremenjena in dopolnjena izdaja. 1. ponatis. Ljubljana: GV Založba, 2011.

Kristan, Andrej. "Odprava plodu in "dobra smrt": sporni pravici do nenravnega konca življenja". V: Dignitas, Revija za človekove pravice, 15-32. Ljubljana: Nova revija 2011.

Kremžar, Marko. *Izhodišča in smer katoliškega družbenega nauka*. Ljubljana: Družina, 1998.

Lucas, Ramon. *Bioetika za vse*. Ljubljana: Družina, 2005.

Stres, Anton. *Oseba in družba: pregled aktoliškega družbenega nauka*. Celje: Mohorjeva družba, 1991.

Sveto pismo: Standardni slovenski prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba, 1996.

Vlahi, balkanski bojevniki

Migracije vlahov po Balkanu in njihova množična poselitev Like in Krbave

Razumnik ne upa, da bo vplival na svet, temveč da bo nekoč nekje nekdo tisto, kar je napisal, prebral natanko tako, kot je napisal.¹

V prvem prispevku z naslovom: Vlahi, balkanski bojevniki: Kdo si, Vlah ali vlah?, sem obravnaval tematiko, ki zajema vprašanje dojemanja pojma *Vlah* v različnih balkanskih zgodovinskih. V tem prispevku pa pojem *Vlah* jasno pišem z malo začetnico, saj vlahs obravnavam izključno kot socialno-profesionalno skupino (pastirji-živinorejci-krajišniki). Seveda se dotaknem tudi njihove narodnostne pripadnosti dvema etnijama, Hrvatom in Srbom, predvsem, kadar govorim o izpovedovanju njihove vere.

MIGRACIJE VLAHOV

Pojav migracije vlahov se je začel s prihodom *barbarskih* ljudstev na področje Balkanskega polotoka. O teh migracijah in njihovih posledicah sem govoril že v prvem prispevku. Kasnejše migracije vlaškega elementa pa je povzročila predvsem prisotnost osmanskih Turkov na Balkanu. Osmanski imperij je močno spremenil etnično podobo Balkana, saj je s svojim delovanjem in prodiranjem proti zahodu prisiljeval tamkajšnje prebivalstvo v izseljevanje. Proces migracij je zaradi osvajalne politike Visoke porte (v tem primeru "vlade" Osmanskega imperija, op. R. B.) dobil nepojmljive razsežnosti, k temu pa so pripomogle tudi takratne balkanske državnice

in evropske velesile, ki zaradi medsebojnih sporov nikakor niso zmogle resneje stopiti v bran prodirajoči sili.

Balkanske obrambne politike, ena za drugo, organizirane s strani srbskih in bosanskih držav, hrvaškega in madžarskega plemstva, Habsburžanov in Beneške Republike, niso zadržale osmanskega prodora. Osmansko zavzetje Balkanskega polotoka ni z lahkoto nadomestilo zamenjave propadlih držav. Čeprav so prevzeli mnogo vzorcev prejšnjega življenja na Balkanu in jih vzdrževali z manjšimi spremembami, je bila sprememba, povzročena z invazijo in spremembami, vsiljenimi s strani osmanske oblasti, vodilo novega razvoja teh področij. Posledice te invazije na Balkanu pa se niso ustavile na mejah

osvojenih ozemelj, ampak so povzročile tudi temeljite socialno-ekonomske spremembe v deželah, ki so jim stale nasproti.²

MIGRACIJE VLAHOV PO BALKANU

V zahodnih in centralnih krajih Balkana je treba razlikovati različne vaje migracij. Najpogostejši je bil tisti, ki je ljudi iz dinarskih planin prinesel v nižine, zato se ta val migracij imenuje *dinarski*. V vrtincu migracij, povzročenih z osmanskimi osvajanji, so mnogi vlahi pričeli zapuščati planine. V toku 14. stoletja lahko zaznamo konstantno širjenje pastirskega načina življenja in zmanjšanje obdelovalnih površin v dolinah. Neobdelane površine zemlje so bile spremenjene v pašnike. Pastirske skupnosti so se začele pojavljati v nižinah. Pojav različnih vlaških družin v nižinah je bil velikokrat zabeležen tudi v raznoraznih srednjeveških dokumentih. Prehod v drugačno ekološko okolje jim je vsekakor spremenil način življenja. Njihovega tradicionalnega izvora prihodkov, živinoreje, niso mogli več izvajati v taki meri kot nekoč. Zato se je začela njihova asimilacija z ostalim prebivalstvom pospeševati.³

V centralnih in zahodnih območjih Balkana, še pred tem pa v zahodni Bolgariji, Srbiji, Bosni in albanskih krajih, so vlahi prevzeli važno vlogo. Deloma so opravljali vojaške funkcije že pod Bizantinci in v srednjeveških slovanskih državah, zato so se v posamičnih vojaških vlogah z lahkoto integrirali tudi v osmansko upravo. S tem so si pridobili poseben status, t. i. *ius valachorum* oziroma *adet-i-eflaki*. V glavnem so služili v martoloških in janičarskih odredih, ki so med 15. in 18. stoletjem, zahvaljujoč svoji mobilnosti, imeli pomembno vlogo v osmanski vojski. Te posadke so bile ponavadi nameščene ob mejah Osmanskega imperija, pa tudi na ozemlju Grčije, Bolgarije, Makedonije in Srbije.⁴

Vlahi, ki so na ta način prestopali v osmansko vojsko, so prihajali iz centralnih območij Balkana.⁵ Ta pastirska vlaška naselja

so se nahajala v planinskih predelih v porečjih Ibra, Zahodne Morave, gornjega toka Drine, Lime, Tare, Pive, Zete in Neretve ter po Dinari in Velebitu.⁶ Osmanski Turki so večji del teh območij, brez Velebita, priključili svojemu ozemlju že proti koncu 14. stoletja, tamkajšnje vlahe pa vključili v svoje vojaške enote. Vlahi so tako spremljali osmanska osvajanja od juga proti severu, svoja bivališča nastanjali v na novo osvojenih krajih, s tem pa znatno širili ozemlje svojega poseljevanja.⁷

Po letu 1480 lahko vlaška naselja najdemo v spodnjem toku Neretve (Hercegovini) in v zgornjem toku reke Bosne. Na to območje so vlahi prispeli iz južnih območij Balkana. Najpogostejše naseljevanje vlahov je bilo dokumentirano na območju okoli Maglaja, ko je bilo naštetih okoli 900 družin. To se je zgodilo neposredno po pokoritvi osrednje Bosne s strani osmanskih Turkov leta 1476. Ker je bil kmalu osvojen še preostanek Bosne, so se mnogi vlahi tekom 15. in 16. stoletja zaradi strateških razlogov (utrjevanja meje proti Hrvaški) naseljevali na severozahodu osmanskega ozemlja.⁸

Med 15. in 18. stoletjem so iz območja Ibra, Lime, Pive in Morače neprestano prodirali novi valji vlahov v iskanju pašnikov, ki so prispeli vse do severnih, zahodnih in vzhodnih meja Osmanskega imperija. Leta 1526 je bila osvojena Hrvaška južno od Velebita (razen trdnjav Obrovac in Klis). Osmanska poročila nam poročajo o vlaških naselbinah v zaledju Splita. Obrovac je padel leta 1527, Klis pa leta 1537. Domače prebivalstvo je pobegnilo, na njihovo mesto pa so se postopoma priseljevale vlaške družine.⁹ Osmanski Turki so območje Like proti koncu 16. stoletja naseljevali po že izoblikovanem obrazcu. Na to območje so preselili razmeroma veliko ljudi, povečini so bili to pastirji iz južnih krajev (beri vlahi), ostali so bili muslimani.¹⁰

Največjo koncentracijo prebivalstva z vlaškim statusom se lahko potrdi v drugi polovici 15. stoletja v trikotniku med Nišem, Smederevom in Vidinom. To območje je bilo v tistem času obmejno območje med

Osmanskim imperijem in Madžarsko kraljevino. Močno koncentracijo lahko najdemo tudi v sandžaku Hercegovina, kjer je bilo okoli 7.000 vlaških družin. Takšne družine so bile pogoste tako v Bosni kot tudi na Kosovu. V dvajsetih letih 16. stoletja je bilo celotno prebivalstvo Črne Gore zaradi neplodovite zemlje po statusu izenačeno s preostalimi tam živečimi vlahi.¹¹

Ker so mnoge srbske družine po padcu Srbske despotovine leta 1459 pobegnile na sever (proti madžarskemu območju) ali v regijo dinarskih planin, njihovo ozemlje pa je postalo del Osmanskega imperija, se je pričelo novo množično naseljevanje območij v zaledju Beograda. Naseljenci so bili vlahi, ki so jih iz dinarskih planin (Stari Vlah, srednji tok reke Drine, Hercegovina, Črna Gora) premamile obljube o privilegijih. Tukaj so si zagotovili svoje zimske pašnike, skozi leto pa so se vračali nazaj v njim dobro poznana planinska območja. Leta 1476 je bilo samo v sandžaku Smederevo naštetih okoli 7.600, leta 1516 pa že okoli 12.000 vlaških družin.¹²

Novo vlaške naselbine niso zajele samo krajev pod oblastjo Osmanskega imperija, temveč tudi beneške in habsburške kraje na drugi strani meje. Verjetno je veliko vlaških družin prešlo mejo zato, ker so pri beneških in habsburških oblasteh pričakovali boljše statusne in naravne pogoje. Drugi cilj njihovih selitev je bila dalmatinska obala. Vlaške družine so se že od konca 14. stoletja v dobi zimske pašne pojavljale v zaledju dalmatinskih mest in se deloma začele na ta področja tudi naseljevati. Po nastanitvi so prešle na mešano, poljedelsko-pastirsko obliko preživljanja. Leta 1412 so kot vlaške naselbine omenjeni kraji okoli reke Cetine na Petrovem polju, pa tudi tisti okoli Omiša in Klisa. V štiridesetih letih 15. stoletja so se na ta območja naselili vlahi iz Hercegovine, konec istega stoletja pa vlahi iz Bosne in severne Dalmacije. Vlahi so se naselili tudi na otoke Rab, Pag in Krk. Naseljevanje vlahov na Velebitu, oziroma v pasu med Velebitom in obalo, je bilo tako intenzivno, da so Benečani

to območje imenovali *Montana della Murlacca* (Morlaške planine). Na dalmatinski obali so bili vlahi pogostokrat imenovani *morlaki*. V 16. stoletju pa so mnoge vlaške družine začele zapuščati Velebit in se pričele naseljevati v Istro, kjer so ustanovile nekaj vasi; avstrijske oblasti so jim ponudile možnost svobodne pašne živali. Te vlahe so imenovali Čiči.¹³

Množično priseljevanje vlahov iz Hercegovine v severno Dalmacijo se je zavleklo vse tja do dvajsetih in tridesetih let 16. stoletja. Leta 1543 je bilo na območju okoli Zadra že 49 vlaških naselbin. Verjetno so prišli iz Hercegovine. V kolikor še niso bili katoliki, so bili tu pokatoličani in hrvatizirani.¹⁴

PRIHOD VLAHOV NA OBMOČJE LIKE IN KRBAVE

Za lažje razumevanje velikih migracij prebivalstva na območju Like in Krbove se je treba seznaniti z zgodovino širšega območja poznosrednjeveške in začetnega obdobja novoveške Hrvaške in predvsem, kako je nastal sistem obrambe pred osmanskimi Turki, ki je od svojih zametkov obstajal kar dobrih štiristo let. Na osmanski strani pa, kako so se osmanski Turki soočali s poselitvijo zapuščenih območij Like in Krbove po tem, ko je za stoletje in pol to območje prešlo pod njihovo oblast.

HRVAŠKA OD MATIJE KORVINA DO MEDDEŽELNEGA ZBORA V BRUCKU NA MURI LETA 1578 IN IZGRADNJE TRDNJAVE KARLOVAC LETA 1579

Hrvaška zgodovina je bila v drugi polovici 15. stoletja, v zatonu srednjega veka, zaznamovana s porastom osmanske nevarnosti in pluralizmom oblasti na hrvaškem zgodovinskem območju. Ne samo, da so Benetke osvojile največji del obale od Istre do Korčule (nazadnje je pod oblast beneških dožev leta 1480 prišel otok Krk), ampak so bile tudi hrvaške dežele pod madžarsko-hrvaškimi kralji razdeljene na Kraljevini Dalmacijo in

Hrvaško ter *regnum* Slavonijo. Na skrajnem jugu je pričela Dubrovniška republika s krmarjenjem med vladarji v Budimu in Carigradu nadgrajevati svojo samostojnost. Osrednja Istra z mestom Reko je bila v rokah Habsburžanov, vzhodni del savsko-dravskega medrečja pa je bil popolnoma podrejen madžarski kroni. Dva sabora in dva bana (hrvaški in slavonski) so morali med drugim posvečati vse večjo pozornost obrambi pred Turki.¹⁵

V poskusih zaustaviti osmansko prodiranje je vladar vzpostavil niz vojaških poveljstev (Senjska kapetanija, banovini Jajce in Srebrnik) na obmejnem področju, s čimer so bili postavljeni temelji bodoče Vojne krajine. Obrambna organizacija je kljub svojim slabostim na koncu zaustavila širjenje Osmanskega imperija na zahod, a je privedla do nadaljnega razdeljevanja hrvaškega zgodovinskega območja. Vse večji pritisk Turkov je v 16. stoletju privedel Hrvaško in Slavonijo na *ostanke ostanokov* (*reliquiae reliquiarum*), plemstvo pa prisilil, da sprejme Habsburžane za nove vladarje, saj so jim le oni bili zmožni nuditi pomoč za obrambo. Migracije, ki so bile posledica stalnega vojskovanja in pustošenja, so izgnale velik del prebivalstva v druge dežele, hkrati pa so pospešile politično in kulturno integracijo Hrvaške in Slavonije. Etnično podobo hrvaških dežel je spremenilo tudi priseljevanje novih ljudi, ki so prišli iz ozemelj pod osmansko oblastjo.¹⁶

V začetnem času osmanskega prodiranja na to območje so na Hrvaškem vladali štirje zelo različni vladarji; madžarsko-hrvaški kralj Matija Korvin (1458–1490), češki kralj iz poljske dinastije Jageloncev Vladislav II. Jagelonec (1490–1516), sin Ludvik II. Jagelonec (1516–1526) in avstrijski nadvojvoda Ferdinand I. Habsburški (1527–1564).¹⁷

Že v prvem letu vladanja Matije Korvina je leta 1459 padlo Smederevo, z njim pa Srbska despotovina. Štiri leta za tem je prišlo do konca Bosanskega kraljestva, s tem dogodkom pa je bil zabit klin med Hrvaško in Slavonijo. Soočen s tako nevarnostjo se je Matija leta 1464 odločil za vojni pohod, s katerim je

osvojil velik del Bosanskega kraljestva in ga vključil v že prej omenjeni banovini s središčema v Jajcu in Srebrniku. Čeprav je Matija v protiosmanski politiki pokazal večjo odločnost kot njegovi predhodniki, se je soočal z enakimi problemi kot na primer Sigismund Luksemburški (1387–1437). Niti Matija, poleg dolgoletnega cesarja, se ni mogel ograditi od vmešavanja v razmere v Svetem rimskem cesarstvu. Uspešni boji na Češkem in v Avstriji, ki so se na koncu zaključili z osvajanjem Dunaja leta 1485, so mu odvrgli pozornost od južnih meja in Turkom, ne glede na utrjen obrambni pas, omogočili nadaljnje ropanje in prodiranje na Hrvaško. Njegova vladavina je bila prekinjena s prezgodnjo smrtjo leta 1490. Res je, da so za časa njegove vladavine Turki in Benetke osvojili nova področja hrvaškega kraljestva; a integriteta Hrvaške in Slavonije je ostala, zahvaljujoč kraljevim vojaškim in reformatorskim sposobnostim, v glavnem še ohranjena.¹⁸

Naslednik Matije Korvina je leta 1490 postal Vladislav II. Jagelonec, ki pa je zaradi tega prišel v spor z Maksimiljanom I. Habsburškim (1486–1519), ki je na osnovi dedne pogodbe z njegovim očetom Friderikom III. Habsburškim in Matijo zahteval krono zase. Spor se je zgladil leta 1491 z novo dedno pogodbo med Vladislavom II. in Maksimiljanom I.¹⁹ V spor je bil vmešan tudi Ivaniš Korvin, nezakonski sin Matije Korvina. Ta se je odrekel prestolu, kot odškodnino pa je dobil naziv hercega celotne Slavonije ter hrvaško-dalmatinskega bana. Vladislav II. pa se je že takoj po izboru za kralja izkazal za zelo slabega Matijevega naslednika, ravno takšnega, kot si ga je želela večina velikaških plemičev.²⁰

Obramba Hrvaške in Slavonije je bila prepuščena predvsem plemstvu, a glavno nalogo pri novačenju in organiziranju vojske so imeli bani. Kljub temu, da so sredstva za obrambo prihajala iz dvorne blagajne, ta niso bila zadostna. V takih okoliščinah so se Hrvati soočali s prodori osmanskih roparskih skupin, ki jim je bil pogosti cilj Kranjska in ne le sama

Hrvaška, ki je bila tako že neprenehoma na udaru. Pozno poleti leta 1493 je osmanski paša Jakub preko Like na čelu relativno močnega odreda prodril na slovensko/avstrijsko območje. Običajna taktika Hrvatov je bila, da so le-ti počakali roparske odrede ob vračanju, ko so jim plen in sužnji onemogočali hitro premikanje, ter jih takrat skušali poraziti. Tako sta tudi tokrat ban Emerik Derenčin in Bernardin Frankapan, med drugim, da bi si Frankapan povrnil v svojo posest Senj, na hitro zbrala vojsko in se odločila pričakati Turke pri Udbini. Bitka na Krbavskem polju 9. septembra 1493 se je končala s strahovitim hrvaškim porazom, kjer je bil ban zajet, mnogo plemičev in vojakov je bilo ubitih ali pa so bili zajeti v suženjstvo. Bernardinu Frankapanu se je uspelo z delom svojega spremstva rešiti. Krbavski poraz je bil težak, v kolektivni zavesti Hrvatov je pustil veliko brazgotino, a v samem bistvu ni bil tako katastrofalen, kot se je to pogosto izpostavljalo. Hrvaško plemstvo, naslanjajoč se predvsem na svojo moč, je še dobrih trideset let branilo področje Like in Krbave pred pritiski Turkov iz Bosne. Krbavski poraz pa je hkrati povečal vpliv Habsburžanov na Hrvaškem. Tako je Maksimiljan I. pošiljal Hrvatom čete v pomoč pri obrambi tega področja. Vseeno pa je na obmejnih področjih Hrvaške postala stalna nevarnost za osebno svobodo in odvzem lastnine vsakdanjik, ki je prisilil ljudi k izseljevanju ali vključevanju v vojaško službo.²¹

Na organizacijo hrvaške obrambe pred Turki je imel velik vpliv tudi herceg Ivaniš Korvin, ki je Turkom zadal dva huda poraza pri Kninu in Jajcu, s tem pa je za določen čas zagotovil nedotakljivost meje na Vrbasu in v zaledju dalmatinskih mest. Ti boji so se pričeli z vojno, začeto leta 1501, kjer so se združili Vladislav II. in Benetke proti Osmanskemu imperiju. Benetke so bile v vojno vmešane predvsem zaradi svojih posesti v Dalmaciji, zato so poleg papeža Aleksandra VI. izdatno financirale Vladislava II., da bi jim pomagal s svojo vojsko. V tem obdobju sta bila za obrambo Hrvaške pomembna tudi dva plemiča,

hrvaški ban Ivan Karlović in slavonski plemič Peter Berislavić. Slednji je Turkom pri Dubicah leta 1513 zadal hud poraz. Res pa je, da je bil Ivan Karlović kot hrvaški plemič pod veliko večjim pritiskom Turkov kot Peter Berislavić, ki je leta 1514 postal ban Slavonije in Hrvaške z Dalmacijo. Resnici na ljubo so slavonski plemiči v svoji kratkovidnosti zavrnilo denarno pomoč za obrambo Hrvaške, saj po starih običajih tega niti niso bili dolžni, osmanska nevarnost pa za njih v tistem času niti približno ni bila tako velika kot za hrvaško plemstvo.²²

Po smrti Vladislava II. leta 1516 je oblast prevzel njegov sin Ludvik II., za čigar vladavine se je nadaljevalo slabljenje kraljestva. V tem času so Turki začeli intenzivneje prodirati na območje Hrvaške. Leta 1522 sta padla Knin in Skradin, leto kasneje pa še Ostrovica.²³ Katastrofalne za Hrvaško in Slavonijo pa so bile posledice bitke med madžarsko in osmansko vojsko na Mohačkem polju 29. avgusta 1526, kjer je bila madžarska vojska popolnoma razbita, kralj Ludvik II. pa je med begom utonil.²⁴ V času vladanja Ludvika II. so pričeli Habsburžani prevzemati trdnjave na Hrvaškem v svoje roke. Leta 1522 so bile prevzete prve tri od prvotno šestih trdnjav (Senj, Krupa in Klis; Knin, Skradin in Ostrovica so, kot zapisano, že padle v osmanske roke).²⁵ Formalne pravice, da posega v hrvaške zadeve, Habsburžan Ferdinand I. sicer ni imel, saj je Hrvaška spadala pod madžarskega kralja. V času, ko je bil nemški državni zbor popolnoma neprizadet ob prošnjah Bernardina Frankapana, sta leta 1522 Ludvik II. in Ferdinand I. v Nürnbergu sklenila pogodbo, s katero se je Ferdinand obvezal, da bo trdnjave na Hrvaškem okrepil. Poslej je število prevzetih trdnjav v oskrbi Ferdinanda I. hitro naraščalo. Varnost na Hrvaškem ni bila več stvar privatne pobude, marveč je postala načrtno vodena akcija.²⁶

V okoliščinah razpadanja obrambe in kraljeve nemoči ni bilo nenavadno, da so hrvaški in slavonski plemiči razmišljali o formalni zamenjavi vladarja, saj so mnogi med njimi že tako ali tako bili v službi

Habsburžana Ferdinanda I. – saj je ta bil edini, ki jim je nudil neko konkretno pomoč. Sprva je bil najbolj goreč pristaš Ferdinanda I. Bernardinov sin Krištof Frankapan, ki je v začetku leta 1526 na saboru v Križevcih nagovarjal hrvaško in slavonsko plemstvo, naj sprejme Ferdinanda I. za kralja. Bernardin in Krištof, ki si je kmalu premislil, na koncu nista podprla Ferdinanda I. za kralja, namesto njega pa sta za kralja predlagala domačega madžarsko-erdeljskega plemiča Ivana Zapoljo.²⁷ Plemstvo južno od Kolpe se je v večini opredelilo za Ferdinanda I., v Slavoniji pa so bili v večini na strani Ivana Zapolje. Po pogajanjih, ki so trajala polne tri mesece in na katerih je plemstvo postavilo splošne politične in stvarne obrambne pogoje za priznanje, se je končno 31. decembra 1526 zbral sabor hrvaškega plemstva, z navzočnostjo Ferdinandovega odposlanca Nikolaja Jurišića, v frančiškanskem samostanu v Cetinu in 1. januarja 1527 izvolil v imenu vsega ljudstva plemenitih županij, mest in okrajev kraljevine Hrvaške nadvojvodo Ferdinanda I. Habsburškega za kralja Hrvaške. Razdvojenost med hrvaškim in slavonskim plemstvom glede izvolitve vladarja se je sprevrgla v dolgotrajno državljansko vojno. Kljub temu se je Hrvaška s tem dejanjem za več stoletij tesno povezala s slovenskimi deželami in drugimi notranjeavstrijskimi deželami, prek njih pa tudi z dogajanjem v srednji Evropi.²⁸

Na saboru Slavonije v Dubravi je bil samo pet dni po Ferdinandovi izvolitvi za kralja izbran erdeljski vojvoda Ivan Zapolja. Izbor dveh kraljev je pripeljal do državljanske vojne v celotnem Madžarskem kraljestvu, a je Ferdinand I. s hitrim prodorom osvojil osrednje dele Madžarske in zadal Zapolji strahovit poraz. Situacija pa se je hitro obrnila, ko je Zapolja sklenil sporazum s sultanom Sulejmanom Veličastnim, ki je osvojil osrednjo Madžarsko in jo predal v upravo svojemu novemu zavezniku. Sulejman je nadaljeval svoj pohod proti Dunaju, a se je njegovo obleganje leta 1529 izjalovilo. Zato so Turki za nekaj časa opustili nadaljnje

osvajanje Madžarske kraljevine. Leta 1532 so šli ponovno proti Dunaju, a je bil en del osmanske vojske zaustavljen pred Kószegom v zahodnem delu Madžarske kraljevine, ki mu je poveljeval Nikolaj Jurišić. Borbe na poti so toliko izčrpale napadalce, da se je sultan odločil zaustaviti napade in se vrniti nazaj. Med vračanjem je šel en del vojske tudi preko Slavonije, kjer je povzročil ogromno škode.²⁹

Zveza z Turki Zapolji v njegovem kraljestvu ni prinesla miru in gotovosti. Po nekaj zapravljenih letih za pogovore med vsemi tremi stranmi so osmanske čete leta 1537 osvojile Požego, istega leta pa je padel tudi Klis. Tako je Hrvaška južno od Velebita v celoti padla v roke Turkov in Benetk. Ker pa je hotel Ferdinand I. pokazati, da je on edini zaščitnik svojih podanikov, je isto leto, ko sta padla Požega in Klis, poslal veliko vojsko z Ivanom Kacijanarjem na čelu proti Osijeku in Sremu. Vojaški pohod je propadel zaradi slabe organizacije, vojska pa je doživela dokončen poraz pri Gorjanu. V takih okoliščinah Ferdinandu in Zapolji ni preostalo drugega, kot da skleneta mir. Ferdinand I. je leta 1538 v sporazumu, sklenjenem v Velikem Varadinu (Nagy Váradi), priznal Zapoljo za kralja v tistih delih Madžarskega kraljestva, kjer je vladal, on pa je Habsburžanu odstopil Slavonijo in Hrvaško, kjer tako ali tako ni imel več nobenega vpliva. Dogovorjeno je bilo tudi, da Ferdinand I. po smrti Zapolje prevzame njegov del kraljestva, a se Zapolja tega dogovora kasneje ni držal. Ponovni poskus Ferdinanda I., da osvoji Madžarsko kraljestvo, pa je izzval reakcijo Sulejmana. Tako je leta 1541 v sultanove roke padel Budim in leta 1543 celotni del osrednje Madžarske.³⁰

Lika in Krbava sta v osmanske roke padli že v poznem poletju leta 1527, ko so Turki s svojimi četami vkorakali v Udbino. Potrebovali so nekaj časa, da so utrdili oblast v teh krajih, razporedili vojsko po trdnjavah in vzpostavili upravo po celotnem osvojenem ozemlju. Udbino so izbrali za središče oblasti na novo osvojenih območjih.³¹ Vzhodna Slavonija je padla v osmanske roke že po Mohački bitki leta 1526. Zaradi čedalje večje ogroženosti pred

Turki so hrvaški plemiči grozili, da se bodo pokorili osmanski oblasti. V teh okoliščinah niso bili zmožni vzdrževati svojih trdnjav, zato so jih pogosto predajali hrvaškemu kralju, naj jih on vzdržuje kakor zna in zmore. Tako se je število trdnjav tekom 16. stoletja, za katere je moral kralj neposredno skrbeti, stalno povečevalo. Tako so bile na Hrvaškem organizirane Ogulinska in Hrastovačka kapetanija, v Slavoniji pa Koprivniška, Križevaška in Ivanička kapetanija. Žumberška kapetanija je bila ustanovljena na deželnoknežji posesti na Krajnskem, a je bila že od samih začetkov v vojnem pogledu organizacijsko povezana z Vojno krajino na Hrvaškem.³² Leta 1542 je bilo prevzetih s strani Habsburžanov deset trdnjav, leta 1563 pa 55 trdnjav (od tega 39 v Hrvaški krajini in 16 v Slavonski krajini). Leta 1568 je bilo število trdnjav v habsburških rokah 52), leta 1572 pa jih je bilo v obeh krajinah že več kot 60.³³ Poleg vrhovnega poveljnika kraljeve krajiške vojske se pojavljajo še posebni podpoveljniki Hrvaške oziroma Slavonske krajine. Leta 1568 je bilo ukinjeno enotno poveljstvo, tedaj dobita obe krajini vsaka samostojnega poveljnika.³⁴

Ozemlje Hrvaške se je v četrto stoletja več kot prepolovilo: od 50.000 km², kolikor je približno obsegala leta 1526, se je zmanjšalo na nekaj več kot 20.000 km². Od tega ozemlja je na koncu stoletja ostalo samo še 16.800 km². Med napredovanjem Turkov je bil ukinjen dualizem, ki je hrvaško ozemlje delil na dve kraljevini: Slavonijo in Hrvaško z Dalmacijo. Leta 1558 sta se dotlej ločena sabora združila v enega, s tem pa je bila upravna delitev Hrvaške na dva dela končana.³⁵

Od tridesetih let 16. stoletja finančno breme za obrambo obmejnih trdnjav od Drave do Jadrana čedalje bolj prevzemajo dežele Štajerska, Koroška, Kranjska in Goriška ter Trst, saj je bil Ferdinand I. primoran to pomoč iskati v svojih dednih deželah. Enako je bilo tudi po njegovi smrti leta 1564, ko je z njimi upravljal nadvojvoda notranjeavstrijskih dežel, ki pa ni bil ista oseba kot tisti, ki je nosil madžarsko-hrvaško in svetorimsko krono.

Občasna pomoč se je s časom spremenila v stalno financiranje. To pa ni ostalo brez posledic. Svetorimski cesar in madžarsko-hrvaški kralj Rudolf II. Habsburški (1575–1612) je leta 1578 prepustil upravo Hrvaške in Slavonske krajine svojemu stricu, deželnemu knezu notranjeavstrijskih dežel Karlu II. Habsburškemu (1564–1590). Na Karlov dvorni vojni svet v Gradcu so bili vezani ban, kot tudi hrvaški in slavonski plemiči. Da bi lahko nadvojvoda Karel II. upravljal Vojno krajino, je moral od plemičev svojih dežel izprositi odobritev finančnih sredstev. Na meddeželnem zboru v Brucku na Muri leta 1578 so predstavniki plemstva Štajerske, Koroške, Krajnske in Goriške po dolgih pregovarjanjih z nadvojvodo in med seboj priznali potrebo za obrambo pred Turki in odobrili denarna sredstva za vzdrževanje krajiških trdnjav in vojske, hkrati pa zahtevali učinkovitejšo organizacijo Vojne krajine.³⁶

V zvezi s tem se je leta 1579 začela gradnja trdnjave Karlovac (ki je dobila ime po Karlu II.), novega sedeža poveljnika hrvaške Vojne krajine. Nova trdnjava je bila zgrajena predvsem za zaščito Kranjske. Hrvaško plemstvo in je želelo, da bi se trdnjavo zgradilo na spodnji Kolpi, ki bi branila Turopolje in prehod do Zagreba. Prevladali so interesi Notranje Avstrije, financierja Vojne krajine, hrvaškim plemičem pa ni preostalo drugega, kot da dajo svoje podložnike za izgradnjo trdnjave, ki jih je tako posredno ščitila. Verjetno pa je gradnja karlovške trdnjave naredila velik vtis na Turke, saj niso nikoli niti poskušali, da bi jo resnično napadli.³⁷ S pomočjo ustaljenih sredstev za obrambo, ki so omogočali postavitev stalne vojske, so Štajerska, Koroška, Kranjska in Goriška zgradile zase uspešen obrambni sistem, ki pa žal še ni preprečil ropanja in pustošenja po Hrvaški in Slavoniji.³⁸

MIGRACIJE IN VLAHI V LIKI IN KRBAVI

Zgodovina prebivalcev Vojne krajine je neločljiva od zgodovine migracij, tako tistih na tleh same krajine kot onih na širšem

prostoru. Pravzaprav je krajiško prebivalstvo nastalo kot rezultat migracij, izzvanih z destruktivnim delovanjem osmanske prisotnosti na prostoru srednje in jugovzhodne Evrope. Osmanska strategija pustošenja, predhodnica njihovim osvajanjem, je soočala domače prebivalstvo z grozno perspektivo, ki se je v glavnem končala s smrtjo, suženjstvom ali izselitvijo.³⁹

Del staroselskega prebivalstva je pričel zapuščati ogrožene predele spontano ali organizirano. Izseljevali so se v velikem številu v *ostanke ostankov* ali celo preko meja Hrvaško-slavonskega kraljestva. Predvideva se, da je bilo v največji migraciji iz krajev med Dravo in Jadranom proti zahodni Madžarski (današnja Gradišćanska in sosednji kraji) v toku 16. stoletja zajetih več kot 100.000 ljudi. Tisti, ki so ostali, so se pred osmansko nevarnostjo ponavadi zatekli v okolico posamičnih utrdb, ki so bile edini resnični varuh stalne naseljenosti. Osmansko zavzemanje posamičnih oporišč je povzročilo razseljevanje iz krajev, ki so bili povezani s temi oporišči, kar pa ne pomeni, da vsaj del staroselskega prebivalstva ni ostal pod osmansko oblastjo.⁴⁰

Kasneje so se v *ostanke* hrvaških dežel pričeli v večjih skupinah priseljevati vlaški (delno tudi Bunjevci in drugi) priseljenci iz osmanskih ozemelj, ki jih je habsburška uprava sprejemala in naseljevala na opustelem krajiškem območju z namenom, da bi čim bolj stabilizirala obrambo krajine. Razmeroma pogosta so bila posamična priseljevanja iz osmanskega na habsburško ali beneško ozemlje. Vsekakor pa se je to dogajalo tudi v obratni smeri, odvisno od okoliščin. Z zadrževanjem dela staroselskega prebivalstva in doseljevanjem novega prebivalstva na obmejnih predelih Hrvaške, Slavonske in Banske krajine se je v 17. stoletju vzpostavila pomembna menjava narodnostnega sestava v primerjavi s srednjeveško etnično sestavo na teh področjih.⁴¹

Na opustelem področju v 15. in 16. stoletju, ki se je raztezalo od Zagore in vzhodne Like, je praznino poseljevalo povsem novo

pravoslavno vlaško prebivalstvo. V delih Zagore, Primorja in Hercegovine so bili katoliški vlahi naseljeni že v poznem srednjem veku, v času 16. stoletja pa se je njihovo število v teh krajih še povečevalo. Vprašanje, kdo je vlah in kdo ne, zapleta dejstvo dvostranske *vlahizacije* prostranih ozemelj, ki segajo od nekaj deset do sto in več kilometrov v notranjost prvih krščanskih oporišč. Z ene strani se številni otoki starega življa z načinom življenja na meji asimilirajo z vlaškim kulturološkim modelom, z druge pa osmanske oblasti mnoge nevlaške skupine zaradi praktičnih razlogov podrejuje davčnemu sistemu, ki zahteva pavšal v denarju (en dukat) in obvezo pomožne vojaške službe, kar je bilo tipično za vlahe. Njihova etnična identiteta je bila šibka. V tem času se nedvomljivo vlaška identiteta, izpopolnjena z močnim občutkom pripadnosti enemu specifičnemu modelu organizacije življenja, pri pravoslavnih vlahih začne mešati s srbskim etničnim korpusom, kar pospešuje pripadnost srbski pravoslavni cerkvi. V nekaterih podobnostih in tudi razlikah pa se je pričela pri katoliških vlahih integracija v novoveški hrvaški korpus. Tu je govora o večstoletnem procesu nešteto različnih lokalnih posebnosti pri procesu asimilacije vlaškega elementa in obratno.⁴²

LIKA POD OSMANSKIMI TURKI OD LETA 1527 DO LETA 1689

Osmanski defterji kot najuporabnejši viri za etnološko-demografska raziskovanja ne razlikujejo katolikov in pravoslavcev. Osmanski pravni predpisi, osnovani na šeriatu, so izključevali etnično strukturiranje prebivalstva, verske razlike pa so zabeležili samo v razmerju muslimani – nemuslimani. Defterji omogočajo vpogled le v socialno-ekonomski sestav prebivalstva. Ker sta si bili srbska in hrvaška onomastika v 16. stoletju po večini zelo podobni, so predvsem za *vlaško vprašanje* raziskovanja tega obdobja v pogledu nacionalnih razločevanj zelo otežena. Kljub temu da ti osmanski viri ignorirajo verske

razlike med kristjani, zgodovinsko ni sporno, da so osmanske oblasti poleg muslimanov na območja, ki so mejila na katoliške dežele, naseljevale predvsem pravoslavno prebivalstvo. Pri tem ni bilo tako pomembno, v kakšnem odnosu so si bili le-ti z osmanskimi oblastmi, ampak predvsem to, da so se versko razlikovali od sosedov na meji.⁴³

Turki so se ozemlju med reko Uno in Velebitom približali že proti koncu 15. stoletja, saj so pri svojem napredovanju v Bosni prišli do črte Kamengrad – Ključ – Glamoč. To mejo so si zagotovili tudi s sporazumom iz leta 1503, ki jo je priznaval tudi dvor v Budimu. V zaledju so ležali še neosvojeno Jajce in nekoliko trdnjav v njegovi okolici, a to Turkovi ni oviralo pri prodiranju na zahod. To novo področje so hitro uredili s svojo upravo in vojsko. Njihova vojaška ureditev pa je bila v tistem času razdeljena na redno in neredno vojsko.⁴⁴

Pri svojem prodiranju so imeli ustaljen, z dolgoletnimi izkušnjami preizkušen način prodora. Sprva so se posluževali preizkušenih blažjih koruptivnih sredstev. Pogosto je bilo treba pokazati tudi svojo moč, zato so na sovražnikovo ozemlje pošiljali skupine pomožnih vojaških čet, ki so temeljito plenile in ugrabljale ljudi in jih vodile v suženjstvo. Če pa niso uspeli pridobiti napadenega ozemlja na svojo stran z blažjimi sredstvi, so ga napadli s polno vojaško močjo. Iz bližnjega področja so zbrali vse svoje vojaške moči, ki so jih imeli na razpolago. Redna vojska je imela pri osvajanju nalogo osvojiti vse utrjene gradove in sovražnika premagati v odprtih bitkah. Pomožna vojska pa je uničevala nasprotnika tam, kjer je bil najbolj ranljiv, z zaslužnjenjem navadnega prebivalstva in ropanjem njihove lastnine.⁴⁵ S takim načinom osvajanja so si pridobili tudi ozemlje Like in Krbave.

Turki so po osvojitvi Like in Krbave to območje poseljevali razmeroma počasi. Prva desetletja so v teh krajih imeli samo vojaške posadke. Na ta način so nastajala majhna trdnjavska naselja, a niti ta niso imela značaja

stalne naseljenosti, saj so se vojaške posadke v njih stalno izmenjavale. Na samem začetku Turki niso teh krajev jemali za popolnoma varne, saj je severni del tega območja prodiral globoko v področja sovražnikov.⁴⁶

Krajišniki iz Hrvaške so po letu 1527 pogostokrat napadali osmansko Udbino. Ti navali krščanske vojske so se še pospeševali, ko je bila vzpostavljena hrvaška Vojna krajina in ko so se v Senju dokončno nastanili uskoki. V večje napade pa se habsburški vojaški krogi – ki so Hrvatoma večkrat obljubljali pomoč, a jim je nikoli niso dali – niso hoteli spuščati. Naposled pa, ko je Wolf Auersperg s krajiško vojsko leta 1544 napadel Udbino, je ta doživela hud udarec, a se ji je vseeno uspelo obdržati. Posledično so zaradi tega Turki dobro zgradili svoje utrdbe, ki so obstale celoten čas osmanskega vladanja na teh območjih. Odločili pa so se, da na območje med zgornjim in srednjim tokom Une ter Velebitom naselijo svoj narod, ki bo te kraje branil z največjo srčnostjo in močjo.⁴⁷ Muslimani, ki so predstavljali vodeči sloj in vlahi, ki so bili tja naseljeni iz južnih predelov Balkana v drugi četrtini 16. stoletja, so tvorili dve največji skupini takratnega prebivalstva na območju Like in Krbave.⁴⁸

Vlahi so bili v Osmanskem imperiju krščanski živinorejski element. Turki so jih naseljevali na opustela zemljišča, predvsem v obmejne kraje, kjer so se ukvarjali s pastirstvom in obdelovanjem zemlje. Hkrati so opravljali tudi vojaško in njej podobne službe, za to pa so dobivali privilegije pri plačevanju davka in dajatvah. Njihovi starešine so bili oproščeni plačevanja davkov in dajanja dajatev, mnogi izmed njih pa so postali osmanski spahije. Ko pa so Turki po bitki pri Mohaču poskušali izenačiti vlaho z navadnim prebivalstvom, je del vlahov pričel bežati preko meja, preostalim pa so Turki odobrili privilegije.⁴⁹

Veliko poseljevanje opustelega ozemlja med gornjo in srednjo Uno ter Velebitom so Turki začeli okoli leta 1550. Takrat so preselili iz osrčja Osmanskega imperija na Balkanu na tisoče pastirskih naselij in njihove prebivalce nastanili vzdolž meje v Pounju,

Krbavi, Bužanih in Liki. O tem je leta 1551 poročal tudi Ivan Lenković, ki je postal leta 1556 vrhovni poveljnik Hrvaške in Slavonske krajine. Med tem časom so se vlahi naselili po celotnem udbinskem področju, Hotuči in južnem delu Like okoli Lovinca, Raduče, Metka in Bilaja. Po dveh, treh letih se je to naseljevanje premaknilo tudi na sever in severovzhod Like okoli Ribnika, Ostrovice itd. Vlahi so se naselili tudi po severnem delu Krbave okoli Bunića in Korenice. Leta 1553 so se v Bunić in Perušić naselili tudi muslimani; ta dva kraja sta v tistem času ležala daleč na severu, v neposredni bližini meje s hrvaško Vojno krajino. Začela sta se razvijati v močni trgovski središči. Turki so za na novo priseljene vlahe ustanovili središča predvsem v Gračacu, Udbini in Ostrovici.⁵⁰

Kljub temu je v Liki v petdesetih letih 16. stoletja vladala opustošenost. Nekaj vojske, v glavnem v Udbini in Gračacu, je nadziralo dve večji nahiji, Liko in Krbavo. Šele leta 1560 je prišlo do odločitve, da se na tem področju popravi *sedemdeset ruševin trdnjav* in to področje naseli, a to na način, da se listine o lastnini (tapije) dajo od države podložnikom in vojski, ki bodo dajali dajatve. Višino dajatev bi bilo treba oceniti za vsako lastnino in popis dostaviti Visoki porti. Zemljo bi bilo treba dati tistim, ki jo obdelujejo, in ne filurdžijam (vlahom). Na začetku je imela takšna politika uspeh, saj popis iz leta 1574 izkazuje, da so od zemljiških posesti dobivali desetino in običajne pristojbine. Nedolgo zatem se pričnejo na to območje izvrševati pogosti uskoški oziroma vlaški napadi iz hrvaške Vojne krajine, zato se situacija okoli leta 1600 že popolnoma spremeni. To področje je bilo že dosti bolj poseljeno, dosti je bilo nahij, a še več vlahov, ki so imeli samo obvezo filurije v korist sandžakbegu, čifluki pa so dajali samo pavšal v denarju. Desetina se je dajala zelo poredko. Takšna je bila cena stabilizacije osmanske oblasti.⁵¹

Po dvajsetih letih so Turki na celotnem področju severozahodne meje intenzivno nadaljevali s poseljevanjem. Na področju

zahodno od gornje Une, v Krbavi, Liki in Bužanih so pričeli z novim naseljevanjem, da bi utrdili svoj položaj. Oblasti Vojne krajine so hitro zvedele za to novo delovanje Turkov in se hitro seznanile s tem, kakšna nevarnost jim grozi. Zato so začeli leta 1583 zbirati vojsko za velik pohod na to ozemlje. Še istega leta so napadli, a brez uspeha. Turki so bili dovolj močni, da so krajiško vojsko premagali. Po tem so krajišniki, še posebej senjski uskoki, še nekajkrat napadli ta področja in imeli celo nekaj uspehov, a velikega naseljevanja ozemlja med Uno in Velebitom niso mogli zaustaviti.⁵²

Turki so v obdobju desetih let od leta 1576 do 1586 intenzivno nadaljevali s poseljevanjem. Z gotovostjo se lahko trdi, da so privedli veliko različnih ljudi, večino med njimi so predstavljali vlahi, ostali pa so bili muslimani. Vlahe so naseljevali razpršene po celotnem ozemlju, najbolj pa na obmejnih področjih, kjer se Turki sami še niso upali naseljevati. V času novih selitev so bili deležni goste naselitve kraji pod Velebitom; Počitelj, Divoselo in Smiljan, ki do takrat niso bili naseljeni zaradi strahu pred senjskimi uskoki. Nove prebivalce sta dobila tudi Perušić in Pazarište. Največje število novih priseljencev se je namestilo v severnem delu Krbave, od Bunića proti Vrhovini s središčem v Korenici. Muslimansko prebivalstvo se je doselilo v tiste kraje, ki so bili z muslimani naseljeni že do leta 1576. Nekaj let po tem so Turki preuredili svojo vojaško in civilno upravo. Celotno ozemlje med Uno in Velebitom so razdelili na vzhodni in zahodni del. Vzhodni del je zaobjel Pounje in ozemlje Krbave okoli Bunića in Korenice, ta del so pripojili Kliškemu sandžaku. V njem so se nahajale trdnjave Boričevac, Ostrovica in Bunić. Zahodni del je pripadel Ličkemu sandžaku, ki je zajemal Zakrčje, Kotare, Bukovico, Kninsko polje, Odorje, Hotučo, južno Krbavo, Liko in Bužane. Na severnem delu, med Hotučo in Bužani, so se nahajale trdnjave Zvonigrad, Gračac, Udbina, Bilaj, Novi, Budak Stari, Budak Novi, Grebenar itd. Turki so na tem ozemlju vzpostavili sedem kotarjev in nekaj vojvodstev.⁵³

V času, ko je spadalo področje Like in Krbave pod Osmanski imperij, se je v njegovi neposredni bližini zgodilo veliko sprememb. Leta 1592 so Turki osvojili Bihaško in Hrastoviško kapetanijo in s tem svoje ozemlje proti hrvaški Vojni krajini še razširili. Ostale kapetanije od morja do Kolpe, vključno z Žumberkom, so sestavljale proti kocu 16. stoletja hrvaško Vojno krajino. Obstaja še poseben naziv Primorska krajina, ki se navezuje samo na Senjsko kapetanijo, ki je bila pod poveljstvom generala hrvaške Vojne krajine s sedežem v Karlovcu. Zato se je za hrvaško Vojno krajino začel uporabljati naziv Karlovški generalat. Turki pa so leta 1593 doživeli pri Sisku hud poraz, ki je bil uvod v habsburško-osmansko vojno oziroma Dolgo vojno (1593–1606), kjer so Turki bili vsaj navidezno zmagovalci. A pričakovanih ozemeljskih pridobitev niso več dosegli, zato je ta vojna privedla do dolgotrajnega ravnotežja na meji s Hrvaško. Posledica te vojne pa je bilo tudi množično preseljevanje vojaškega prebivalstva iz ozemlja Osmanskega imperija na ozemlje hrvaške Vojne krajine.⁵⁴ Kar so zagotovo občutili tudi Liški vlahi.

V hrvaško Vojno krajino so vlahi prihajali v valih skozi dolgo časovno obdobje (v Gomirje leta 1600 in 1601, v Lič leta 1605, okolica Ogulina, Modruša in Oštarija leta 1609 in 1612, okolica Brinja, Brloga in Otočca leta 1611 in 1638–1658, Vitunj 1639, Dubrava in Ponikva 1642, Dabar 1672 itd.). Tako so na Hrvaškem v drugi polovici 17. stoletja, kot je rekel general Herberstein, vlahi bili med krajišniki enako številčni kot *hrvaška nacija*. Nove vlaške skupine pa so prihajale pogostokrat v spor s prej naseljenimi, največkrat zaradi pašnikov. Zaradi enakih razlogov so prišli v spor tudi s senjskimi uskoki in starimi *hrvaškimi* krajišniki v Ogulinu, Brinju in Otočcu. Žumberški uskoki so se pritoževali nad *novimi* vlahi, ker so jim le-ti zasedali plačana mesta v krajiški vojski. V tem obdobju je v Karlovškem generalatu prišlo tudi do večjih sporov med seboj sprtih krajišnikov in zemljiških gospodov,

pravzaprav je šlo za spore med krajišniki ter Zrinskimi in Frankapani. Zato tudi krajišniki Karlovškega generalata niso dobili skupnih privilegijev, tako kot tisti v Varaždinskem generalatu.⁵⁵

Če se vrnem nazaj v Liko in Krbavo, je treba nekaj besed posvetiti tudi muslimanskim naseljem v njej. Ta naselja so se delila na nekaj družbenih skupin. Največja med njimi je bila skupina vojakov. Vojaki so imeli v lasti zemljo in jo sami tudi obdelovali. Muslimanski vojaki so živeli v središčih in po manjših vaseh v bližini trdnjav. S svojo močjo in številom so dajali glavne značilnosti muslimanskim naseljem. Ta so bila na področju stare županije Like, okoli Ribnika, Bilaja, Noviga, Barleta, Grebenarja, Smiljana in Perušića. Drugo skupino so predstavljali večji zemljiški posestniki, ki so imeli svoje podložnike. Ti ljudje so predstavljali mali odstotek muslimanskega prebivalstva, a so imeli razmeroma visoko družbeno vlogo. Stanovali so v večjih krajih ali na svojih posestvih, kjer so se zaščitili z gradnjo manjših utrd. Tretjo skupino so predstavljali muslimanski trgovci in obrtniki, ti so bili najmočnejša vez med muslimanskim in nemuslimanskim prebivalstvom. Četrto skupino so tvorili predstavniki vojaške, upravne in sodne oblasti. Nekateri med njimi so bili tudi zemljiški posestniki s podložniki. Največ teh ljudi je bilo v Udbini, ki je bila središče vojaške, mestne in sodne uprave.⁵⁶

Na področju Like je bilo takrat najpomembnejše naselje vsekakor Udbina. V trdnjavi je bila takrat nameščena stalna posadka z okoli 500 vojakov, ki so s svojimi družinskimi člani predstavljali velik del prebivalcev Gornjega grada. Pod gradom je bilo v Udbini v prvi polovici 17. stoletja okoli 300 hiš s približno 1500 prebivalci. Udbina je bila sedež kapetana, kadije in večjega števila višjih upravnih predstavnikov, ki so poleg ag in zemljoposestnikov predstavljali gornji sloj takratnega mesta. Prebivalstvo pod gradom je bilo povsem muslimansko, vasi okoli mesta so bile mešane vlaško-muslimanske ali, kar

je bilo pogostejše, čisto vlaške. Podobni vzorci naseljenosti so obstajali tudi v okolici drugih večjih utrdb oziroma krajev.⁵⁷

Posebej je treba izpostaviti tudi mesto Gračac, kjer se je razvilo glavno muslimansko naselje v spodnjem delu Like. Tam so Turki poselili večino zgradb iz časa pred njihovim prihodom. V stari utrdbi so imeli okoli leta 1620 posadko s 50 vojaki, ki so s svojimi družinami predstavljali prebivalstvo trdnjave. Nekaj ag pa je bilo tudi poveljnikov okoliških martolozov (vlahov). Pod gradom je bilo v tem času okoli 100 muslimanskih hiš. Kot središče kotarja je Gračac v 17. stoletju hitro napredoval. Poročevalec, ki je opisal pohod hrvaških krajišnikov leta 1689, je opisal, da je bil Gračac eno od najodličnejših mest v Liki. Predpostavlja se, da je bilo v njem proti koncu osmanske oblasti okoli 300 muslimanskih hiš.⁵⁸

V prvih desetletjih 17. stoletja manjši roparski pohodi posamičnih *band* iz hrvaške Vojne krajine na osmansko stran, kot tudi pohodi z osmanskega področja na druge strani *Triplex Confiniuma* – osmansko-habsburško-beneškega obmejnega kompleksa, niso bili nič neobičajnega, za del krajiškega prebivalstva na vseh treh straneh pa so predstavljali delni vir dohodkov za preživetje. A je v tistem času bilo relativno ravnotežje moči na vseh straneh, zato se še ni niti razmišljalo o spremembah meja.⁵⁹ Kmalu pa je prišlo do velike krize v Osmanskem imperiju in s tem posledično do velikih sprememb za obmejno prebivalstvo, tako na eni kot na drugi strani.

Veliki, zgodovinski umik Osmanskega imperija iz večjega dela Panonske nižine in delov Balkana se je začel s porazom osmanske vojske med obleganjem Dunaja leta 1683. Ta umik je bil v veliki meri posledica pučev in vstaj v širokem delu zahodnega Balkanskega polotoka, tam je bil odpor proti osmanski oblasti tudi najmočnejši, najmočnejši pa so bili tudi osmanski protinapadi. Iz perspektive vlahov v hrvaških deželah, je bila *velika selitev* Srbov leta 1690 konec

migracij, ki so trajale dve stoletji in ki so svoj vrhunec dosegle v vojnah med letoma 1683 in 1690. Puči in vstaje proti osmanski oblasti so bile v hrvaških deželah narodnostno povezane. V severni Dalmaciji in Liki ter Krbavi, na področjih osmanske oblasti, je bil vpliv vlahov na potek vstaj nedvomno velik.⁶⁰ V Liki in Krbavi je v osemdesetih letih 17. stoletja niz vojnih obračunov med habsburškimi in osmanskimi silami v nekaj letih pripeljal do razpada regionalne socialne strukture. Te vojne, tekom katerih je bilo izgnano skorajda celotno tedanje prebivalstvo Like, pa so pustile za sabo opustošeno ozemlje.⁶¹

Poraz osmanske vojske pred Dunajem in napredovanje sil *Svete lige* so tudi za območje Like in Krbave ustvarili popolnoma novo situacijo. Trdnjavske posadke v sandžaku Lika in sosednjih sandžakah so bile prepuščene same sebi in v zelo slabem vojaškem položaju. To so vedele tudi prostovoljne vojaške enote, ki so se začele v vse večjem številu spontano zbirati pod svojimi vodjami na mejah osmanskega ozemlja, in to na habsburškem, beneškem ali celo na samem osmanskem področju. Do prvih borbenih delovanj je prišlo v dalmatinskem planinskem zaledju že celo nekaj mesecev pred osmanskim obleganjem Dunaja. Brinjski pop Marko Mesić je v tem smislu povedel prostovoljne enote krajiških kmetov iz področja okoli Brinja in prostovoljne enote iz Senja, skratka enote iz habsburške strani. Ti so se združili z upirajočimi vlaškimi skupinami iz Dalmacije in pričeli z osvajanjem osmanskih utrdb. Osvojili in izropali so Benkovac, Obrovac, Nadin, Ostrovico, Polesnik in Perušić. Tekom teh vojnih spopadov pa se je dvignil prvi velik val prebežnikov, kjer je na stotine vlaških družin prebegnilo na beneško stran (številne vlaške družine iz Like so se odselile na ozemlje pod habsburškim nadzorom).⁶²

Ko je leta 1684 Beneška Republika vnovič (po 1667) vstopila v vojno proti Osmanskem imperiju, so se beneške sile od takrat borile skupaj s prostovoljnimi enotami, s tem pa so

bile v naslednjih letih osvojene tudi druge utrdbе. Leta 1688 je bil osvojen tudi Knin, glavna osmanska utrdba v jugozahodni Hrvaški. Še isto leto so prostovoljni odredi izvedli prvi veliki osvajalski pohod v Liki in tudi na dalmatinskem področju. Pod vodstvom dveh knezov – tradicionalni naziv za vojne poveljnike med vlahi in Bunjevci – Jerka Rukavine in Dujma Kovačevića, je napadla velika skupina prostovoljcev, večinoma Bunjevcev iz Primorske krajine. Osvojili so več manjših krajev v bližini Velebita, skoraj bi jim uspelo osvojiti tudi večja naselja, kot na primer Oštarije in Brušane. Po vojnem pohodu Bunjevcev so leta 1685 sledile tudi druge skupine prostovoljcev iz habsburškega obmejnega področja in iz Dalmacije. Končno je pod poveljstvom grofa Herbersteina, generala Karlovskega generalata, uspel v Liko prodreti odred habsburške vojske. Vojska je v spremstvu prostovoljnih enot eno za drugo osvojila in uničila osmanske utrdbе. Tako so bili zavzeti Bunić, Grebenar in Korenica, v Budaku pa je Turkom uspelo odbiti napad. Ta osvajalni pohod je bil pospremljen z ropanjem, uničevanjem in masovnim begom tako muslimanskega kot tudi vlaškega prebivalstva.⁶³

Po teh vojaških pohodih so se razmere v Liki stabilizirale kljub posamičnim roparskim pohodom prostovoljnih enot, ki so se dogajali predvsem zaradi tega, ker se je habsburška krajiška vojska premaknila na druga bojišča vzdolž novonastale bojne linije. Ta nova bojna linija ni obstajala dolgo, saj je bila osmanska oblast v Liki končana leta 1689. Istega leta 15. junija se je pred utrdbo Novi, ki je bila še vedno v osmanskih rokah, zbrala ogromna vojna sila, ponovno pod poveljstvom grofa Herbersteina. Ko se je posadka Novega predala, so pričele utrdbе padati ena za drugo. Najprej Ribnik, potem Vrebac, Bilaj, Budak, Perušić, Široka Kula in Bunić. Septembra se je po kratkotrajnem obleganju predala tudi posadka Udbine, s padcem Zvonigrada in Rakovnika pa so padla še poslednja osmanska oporišča v Liki.⁶⁴

LIKA IN KRBAVA V OBDOBJU BREZVLADJA IN POD KARLOVŠKIM GENERALATOM DO SREDE 18. STOLETJA

Po tem, ko sta okoli stoletje in pol grofiji Lika in Krbava pripadali Osmanskemu imperiju, se je pričela leta 1685 že prej omenjena protiofenziva habsburške vojske proti Osmanskemu imperiju in ponovno zavzetje tega ozemlja. Leta 1689 so se morale osmanske trdnjavske posadke dokončno umakniti iz Like.⁶⁵

Po ponovni zasedbi se je pričelo dvajsetletno prerekanje med prebivalstvom Like, dvorno komoro v Gradcu in Dunaju ter krajiškimi oblastmi o bodočnosti Like. Ponovno inkorporiranje Like v Kraljevino Hrvaško je bilo vzeto v razmislek, a v nobenem trenutku ni imelo možnosti za uspeh. Niti restitucija nekdanjih lastnikov grofij ni prišla v poštev, saj bi možnost za to imele edino plemiške rodbine Zrinski in Frankapan, a so bile že dve desetletji pred tem izključene iz političnega življenja.⁶⁶

Podobno kot osvobojena področja v Slavoniji, ki so bila prodana po delih zainteresiranim kupcem, je bila tudi Lika prodana grofu Adolfo pl. Sinzendorfu. On je leta 1692 kupil Liko skupaj z obmorskim mestom Karlobagom za 80.000 goldinarjev (gld). Vojaška oblast je bila močno proti prodaji civilnim lastnikom, ker so v tem videli nepotrebno izpostavljanje nevarnosti, saj je Lika mejila na Osmanski imperij in beneške posesti. Na drugi strani so tudi Ličani s povodom prodaje prvič resneje pokazali, da pod nobenim pogojem niso pripravljeni postati podložniki, obvezni dajati dajatve in tlako, niti grofu Sinzendorfu niti dvorni komori. Ko so hoteli upravniki grofa Sinzendorfa od Ličanov pobirati desetino, so ti leta 1693 zagrozili z uporom. Ker pa je oblast hotela na tem obmejnem področju preprečiti nemire, so vojne in komorne oblasti nagovorile Sinzendorfa, da odstopi od nakupa.⁶⁷

Lika administrativno ni pripadala dvorni komori na Dunaju, ampak je bila predana v upravljanje notranjeavstrijski dvorni komori v Gradcu. Leta 1694 je graška dvorna komora

imenovala za upravitelja Like – z nazivom poveljnika in velikega kapetana Like in Karlobaga – grofa Antona Coroninija.⁶⁸

Po podpisu miru z Osmanskim imperijem v Sremskih Karlovcih leta 1699 in zagotovo potrditvijo meje med Liko in Osmanskim imperijem se je ponovno vzpostavilo vprašanje bodočnosti Liške krajine. Po dolgih razpravah med dvornim vojnim svetom in dvorno komoro je dal v avgustu leta 1700 kralj Leopold I. Habsburški (1657–1705) svoje soglasje za projekt, ki je zaradi svojih daljnosežnih posledic bil že v naprej obsojen na neuspeh. V osnovi je ta projekt predvideval, da bi en del Like ostal pod upravo dvorne komore, področje tik ob meji pa bi pripadlo vojaški upravi. Novembra 1701 sta se dvorna komora in dvorni vojni svet dogovorili glede področji, ki bodo pripadala enim in drugim. Izvedba tega načrta bi privedla do popolne razpustitve Karlovškega generalata, saj je bil za področje krajine določen le ozek pas meje, ki se je pričel pri Slunju, preko Paškega, Jesenic, Vrhovine in doline Brezovca šel dalje v Krbavo, preko Korenice in Udbine v gornjo Liko, kjer bi področje okoli Popine, Zvonigrada in Gračaca zaključile zamišljeno mejo.⁶⁹

Težavne razmere v Liki pa so bile glavni krivec, da do izvedbe tega načrta nikoli ni prišlo. Upravitelj, ki je zastopal dvorno komoro, grof Anton Coronini, je bil zaradi vse pogostejših pritožb proti njegovemu uradovanju na začetku leta 1700 poklican nazaj v Gradec in zamenjan s kapetanom Jakobom Rambschüsslom iz Turanjske kapetanije. Ta novi zastopnik dvorne komore je očitno zelo hitro postal močno osovražen med prebivalstvom Like. Na vrhuncu spora, ki je že mejil na odprti boj, se je kot upravitelj vrnil Anton Coronini. V Ribniku, ki je bil v tistem času sedež uprave, je prišlo avgusta 1702 do odprtega boja med zbranimi Ličani na eni in obema upraviteljema na drugi strani, ki se je končal s smrtjo obeh upraviteljev. Tako je bila izvedba tega načrta predčasno onemogočena. Leto po tem pa je dvorna komora ponovno določila novega upravitelja za Liko, barona

Andreja Oberburga. A ga je leta 1709 dočakala podobna usoda kot njegova predhodnika: razjarjeno prebivalstvo ga je skupaj z upravnimi uslužbenci izgnalo iz Like, veliki senjski kapetan pa je moral prevzeti upravo.⁷⁰ Večji zabeleženi upori liških krajišnikov, ki so se upirali fevdalni podrejenosti, so bili v letih 1693, 1702, 1704 in 1711. Po dvajsetih letih naporov dvorne komore je dvorna komisija leta 1712 zaključila, da se *ne more tega divjega naroda, niti približno in najmanj obvezati s kontribucijo, glavarino ali drugimi dajatvami*.⁷¹ Žilav odpor liškega prebivalstva proti upravi dvorne komore je tako pridobil zeleno, združenje celotne Like pod vojno upravo. Karlovški generalat je obstal v njegovem dotakratnem obsegu in se še povečal, celotna Lika pa je postala del Vojne krajine, s tem pa tudi Karlovškega generalata.⁷²

V drugi polovici leta 1712 so pooblaščenici dvorne komore storili vse potrebno, da bi lahko Lika prešla pod vojno upravo. Liški distrikt je v Karlovškem generalatu prevzel poseben upravni status. Poveljnik distrikta je dobil funkcijo velikega kapetana, po položaju je bil recimo enak kapetanu Senja. Njegova funkcija je bila nadrejena ostalim, ker je bilo za Liko ustanovljeno eno samo vojaško sodišče z jurisdikcijo nad dvanajstimi kapetanijami. Liško vojaško sodišče je bilo v kazenskopravnih zadevah podrejeno Karlovškem polkovniškemu sodišču. V civilnih zadevah je bilo liško sodišče neodvisno od Karlovškega, v teh zadevah je bil notranjeavstrijski dvorni vojni svet v Gradcu druga in poslednja instanca. V kazenskopravnih zadevah pa je bil dvorni vojni svet tretja in poslednja instanca.⁷³

Oktober leta 1712 je bila dokončana administrativna delitev Liškega distrikta na kapetanije in porkulabe. V Krbavi so bile tri kapetanije in en porkulab. Krbava je bila deljena na kapetanijo Bunič, kapetanijo Udbina in kapetanijo Podlapac. Porkulab je bil v Komiću, upravno pa je spadal pod kapetanijo Udbina. Lika je bila razdeljena na devet kapetanij in tri porkulabe. Na kapetanijo Zvonigrad, kapetanijo Gračac, kapetanijo Lovinac, kapetanijo

Bilaj, kapetanijo Perušić, kapetanijo Novi, kapetanijo Ribnik, kapetanijo Vrebac in kapetanijo Medak. Porkulaba Smiljan in Pazarište sta spadala pod kapetanijo Novi, porkulab Široka Kula pa pod kapetanijo Perušić. Vse skupaj je bilo v distriktu Lika dvanajst kapetanij in štirje porkulabi.⁷⁴

Vojni spopadi v Liki od leta 1685 do leta 1689 so povzročili masovni beg prebivalstva. Muslimansko prebivalstvo je zapustilo Liko in se je v največjem delu preselilo na za njih varnejša področja.⁷⁵ Ljudje iz malih muslimanskih naselij vojaškega in zemljoposestniškega značaja so lažje zapustili Liko kot tisti po trdnjavah, ki so se še skušali braniti. Liški muslimani so se nastanili v Bosni okoli Bihaća, Cazina, Krupe in Petrovca. Tja so prenesli tudi spomin o svojem poreklu, ki so ga ohranili vse do danes.⁷⁶ Drugi velik del prebivalstva, vlahi, pa so pobegnili v največjem številu na področje med Otočcem in Brinjem. Samo od oktobra leta 1685 do marca leta 1686 je mejo prešlo 530 družin s kar 4.111 osebami. Leta 1689 je bila Lika skorajda popolnoma nenaseljena.⁷⁷

A v naslednjih dveh desetletjih so Liko ponovno poselili. Sklepajoč, da je ostalo zelo malo družin, tiste pa, ki so pobegnile, so se samo v malem številu vračale nazaj, se je prebivalstvo Like v teh dveh desetletjih skoraj v celoti zamenjalo. Nekaj muslimanskih družin je ostalo samo v sedmih vaseh, Perušiću, Novem, Široki Kuli, Budaku, Bilaju, Ribniku in Buniću. V Počitelju, Vrebacu in Ostrovici pa so morda za stalno ostali samo vlahi. Ponovno naseljevanje se je pričelo že v letih 1685 in 1686, ko se je ena skupina dalmatinskih Bunjevcev in ena skupina družin iz gornjega toka Kolpe naselila v Smiljanu in njegovi okolici. Večina teh družin je imelo prebivališča tudi v Karlobagu,⁷⁸ verjetno zaradi zimskih pašnikov. Iz osmanske strani Une se je pričelo v tem času priseljevati tudi srbsko prebivalstvo, ki je živelo oddaljeno od obmejnih predelov in ni imelo nobene veze niti z upravnimi niti z vojaškim vodstvom. Naselili so se v Hotučo in Odorje, v Lapac in Srb in

gotovo tudi v južni del Krbave.⁷⁹ Kasneje so se ti Srbi zagotovo povlašili.

Prvi ponovno stalno naseljeni kraji so bili od leta 1690 Vrebac, Korenica in Pazarište. Mušaluk je bil ponovno naseljen leta 1693. Od leta 1696 do 1701 je bilo obdobje ponovnega intenzivnega naseljevanja. V tem času so bile ponovno naseljene vasi Podlapac, Kaluđerovac, Mogorić, Jošane, Bruvno in Divoselo. Raduč in Medak sta ponovno dobila stanovalce leta 1696, PISAČ leta 1697, Udbina, Srednja Gora in Lovinac leta 1698. Leta 1700 in 1701 so bili med drugimi ponovno naseljeni Gračac, Mekinjar, Komić in Visuć. V letih od 1696 do 1701 se je število ponovno naseljenih družin potrojilo, od 553 družin leta 1696 jih je bilo v Liki leta 1701 1.630. Do leta 1712 se je število družin povečalo na 2.112.⁸⁰

Število novih kristjanov (muslimanskih družin, ki so prešle v katoliško vero, izjemoma pravoslavno) je ostalo v obdobju od leta 1696 do leta 1701 nespremenjeno s 161 družinami. Do leta 1712 je močno upadlo, na samo še 46 družin. Število hrvaških družin je kontinuirano rastlo od leta 1696 (42 družin) do leta 1712 (299 družin). Število bunjevaških družin je naraščalo do leta 1701 (229 družin), a je do leta 1712 počasi upadlo na 204 družine. Število vlaških družin pa je od leta 1696 do leta 1701 skokovito naraščalo, od 300 na 1.120, do leta 1712 pa je postopoma narastlo na 1.563 družin. Te skupine ljudi so bile v tistem času naseljene na področju Like in Krbave. Največ je bilo vlahov, sledili so jim Hrvati, a jih je bilo veliko manj, nato Bunjevci in potem novi kristjani oziroma bivši muslimani. Lika je bila poseljena s štirimi skupinami prebivalstva: vlahi, Hrvati, Bunjevci in novimi kristjani.⁸¹ V Liki je bilo leta 1712 tudi 400 družin, ki niso posedovale nobene zemlje in tudi niso bile vštete v zgoraj navedene številke. Teh 400 družin je bilo po večini vlaškega izvora.

Podoba prebivalstva v posamičnih krajih Like se je v zelo kratkem časovnem obdobju močno spreminjala, to je veljalo predvsem za muslimanske družine, ki so bile pred tem v določenih vaseh v absolutni večini, leta 1712

pa so bile te vasi poseljene izključno z vlaškimi ali hrvaškimi prebivalstvom. Do začetka leta 1696 je bilo katoliziranih 882 muslimanov, istočasno so bile štiri džamije pretvorjene v katoliške cerkve. Novi kristjani so bili tako od drugih katolikov, kot tudi od vlahov izpostavljeni velikim pritiskom in napadom, tako da je velik del teh bivših muslimanov, ki so ostali, predvideval – tudi če ponovno menjajo vero – da se je bolje odseliti v Osmanski imperij.⁸²

T. i. Bunjevci ali *Valachi Catholici*, kakor so jih takrat imenovali, so prišli v Liko iz dveh smeri. Ena skupina je prišla iz področja Dalmacije in se naselila preko reke Zrmanje. Bunjevci, ki so prišli od tam, so se naselili po večini na področje Gračaca in Lovinca. Druga skupina Bunjevcev je prišla iz primorskega področja Karlovškega generalata: iz Jablanca, Svetega Jurja, iz okolice Senja, Krmpota itd. Področje naseljevanja te skupine je bilo v glavnem področje Smiljana in Pazarišta.⁸³

Pri hrvaških priseljencih sta se razlikovali dve skupini: Hrvati in Krajnci ali *Cragnioli*. Velik del Hrvatov je prišel iz področja Modruš-Stajnica-Otočac-Brinje-Senj. Krajnci/*Cragnioli* najverjetneje niso bili Kranjci ali Slovenci, ampak prav tako Hrvati. Oni so bili verjetno imenovani za Krajnce/*Cragniolce* zato, ker so prišli iz hrvaško-krajnskega obmejnega področja, natančneje iz področja Delnice-Brod-Moravice. Veliko se jih je naselilo po vaseh Kaluđerovac, Mušaluk in Brušane.⁸⁴ Vseeno pa ne smemo izključiti, da med njimi ni bilo tudi Slovencev.

Kot sem že izpostavil, so bili vlahi največja skupina ljudi, ki je na novo poselila področja Like. Naziv vlah je večinoma uporabljen za to, da bi se izpostavila pripadnost teh ljudi grško-srbsko-pravoslavni verski skupini. Vlahi, ki so prispeli v Liko, so prišli iz najrazličnejših področji. Del njih je v letih 1685 in 1686 pobegnil iz področja Otočac-Brinje in se ponovno vrnil v Liko. Ti vlahi so naselili vasi Vrebac, Komić, Mutilić in Pećane. En del vlahov je prišel iz dalmatinskega področja reke Zrmanje in naselil področja okoli Popine in Gračaca. Veliko število vlahov je prišlo iz osmanskega

obmejnega področja. Tako so bila naselja Široka Kula, Korenica, Mekinjar in Vrebac naseljena z vlahi iz Kupresa, Grahova in Knezpolja. Vlahi v Popini in Mazinu so v velikem delu prišli iz Plavnega pri Kninu. V popisu prebivalstva iz leta 1712 (*Conscriptio terrenorum et hominum beeder Grafschaften Lica vnd Corbavia*) je navedena tudi ena posebna skupina vlahov – skupaj jih je samo deset družin: ena v Buniću, ena v Mogoriću in osem v Gračacu – imenovani *Stari Vlahi*. Po vsej verjetnosti so ti vlahi prišli iz Srbije iz področja Stari Vlah.⁸⁵

Popis iz leta 1712 od 400 družin brez zemljiške posesti za 87 od njih navede njihovo prostorsko poreklo. Za dvajset od njih je bil kot tak naveden Osmanski imperij, sedemnajst družin je prišlo iz Kotarja, štiri iz Knina, štiri iz Broda, štiri iz področja Kapele, štiri iz Brloga, tri iz Gerone, dve iz Kosinja, dve iz Vrhovina, dve iz Senja, dve iz Dubrovnika, ena iz Krmpota, ena iz Reke, ena celo iz okolice Budve itn. Skratka, v Liki je v tistem času živelo vsekakor raznoliko prebivalstvo.⁸⁶

Podobno raznolika pa so bila tudi naselja, ki so v tistem času nastajala. Tudi za Liko je pričelo veljati to, kar je veljalo za ostale dele Vojne krajine: krajiške vasi so bile zelo razdrobljene, pogostokrat nepovezane in nepravilno urejene naselbine. Naseljevanje je bilo samo v redkih primerih načrtovano in organizirano. V večini primerov je bilo tako, da takoj, ko si je nekdo našel nek kos zemlje, je tam zgradil tudi hišo.⁸⁷

Naselja pa niso bila raznolika samo v urbanističnem, ampak tudi v *narodnostnem* pogledu. Na primer, od 36 vasi, ki so bile navedene v popisu iz leta 1712, jih je bilo enajst takih, ki so bile nastanjene z vlahi in katoliki. V večini teh vasi so obstajale tudi razne manjšine drugih ljudi. Korenica je imela leta 1712 27 katolikov in 1.786 vlahov, Bunić je imel 18 katolikov in 1.488 vlahov, Ostrovica je imela 361 katolikov in 57 vlahov itn. Osem vasi je bilo popolnoma katoliških in sedemnajst popolnoma vlaških.⁸⁸

Burno ponovno naseljevanje distrikta Lika je bilo v večini končano že leta 1712. Do leta

1746 število prebivalstva ni znatno narastlo. Porast prebivalstva v obdobju med letoma 1712 in 1746 je bil povečini zaradi naravnega prirastka. Število prebivalstva je v 34 letih naraslo za 8.235 oseb, kar je pomenilo, da je bilo vsako leto v Liki v povprečju 242,2 osebe več. Je pa res, da je bila možnost migracij družin v sami Liki zelo verjetna, saj se je v nekaterih krajih v teh letih znatno zmanjšalo število prebivalstva, v nekaterih krajih pa močno povečalo.⁸⁹ A leta 1715 se je iz Karlovškega generalata izselilo 1.111 vojščakov z družinami, več kot polovica jih je bilo iz Ogulinske kapetanije. Iz Like in Krbave se je odselilo le malo njih, večinoma pa so se naselili na beneško ozemlje. Kot vzroki za selitve so bili navedeni na prvem mestu lakota, nato globe, preprodavanje soli, prenaseljenost in tlaka v trdnjavah.⁹⁰

Zaradi enakih in podobnih razlogov je prišlo vsako desetletje do vsaj ene močnejše vstaje krajišnikov (1719, 1728, 1732, 1746 in 1751), hajduštvo pa je predstavljalo stalno obliko upora. Največja med njimi je bila brinjsko-liška vstaja leta 1746. Tega leta je Hildburgshausen upravno in vojaško reorganiziral generalate in formiral regimente. Krajišnikom, razjarjenim zaradi preureditve, so se pridružili tudi nekateri oficirji v vojski. Oficirji so imeli verjetno koristi od tega, da se borijo za stari sistem, ki jim je omogočal zlorabljanje položaja.⁹¹

Kot zadnje, do sredine 18. stoletja so bile za vlahe na območju Like in Krbave pomembne Hildburgshausnove reforme uprave iz leta 1746. Karlovški generalat je bil po teh reformah razdeljen na štiri regimente. Vasi Slunjskega, Ogulinskega in Otočaškega regimenta so bile sestavljene vsaka iz štirih bataljonov, vasi Liškega regimenta pa iz šestih bataljonov. Vsega skupaj je bilo v Karlovškem generalatu osemnajst bataljonov. En bataljon je bil sestavljen iz štirih kompanij, kar je pomenilo, da je bilo lahko vsega skupaj 72 kompanij. Ena kompanija je bila sestavljena iz 240 krajišnikov. Tako je moralo biti skupno vpoklicanih 17.280 krajišnikov. Ti so morali služiti kot pešaki. Ob 72 kompanijah pešakov

je bilo formiranih še osem huzarskih (konjeniških, op. R. B.). Ena huzarska kompanija je bila sestavljena iz 100 krajišnikov. Tako je moralo biti za Karlovški generalat v stalni pripravljenosti 18.080 krajišnikov. Od 240 infanteristov je bilo lahko plačanih le 36, v huzarski kompaniji od 100 samo osem. Leta 1748 pa se je financiranje Karlovškega generalata prekinilo s strani hrvaškega in notranjeavstrijskega plemstva, zato je skupna denarna bremena prevzela država.⁹²

Za nameček je reforma privedla tudi do zaostritve izvrševanja vojaških obvez. Do reforme je imel generalat na razpolago 12.000 krajišnikov, po reformi pa jih je potreboval preko 18.000. Do reforme je bilo na služenje vojske pozvana približno četrtnina moškega prebivalstva, oziroma polovica za vojno sposobnih moških. Leta 1746 je bilo število moških prebivalcev v celotnem Karlovškem generalatu 48.384, od njih je bilo vse do nove reforme za služenje vojske obveznih 12.000. Za služenje vojske je bilo sposobnih 24.010 moških, torej je pred reformo služila polovica teh. Z novo reformo pa se je močno povečalo število vojaških obveznikov. Tako je bilo kar tri četrtine (18.000) moških, sposobnih za služenje, obvezanih na služenje vojske.⁹³

Vsekakor pa takšne razmere niso bile pogodno vlahom, ki so v največji meri sestavljali krajiško vojsko. Niso pa te reforme prinesle samo slabega, a vseeno je vlaški status skozi desetletja in stoletja pričel izgubljati na pomenu, zato je tudi sama beseda vlah pri prebivalcih Like in Krbave začela v njihovem spominu bledeti.

NACIONALNA INTEGRACIJA VLAŠKEGA ELEMENTA IN VLAŠKE ZADRUGE V LIKI IN KRBAVI

NACIONALNA INTEGRACIJA VLAŠKEGA ELEMENTA

Vojna krajina ni bila običajno evropsko območje, krajišniki niso bili običajni ljudje, zato ni čudno, da je proces nacionalne integracije na tem območju potekal zelo drugače.

Na tem mestu se je potrebno vprašati, zakaj na področju krajine ni nastala nacija Vojne krajine, ampak se je krajiško prebivalstvo integriralo v hrvaški in srbski nacionalni element. S pogleda današnjih nacionalnih ideologij je bil to edini logični razvoj. Dejstvo je, da je verska pripadnost krajiških družin v tem procesu igrala odločujočo vlogo. Drugi elementi v procesu nacionalne integracije so bili postranskega pomena.⁹⁴

Proces nacionalne integracije se je ponavadi odvil iz prednacionalnih skupin, ki so se izoblikovale na socialni, regionalni, kulturni in politični osnovi. Za področje Like in Krbave bom izpostavil dve skupini; Bunjevce in vlahe. Bunjevci so predstavljali značilno prednacionalno skupino, ki se je pričela kmalu prekrivati s hrvaško nacionalno identiteto (zaradi njihove katoliške vere, op. R. B.). Po številu večja in pogostejša prednacionalna skupina so bili vlahi. V svojem izražanju kulture so se z Bunjevci brez dvoma jasno medsebojno razlikovali. Tudi sami sebe so tako eni kot drugi jemali za dve posebni skupini. *Statuta Valachorum* in mnogi drugi zapisi *Walachov* v pisanih virih jasno nakazujejo to, da se vlahov vsaj do 18. stoletja ni enačilo s *Srbi* ali *Raci* (kot sem že pisal v prvem prispevku, se je v dokumentih hrvaških cerkvenih krogov že proti koncu 16. in predvsem v 17. stoletju vlahe pogosto enačilo z *Raščani* oziroma *Raci*, op. R. B.). Pred tem (18. stoletjem) so bili pogostokrat označeni kot *šizmatiki*.⁹⁵

Z vlaškimi družinami, ki so prebegnile v Varaždinski generalat, je v drugi polovici 16. stoletja prispela tudi cerkvena infrastruktura. Med begunci se je med letom 1578 in 1588 nahajal tudi vladika Gavriilo Avramović, ki je takoj po naselitvi utemeljil samostan Marča (med reko Čazmo in Ivanićem). Ta samostan je postal prvo duhovno-religijsko središče pravoslavnih priseljencev na območje hrvaške Vojne krajine. Prvi v Hrvaški imenovan vladika je bil Simeon Vretanja. Na njega se je začel izvrševati močan pritisk, da prestopi k unijatskemu gibanju. Zaradi tega je leta 1611

priznal zagrebškega škofa za svojega cerkvenega poglavarja, papež pa ga je imenoval za grško-pravoslavno-katoliškega škofa v Marči. Verniki sami se s tem niso pretirano ukvarjali, pravoslavni menihi, vojvode in drugi pomembni možje pa so izbrali marčanskega vladika za svojega cerkvenega poglavarja. Pogoj, da bo sprejet, je bil, da mora biti dober pravoslavac, hkrati pa se je moral izražati za unijata, da bi ga priznali zagrebški škof in habsburški vladar. Do sedemdesetih let 17. stoletja se je ta oblika pravoslavne cerkvene organizacije v hrvaški Vojni krajini še nekako obnesla, leta 1673 pa se je pod vodstvom jezuitov pričel čedalje večji unijatski pritisk, ki je imel za cilj popolno pokatoličenje pravoslavcev. Razpoloženje med pravoslavno-vlaškim prebivalstvom je postalo zelo uporniško. Pritisk na pravoslavne pape in menihe je bil ogromen, krajišniki so bili prisiljeni, da se poročajo s katoličankami in da po tem prestopijo v unijatsko cerkev. Vlahi so pričeli, med drugim tudi zaradi tega, z velikimi upori leta 1715 in 1718–1719, ki so privedli do konca unijatskega pritiska. Leta 1737 se je uspelo ustoličiti prvemu pravoslavnemu vladiki v Lepavini, ki ni bil unijat.⁹⁶

Pravoslavna cerkev ni mogla v času zgodnjega krajiškega prebivalstva ne v Varaždinski in ne v Karlovskei krajini vzpostaviti žarišča svoje duhovne in cerkvene organizacije. V Karlovskei krajini je bil leta 1600 utemeljen samostan Gomirje, ki je bil glavna točka pravoslavne vere na tem področju. Ta pa je bil podrejen unijatskemu vladiki (episkopu), ki je bil v času 17. stoletja nadrejen za celotno Vojno krajino. Zgodnji samostanski centri, kot je bil Gomirje, so bili zelo pomembni za ohranitev pravoslavja. Šele kasneje, posledično zaradi velike selitve Srbov leta 1690, pa je prišlo do popolne izgradnje pravoslavne cerkvene organizacije na Hrvaškem oziroma v Vojni krajini. Leta 1695 je bila utemeljena Karlovska eparhija s sedežem v samostanu Medak (Lika); sedež se je leta 1721, po kratkem obdobju v Gomirju, prestavil v Plaško (okolica Ogulina).⁹⁷

Čas zgodnjega krajiškega prebivalstva je bil za pravoslavno cerkev v Vojni krajini zelo neugoden. Ni obstajala nikakršna organizacija pravoslavne cerkve, obstajali so samo posamični samostani; edina glavna cerkvena organizacija je bila unijatska, a nje pravoslavne vlaške družine v večini niso priznavale. Vse do sredine 18. stoletja je bila dovoljena samo gradnja lesenih pravoslavnih cerkva. Oskrba pravoslavnih svečnikov je bila veliko slabša kot katoliških. Za razliko od katoliške, pravoslavna cerkev ni dobivala nikakršne državne podpore. Episkope in parohe so vzdrževali izključno verniki. Za razliko od pravoslavne pa je katoliška cerkev imela tudi podporo vladarske hiše (Habsburžanov).⁹⁸

Proces nacionalne integracije v Vojni krajini je bil vsekakor dolgotrajen. Spet pa je treba izpostaviti tisto, kar sem izpostavil že pri cerkveni organizaciji, in sicer, da so bile razmere za srbsko stran večinoma težje kakor za hrvaško. Srbsko/vlaško prebivalstvo Vojne krajine ni razpolagalo z zgrajeno komunikacijsko mrežo z bosanskimi Srbi ali s tistimi v Srbiji. Oni so morali iznajti svojo lastno nacionalno ideologijo, ki je bila omejena sprva z razmerami v Vojni krajini, kasneje pa v Hrvaški. Vojna krajina, kar je izpostavil tudi Drago Roksandić, je predstavljala blokado skozi celoten proces srbske nacionalne integracije. V nasprotju s Srbi je Hrvatom v Vojni krajini poudarek imena ozemlja in nacije nedvomno olajšal proces nacionalne integracije. Kasnejša razpustitev Vojne krajine je enakomerno pospešila proces integracije Srbov in Hrvatov; ampak so si morali Srbi v Hrvaški svojo pozicijo še definirati.⁹⁹

ZADRUGE

Vedoč, da je bil krajišnik več kot tri stoletja hkrati vojak in kmet, sta bila dva temeljna stebra njegovega življenja družba, ki ga je obdajala, in hišna zadruga. Da bi bil lahko vedno na razpolago svojim poveljnikom, so morali zanj delati, ga prehranjovati, oblačiti in celo oborožiti ostali člani njegove zadruge.¹⁰⁰

Hišna ali družinska zadruga oziroma hiša, skupnost, občina, velika hiša ali skupščina je stara gospodarska in družbena oblika skupnega življenja. Obstajala je že v rodovnih skupnostih pri različnih evropskih in drugih narodih, a se je najdlje obdržala pri južnih Slovanih. Zaradi tega se je dolgo, a nepravilno predvidevalo, da je ustanova skupnega življenja samo slovanska oziroma južnoslovanska posebnost.¹⁰¹

Če je starešina družine umrl in za sabo pustil potomce, brate in druge sorodnike, ki so skupaj živeli v družini/zadrugi, ga je nasledil po starem običaju in krajiškem statutu (*Statuta Valachorum*) tisti, ki je bil zato najsposobnejši. Nasledstveno pravo je že leta 1630 vzelo v obzir možnost obstoja zadruge.¹⁰² Zadruge pa so obstajale že pred tem.

V stoletju od objave *Statuta Valachorum* se je zadruga regenerirala. Dejstvo in normalen pojav ni bila več posamična družina, ampak zadruga. Starešina ni več samo starešina posamične družine, temveč celotne zadruge. V primeru *Statuta Valachorum* se govori še o možnosti skupnega nasledstva, v *Statutih* iz leta 1737 pa se sploh ne govori več o nasledstvu, ampak samo o tem, da se v zadrugi sami določi novi starešina. O nasledstvu sploh ni več govora, ker je zemljiška posest ostala v skupnem posedovanju celotne zadruge.¹⁰³ Skozi različna časovna obdobja so se zadruge večale in manjšale, delile in celo izginjale ter nastajale nove. Razlogov za to je bilo zagotovo več: migracije, slaba zemlja, naravne katastrofe, vojne, bolezni in prav gotovo tudi medsebojni spori v samih zadrugah in med različnimi zadrugami itd.

Gospodarsko nujnost ohranjanja hišnih zadrug in njihovo povezovanje z vojaško obvezo krajišnikov so avstrijske oblasti spoznale šele v 18. stoletju. Šele na začetku 19. stoletja pa so se začele truditi, da bi jih ohranile, uvedle več reda in discipline v odnose med zadrugami, preprečile njihove pretirane in nepravilne delitve ali celo omogočile nastajanje novih.¹⁰⁴

LITERATURA

- Nikola BEGOVIĆ, *Život Srba graničara; Život i običaji Srba graničara*, Prosveta, Beograd 1986
- Catherine Wendy BRACEWELL, *The Uskoks of Senj; piracy, banditry, and holy war in the sixteenth-century Adriatic*, Cornell University Press, Ithaca – London 2010
- Neven BUDAK, *Hrvatska i Slavonija u ranome novom vijeku*, Leykam international d.o.o., Zagreb 2007
- Željko HOLJEVAC, Nenad MOAČANIN, *Hrvatsko-slavonska Vojna krajina i Hrvati pod vlašću Osmanskog Carstva u ranome novom vijeku*, Leykam international d.o.o., Zagreb 2007
- Karl KASER idr., *Popis Like i Krbave 1712. godine; Obitelj, zemljišni posjed i etničnost u jugozapadnoj Hrvatskoj*, Srpsko kulturno društvo Prosvjeta, Zagreb 2003
- Karl KASER, *Porodica i srodstvo na Balkanu; Analiza jedne kulture koja nestaje*, Udruženje za društvenu istoriju Beograd, Beograd 2002
- Karl KASER, *Slobodan seljak i vojnik: I. – Rana krajiška društva (1545–1754), II. – Povojačeno društvo (1754–1881)*, Naprijed, Zagreb 1997
- Fedor MOAČANIN, *Društveni razvoj u Vojnoj krajini; v: Društveni razvoj u Hrvatskoj; od 16. stoljeća do početka 20. stoljeća*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1981
- Fedor MOAČANIN, *Vojna krajina do kantonskog uređenja 1787; v: Vojna krajina; Povjesni pregled – Historiografija – Rasprave*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1984
- Stjepan PAVIČIĆ, *Seobe i naselja u Lici*, reprint izdanje Zbornika za narodni život i običaje južnih Slavena, Knjiga 41, Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb 1962, Muzej Like, Gospić 1990
- Dragutin PAVLIČEVIĆ, *O problemu krajiških kućnih zadruga – historioografsko-kritički osvrt*, v: *Vojna krajina; Povjesni pregled – Historiografija – Rasprave*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1984
- Drago ROKSANDIĆ, *Srbi u Hrvatskoj; od 15. stoljeća do naših dana*, Vjesnik, Zagreb 1991
- Vasko SIMONITI, *Doprinos Kranjske financiranju protuturske obrane u 16. stoljeću*, v: *Vojna krajina; Povjesni pregled – Historiografija – Rasprave*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1984
- Vasko SIMONITI, *Turki so v deželi že; Turški vpadi na slovensko ozemlje v 15. in 16. stoletju*, Mohorjeva družba, Celje 1990
- Maria TODOROVA, *Imaginarij Balkana*, Inštitut za civilizacijo in kulturo – ICK, Ljubljana 2001
- Ignacij VOJE, *Nemirni Balkan; Zgodovinski pregled od 6. do 18. stoletja*, Državna založba Slovenije – DZS, Ljubljana 1994
- Zagreb 1962, Gospić 1990 (dalje: Pavičić, Seobe i naselja), str. 101.
7. Kaser, Porodica i srodstvo, str. 107.
 8. Ibidem, str. 107–108.
 9. Ibidem, str. 109.
 10. Pavičić, Seobe i naselja, str. 132.
 11. Kaser, Porodica i srodstvo, str. 109.
 12. Ibidem.
 13. Ibidem, str. 110–111.
 14. Ibidem, str. 111.
 15. Neven Budak, Hrvatska i Slavonija u ranome novom vijeku, Zagreb 2007 (dalje: Budak, Hrvatska i Slavonija), str. 9.
 16. Budak, Hrvatska i Slavonija, str. 9–10.
 17. Ignacij Voje, Nemirni Balkan; Zgodovinski pregled od 6. do 18. stoletja, Ljubljana 1994 (dalje: Voje, Nemirni Balkan), str. 159–161.
 18. Budak, Hrvatska i Slavonija, str. 14–15.
 19. Voje, Nemirni Balkan, str. 159–160.
 20. Budak, Hrvatska i Slavonija, str. 15–16.
 21. Budak, Hrvatska i Slavonija, str. 16.
 22. Budak, Hrvatska i Slavonija, str. 17.
 23. Ibidem, str. 18.
 24. Voje, Nemirni Balkan, str. 160–161.
 25. Vasko Simoniti, Doprinos Kranjske financiranju protuturske obrane u 16. stoljeću, v: Vojna krajina; Povjesni pregled – Historiografija – Rasprave, Zagreb 1984 (dalje: Simoniti, Doprinos Kranjske), str. 205.
 26. Vasko Simoniti, *Turki so v deželi že; Turški vpadi na slovensko ozemlje v 15. in 16. stoletju*, Celje 1990 (dalje: Simoniti, Turki), 110–112.
 27. Budak, Hrvatska i Slavonija, str. 17.
 28. Voje, Nemirni Balkan, str. 161.
 29. Budak, Hrvatska i Slavonija, str. 19–20.
 30. Budak, Hrvatska i Slavonija, str. 20.
 31. Pavičić, Seobe i naselja u Lici, str. 128.
 32. Fedor Moačanin, *Vojna krajina do kantonskog uređenja 1787; v: Vojna krajina; Povjesni pregled – Historiografija – Rasprave*, Zagreb 1984 (dalje: Moačanin, Vojna krajina), str. 25.
 33. Simoniti, Doprinos Kranjske, str. 205–206.
 34. Moačanin, Vojna krajina, str. 25–26.
 35. Voje, Nemirni Balkan, str. 223.
 36. Moačanin, Vojna krajina, str. 29–30.
 37. Ibidem., str. 30.
 38. Simoniti, Turki, str. 186.
 39. Željko Holjevac, Nenad Moačanin, Hrvatsko-slavonska Vojna krajina i Hrvati pod vlašću Osmanskog Carstva u ranome novom vijeku, Zagreb 2007 (dalje: Holjevac, N. Moačanin, Hrvatsko-slavonska Vojna krajina), str. 53.
 40. Ibidem.
 41. Ibidem.
 42. Holjevac, N. Moačanin, Hrvatsko-slavonska Vojna krajina, str. 130.
 43. Drago Roksandić, *Srbi u Hrvatskoj; od 15. stoljeća do naših dana*, Zagreb 1991 (dalje: Roksandić, Srbi u Hrvatskoj), str. 43–44.

44. Pavičić, Seobe i naselja, str. 99–100.
45. Pavičić, Seobe i naselja, str. 101.
46. Ibidem, str. 129.
47. Ibidem, str. 129–130.
48. Karl Kaser idr., Popis Like i Krbave 1712. godine; Obitelj, zemljišni posjed i etničnost u jugozapadnoj Hrvatskoj, Zagreb 2003 (dalje: Kaser, Popis Like i Krbave), str. 9.
49. Fedor Moačanin, Društveni razvoj u Vojnoj krajini, v: Društveni razvoj u Hrvatskoj; od 16. do početka 20. stoljeća, Zagreb 1981 (dalje: Moačanin, Društveni razvoj), str. 84.
50. Pavičić, Seobe i naselja, str. 131.
51. Holjevac, N. Moačanin, Hrvatsko-slavonska vojna krajina, str. 157.
52. Pavičić, Seobe i naselja, str. 131–132.
53. Ibidem, str. 133.
54. Moačanin, Vojna krajina, str. 32, 34.
55. Ibidem, str. 40.
56. Pavičić, Seobe i naselja, str. 134–135.
57. Kaser, Popis Like i Krbave, str. 9.
58. Pavičić, Seobe i naselja, str. 136.
59. Kaser, Popis Like i Krbave, str. 9.
60. Roksandić, Srbi u Hrvatskoj, str. 47–48.
61. Kaser, Popis Like i Krbave, str. 9.
62. Ibidem, str. 9–10.
63. Kaser, Popis Like i Krbave, str. 10.
64. Ibidem, str. 10–11.
65. Karl Kaser, Slobodan seljak i vojnik; Rana krajiška društva (1545–1754) I., Zagreb 2007 (dalje: Kaser, Slobodan seljak i vojnik I.), str. 163.
66. Ibidem.
67. Kaser, Popis Like i Krbave, str. 11.
68. Kaser, Slobodan seljak i vojnik I., str. 164.
69. Ibidem, str. 165–166.
70. Kaser, Slobodan seljak i vojnik I., str. 166–167.
71. Moačanin, Društveni razvoj, str. 92.
72. Kaser, Slobodan seljak i vojnik I., str. 166–167.
73. Ibidem, str. 167.
74. Kaser, Slobodan seljak i vojnik I., str. 167–168.
75. Ibidem, str. 171.
76. Pavičić, Seobe i naselja, str. 140.
77. Kaser, Slobodan seljak i vojnik I., str. 171.
78. Ibidem.
79. Pavičić, Seobe i naselja, str. 169.
80. Kaser, Slobodan seljak i vojnik I., str. 173.
81. Ibidem, str. 172–174.
82. Ibidem, str. 175.
83. Ibidem.
84. Kaser, Slobodan seljak i vojnik I., str. 175.
85. Ibidem, str. 175–176.
86. Ibidem, str. 176–177.
87. Ibidem, str. 177.
88. Kaser, Slobodan seljak i vojnik I., str. 177.
89. Ibidem.
90. Moačanin, Vojna krajina, str. 49.
91. Ibidem.
92. Kaser, Slobodan seljak i vojnik I., str. 159–160.
93. Ibidem, str. 160.
94. Karl Kaser, Slobodan seljak i vojnik; Povojačeno društvo (1754–1881) II., Zagreb 1997 (dalje: Kaser, Slobodan seljak i vojnik II.), str. 183.
95. Ibidem, str. 184.
96. Kaser, Slobodan seljak i vojnik II., str. 185–186.
97. Ibidem, str. 190–191.
98. Ibidem, str. 191–193.
99. Kaser, Slobodan seljak i vojnik II., str. 195–196.
100. Dragutin Pavličević, O problemu krajiških kućnih zadruga – historiografsko-kritički osvrt, v: Vojna krajina; Povjesni pregled – Historiografija – Rasprave, Zagreb 1984 (dalje: Pavličević, O problemu), str. 141.
101. Pavličević, O problemu, str. 141.
102. Kaser, Slobodan seljak i vojnik II., str. 139.
103. Ibidem.
104. Pavličević, O problemu, str. 141.

Vedite, da so pred božjim obličjem nekatere stvari silno visoke in vzvišene, ki včasih veljajo v očeh ljudi za ničvredne in nizkotne; spet druge veljajo pri ljudeh za dragocene in ugledne, ki pa so pred Bogom ničvredne in brezpomembne. (1 FPKu)

Assisi, Chiesa Nuova. Fotografija: Samo Skralovnik



R. MICHAEL SCHMITZ

Klasični rimski obred in prenova liturgije¹

I.²

Danes vam bom predaval o klasičnem rimskem obredu in prenovi liturgije. Na samem začetku moram poudariti, da sem močno prepričan, da se zaradi dobrobiti vesoljne Cerkve vsak izmed tukaj navzočih na tak ali drugačen način zaveda nujnosti prenove liturgije. Dobra novica je, da mi nismo edini, ki tako mislimo. Še več, na prestolu svetega Petra sedi nekdo, ki je, kakor mi, prepričan, da je nekaj potrebno ukreniti, in to zelo hitro. O tem se je več kot očitno izjasnil v svojih številnih knjigah, ki jih je objavil kot prefekt Kongregacije za nauk vere, tovrstne misli pa so se večkrat potrjevale tako v njegovih izjavah, izrečenih bodisi v javnosti bodisi v zasebnem krogu.

Sveti oče v predgovoru, ki ga je napisal za knjigo Doma Alcuina Reida o organski rasti liturgije, primerja Cerkev z vrtnarjem in poudarja, da mora biti vsaka sprememba v liturgiji stvar organske rasti. Iz tega sledi, da ni mogoče sekati določenih delov celote, popolnoma neprimerno je uničiti rastlino, za katero si želimo, da bi rasla. Iz tega razloga mora biti Cerkev kot vrtnar zelo pozorna na to, da namenja dovolj časa za začetek rasti, za

pravilno gojenje, za pravilno mesto, na katerem bo rasla rastlina. Skratka, za rastlino je potrebno požrtvovalno skrbeti prav vsak dan, brez prekinitve. Zelo pomembno je, da je sveti oče zapisal to opažanje, saj je to posredna kritika vsega tistega, kar se je dogajalo v zadnjih štiridesetih letih. Ljudje so v tem času vedno bolj verjeli, da lahko s čudovito rastlino, ki jo je sam Bog zasadil v središče Cerkve, ravnajo kot s plastično rastlino, s katero lahko počnejo vse, kar se jim zahoče. Še več, začeli so verjeti, da je umetna rastlina lepša od prave.

Rezultat tega dogajanja nam je več kot dobro znan, zato ne želim porabiti tega večera za naštevanje preštevilnih zgodb o liturgičnih zlorabah v zadnjih desetletjih, s katerimi ste dobro seznanjeni. Poleg tega je Sveti sedež, da bi jasno opozoril na te težave, v svojem znamenitem dokumentu objavil vsaj šestdeset vrst zlorab, ki so prepovedane in ki se še vedno širijo.

Nobenega dvoma ni, da ima Inštitut Kristusa Kralja Najvišjega duhovnika zelo premočrtne predstave, kako to rešiti. Prvi korak je prepoznati mesto, ki ga v Cerkvi zaseda liturgija. To bo danes moja prva tema. Vedeti moramo, da liturgija ni nekakšen okrask na torti, kakor na primer stepena

smetana, s katero nadevamo lepo poročno torto, da bi izgledala še lepše. Cerkev je še vedno, tudi v našem kriznem času, svetovni mehanizem. Pomislimo zgolj na to, da Cerkev vodi največ dobredelnih organizacij na svetu, da ima v lasti več sto tisoč bolnišnic, vrtcev, sirotišnic, šol, univerz in vseh ostalih ustanov, ki delajo za potrebe ljudi našega časa. Cerkev je podobna zmrznjenemu velikanu (ta primerjava ni moja, ampak jo je skoval nek nemški učenjak). Žalostno je, da je zmrznjena, da se zdi negibna, vendar je kljub temu še vedno velikanka, še vedno je navzoča vsepovsod, tako pod prahom kot pod odejo, za katera se zdi, da ju pokrivata. Še vedno je močna kraljica, kakršna je vedno bila.

Vse, kar smo v zvezi z njo omenili zgoraj, ni njeno središče. Vse to je le posledica. Čudovit družbeni nauk Cerkve, s katerim lahko v državo in politiko prinašamo Kristusov zaklad pravemu sijaju in moči naproti, je le posledica. Gre sicer za pomembno posledico, ki je ni moč zanikati, če nočemo naše družbe prepustiti uničenju, vendar je to vseeno posledica, saj se v tem ne nahaja prvenstvena poklicanost Cerkve. Prvenstvena poklicanost Cerkve je v liturgiji. Ta poklicanost je največje in najbolj veličastno liturgično dejanje vseh časov. Ta poklicanost je povzeta v daritvi na križu, ki se znova in znova ponavlja na naših oltarjih. Če spregledamo, da se prava drama odrešenja vsak dan dogaja na najbolj pozabljenem oltarju v Gabonu sredi džungle, če se po župnijah ne zavedamo, da je to, kar počne naš župnik, največje dejanje, ki se lahko dogodi na tem svetu, če nam ni znano, da je ves obsežen in veličasten ustroj Cerkve v prvi vrsti naravnana na to, da varuje in razširja tisti ogenj ljubezni, ki se je kot žrtev daroval za nas na križu v Presvetem Srcu Jezusovem, Rimsko-katoliško cerkev dojemamo popolnoma napačno. Ker se takšno napačno dojetje prepogosto dogaja, se moramo vrniti nazaj, priti moramo h globljemu razumevanju liturgije.

Ne želim prizadeti nikogaršnjih čustev. V preteklosti sem študiral z mnogimi čudovitimi ljudmi, ki so imeli katoliško teologijo v

mezincu. Duhovniki nekega cerkvenega reda, ki ga tukaj ne želim omeniti, so na izjemen način ohranili pravovernost tudi v tistih³ časih. Ne glede na to pa se sam, kot mlad katoliški bogoslovec in nato duhovnik, v tistem obdobju o liturgiji nisem naučil skoraj ničesar. Edino, kar sem se na tem področju dejansko naučil, je bilo to, rečeno na pol v šali in napol zares, da sem s pomočjo nekakšnega improviziranega tečaja znal v zelo kratkem času očistiti kelih. Pri tem nisem bil nobena izjema. Obstajajo namreč mnogi mladi in manj mladi duhovniki, med katere danes spadam tudi sam, ki se jih ni nikoli uvedlo v skrivnost liturgije. Skupaj z mnogimi duhovniki pa posledično tudi množicam laikov nikoli ni bilo posredovano dejstvo, da je osrednje dejanje Cerkve liturgično dejanje, to je dejanje dajanja slave Bogu, postavljanje Boga v središče vsega, kar počnemo. Bog enostavno mora biti na prvem mestu. Ta resničnost je bila popolnoma pozabljena. Dobro vemo, da je to, kar so nekateri označili za antropološko spremembo, v resnici Boga postavilo v kot in usmerilo vso našo pozornost na ubogo človeško naravo. Kar naenkrat Cerkev s svojim veličastvom ni bila več sposobna slediti skrivnosti, ki se dogaja na oltarju, ampak se je močno zdelo, da se odslej naprej služi samo še nevrednemu hlapcu greha, ki se imenuje človek.

Cerkvi je bila v najnovejšem času poslana velika milost, ko smo dobili papeža, ki je vedno dobro razumel, da je središče življenja Cerkve v liturgični skrivnosti. Povedati moram, da sem izredno hvaležen ustanovitelju Inštituta Kristusa Kralja Najvišjega duhovnika mons. Gillesu Wachu, ki je vedno ponavljal, da je potrebno javno oznanjati vero, vendar pa se je pred slehernim tovrstnim dejanjem bistveno osredotočiti na to, kar je za duhovnika glavno. To glavno je liturgija. Nikakršna količina časa, nikakršna vsota denarja in nikakršna moč ni vrednejša od gojenja slovesnega proslavljanja prvenstvene poklicanosti, ki je srce Cerkve.

Če je bila v zadnjih štiridesetih letih Cerkev na udaru tolikih herezij, morda v največjem

obsegu doslej, je do tega prišlo zato, ker so ljudje sprejeli napačno razumevanje, ki trdi, da Bog deluje le na naš razum. Resnica je drugačna: Bog je učlovečeni Bog in potem takem deluje, kakor je sam pokazal, v srcih, skozi srca in na naša srca. Tako deluje tudi v Cerkvi. V njenem srcu pa se nahaja liturgična skrivnost, iz katere izhaja vsa njena kri, izhajata bitje srca in moč. Če je hudič želel uničiti lepoto božje deklice, to je lepoto Svete Matere Cerkve, je moral najprej udariti po liturgiji. Moral je prizadeti srce. Moral je zato omajati pojmovanje katoličanov, ki narekuje, da je bolje klečati, kakor pa zgolj igrati vlogo aktivistov. Najprej mora biti vernik klečeč, šele nato pa dejaven, saj lahko le Bog daje milost za to, da je vernik dejaven. Če to razumemo, potem dajemo, in skupaj z nami to počne tudi sveti oče, prvi poudarek obhajanju liturgije.

Iz tega sledi, da je liturgija že na samem začetku kaži pot, ki naše celotno življenje vodi k Bogu. Čez nekaj trenutkov se bom vrnil k tej misli. Kar je v tem primeru bistveno, je to, da je popolnoma napačna tista miselnost, ki nas prepričuje, da je sveta maša samo za nas ljudi. Posledice svete maše gotovo delujejo v našo korist, saj smo ljudje uboga bitja in Bog to dobro ve. Prav zaradi tega se je sam Bog žrtvoval na križu, da bi preko ponovne vzpostavitve svoje slave ozdravil ta grešni svet. Prvi korak, prvo znamenje žrtvovanja na križu je v ponovni vzpostavitvi slave Boga Očeta. Druga oseba Svete Trojice je prišla na ta svet ne le zato, da bi ozdravila nepopolnosten grešnik, ampak v prvi vrsti zato, da bi ponovno vzpostavila slavo Boga, zaradi katere bi bilo možno dati na voljo božjo ljubezen, ki bi se razlivala na vsa od Boga ustvarjena bitja, ki so šibka.

Zato je cilj prvega liturgičnega dejanja, to je prostovoljne žrtve na križu, zelo širok in skorajda neskončen. Ta cilj meri na Boga in na njegovo večno lepoto ter slavo. To je resnica, ki velja za vsako sveto mašo. Če je kdo navzoč pri nizki maši,⁴ kjer duhovnik sledi rubrikam in jih, morda v tišini, izreka, dobro ve, da je dajanje slave Bogu vedno prvi namen maše. Slava Boga je prisotna pri tem, kar Cerkev

počne. Bog ji je namreč naročil naj to opravlja, saj je prav to vzpostavil s svojo daritvijo.

Si lahko sploh predstavljamo, kaj pomeni s človeško banalnostjo uničiti to obče veljavno in osrednje dejanje, to dajanje slave Bogu, to klicanje njegovega veličastva, ki prihaja na naše oltarje? Seveda, kljub raznim zlorabam namembnost in veljavnost maše, zahvaljujoč božji milosti, nista prizadeti. Vseeno pa je Bog v teku dvatisočletne zgodovine nam ljudem dal na razpolago ogromno časa in milosti, da bi nas skrbno in korak za korakom poučil o vsaki podrobnosti tega, kako naj ga slavimo po njegovi volji. Kako naj torej mi kot ljudje sodobnega časa, samo zato ker smo o liturgični tematiki prebrali nekaj knjig, verjamemo, da lahko sami v skladu s svojimi željami storimo stvari bolje, kakor je to doslej delal Sveti Duh? Če bomo tukaj verjeli samim sebi, bomo "nagrajeni" zgolj z lastno neumnostjo.

Ravno zato je naša prva naloga, da skupaj s svetim očetom in z vsem našim bitjem sprejmemo to močno resničnost, ki se nanaša na središčni položaj svete maše v življenju Cerkve. In to počnimo skupaj z mašo, skupaj s celotno liturgijo, z liturgijo zakramentov, z liturgijo svete molitve dnevnega cikla po brevirju, z liturgijo, ki jo vsa Cerkev živi od jutra do večera, z liturgijo, ki je po celem svetu še danes obhajana skozi ves dan in brez konca v slavo Boga. Nekoč je šlo pri tem za enotno liturgijo z mnogimi lepimi izraznostmi in drobnimi krajevnimi posebnostmi, ki je ves čas vzklikala "Svet, Svet, Svet". Če kaj takega uničimo, če čemu takemu zmanjšujemo pomen, če kaj takega podvržemo naši samovolji, potem, čeprav zato srce Cerkve ne preneha povsem utripati, gotovo oslabimo središče in jemljemo Cerkvi moč za razglasjanje resnice, moč za boj zoper sovražnika. Cerkev bo s tem postajala vse šibkejša. In prav temu smo priče v zadnjih desetletjih.

Ne glede na to pa moramo biti hvaležni svetemu očetu, da vztraja vabiti duhovnike, naj ponovno odkrijejo skrivnost liturgije. Če mi dovolite, bom sedaj nekaj besed namenil duhovščini.

Nočem užaliti laikov, ki so tukaj prisotni. Vsi namreč vemo, da so laiki, kakor mi duhovniki, še kako poklicani k svetosti. Tudi mi duhovniki sami, zahvaljujoč našim materam, dobro vemo, da nas brez laikov danes ne bi bilo tukaj. Ravno tako vemo, da ne bi dobili čudovite izobrazbe brez truda naših staršev. In naposled: ne bi bili Cerkev, ki je ohranila vero naših očetov, če ne bi bilo zvestih laikov, ki so vrnili latinsko tridentinsko mašo v tolike kraje in to proti volji številnih duhovnikov. Za vse to se vam, laiki, zahvaljujem.

Vseeno pa velja, kakor pravi velika benediktinka, sveta Hildegarda iz Bingna, *omni malo ab clero*, torej "vse zlo prihaja od duhovščine". To pomeni, da se bo bolezen širila naprej na laike in tako škodila njihovi predanosti in pobožnosti, če bo duhovščina pozabljala na veličastno skrivnost maše in če ne bo ponotranjila pravega pomena liturgije.

Blazeni papež Janez XXIII. je nekoč dejal: "Pobožnost laikov, če je le pristna, mora biti objektivna liturgična pobožnost." Lahko se poslužujemo mnogih pobožnosti do mnogih svetnikov, kar počnem tudi sam, vendar mora biti jedro pobožnosti sveta maša, jedro mora biti liturgija. Kakršnekoli milosti nam Bog pošilja zavoljo boljšega razumevanja liturgije, moramo vedno imeti pred očmi, da nam navzočnost pri dnevni ali nedeljski sveti maši in pri raznih liturgičnih dejanjih Cerkve daje globlji pomen naši osebni pobožnosti ter nam daje tudi moč, ki jo potrebujemo v življenju. Mi duhovniki pa smo obvezani in poklicani, da laikom pomagamo dosegati vedno globljo pobožnost in vedno globlje razumevanje središčnosti liturgije.

II. POSEBNOSTI TRADICIONALNE LATINSKE LITURGIJE

Dovolite mi, da preidem k drugemu delu tega predavanja. Tradicionalno latinsko liturgijo sestavljajo značilnosti, ki jih je potrebno znova odkriti, v kolikor želimo, da bo prenova liturgije Cerkve sploh mogoča. Dve

značilnosti te liturgije se nahajata tudi v t. i. maši po novem obredu,⁵ vendar pod pogojem, da je ta darovana v skladu z rubrikami.⁶ Prva značilnost je latinski jezik, druga pa smer oltarja.

"AD ORIENTEM"

Sveti oče je, kakor morda veste, v predgovoru h knjigi, ki jo je sestavil oče Michael Lang, pravi svetniški duhovnik in zelo učen član londonskih oratorijancev, pisal o smeri oltarja. Sveti oče je pri tem potrdil izsledke te knjige. Oče Lang je odkril, da v zgodovini Cerkve nikoli ni obstajala drugačna vrsta oltarja, kakor le oltar, ki je bil obrnjen proti vzhodu. Vsi so tedaj skupaj z duhovnikom gledali v isto smer, to je v vzhodno smer, v smer vstalega Sina, v smer Kristusa, ki je središče liturgije. Oče Lang zelo jasno zatrjuje, da vsakršna druga smer oltarja, ki ni vzhodna, ni tradicionalna. Gre enostavno za novodobno uvedbo. Tudi če pregledamo spored t. i. maše po novem obredu, lahko najdemo nekaj rubrik, ki sporočajo, da je bilo mišljeno, naj bo ta maša darovana na oltarju, ki naj bo obrnjen proti tabernaklju. To pomeni, da celo nova liturgija ni imela namena spremeniti maše do te mere, da bi bile te darovane izključno v smeri proti ljudstvu.

LATINSČINA

Latinsčina je še vedno jezik Cerkve. Osebnost mi postane nerodno, če ugotovim, da kdo izmed duhovnikov ne razume latinskega jezika. To neznanje jih spreminja v žrtve nevednosti, kajti kdor ne more brati in razumeti latinsko, ne more niti brati in razumeti izvirnih dokumentov Drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Prav tako ne more brati in razumeti del cerkvenih očetov, ki so jih v zadnjih štirih desetletjih s tako veliko hvalo izpostavljali. V trenutku, ko bi se duhovščina preoblikovala v nacionalno, bi ta takoj prenehala biti katoliška. V tem primeru bi imeli opravka z ameriško, nemško, italijansko

duhovščino. Ko bi se ti duhovniki zbrali, ne bi več imeli skupnega jezika, v katerem bi se sporazumevali.⁷ To ni namen Cerkev. Cerkev takšnega namena ni imela nikoli.

Sam papež Janez XXIII. je v času zasedanja cerkvenega zbora v svoji okrožnici *Veterum sapientiae* pozval, naj gredo vsi duhovniki skozi izobraževanje v latinskem jeziku. Nedavno je Benedikt XVI. znova poudaril pomen latinščine za Cerkev in liturgijo.⁸

Če želimo imeti oltarje usmerjene proti tabernaklju in če želimo imeti latinščino za jezik Cerkev, počnemo vse to, kar je v resnici zahteval Drugi vatikanski cerkveni zbor, čeprav je ta pogosto podvržen napačnim interpretacijam, ki želijo ljudi prepričati, da je temu dvojemu nasprotoval.

Postregel vam bom s pomembnim argumentom, s katerim boste lahko ubranili tradicionalno latinsko mašo. Tradicionalna latinska maša⁹ je bila ves čas, od začetka do konca, maša Drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Nihče izmed koncilskih očetov v tem času ni daroval nobene druge maše, niti javno niti zasebno. Takratne pomembne liturgije, tiste, pri katerih je prisostvoval papež, pa so bile slovesne pontifikalne maše, darovane v skladu s tradicionalnim obredom. Liturgija se je spreminjala počasi, pod pritiskom nekaterih v Cerkvi, in do dejanskih sprememb je prišlo šele precej po koncu koncila. Nikomur izmed koncilskih očetov ni bilo v času cerkvenega zbora potrebno gledati in prenašati tega, kar morajo mnogi izmed nas trpeti v sedanjem času.

Če se bomo držali teh dveh točk, bomo preprosto hodili v smeri Cerkev vseh časov. Ko boste prisluhnili predstavitvi naslednjih točk, ki so veliko bolj zasidrane v tradicionalni liturgiji, boste videli, da so te tudi najpomembnejše za pravo in trajno prenovo liturgije, v kolikor si jo želimo.

MAŠA JE DARITEV

Razumeti moramo, da je sveta maša v prvi vrsti daritev.¹⁰ O tem ne bom dolgo

govoril, saj to dejstvo poznate vsi. *In primi sacrificium est.* V svojem znanem pismu z naslovom *Dominicae Cenaе* je papež Janez Pavel II. napisal, da Cerkev uči, kakor je to učila v vseh časih, da je sveta evharistija najprej daritev. Nikoli ne bomo pretiravali, če bomo to vedno znova ponavljali. Tudi tisti del maše, ki ima sicer obliko obeda, govorim namreč o obhajilu (ob tem pa dobro veste, da obhajilo ljudstva sploh ni pogoj za veljavnost maše), ima nedvomno obliko daritvenega obeda. Ne gre namreč za običajen obed. Vsak lahko spozna, da je ta obed že od samega začetka posledica daritve, ki mu jo Bog poklanja, da bi se lahko okreпил z njenim sadom, ki se nahaja v Kristusovi žrtvi. Tradicionalna latinska maša to dejstvo potrjuje na zelo jasnem način.

Če boste kdaj imeli čas, nocoj ga za to nimamo dovolj, pojdite skozi molitve daritvenega dela maše in videli boste, da je ta napolnjen z aluzijami in tudi zelo jasnimi trditvami, ki potrjujejo dejstvo, da je sveta maša daritev. *Oblatio munda*, čista daritev, *immolatio*, žrtvovanje, celo darovanje hostije, ki jo duhovnik izroča dobremu Bogu, je poimenovano z izrazom *oblatio*.¹¹ Vse se vrti okoli tega, da bi se Bogu prineslo dar, ki naj bo žrtvovan, zato duhovnik tudi ob koncu maše zopet ponovi, da je žrtvoval hostijo v zveličanje ljudi. Izreče namreč naslednje: *Placeat tibi, Sancta Trinitas, obsequium servitutis meae, et presta, ut sacrificium quod oculis tuae Maiestatis indignus obtuli, tibi sit acceptabile.* To pomeni: "Sveta Trojica, naj ti ugaja, da sem sledil svoji služabniški dolžnosti in poskrbi, da ta daritev, ki sem jo jaz nevrednež prinesel pred oči tvojega veličastva, postane za tebe sprejemljiva."

Izhajanje iz dejstva, da je maša daritev, nas privede do slavljenja in hvaljenja Boga, kar Bog sicer objektivno prejema pri vsaki veljavni maši. To pa se bo še močneje okrepi, če bo duhovnik vedel, da je on sam svečenik daritve, kar posledično pomeni, da mora biti njegovo življenje daritev in da je daritev v našem življenju nasploh nekaj izjemno pozitivnega.

Vera, ki se dandanes izpoveduje, je vera udobja. Jemo hrano, ki nam ugaja, živimo v udobnih hišah in živimo takšno vero, ki je za nas udobna. Vse to je laž. Laž je zato, ker vemo, da naše življenje v resnici ni udobno. Vemo namreč, da ima vsako življenje svoj križ. Nekdo je lahko še tako uspešen, lahko ima v lasti na tisoče hektarov zemlje v La Joli v Kaliforniji, lahko ima bogat bančni račun in avtomobil znamke Bentley, lahko je celo predsednik Združenih držav Amerike, a tudi takšen človek dobro ve, da se nekje nahaja križ, ki mu ga je Bog pripravil za njegovo svetost. Toda kako naj to razumemo, če tega ne slišimo pri najpomembnejši slovesnosti Cerkve?

Le preberite in se prepričajte, kolikokrat so v starem obredu omenjene besede kot npr. žrtev, darovanje, žrtveni dar, žrtvovanje. Razumeli boste, zakaj duhovnik, ki iz dneva v dan tovrstnih besed ne uporablja več, ne more razumeti žrtvovanja v lastnem življenju. Tedaj boste razumeli tudi to, zakaj toliko duhovnikov zapušča svojo službo, zakaj jih tako veliko in v tako veliki meri postane šibkih ob skušnjavah, zakaj je tolike izmed njih omrežila udobna vera, ki so jo tako prisiljeni posredovati vernikom v imenu gesla "zakaj pa ne". In naposled, poskusite, če lahko, mlade duhovnike uvesti v staro liturgijo ali vsaj v njena besedila, če že ne v liturgijo kot celoto. Tedaj boste videli, da se bo njihova zavest o duhovniškem poslanstvu poglobila, prav tako kot se bo poglobila vaša vera v vlogi laikov, saj bo v tem primeru vsem jasno, da se Gospodova daritev vsakič na enak način dogodi takrat, ko duhovnik izgovori besede, ki so namenjene posvetitvi darov. Darovanski vidik maše mora biti zopet razumljen, v kolikor si želimo prenovu liturgije, ki bo tako zopet postala središče Cerkve.

ADORACIJA

Naslednji vidik, ki se ga želim bežno dotakniti, je adoracija. Tukaj bom zelo kratek. Na srečo je v Združenih državah v

vzponu čudovito gibanje, ki si prizadeva za obuditev adoracije Najsvetejšega zakramenta. Vse več duhovnikov izpostavlja Najsvetejši v čaščenje in vedno več vernikov ga časti. Tradicionalna liturgija živi iz te adoracije. Številni pokleki v času maše pričajo o tem, na kako prekrasen način Cerkev uči čaščenje skrivnosti v liturgiji. Ne vem, če ste kdaj prisostvovali tradicionalni latinski maši, ko jo je daroval kak zelo star duhovnik. Včasih imajo ti duhovniki, kakor se bo tudi z menoj kmalu začelo dogajati, težave pri poklekovanju. Toda ali ni prav to, ko smo priča, da se kakšen tak duhovnik oprime oltarja in počasi že dvajsetič poklekne ter nato spet vstane, ponavljajoči se dokaz izjemnega dejanja vere? To izraža duha adoracije. Duhovnik naj bo sklonjen, njegove kretnje naj bodo ponižne, v kolikor želi darovati mašo, saj jo lahko daruje le tisti, kdor o sebi sodi, da je *indignus*, to je nevreden.

Nekaj najlepšega se zgodi takoj po posvetitvi darov. Ko je duhovnik že izrekel besede posvetitve, lahko v mašnih rubrikah preberemo naslednje: *quibus verbis prolatis, statim Hostiam consecratam genuflexus adorat*. To pomeni: "Ko bo [duhovnik] izrekel besede, bo nemudoma počastil hostijo s poklekom." Poklek je bil¹² ukinjen. Ravno na tem mestu je bil prisoten več kot tisoč let, da bi pričal o tem, da sta tako posvetitev darov kot resnična navzočnost Kristusa v Telesu in Krvi neodvisna od moči naše vere. Gre namreč za takojšnjo realnost: od trenutka izgovora besed posvetitve postane Bog, v skladu z zapovedjo Cerkve in lastno voljo, nemudoma prisoten. Nobene potrebe ni po kazanju hostije ljudstvu, da bi zaradi tega lahko verjeli v resnično navzočnost. Navzočnost je, ne glede na našo vero, tako ali tako resnična. Vsakokrat, ko duhovnik takoj po posvetitvi poklekne, vsem postane jasno, da smo tako mi kot on priče resnične navzočnosti Gospoda v drži adoracije. V liturgijo moramo ponovno uvesti tudi tovrstno adoracijo Gospodove resnične navzočnosti, če si želimo njene preнове.

Naj odtrga, prosim te, Gospod, mojo dušo od vsega, kar je pod nebom, ognjena in presladka moč tvoje ljubezni, da od ljubezni umrem zaradi ljubezni do tebe, ki si iz ljubezni zaradi ljubezni do mene hotel umreti. (FNaj)

Assisi, notranjost cerkve sv. Štefana. Fotografija: Samo Skralovnik



REALIZEM

Omeniti želim še nekaj, kar zadeva vprašanje duhovništva. Misal,¹³ ki ga po božji milosti lahko uporabljamo, je zelo realističen. Včasih nas obtožujejo, da uporabljamo misal stare liturgije, ki ji ni, kakor domnevajo, mar za realnost: da je oddaljena od ljudstva, da se mi sami ne zavedamo, kakšno je stanje v svetu in podobno.

Naj najprej izpostavim sledeče: ta liturgija o meni kot duhovniku ve čisto vse. Ves čas me naslavlja z grešnikom. Že takrat, ko se približam oltarju, moram izreči molitev *Confiteor*¹⁴ in pri tem moram zbrano ljudstvo, ki ga predstavlja strežnik, prositi za odpuščanje. Nato pa, ko se povzpnem po stopnicah oltarja, izrečem: *Aufer a nobis, quaesumus, Domine, iniquitates nostras, ut ad Sancta sanctorum puris mereamur mentibus introire.*¹⁵ Sam kot duhovnik torej najprej prosim Boga za odstranitev svojih pregreh. Kasneje pa, ko se poklonim pred oltarjem in ga poljubim, zopet izgovorim nekaj podobnega: *Oramus te, Domine, per merita Sanctorum tuorum, quorum reliquiae hic sunt, et omnium Sanctorum ut indulgere digneris omnia peccata mea.*¹⁶ Ko poljubim oltar, v katerem so shranjene relikvije svetnikov, potemtakem prosim odpuščanja za svoje grehe, preden si sploh lahko drznem začeti daritev svete maše in obrniti stran misala, kjer se nahaja molitev vstopa v mašo.

Ne morem vam sedaj navesti vseh mest, ki duhovnika opozarjajo na njegovo grešnost, vendar se mi to opozarjanje zdi, kakor smo lahko videli v številnih primerih iz nedavne preteklosti, še kako realistično. Duhovniki so, kakor smo vsi, grešniki. V primerjavi z laiki pa duhovnik, to navajam po besedah nekega svetnika, nima v sebi zgolj osebnega hudega duha, pač pa jih ima kar pet, ki ga hočejo privedi do izdajstva Boga. Zaradi tega ga Cerkev vedno opozarja, da je grešnik, da je potreben očiščenja in da ni vreden darovati svete mašne daritve.

V igri pa je še nek drug smisel realizma. Misal dobro ve za našo žalost. Ve za naše

potrebe. Molitve v tem misalu, bodisi vsaka kratka molitev zase bodisi *Collecta*¹⁷ in ostale molitve, so polne opisov našega pomilovanja vrednega stanja. Še več, takšni opisi so vključeni tudi v dodatne molitve, ki se molijo poleg rednega mašnega obreda in ki jih imenujemo "posebne molitve". Te govorijo o vsem mogočem in se molijo za raznorazne potrebe. Med temi so take, ki so namenjene popotnikom, umrlim, tistim, ki potrebujejo dež, tistim, ki potrebujejo dobro voljo, tistim, ki potrebujejo solze, preganjanim, tistim, ki potrebujejo druge blagoslove, papežu, poročenim, vsakomur in za vsakršne potrebe. Duhovnik lahko te molitve, če je za to naprošen ali če jih potrebuje zase, svobodno doda k maši, ki jo daruje zasebno.

Misal je tudi obeležje človeških potreb. V prvi vrsti je obeležje potrebe Cerkve po slavljenju Boga. Toda Cerkev, ker je dobra mati, ni nikoli pozabila, da prinaša slavljenje Boga s seboj posledico, ki ji pravimo milost. Skupaj s tem ve tudi za vse potrebe nas, ki smo njeni ubogi otroci. Cerkev je realistična mati in realistična je tudi liturgija. Če smo včasih primorani poslušati zgolj zelo teoretične teme o socialni pravičnosti, se mi slednje zdi bistveno manj realistično od teh prizemljenih molitev, ki jih je Cerkev razvila v teku stoletij.

NEBESA

Če želimo vrniti lepo liturgijo in obnoviti slavljenje Boga v Cerkvi, moramo še posebej poudariti pomen nebes. Liturgija mora odražati nebesa.

Vprašajte se: ali vaša župnijska cerkev in liturgija v njej odražata nebesa? Odgovorov na to vprašanje ne potrebujem. Povem vam le to, da ste vabljeni v naše semenišče, le pridite v naše cerkve (Instituta Kristusa Kralja) v Združenih državah, obiščite tradicionalne latinske maše še drugod, še posebej visoke maše¹⁸ in še toliko bolj visoke pontifikalne.¹⁹ Pri teh mašah boste doživeli utrinek nebes. Neizpodbitno drži, kar je dejal sveti Hieronim: "Kdor ni nikoli doživel predokusa nebes, v

nebesa najbrž ne bo prišel." Cerkev nam daje predokus nebes. Če obiščete kakšno majhno župnijsko cerkev, kjer se nič ni spremenilo in kjer je ob nedeljah s pomočjo dobrega zbora, ki poje gregorijanski koral, darovana peta maša, to je "Missa cantata", potemtakem se boste, četudi sredi ničesar, sredi afriške džungle, srečali z utrinkom nebes, z utrinkom nečesa, kar je tako neverjetno božansko, zaradi česar boste lahko razumeli, da je Bog prisoten.

Številni ljudje so se spreobrnili že s tem, da so bili prisotni pri nebeški lepoti maše. Med množico tistih, ki so se spreobrnili zaradi lepote maše, je bil tudi vojvoda Oldenburški, ki je v eni izmed naših hiš prisostvoval nizki maši. Ko se je končala, je dejal: "Sedaj moram postati katoličan." Tovrstna moč izhaja iz dejstva, da vsaka podrobnost, ki jo najdemo pri maši, ni človeška iznajdba, temveč je navdih Svetega Duha. Ravno tako pa tovrstna moč izhaja iz dejstva, da je bila vsaka podrobnost izoblikovana tako, da se je umestila v usklajeno celoto. Četudi spremenimo le košček te celote, bomo zlahka uničili prisotnost lepote, ki nam jo Bog želi podeliti iz nebes. Vrniti se moramo k čaščenju, ki je vredno nebes. To pomeni, da mora biti sleherna človeška podrobnost čim lepša.

HIERARHIČNI RED

In naposled: če si želimo preнове liturgije, se moramo vrniti k hierarhičnemu redu, ki ga odraža tradicionalna latinska maša. Ne vem, koliko vas je že videlo visoko pontifikalno mašo, vendar kdor je to videl in v kolikor je bila omenjena maša darovana v skladu z rubrikami, je na začetku lahko opazil, da je bil pontifeks²⁰ deležen obreda oblačenja na svojem prestolu. Gre sicer za nekoliko dolg postopek, vendar sam vedno postanem očaran nad tem, ko spoznam, kako zelo so vsi navdušeni, ko vidijo, da Sveta Mati Cerkev človeško bitje, ki pride v kapelo ali cerkev, počasi preoblači v velikega duhovnika in predstavnika Kristusa. Na naš inštitut so

prihajali škofje z vsega sveta in nekateri so bili zelo pozitivno presenečeni nad tem, kar se jim je zgodilo. Za tem, ko se preoblačenje konča, se ne more nihče zmotiti, kdo je tisti, ki so ga oblekli: je preprosto škof, predstavnik Kristusa, Kristus na Zemlji.

Visoka pontifikalna maša vključuje škofa, pomožne prezbiterje, diakona, subdiakona in kot strežnike tiste, ki pripadajo nižjim stopnjam duhovništva. Vsi so v svetišču postavljeni na različnih stopnjah. S tem se skozi en sam prizor prikazuje to, kar bi bilo sicer možno na dolgo razlagati. Gre za dejstvo, da v Cerkvi obstajajo hierarhične stopnje in da je to hierarhijo, ki se iz liturgije odraža in za katero je namenjena, postavil Kristus. Gre za dejstvo, ki nam jasno sporoča, da potrebujemo stopnice, da potrebujemo pomoč, podporo in dviganje, da bi prišli do "Sancta sanctorum", to je do "Svetega nad svetimi", do njegovega jedra, do daritve in navzočnosti. Če boste prisotni pri lepo darovani visoki pontifikalni maši, boste od nje odšli drugačni, kajti videli boste realnost Cerkve. Videli boste, da je še vedno lepa kraljica. Videli boste, da je še vedno močna kraljica angelov in svetnikov. Razumeli boste tudi, zakaj Cerkev uči, da so pri teh mašah in nasploh pri vsaki maši prisotni vsi nebeški zbori: v stopnjah, v hierarhiji, v hierarhiji angelov in svetnikov, ki vodi do vrha, to je do razodetja Svete Trojice v navzočnosti Kristusa.

Liturgija ni bila uničena do te mere, da bi bilo uničeno njeno središče, najbrž pa je bil oslavljen njen hierarhični izraz. To se je odrazilo pri laikih, in sicer v njihovem načinu dožemanja. Zaradi tega ne moremo biti presenečeni, če laiki do škofov pristopajo brez zavedanja o njihovi hierarhični stopnji, saj ti med liturgijo niso predstavljeni kot veliki duhovniki.

PRENOVA PREKO TRADICIONALNE LATINSKE MAŠE

Vsega tega, kar sem omenil, se lahko, se moramo in se tudi bomo naučili, če bo

prišlo do prenove liturgije. Daritev, adoracija, realizem, lepota nebes in hierarhija se morajo vrniti v liturgijo Cerkve. Če sem iskren, za to poznam rešitev. Mi v Inštitutu Kristusa Kralja v bratskih odnosih in skromnem položaju po božji milosti ter z dovoljenjem Svetega sedeža živimo del te rešitve. Lahko le upamo, da je prenova liturgije, ki jo želi uvesti sveti oče, povezana z univerzalnim, radodarnim dovoljenjem za tradicionalne latinske maše, v skladu s katerim so te lahko dostopne vsem skupinam in ki jih lahko daruje vsak duhovnik, če si to želi.

Že v preteklosti so številni cerkveni pravniki potrdili, da lahko po kanonskem pravu tridentinsko mašo zasebno daruje vsak duhovnik. Tridentinska maša pa bo kmalu v javni obliki ponovno vzpostavljena, na to upamo, vsaj kot možnost za vsakogar.

V zadnjih štiridesetih letih smo ogromno poslušali o liberalnosti, svobodi in liberalizmu. Sam se zavzemam za liberalizacijo tradicionalnega latinskega obreda. Zelo sem hvaležen svetemu očetu, da je odprl to razpravo. Ko sem bil leta 1976 semeniščnik, je bilo govorjenje o latinski maši razlog, zaradi katerega so se ti zahvalili za sodelovanje in te odslovili.

V smislu krščanskega upanja želim biti zelo optimističen. Kar se je zgodilo v zadnjih desetih letih, je pravi čudež. Pod drugimi papeži si ne bi mogli niti predstavljati česa takega, kar se dogaja danes: Inštitut Kristusa Kralja in ostale tradicionalne skupine so razširjene vsepovsod, imamo to prelepo cerkev v St. Louisu in Wausauu in vsakdo lahko pride k nam ter moli po tridentinskem obredu. Zaradi tega želimo izreči veliko hvaležnost Benediktu XVI. in Janezu Pavlu II., da so se vrata odprla, najprej le za malenkost, sedaj pa, na to upamo, tudi bolj.

Čeprav je ta govor srušban, vam želim povedati, da se v naši skupnosti, ko se zberemo pri mizi, včasih šalimo: "Čez trideset let bodo naši lasje že sivi, a vsi skupaj bomo še vedno tu sedeli in govorili, da bo indult vsak čas ugledal luč sveta." Upam, da se to ne bo

zgodilo. Ob zaključku tega kratkega govora vam lahko povem vsaj to, da je dokument že pripravljen in da oseba, ki je za to zadolžena, o tem ne želi več razpravljati. Sedaj lahko le molimo, da bo dokument objavljen dovolj hitro. S tem se ne bo dosegla zgolj okrepitev skupin, ki so vezane na tradicionalno latinsko mašo, pač pa bo to privedlo do prenove liturgije, privedlo bo do prenove duhovščine, privedlo bo do obnove lepote Cerkve. Izgledalo bo tako, kakor če bi kdo našel lastno mater na ulici, vso polno prahu in oblečeno v cunjce, in pristopil k njej, z nje odstranil vse stare zaprašena obleke, pod njimi pa bo odkril njena zlata oblačila, ki jih je namenila za najlepši ples, na katerem je bila kdajkoli prisotna.

Ta mati bo Sveta Mati Cerkev s tradicionalnim latinskim obredom, osvobojenim za vsakogar.

Prevedel: Simon Malmenvall

-
1. Prevedeno besedilo je javno objavljen zapis predavanja mons. R. Michaela Schmitza, ki se je odvijalo 19. februarja leta 2007. Nastalo je ob pričakovanju izida apostolskega pisma papeža Benedikta XVI. z naslovom "Summorum Pontificum", ki je stopilo v veljavo 14. septembra istega leta. Bistvo apostolskega pisma je moč strniti v dve sporočili: 1. tradicionalna ali tridentinska liturgija (ali po papeževo "Izredna oblika rimskega obreda") je nujni in sestavni ter popolnoma veljavni del enega rimskega obreda (sestavljene iz "redne" in "izredne" oblike), za katere obhajanje ni potrebno pridobiti dovoljenja krajevnega škofa (pač pa se lahko brez omejitev izvaja bodisi na samostojno pobudo posameznega duhovnika ali škofa bodisi na samostojno pobudo skupine vernikov), 2. papež Benedikt XVI. osebno priporoča celotni Cerkvi, naj tridentinsko liturgijo spoštuje in jo goji (ob tem dodaja, naj se skuša vsak duhovnik potruditi, da jo je zmožen ustrezno podajati in tako nuditi vernikom; v tem duhu naj delujejo tudi ustanove, ki izobražujejo bodoče duhovnike). Predavanje oz. članek v prvem delu prinaša avtorjevo osebno doživljanje stanja Katoliške cerkve ob koncu 20. in na začetku 21. stoletja (s posebnim ozirom na tradicijo in liturgijo), v drugem delu pa prinaša kratko, a sistematično razlago tridentinske liturgije oz. njene (večne) vrednosti. Članek (zapis predavanja) je dostopen na uradni spletni strani Inštituta Kristusa Kralja Najvišjega duhovnika (katoliška duhovniška družba, uradni naziv: "Institutum Christi Regis Summi Sacerdotis"), katerega član je avtor članka (<http://www.institute-christ-king.org/latin-mass-resources/traditional-latin-mass/>). R. Michael Schmitz je duhovnik, filozof, doktor dogmatične teologije in nosilec licenciata iz kanonskega prava. Leta 1982 je bil posvečen v duhovnika s strani takratnega kardinala Josepha Ratzingerja. Kot univerzitetni predavatelj je deloval na Papeški univerzi Gregoriana v Rimu in na univerzi

Ludwig-Maximilian v Monakovu. Bil je tudi kulturni ataše Apostolske nunciature v Kirgiziji in profesor teologije na Rusko-kirgiški univerzi. Leta 1998 ga je papež Janez Pavel II. odlikoval s častnim naslovom "monsinjur in kaplan njegove svetosti". Leta 2000 je postal generalni vikar in provincial Inštituta Kristusa Kralja Najvišjega duhovnika za Združene države Amerike. Od leta 1988 je tudi član Akademije za teologijo v Rimu. Je pogost gost televizijskih in radijskih oddaj pri ameriških katoliških medijih.

2. Naslov prvega dela članka/predavanja bi se lahko glasil: "Liturgija je srčika življenja Cerkve", op. p.
3. Burnih pokoncilskih časih, op. p.
4. Nepraznični obliki tridentinske liturgije, op. p.
5. Po Rimskem misalu papeža Pavla VI. iz leta 1969, op. p.
6. Kar pa se v pokoncilski Cerkvi ne dogaja pogosto, op. p.
7. "Skupni jezik" v tem primeru označuje takšen jezik, ki bo v predispozicijah enak za vse, torej vsem enako blizu oziroma enako oddaljen (ne gre za določen ljudski/narodni jezik, ki bi prevladal nad ostalimi, ampak za splošni jezik, ki je sploh izvzet iz sheme "narodnega").
8. Papež Benedikt XVI. je (pet let po objavi prevedenega članka) 10. 11. 2012 storil še korak dlje: izdal je apostolsko pismo "Latina lingua", v katerem je pozval k večji zavzetosti pri učenju latinskega jezika in z njim ustanovil Papeško akademijo za latinitet ("Pontificia academia Latinitatis").
9. Sopomenka za tridentinsko mašo, op. p.
10. Daritev (*sacrificium*), ki jo lahko še najbolj pojasnimo, če ta pojem tesno povežemo z žrtvijo/žrtvovanjem, op. p.
11. Žrtveni dar, op. p.
12. Z uvedbo novega obreda, op. p.
13. Iz leta 1962, op. p.
14. Izpovedujem, op. p.
15. To pomeni: "Gospod, prosimo te, odstrani nam naše pregrehe, da bomo lahko tako s čistimi mislimi pristopili k Svetemu nad svetimi." op. p.
16. To pomeni: "Prosimo te, Gospod, da me po zasluženju tvojih svetih, katerih ostanki tukaj počivajo, in vseh svetih, spoznaš za vrednega odpuščenja vseh mojih grehov." op. p.
17. Molitev pred novozaveznim berilom, op. p.
18. Praznična oblika tridentinske maše, op. p.
19. Najslovesnejša oblika tridentinske maše, op. p.
20. V danem primeru je to škof ali mašnik še višjega ranga, ki lahko daruje tovrstno slovesno mašo, op. p.

Blagor služabniku, ki ljubi svojega brata prav tako tedaj, ko je bolan in mu ni sposoben povrniti uslugo, kakor tedaj, ko je zdrav in mu uslugo lahko povrne. (FOpom 24)

Assisi, sv. Damijan. Fotografija: Samo Skralovnik



MOJCA POLONA VAUPOTIČ

Hrastovlje: Na stičišču istrske arhitekture, burje in mrtvaškega plesa

Kadar človek "zaide" na Kras, je vse tako drugače: prostor, čas, vonj po burji, občutek do življenja; vse je tako brezčasno, polno skrivnosti in nekakšne nerazložljive drugačnosti. Z enim samim pogledom je od tukaj moč objeti del tistega čudovitega sveta, na katerem si evropski Jug in Sever podajata roke, kot le malokje drugod v Evropi. In prav tu nekje se Kras z Bregom strmo prevesi v flišnato dolino Rižane, kjer v zgornjem delu leži burnemu življenju še kar precej odmaknjena istrska vasica – Hrastovlje.

Nenavaden oziroma drugačen geografski položaj, pa tudi od njega odvisno dogajanje, sta zagotovo odločala pri oblikovanju umetnostne podobe naše dežele nasploh. Politično odprta, zlasti proti Srednji Evropi, je Slovenija dobivala, posebno od severozahoda in od severa poglobitve umetnostne pobude, ki se jim je sprva podrejela, nato pa jih prirejene za lastne potrebe polagoma preoblikovala in jih sprejemala za svoje. Le dva skrajna dela slovenskega ozemlja, tisti ob morju ter oni, ki se odpira v Panonijo, sta vzporedno s svojo zgodovino, včasih pa tudi v umetnosti, hodila bolj samosvoja pota.

Prvi je v tem pogledu še posebej zanimiv, saj se na tem geografskem delu Slovenija stika z umetnostno izredno bogatim sosedstvom: na eni strani je Istra s svojo prastaro kulturno tradicijo, ki ni nikoli povsem zamrla, na drugi pa Furlanija z Beneško Slovenijo, ki sta vedno

znova spremljali pobude za svoje likovno življenje iz italjskih umetnostnih središč. Tema dvema pa se v Primorju pridružuje še tretja sestavina, ki prinaša s seboj vplive tudi s severa, torej iz alpske srednje Evrope, bodisi naravnost ali pa po posredovanju celinske Slovenije. S temi dejstvi lahko upravičeno rečemo, da je bilo v srednjem veku slovensko Primorje eno najzanimivejših umetnostnih vozlišč.

Hrastovlje – hiše v tem gručastem naselju so izrazito mediteranskega oziroma kraškega tipa, z mnogimi značilnimi portali, oboki ter z drugimi arhitekturnimi elementi iz apnenca. Ime naselja naj bi izhajalo iz oglarskih dejavnosti takratnih prebivalcev (iz korena besede "hrast-oglje") ali pa po italijanskem poimenovanju romarske poti, *Via del Cristo*, iz katere naj bi se razvila beseda *Cristovia*, nato *Hrastovia* in nazadnje Hrastovlje.



Obzidje z zvonikom

Hrastoveljska (hrastovska) cerkev stoji na nizki skalni vzpetini nad vasjo in je obdana s tako visokim tabornim zidom, da moli iz njega le zvonik s strmo piramidno streho. Samo obzidje je visoko okrog osem metrov, njegovi vrhovi pa so tu in tam rahlo načeti od preteklosti. V diagonali sta na vogalih dozidana še okrogla stolpa, in sicer tako, da je eden tik ob edinem vhodu v obzidju iz vaške strani, drugi pa v severozahodnem kotu. Zidovi pa so prav tako opremljeni s strelnimi linami.

Iz obdelanih lapornatih kosov, v lepih klesanih črkah rimske kapitale, ki poteka v dveh vrstah po celotnem polkrožnem obodu vhodne odprtine, krasi portal sledeč latinski pozdrav:

"CASTRUM HOC CRISTOVIAE RUSQ.
IPSUM ADIACENS CUM JURISDICTIONE
REDDITIBUS ET PRIVILEGIIS SUIS LEANDER
ZAROTUS AR. ET MEDICINE DOCTOR A
FAMILIA NEAUSER NOBILI GERMANICA
EMIT MDLXXXI".¹

Napis torej pove, da se utrjeno cerkveno obzidje imenuje "castrum", to je trdnjava, utrdba ali grad in tako ga še danes imenujejo domačini. Ker pa je obzidje dajalo prebivalstvu zavetje le občasno in utrdba ni bila bivališče gospodarja, ne gre torej za grad, ampak je za njo edina pravilna oznaka tabor. Le-te pa poznamo tudi drugod po Sloveniji. Z njimi so si namreč ljudje utrjevali vaške cerkve, ko se je tem krajem približevala turška

vojska. Tudi Hrastovljam ni bilo prizanešeno, saj so že leta 1469 Turki prvič pustošili na tem področju in hrastovski tabor je po navedbah prvi prestrezal in odbijal napade s kranjske strani proti obali.

Sredi obzidja stoji cerkev, ki pa je več stoletij starejša od njega. A še sedaj, ko je obzidje nižje kot nekoč, se vsa stavba skriva za njim in se hkrati dviguje iznad obzidja; prav tako tudi zvonik s polkrožnimi linami ter z zidano piramidasto streho in z dvojnim kovanim križem na vrhu. Posebnost v gradnji je tudi ta, da je tako obzidje kot tudi cerkev pozidana kar na živi skali in njene stene skoraj nikjer nimajo globokih temeljev, saj so postavljene kar na večjih kamnih, ki segajo iz ploskve zidu, kar je še posebej vidno na severni strani. Zunanjščina cerkve prav tako ni bila nikoli v celoti ometana, je pa to tudi ena od primorskih značilnosti, kjer je naravni kamen že od nekdaj najbolj rabljeno stavbno gradivo. Cerkvena streha je prekrita, tako kot ob njenem nastanku (vmes so bile še spremembe), z debelimi, lomljenimi kamnitimi ploščami, ki jim pravimo skrili ali "prastreha mediteranskih dežel".

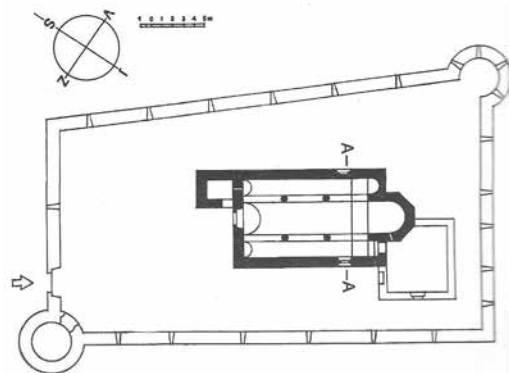
Svetlobni viri v samem sakralnem prostoru so zelo skromni, saj svetloba vstopa le skozi neznatno okence v srednji apsidi, potem skozi edino večje okno v južni ladijski steni ter oculus v zahodni fasadi.

Sedanji portal cerkve je bil narejen leta 1776 in je zamenjal prvotno vhodno odprtino, katere sled se znotraj še vedno pozna. Ta je takrat segala prav do zvonika in je bila zelo podobna vhodu, ki še sedaj vodi pod zvonik, le da je bila višja od njega. Bogatejšega portala si tukaj skorajda ne bi mogli zamisliti. Na tistem delu cerkvene stene, desno od vhoda, so v času gotike *al fresco* naslikali velikega sv. Krištofa, ki nese čez vodo malega Jezusa. V srednjem veku je namreč sv. Krištof opravljal poslanstvo priprošnjika, da tisti dan ne bo umrl nenadne smrti nihče, kdor bo zjutraj pobožno pogledal njegovo podobo, naslikano na cerkvenem zidu. Sčasoma je freska zbledela, a z motiviko sv. Krištofa se še

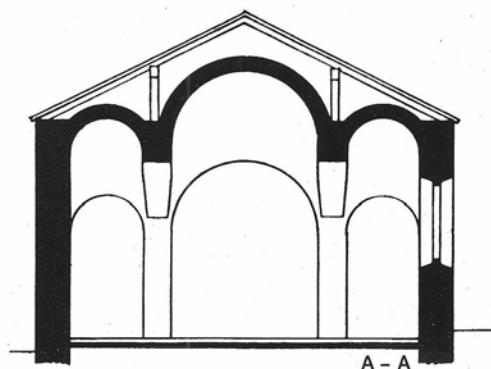
danes srečujemo na mnogih drugih slovenskih cerkvah.

Vstop v cerkev je prav tako kot pa prihod na Kras in potem še na sam hrastovski tabor nekaj povsem samosvojega. Edinstvenega! Čeprav naš pogled sprva osvojijo le freske, je prav tako potrebno izpostaviti notranjo arhitekturo, saj vsa oprema in konstrukcija spomenika nastopata pod enotnim izrazom "celostna umetnina". Notranjščina cerkve je v primerjavi z njeno skromno zunanjščino, še posebej za ljubitelje srednjeveške umetnosti, pravo odkritje, pa četudi ne bi bila poslikana. Gre namreč za nekoliko "drugačno" romansko stavbo.

V vzdolžni meri se razvija prostor, ki je z dvema paroma okroglih zidanih stebrov razdeljen v tri ladje, katerih stranski dve sta za polovico ožji od srednje. Tako je v razmerjih 1:2:1 zasnovan tloris, ki je v tej situaciji značilen za romanske stavbe; tudi za tiste vélike primerke romanskega stavbarstva v Zahodni Evropi. Med zidanimi stebri, ki so precej nepravilno oblikovani, pri tleh nekoliko širši, zgoraj pa brez kapitelov prehajajo v steno, se v vzdolžni smeri razpenjajo polkrožni loki, ki se brez poudarjenega vmesnega člena naslanjajo zadaj na zahodno steno, spredaj pa na oba zidova, ki med seboj delita apside. Nad temi loki se bočijo vzdolžni banjasti oboki polkrožnega prereza, ki pokrivajo vsako od treh ladij. Zaradi različnih ladijskih širin sta banjasta oboka v stranskih ladjah nižja od banjastega oboka v glavni ladji, saj ima njen lok v primerjavi s stranskima dvema dvojen premer. S tem je doseženo tudi v prostoru in ne le v talni ploskvi podrejanje stranskih dveh ladij srednji, glavni ladji; to pa se prav tako ponovi v odnosu z absidami. Vsaka od treh ladij je na vzhodu zaključena z apsidalno nišo, s tem da sta stranski dve tako plitvi, da se skrivata v debelini stene in na zunanjščini sploh ne izstopata. Srednja apside pa je razmeroma globoka in kot obe stranski nad polkrožnim zaključkom polkupalasto obokana. Prav zaradi te globine pa njena apside sega iz globine cerkve. Njena posebnost je tudi v



Tloris cerkve



Prečni prerez cerkve

tem, da je v prostoru polkrožna, na zunanji strani pa zaključena s petimi stranicami osmerokotnika.

Dejstva kažejo na to, da je hrastovska bazilika po svoji notranji konstrukciji edinstvena. Slogovno je sicer opredeljiva kot romanska, vendar je v našem ohranjenem gradivu iz tega obdobja nenavaden primer. Če so na primer vse druge triladijske romanske stavbe pri nas prave bazilike, to se pravi, da je bila njihova srednja ladja bistveno višja od stranskih dveh, da se je njihovo svetlobno nadstropje dvigalo nad pultnima strehama stranskih ladij, potem bi hrastovsko lahko kvečjemu označili kot psevdobaziliko, saj je njena ladja le malce



Pogled na glavno apsidno

višja od stranskih dveh, manjka pa ji bistvena bazilikalna značilnost – svetlobno nadstropje nad glavno ladjo. Še bolj pa bi se približali njeni opredelitvi, če bi jo označili za višinsko stopnjevano cerkev, kar nam bolje pove nemški izraz "Staffelkirche". Takšne cerkve pa so sicer pri nas začele nastajati šele v času gotike.

Posebnost v hrastovski cerkvi pomenijo tudi neprekinjeni vzdolžni banjasti oboki, ki pokrivajo vse tri ladje in ki prehajajo v stranske in arkadne stene povsem neopazno ter brez slehernega poudarka. Oboki so bili tedaj naši romanski arhitekturi na splošno še tuji in so se omejevali le na oltarne prostore, medtem ko je bil ostali, ladijski del prekrit kar z ravnimi lesenimi stropi ali pa je imel celo vidna odprta ostrejša.

Tako zasnovana cerkvena prostornina je za naše razmere v srednjeveški arhitekturi povsem posebna in je ne srečamo nikjer drugod v Sloveniji. Svoja izhodišča ima torej v zgodnjem srednjem veku in vzorec v prvem krščanskem stavbarstvu. Tako lahko hrastovsko cerkev z vsemi njenimi posebnostmi označimo za romansko stavbo *istrskega tipa* ter postavimo njen nastanek nekam v visoki srednji vek 12. ali 13. stoletja, vsekakor pa še v čas, preden se je tudi v tem kulturnem prostoru začela uveljavljati gotika.

Predvideva se, da je bila cerkev vse do 15. stoletja neposlikana in da so bile na razmeroma slabo zglaženem apnenem ometu

potegnjene le opečnato rdeče črte, v obliki nekakšne mreže pravokotnikov ali pa v smislu skope linearne dekoracije, ki je bila v tem obdobju značilna za cerkve v naši deželi. Svojo potezo, a ne bistveno, je tukaj prav tako naredilo obdobje baroka, vendar ga tokrat ne bom posebej izpostavljala.

Ko je leta 1949 kipar Jože Pohlep pod mnogimi beleži odkril *stensko poslikavo*, se je pričelo za ta spomenik, ki dotlej sicer nikoli ni bil v ospredju, novo obdobje. Zanj se je namreč zavzela spomeniška služba, Zavod za spomeniško varstvo LRS se je lotil odkrivanja fresk in urejanja notranjščine, zunanjščine ter tabornega obzidja, kar pa je trajalo dolgo vrsto let.

Istrsko stensko slikarstvo se je sicer nekako do sredine 15. stoletja razvijalo pod posrednimi ali neposrednimi vplivi italijanskega zahoda (Benetke, Padova), saj na pomembnejše primerke predromanskega in romanskega slikarstva lahko naletimo le v hrvaškem delu Istre. Medtem ko je beneški obalni pas polotoka z mesti še naprej gojil tesne povezave z zahodom, se je v kontinentalnem delu, po sredini 15. stoletja pojavila dejavnost domačih slikarskih delavnic, s severnjaško slogovno usmeritvijo.

Tukaj v Hrastovljah pa je bil gotski slikar postavljen pred dokaj "drugačno" nalogo kot ostali slikarji v tem času, saj se je lotil poslikave prostornine, ki je nastala že nekaj stoletij prej in zato te arhitekture gotovo ni več tako dojemal in razumel, kot pa gradnjo svojega časa. Prav zato se jo moral danemu prostoru zelo prilagoditi.

V glavni apsidni oziroma v oltarnem prostoru je slikar upodobil tisto, kar pomeni izhodišče in vrh idejnega sveta vsega njegovega dela. Vso obočno ploskev zavzema z barvastim pasom obrobjeno polje, v katerem je v mavričnem okviru značilne mandeljnaste oblike naslikana skupina sv. *Trojice*, oziroma v srednjeveški ikonografski skupini t. i. "Prestol milosti" (*lat. Sedes Sapientiae*): gre za motiv Boga Očeta, ki sedi na prestolu, pred seboj drži križ z mrtvim Kristusom, med njunima

glavama pa plava sv. Duh, v obliki belega goloba. Izza te skupine se v barvah širijo žarki, ki sijajo na vse strani.

Ves srednji pas, to je večino stene v glavni apsi, zavzema vrsta stoječih *apostolov*, postavljenih v polkrožne loke naslikane stebriščne arhitekture. Posamezni apostoli, katerih imena so izpisana z belimi črkami na sivem traku nad to kulisno arhitekturo, stojijo bosonogi deloma frontalno, nekateri pa nekoliko zasukani na zelenem pasu, ki pomeni zemljo, pred gladkimi, modrikastimi ozadji. Njihova oblačila slikar dokaj vidno spreminja: nekatera so očitno gladka, druga spet bolj patronirana. Vsi apostoli so opremljeni s svojimi značilnimi atributi, nekateri pa držijo v rokah tudi knjige.

V severni oziroma v levi stranski apsi, ki je v spodnjem delu, zaradi nekdanje oltarne menze v njej ostala neposlikana, je nad patroniranim zeleno-rdečim trakom upodobljena skupina sedečih ter stoječih oseb. Srednje tri sedijo v bogatih oblačilih na veliki leseni in gotsko oblikovani klopi frontalno pred nami, v rokah pa držijo različne posode, kot so na primer bogati izdelki sočasne likovne obrti. Krone, ki jih imajo na glavah, razodevajo njihovo dostojanstvo in nobenega dvoma ni, da gre kljub temu, da takšnega prikaza nismo vajeni, za sv. *Tri kralje*. Ob njih sta upodobljena še sveta zdravnik *Kozma* in *Damijan*, s posodami za pripravljanje zdravil, preostali del pa izpolnjuje živahni vihrajoči napisni trak z imeni upodobljenec. V načinu, kako so sv. *Trije kralji* upodobljeni, nas preseneča to, da jih vidimo pred seboj sedeče ter naslikane kot oltarne patrone in ne v prizoru njihovega potovanja v bogatem spremstvu, ko se na koncu poklonijo *Novorojencu* in mu izročijo darila. Posebnost je še ta, da *kralj Gašper* ni naslikan kot zamorec, čeprav so takšnega upodabljali že dosti prej. S temi izjemami namreč velja, da so celo v evropskem merilu tako upodobljeni *Trije kralji* v Hrastovljah prava izjema.

V južni stranski apsi so upodobljeni trije svetniki: sv. *Rok* in sv. *Boštjan*, torej dva



Apostoli v glavni apsi

priprošnjika proti kužnim boleznim, ter sv. *Fabijan*, priprošnjik proti "črni smrti".

Nad srednjo apsidno je prizor *Marijinega kronanja*. Na dolgi skrinji sedi v beli plašč ogrnjena Marija, ob njej pa ji Oče in Sin v rdečih plaščih polagata vsak s svoje strani krono na glavo. Ob tem ikonografskem dogodku prav tako sodelujejo sv. Duh, v vlogi belega goloba, štirje angeli, ki razprostirajo zeleno zaveso, ter angeli muzikanti, ki z glasbili poudarjajo slovesnost upodobljenega dogajanja. Prizor *Oznanjenja*, ki je ob tem prav tako upodobljen, so sicer v srednjeveških cerkvah najraje slikali na slavlolikih, v tem primeru pa, kjer zaradi arhitektonske zasnove ni samostojno izoblikovanega slavoloka, je *Oznanjenje* prikazano na čelnih poljih nad obema stranskima apsidama. Ta dva arhitekturna elementa vsaj na vpogled opravljata funkcijo slavoloka.

Na sprednjih straneh obeh delilnih sten, med apsidami, je na levi strani naslikan stoječ sv. *Lovrenc* z orodjem mučeništva, na desni pa sv. *Štefan*. Posebno pozornost pa pritegneta upodobitvi pod omenjenima svetnikoma; na levi in desni strani so namreč naslikane jedi v stilu *tihožitja*, ki zapolnjujejo manj oblikovani del stene tik pri tleh, in prav to je še toliko bolj zanimivo, ker dokazuje, da je slikar že samostojno prisluhnil sočasnemu slikarskemu dogajanju v drugih evropskih deželah. V teh se je že začel prebujati realizem in tukaj je lahko *tihožitje* kot del *nature morte* dobilo svoje mesto in so ga kot zelo priljubljen



Mrtvaški ples

motiv začeli upodabljati celo največji slikarji. Ti dve hrastovski tihožitji pa naj bi imeli na tako vidnem mestu tudi poučen pomen, saj ju je treba gledati kot "plodove zemlje in dela človeških rok", kot jih sicer označujejo liturgična besedila.

Če od predstavitve oltarnih ter z njimi povezanih delov cerkve preidemo v njen ladijski prostor, ki je neprimerno obsežnejši, saj lahko vidimo, da je slikar zelo izpovedno predstavil tako del Stare kot Nove zaveze. V tem delu so vse stene ter vsi oboki poslikani. Da bi bila barvna ubranost tonov še popolnejša, je ustvarjalec v opečnato rdečem tonu pobarval tudi stebre ter jim zaradi manjkajočih kapitelov slednje tudi naslikal. Ti se od trupa razlikujejo zlasti po sivi barvi, ki ponazarja kamen; kamnoseško oziroma kiparsko delo pa je nadomestil z naslikano motiviko, ki je prevzeta iz gotskega rastlinskega ornamentalnega sveta. Vse arhivolte so na spodnji strani enako poslikane z marmorirano okroglo palico, ovito z zelenim trakom, ki je navidezno vložena v žlebasto izdolbeno ostenje lokov.

V ladijskem prostoru najdemo, prav tako kot v apsidah, veliko valjasto ploskev oboka, ki ga je slikar po dolžini razdelil na dvanajst enakih pravokotnih polj, v katerih je upodobil prizore iz *Geneze*. Zanimivo pri *Genezi* je, da se je slikar naslonil na grafični cikel nizozemskega bakrorezca, t. i. *Mojstra z napisnimi svitki (trakovi)*, ki je takšno zasilno ime dobil, ker je svoje stvaritve rad opremljal s svitki. Ker so iz bakrorezne serije ohranjeni le trije listi, dajejo hrastovske freske možnost rekonstrukcije

izgubljenega bakroreznega cikla. Avtor je na freskah prav tako upodobil življenje prvih staršev, izvorni greh ter šest delovnih dni, kot jih v zvezi z nastankom sveta opisujejo Mojzesove knjige. V vsakem prizoru slednjih se pojavlja stoječa postava Boga Očeta, ki zgolj z izgovorjeno besedo opravlja svoj stvariteljski posel; nedelja, kot dan počitka, pa je prikazana na zahodni steni, ob okroglem okencu.

Na drugi strani si sledijo prizori iz življenja Adama in Eve, prvi greh in plačilo zanj – izgon iz raja in trdo delo, ki pa ga je slikar postavil kar v istrsko okolje, s tem ko je naslikal preprosto hišo z značilno opremo ter Adama pred njo, ki s težavo obdeluje skopo zemljo. Prav tako Eva poleg materinskih obveznosti opravlja še nekatera domača dela. Ta prizor je zelo zgovoren, saj hkrati dobro ilustrira življenje preprostega srednjeveškega človeka v njegovem domačem okolju. Pod temi prizori so v trikotnih poljih nad arkadami naslikani preroki, ki so bili nekoč opremljeni z napisi; nad naslikanimi kapiteli stebrov pa so še posamezne svetnice. Po obokih, v obeh stranskih ladjah, so v krogih razporejeni meseci, označeni s personifikacijami, ki opravljajo različna, letnemu času primerna dela.

Tretji veliki cikel prizorov, poleg *Geneze* in upodobitve mesecev, je posvečen Kristusovemu trpljenju, oziroma pasijonu. Slednji se začneja v severni ladji na zahodni steni ter nadaljuje v južni, kjer pokriva ves zgornji pas po vsej njeni dolžini. Tako obsega petnajst prizorov, vse od *Kristusovega slovesnega vhoda v Jeruzalem* pa do *Vnebohoda*. Pod pasijonskimi prizori, prav tako v južni ladji, pa je naslikan *Mrtvaški ples*, ki vzbuja prav posebno pozornost. Omenjenemu ikonografskemu motivu se želim posvetiti nekoliko natančneje, saj je v tem času in prostoru prava posebnost.

Prizorišče dogajanja je označeno le z ozkim pasom rjavih tal, pod sivo-modrim nevtralnimi ozadjem. Po prednjem robu se pomika, od leve proti desni, nenavaden spreved, v kotu na desni strani pa sedi na prestolu smrt, upodobljena kot skelet z režečimi se usti. Z levico se opira na prestol, z desnico pa



Del freske Mrtvaški ples

drži veliki list v obliki knjige, na katerem so zapisana neusmiljena imena. Pred strogim zakonikom je izkopan grob, označen z ležečim križem, ob njem pa je grobar pravkar odložil motiko in lopato. Vse je torej pripravljeno za sprejem. Vsa karavana je urejena po parih, v katerih prijazen okostnjak vsakokrat spremlja po enega zastopnika različnih stanov proti grobu. Pri tem dogodku ni nobene izjeme. Proti grobu gredo vsi, od papeža, ki ga je doletela posebna čast, da zasede sveže izkopani grob, pa do berača z odrezano nogo ter molekom.

Mrtvaški ples sicer sodi med najbolj redke teme v srednjeveškem stenskem slikarstvu. Njegov izvor in natančen pomen še vedno nista povsem pojasnjena. Vsekakor je njegovo miselno izhodišče smrt, ki je edina in za vse enako pravična in se ji nihče ne more izogniti. Vendar pa se še vedno strokovnjaki za ikonografijo sprašujejo, kako se je v srednjem veku, ko je bila verska misel tako zelo živa, zgodilo, da so smrt zavrteli v plesu ter to groteskno sožitje uporabili celo v versko spodbudne namene, čemur so prvenstveno služile slikarije z drugačnim sporočilom. Razlage so dokaj različne; eno od možnih izhodišč je legenda o srečanju treh mladih

ljudi s tremi mrtveci, ki so živim povedali slednje: "*Kar ste vi, smo bili mi; kar smo mi, to boste vi!*" Lahko pa seveda plesna sestavina tudi odpade, tako da imamo pred seboj le sprevod obotavljajočih se zemljanov, ki jih smrt priganja k hoji proti grobu, kot je hrastovski primer. Francozi spet razlagajo nastanek te teme z neko dramatisirano legendo, ki so jo v srednjem veku pogosto uprizarjali kot igro. Francoska in italijanska oznaka za *Mrtvaški ples* – *Danse macabre* ali *Danza macabra* – pa bi morda lahko kazala na to, da gre za povezavo z *Makarijevo* (Juda Makabejec) vizijo, ki so jo širili srednjeveški pridigarji. Domnevna je namreč, da je imelo pridigarstvo velik vpliv pri tej slikarski uresničitvi, saj stoji na čelu takšnih plesov postava, ki jo napisi označujejo za pridigarja. V nekaterih angleških primerih je ta upodobitev imenovana "*Machabree*", kar pa spet kaže na francosko in italijansko poimenovanje *Mrtvaškega plesa*.²

Mrtvaški ples se kot ikonografska tema pojavi sicer šele v 15. stoletju ter v naslednjem stoletju spet zamre. Nekateri raziskovalci njegovega pojava (*Kunstle*) so trdili, da ni bil nikoli vključen v redno temo slikarskega okrasa cerkva, ki je nepismenim ljudem, kot "*sveto pismo ubogih*", nadomeščal knjige, in da



Del Kristusovega pasijona in Mrtvaški ples



Sveti Trije kralji s Kozmo in Damjanom

se nikoli ni pojavljal v cerkvenih notranjščinah, temveč le na pokopaliških zidovih in na kostnicah ali karnerjih. Že hrastovski primer pa to trditev spodbija in vnaša v problematiko povsem nove momente.

Najbolj znani *Mrtvaški ples* je med evropski umetniki ustvaril leta 1538 nemški slikar, Hans Holbein ml. Pri nas pa je dobil močan odmev v knjižnici *Theatrum mortis humanae*, ki jo je leta 1682 izdal J. V. Valvazor, po risbah Ivana Kocha. Ta se je v prvem delu, "*Mrtvaški ples*", naslonil na Holbeina, v drugem je

samostojno upodobil razne načine smrti, v tretjem pa muke pogubljenih v peklju.³

Dvomljivo je še vedno vprašanje, od kod je avtor hrastovskega *Mrtvaškega plesa* dobil pobudo za tako "nenavadno" uprizoritev. V poštev bi lahko prišle morebitne grafične predloge, ki so bile ta čas zelo razširjene, a le v neposrednem in v splošnem ikonografskem pogledu. Ni pa znano, od kod je priromala idejna osnova omenjenega motiva, saj jih drugod v Sloveniji, ki je zelo bogata s srednjeveškimi freskami, pogrešamo. Nedvomno pa pomembno mesto ravno ob tem delu zavzema slikar sam. V samem podpisu je kot mojster omenjen Janez (Ivan) iz Kastva ("*magister Johannes de Kastua*"); to je iz starega mesta severozahodno od Reke. Kastav leži blizu morja, na osamljeni višini, s katere je bilo v srednjem veku moč nadzirati trgovske poti, ki so iz Trsta ter s kranjskega vodile proti reškemu pristanišču. V Kastvu je v 15. stoletju delovala kvalitetna slikarska delavnica, kot središče istrske lokalne slikarske šole, ki se je uveljavila tako v hrvaški, kot v slovenski Istri, njen vpliv pa je segal vse do Gorenjske. Iz omenjene delavnice, ki sta jo morda celo vodila, sta izšla dva po imenu znana slikarja: *beramski Vincenc*⁴ in *hrastovski Janez*. Omenjen pa je še tretji, anonimni slikar, ki pa je po načinu svojega slikanja imenovan za "*Pisanega ali Šarenega mojstra*"⁵. Očitno pa je, da zavzema prav *Janez iz Kastva*, ki ga leta 1490 določno omenja dokumentirani napis v Hrastovljah, v istrski lokalni šoli najvidnejše mesto.

Njegov "sopotnik" Vincenc, ki je leta 1474 poslikal *Marijino cerkev* v Bermu, v osrednji Istri, je edini, ki bi domnevno lahko neposredno vplival na Janezovo ustvarjanje. Njuno delo, kolikor ju do sedaj poznamo iz Berma in iz Hrastovelj, je namreč tesno povezano med seboj, ne samo z enakimi ikonografskimi temami (*Mrtvaški ples in Pohod sv. Treh kraljev z bogastvom žanrskih prizorov*), ampak s celotnim slogovnim značajem, ki je označen kot istrska različica poznogotskega stenskega slikarstva poljudnejše smeri.

Kadar obravnavamo določen kiparski ali slikarski spomenik, se ob splošnih podatkih ter ikonografiji prav tako posvetimo podrobnostim, ki so značilne za določen umetnostnozgodovinski slog. In kot na številnih protagonistih iz ostalih obdobj, nas tudi na hrastovskih freskah pritegnejo figure, njihova oblačila, gubanje le-teh, kolorit, ozadje, perspektiva in še marsikaj. Pri teh upodobljencih, katerih oblačila so bogato drapirana, včasih celo patronirana, lahko opazimo, da je slikar ponekod oblačila namerno in dekorativno oblikoval ter razložil po tleh (*npr. pri angelu pri Oznanjenju, pri sedeči Evi v prizoru dela...*). Prav ta značilnost kaže na sočasno razširjene grafične predloge, ki so bile slikarju za vzgled. Tukaj ponovno omenjam *Mojstra z napisnimi trakovi*, ki je izvršil celo vrsto napisnih trakov, po katerih se je "naš" slikar navdihoval: predvsem prazni prostori med figuralnimi kompozicijami s trakovi, ki vihrajo v zraku in se med seboj prepletajo, na njih pa so zapisana njihova imena ali pa pojasnjujejo prikazani dogodek. Naslednja značilnost, prevzeta od nizozemskega bakrorezca, je tudi ta, da je poleg trakov pri upodobljencih naslikal še zanj značilne t.i. *cevaste gube* na oblačilih (*npr. pri Štefanovi albi* na delilni steni ob srednji apsidi).

Pri datiranju fresk igra pomembno vlogo tudi barvna lestvica, ki jo je slikar uporabljal, da je dosegel takšno barvno ubranost ter nasičenost prostora. Od barv prevladujejo bela, rumena, zelena, modrikasta, rdeča, vijolična in črna. Vijoličasto barvo je slikar ustvaril iz mešanice rdeče in črne, nekatere zelene odtenke pa z mešanjem rumenega okra in črne barve, s tem da je moral vsakič primešati tudi apno, ki je imelo vlogo veziva. Splošni barvni vtis celote je topel in se še najbolj približuje rahlo vijoličnemu tonu.

Kar se tiče prostora, v katerem nastopajo protagonisti, lahko vidimo, da v tem primeru o realizmu še ne moremo govoriti, saj se nastopajoči gibljejo v nekakšnem brezprostorju (*npr. apostoli in Mrtvaški ples*), kjer je prizorišče nakazano le s pasom tal ter



Prestol milosti



Del poslikave

z nevtralnimi ozadjem. Le ponekod, kjer gre za zaprte prostore (*Bičanje*), je prostornina bolj togo tridimenzionalna, medtem ko je pri *Pohodu sv. Treh kraljev* v ozadju upodobljena že celo krajina z mesti in gradovi. V prizorih iz *Geneze* pa je bil umetnik že precej giottovsko razporejen, saj jo je nakazoval v zelo stilizirani obliki. Dvojnost umetnikovega starega in novega razmerja do sveta je dokaj živa, odvisna pa je nedvomno tudi od predlog, ki jih je uporabljal.



Tihožitje z vrčem



Upodobitev meseca novembra

Pa še nekaj besed o upodobljencih. Slikarjeve osebe so sloke, obrazi in goli deli teles so oblo zmodelirani. Zgolj pri nekaterih mladih golobradih obrazih apostolov so značilne obline. Ti obrazi se med seboj sicer razlikujejo in so že precej individualizirani, vendar še kljub temu pred nami niso zaživel v vseh svojih portretnih značilnostih, saj so še precej idealizirani. Prav to pa je hkrati značilno za določeno slikarsko stopnjo v srednjeveškem slikarstvu.

Pod sliko sv. Treh kraljev na severni stranski steni poteka nad patronirano borduro dolg napis, ki je med številnimi v cerkvi, ki se večinoma nanašajo na upodobljene prizore, zgodovinsko najbolj pričevalen, saj govori o času nastanka teh fresk, o njihovem naročniku ter o samem slikarju. Izpisan je najprej v glagolici, nato pa se ponovi še v latinščini. Dobremu poznavalcu istrskega stenskega slikarstva Branku Fučiću pa ga je z izredno natančnostjo uspelo celo razvozlati.

Velika naloga, poslikati prav vso cerkveno notranjščino, pri čemer je bilo potrebno vse stene pred slikanjem sproti na novo ometati, bi preseгла zmogljivost enega samega človeka. Zato je ob tem potrebno vedeti, da si je glavni mojster – Janez, kot prevzemnik tega velikega dela, prav tako dobil sodelavce, katerim je zaupal manj zahtevne slikarske naloge, saj je sebi prihranil glavne scene in kompozicije ter večino obrazov. Razlike med ustvarjalci spoznamo že, če primerjamo samo *apostole* ali pa *sv. Tri kralje* v severni apsidi, ki so nedvomno delo glavnega slikarja, z nekaterimi prizori iz *Pasijona*, kjer so obrazi povsem drugače oblikovani in modelirani. Pa tudi v sami barvni lestvici so opazne očitne razlike.⁶

Pomembnost hrastovskega spomenika je predvsem v tem, da so Hrastovlje najznačilnejši predstavnik istrske stavbarske kulture, ki vzdržuje starokrščansko tradicijo še globoko v srednji vek. Po slikarski plati pa je vrednost Hrastovelj v tem, da so nam ohranile popolnoma nespremenjen primer celotnega slikarskega opusa določenega srednjeveškega prostora, ki nam predstavlja enkratno barvno ter ikonografsko bogastvo, v katerem so se celo nekatere teme v tem obdobju pojavile prvič (*Mrtvaški ples*, *Geneza*, *letni časi*). Pomembno je tudi to, da je delo natančno datirano, kar je dobro oporišče za primerjavo z drugimi sočasnimi spomeniki, in da poznamo celo ime glavnega slikarja. To nam hkrati njegovo delo tudi bolj približa ter ga v množici anonimnih fresk v srednjem veku natančneje

postavi na pravo mesto, v okviru sočasnega slikarstva v tem kulturnem prostoru.

Spomenik torej nosi svoje sporočilo, ima svoje življenje in svoj žar. Zelo je veličasten. Morda ravno zaradi svoje zgodbe. Ali pa zaradi različnih zgodb, ki so že same po sebi, brez pretiranega obdelovanja, stavbni okras. To delo kaže tako svojo starost in zgodovino, kot tudi zgodbo o svojem nastanku ter razvoju. Znano je namreč, da vsaka stvaritev živi v kontinuumu časa in patina odkrivanja ji daje žlahtno izkušnjo časa.

LITERATURA

Marijan Zadnikar, *Hrastovlje/39, zvezek zbirke kulturni in naravni spomeniki Slovenije*, Tiskarna Tone Tomšič, Ljubljana 1973.

Marijan Zadnikar, *Spomeniki cerkvene arhitekture in umetnosti*. Mohorjeva družba, Celje, 1973.

Marijan Zadnikar, *Hrastovlje, Romanska arhitektura in gorske freske*, Ljubljana, 1988.

Primorski slovenski biografski leksikon. Goriška Mohorjeva družba. Gorica 1974-1994.

Janez Höfler, *Srednjeveške freske na Slovenskem*, 2: Primorska, Ljubljana, 1996

Ivan Stopar, *Hrastovlje*, Umetnostni spomeniki, Enciklopedija Slovenije, 4, Ljubljana, 1990.

France Stelé, *Monumenta Artis Slovenicae I*, Ljubljana, 1935.

France Stelé, *Slikarstvo v Sloveniji od 12. do srede 16. stoletja*, Ljubljana, 1969.

France Stelé, *Cerkveno slikarstvo med Slovenci I, srednji vek*, Celje, 1927.

Branko Fučić, *Istarske freske*, Zagreb 1963.

1. Prevod: "To hrastovsko utrdbo in k njej pripadajočo zemljiško posest je skupaj s sodstvom, z dajatvami in s privilegiji od nemške plemiške rodbine Neuhauser, kupil Leander Zarotus, doktor umetnosti in medicine, 1581".

2. Leander Zarotus je bil sicer zelo slaven v medicinskih ter filozofskih vedah, še bolj pa po zglednosti svojega življenja. V Benetkah in v Kopru je bil eden izmed prvih zdravnikov.

3. France Stelé, *Cerkveno slikarstvo med Slovenci I, srednji vek*, Celje, 1927, p. 221

4. F. Stelé, *ibid.* p. 67

5. Vincenc iz Kastva je poslikal *Marijino cerkev na Škriljinah pri Bermu*, podpisano in datirano leta 1474. Obsežna poslikava ladje, mdr. *Pohod in Poklon sv. treh kraljev* na sev. steni in *Mrtvaški ples* na zah. steni (namesto običajne *Zadnje sodbe*), *Marijini in Kristusovi 22 prizori*. Vpliv slikarja v Žminju in s tem posredno Mojstra Bolfganga in osrednjeslovenske tradicije (način barvnega modeliranja, obrazna tipika), vendar tudi razvoj v smer poljudnega grafiziranja z reminiscencami na mehki slog. Kopije po grafičnih listih. Vincenc iz Kastva je imel obsežno delavnico z več pomočniki, ki so se pozneje osamosvojili.

6. „Pisani“ („Šareni“) *mojster* je bil svoj čas pojmovan kot en sam mojster, v resnici pa gre za delavniško združbo z več slikarji. Nastajala so najizrazitejša dela lokalnega istrskega slikarstva zadnje četrtine 15. stol.; močna poljudna stilizacija in karikiranost.

7. Za povzetek doslej navedenega, še podam Stelétovo sodbo o omenjenem slikarskem delu: "Janez iz Kastva, kakor se nam predstavlja v *Hrastovljah*, je regionalna sinteza skoraj vseh podeželskih slikarskih prizadevanj v istrskem, kraškem in soško-furlanskem prostoru v 15. stoletju. Po tej opredelitvi Janez torej ni ozko istrska zadeva, temveč prav toliko tudi slovenska, ne glede na to, da so *Hrastovlje* v slovenskem delu Istre... Fučić je označil *Hrastovlje* kot sintezo slikarstva Vincenca in po njem zasilno krščenega anonima "pisanege mojstra". Fučić je ugotovil, da je ta slikar v sedemdesetih letih sodeloval z *Vicencovo delavnico* v prezbiteriju v Lovranu, samostojno slikal v ladji *Marijine cerkve* v Oprtlju in v cerkvah *Marije Device* od Lokviča in sv. Antona pri Dvigradu in v prezbiteriju *podružne cerkve* v Seničnem na Gorenjskem. Zelo opazne sorodnosti med slikami apostolov v Seničnem in v *Hrastovljah* govore za zvezo med "pisanim mojstrom" in Janezom. Janezu, oziroma njegovi delavnici, je Fučić upravičeno pripisal *freske* v ladji cerkve na Gradišču pri Divači, kjer sta *Pohod in poklonitev Treh kraljev* ikonografsko naprej razvita varianta one v *Hrastovljah*, *Marija* pa je kar njena kopija... *Hrastoveljski prezbiterij* je primorska varianta kranjskega prezbiterija in se kot svetišče izraža samostojno. Ladje so posvečene versko zgodovinskim in spodbudnim temam, torej občestvu vernikov, ki jim čas, poosebljen v podobi triobraznega Leta z enakomerno povračajočim se potekom letnih časov in za nje značilnih opravil, odmerja usodni potek življenja od rojstva sveta, upodobljenega v ciklu Geneze, človeštva z ustvarjanjem prvih staršev in posameznega človeka do smrti, na katere neizbežnost opozarja vernika *Mrtvaški ples*... V tem prostoru ni bilo več možnosti za razvoj srednjeveške sistematike, kakor jo predstavlja *Concordia* stare in nove zaveze, ki je prišla do izraza v Pazinu, čeprav je tudi Janez upošteval vlogo prerokov in ji odmeril arhitekturno predhodna mesta med arkadami in banjastimi oboki. – Slikar Janez iz Kastva zavzema sicer najvidnejšo mesto v istrski lokalni šoli, njegovo delo pa se vendarle podreja splošnemu *decescend*u od konceptno in likovno najvišje pazinske stopnje, čez *Škriljine* in Lovran, ki že kažejo močno prilagoditev pazinskih pobud provincialnemu ljudskemu okusu, do relativnega ponovnega vzpona v *Hrastovljah* in do poljudnega izzvenenja na Gradišču in v Seničnem." France Stelé, *Cerkveno slikarstvo med Slovenci I, srednji vek*, Celje, 1927, p. 237-242.

Po tem hočem spoznati, ali ljubiš Gospoda in mene, njegovega in tvojega služabnika, če boš delal tole: da bi ne bilo nikoli nobenega brata na svetu, ki bi se pregrešil, kolikor bi se največ pregrešiti mogel, pa bi potem, ko bi se ozrl v tvoje oči in iskal v njih usmiljenje, odšel, ne da bi se ga ti usmilil; in tudi če ne bi iskal usmiljenja, ga ti vprašaj, če želi usmiljenja. In če bi pozneje tisočkrat grešil pred tvojimi očmi, ga ljubi bolj ko mene, in sicer zato, da ga pritegneš h Gospodu. In vedno imej do takih usmiljenje. (FPMi)

Rivotorto. Fotografija: Samo Skralovnik



O nepričakovani dar – iz spreobrnjenja v pesem, iz pesmi v film

Zgodba nekaterih borcev proti suženjstvu v Britanskem cesarstvu

Pesem, ki jo pogosto slišimo v naših cerkvah, slavnostnih dvoranah, ob porokah, pogrebih ... ima za sabo precej zanimivo in pestro zgodbo. Njen avtor John Newton jo je zapisal med leti 1760 in 1770, takrat že kot metodistični duhovnik, pred tem pa je bil kapitan ladje s sužnji. Spreobrnil bi se naj ob nekem hudem viharju, ko je ladji grozil potop, in je kapitan, v katerem je očitno še odmevala sicer skoraj pozabljena materina verska vzgoja, v skrajni stiski zaklical: "Gospod, usmili se nas!" Ladja je bila rešena, Newton pa se je znašel na novi poti odkrivanja vere; ta dan spreobrnjenja, 10. maj (1748), je vsako leto obhajal kot dan spokoritve in podreditve svoje volje Bogu. Nenavadno je to, da je s sužnji trgoval tudi po spreobrnjenju, kar je utemeljeval s trditvijo, da so sužnji pod njegovo oskrbo vsaj obravnavani kot ljudje. Po poroki je resno zbolel in zaradi tega dokončno opustil pomorsko življenje. Že kot mornar pa se je začel izobraževati in se med drugim učiti latinskega, grškega in hebrejskega jezika. V Liverpoolu je spoznal Georga Whitefielda, evangeličanskega pridigarja in voditelja metodistične cerkve, in postal njegov navdušen učenec. V istem času je Newton spoznal tudi Johna Wesleyja, ustanovitelja metodistov. Odločil se je za

duhovniški poklic in po posvečenju sprejel župnijo Olney v Buckinghamshiru. Pridigal je po vsej deželi, med drugim tudi v Olneyu, kjer je spoznal pesnika Williama Cowperja in začel prijateljevati z njim. Skupaj sta pripravljala tedenska molitvena srečanja, za katera sta želela vsakič zapisati novo himno. Sodelovala sta pri večjih izdajah *Olneyskih himen*; še danes so znane nekatere njegove pesmi, ena izmed teh je *O nepričakovani dar*. Newton pa ni bil le pisec himen, ampak je pisal tudi obsežne dnevnike in si veliko dopisoval; zahvaljujoč njegovim dnevnikom in pismom imajo zgodovinarji veliko boljši vpogled v trgovanje s sužnji v 18. stoletju.

Po službovanju v Olneyu je Newton postal rektor St. Mary Woolchurch v Londonu, kjer je na mnoge imel močan vpliv, med drugim tudi na Williama Wilberforcea, kasnejšega vodjo kampanje za ukinitve suženjstva. Newton je sčasoma oslepel, a je naprej deloval kot pridigar. V oporoki je zapisal, da naj bo na nagrobniku med drugim zapisano: "*John Newton, duhovnik, nekoč brezbožnik in razuzdanec, upravitelj sužnje v Afriki, je bil po bogati milosti Gospoda in Odrešenika Jezusa Kristusa obvarovan, prenovljen, opravičen in določen oznanjati vero, ki jo je dolgo rušil.*"¹

Leta 2006 so po zgodovinskih dejstvih posneli film, naslovljen po zgoraj omenjeni pesmi: *Amazing grace*. Film se osredotoča na življenjsko zgodbo britanskega politika Williama Wilberforcea (1759–1833), ki je svoje življenje posvetil boju proti trgovanju s sužnji in bil 26 let vodilna osebnost pri vodenju kampanje za ukinitve trgovine s sužnji, vse do razglasa zakona o prepovedi trgovine s sužnji v letu 1807, ko Wilberforce po mnogih poskusih zadnjič predloži: "Parlamentu sporočam, da ni več razlogov, zaradi katerih ne bi kralju predlagali tega zakona. Spoštovane kolege prosim, da enkrat za vselej izglasujejo zakon o prepovedi trgovine s sužnji po vsem cesarstvu njegovega veličastva." Razglasili so ga s 16 glasovi proti in 283 glasovi za.

Pesem O nepričakovani dar je uporabljena kot rdeča nit skozi ves film. Odkriva pot spreobrnjenja njenega avtorja Johna Newtona, ki je lahko dobesedno zapisal "in slep sem ozdravel", saj skozi film vzporedno z Wilberforcevo zgodbo sledimo letom Newtonovega boja z lastno vestjo. Dolgo ne zmore slišati svoje lastne izpovedi, na stara leta pa v fizični slepoti končno spozna neskončno Božje usmiljenje. V filmu je Newton predstavljen sicer v eni stranskih, a odločilnih vlog za Wilberforcevo vztrajnost v boju proti suženjstvu. Je kot nekakšna vest, ki ne more mirovati, dokler ne bo zadoščeno pravici. Film poudarja, da so med drugim prav Newtonovi zapiski doprinesli h končnemu uspehu boja za ukinitve trgovine s sužnji. Ko ga Wilberforce pred dokončno odločitvijo za pripravo predloga zakona prosi za pomoč s pričevanjem o lastni izkušnji, mu odgovori: "Nisem dovolj močan, da bi poslušal lastno izpoved. V tej majhni cerkvi živi z mano še dvajset tisoč sužnjev. Še vedno imam krvave roke." Proti koncu življenja pa v slepoti narekuje svojo zgodbo in Wilberforcu pretresljivo pravi: "Jočem. Nisem mogel jokati, dokler nisem napisal tega. Bil sem slep, a sem spregledal. Sedaj je to končno res." Malo pred svojo smrtjo izpove: "Čeprav mi spomin peša, se dobro spomnim dvojega: da sem velik grešnik in da je Kristus velik odrešenik!"

Pesem pa je zaznamovala tudi mladega Wilberforcea. Kot mlad uspešen politik ima pred seboj bleščečo kariero. V nekem druženju članov parlamenta, kjer se kvartanje sprevrže v trgovanje s sužnji, s pričujočo pesmijo pove več kot bi s tisoč besedami. Sprašuje se, če ni morda poklican v drugačno službo duhovnika in svoje imetje nenadzorovano deli z najbolj ubogimi. Svojemu služabniku pravi: "Zadnje čase sem bolj čuden kot običajno, kajne? Takšen je Bog. Danes imam kup sestankov s politiki, pa bi raje sedel tukaj in si zmočil hlače, proučeval regrat in občudoval pajkovo mrežo." Njegov prijatelj William Pitt, kasneje najmlajši premier v zgodovini Velike Britanije (star 24 let), v njem vidi politika, ki lahko spremeni prihodnost dežele: "Boš s svojim lepim glasom častil Gospoda, ali spreminjal svet?" Skupina aktivistov za boj proti suženjstvu mu predlaga: "Slišali smo, da ste razdvojeni med služenjem Bogu in političnim aktivizmom. Ponižno vam predlagamo, da se ukvarjate z obojim." Tako s Pittovo in Newtonovo spodbudo stopi v boj proti drugim članom parlamenta, ki so večinoma imeli dobiček od trgovanja s sužnji. Neuspešno se bije boj za bojem; s prijatelji organizirajo peticijo za ukinitve trgovine s sužnji v vseh večjih mestih v državi, ki je zavrnjena z izgovorom o nevarnosti finančnega poloma in upora. Skoraj zlomljen zaradi nenehnih neuspehov Wilberforce ob pravem času spozna svojo bodočo soprogo Barbaro Ann Spooner, ki mu pomaga, da okreva in tako nadaljuje začeto delo. Ob njuni poroki na nevestino željo v začetku obreda svatje zapojejo zgoraj omenjeno himno.

Film kljub nekaterim manjšim prilagoditvam zgodovinskih dejstev zanimivo izpostavi, kakšna sredstva so morala biti uporabljena, da je po mnogih bojih ukinitve suženjstva končno uspela. Eden od članov skupine aktivistov za boj proti suženjstvu pravnik James Stephen po vrnitvi s Karibov, kjer je zbiral pričevanja in prepise sojenj nedolžnim Afričanom, skuje načrt in ga predstavi skupini prijateljev, s katerimi je Wilberforce dosegel

uspehe v parlamentu. Pravi: "Če gremo s tem (z dokazi) v parlament, bodo poslanci sočustvovali, zaskrbljeno govorili, spremenili pa ne bodo ničesar. Imam zamisel. V svojih pravnih knjigah sem našel možno strategijo. *Nosus decipio* – goljufali bomo." Tako skupina skuje načrt: sprožili bodo razpravo o uporabi nevtralnih zastav na tovornih ladjah. Predlagali bodo, da smejo pooblaščen gusarji napasti francoske tovarne ladje, ki plujejo pod ameriško zastavo. 80 % suženjskih ladij, ki plujejo na Karibe, pluje pod nevtralno ameriško zastavo (to pa počnejo tako francoske kot britanske ladje), da jih ne bi napadli pooblaščen gusarji. Če bi zakon dovolil takšne napade, si lastniki ladij le-teh ne bi upali poslati. Torej, če nevtralna (ameriška) zastava ne bo nudila zaščite, bo 80 % trgovine s sužnji v trenutku prenehalo. Sami niso smeli predlagati tega zakona proti Franciji, saj je bil zakrit zakon proti sužnjelastništvu. Premeteno so ga dali predstaviti enemu najbolj dolgočasnih članov parlamenta in tako brez da bi kdo opazil prikrita namene, izglasovali ta zakon. To je odkrnilo prvi kamenček v močni strukturi sužnjelastnikov. Prijatelj Pitt v filmu Wilberforceu pred smrtjo

1806 predstavi imenovanje novega premierja in zunanjega ministra, ki bosta ugodna za abolicioniste, dvor pa se ne bo vpletal v razprave glede trgovine s sužnji. Reče mu: "Prihodnjič boš odprl odklenjena vrata." Leta 1807 se to zgodi.

Film s svojo predstavitvijo boja proti suženjstvu in vzporedna Newtonova zgodba sta lahko odlično izhodišče za premislek o vlogi kristjana v današnji družbi, o razumevanju in udejanjanju *ora et labora*, o vztrajnosti kljub neuspehom ... Vsekakor navdihujoča zgodba o tem, da je mogoče in potrebno, da smo kristjani dejavni v javnem življenju, ne le kot pošteni državljani, ampak tudi kot tisti, ki verjamemo, da lahko svet spreminjamo na bolje tudi za ceno lastnega žrtvovanja. Premisleka vredna je tudi pot abolicionistov do uspeha – ali bi v današnjem parlamentu uspeli kako drugače? Kaj pomeni, da mora biti kristjan preudaren kakor kače in nepokvarjen kakor golobje (gl. Mt 10,16)? Zahtevna naloga in hkrati velik izziv! Film pa vreden ogleda.

1. <http://logosresourcepages.org/Music/amazing.htm>; pridobljeno 12. 2. 2013.

Vsi bratje se ogibljimo slehernega napuha in nečimrnosti. Varujmo se modrosti tega sveta in mesenega mišljenja: meseno mišljenje si namreč zelo prizadeva za besede, malo pa se meni za dejanja; ne prizadeva si za poglobitev vernosti in za notranje posvečenje duha, temveč hoče in želi na zunaj razkazovati bogovdanost in svetost. (FNPVod 17)

Rivotorto. Fotografija: Samo Skralovnik



MIHA PINTARIČ

In kje je palec, ki navzgor pokaže? (Sonet XXXII)

Andreja Capudra imajo ljudje najprej za politika in diplomata, nekdanjega ministra za kulturo in veleposlanika v Parizu in v Rimu, potem za profesorja francoske književnosti na ljubljanski Filozofski fakulteti, prevajalca in pisatelja, šele na koncu se morda spomnijo tudi na pesnika. A bil je pesnik, kakor vse drugo od naštetega, ves čas, ne zgolj prevajalec poezije in proze izjemnega opusa, četudi je njegova pesniška pot tekla v senci vsega ostalega, tistega namreč, čemur sta bodisi družba bodisi on sam posvečala največ pozornosti. Njegovi *Rimski soneti*¹ so ga končno postavili na pesniški zemljevid z odločno gesto, ki ne le pristaja njegovemu značaju temveč na mah odkrije svojo polstoletno pesniško zgodovino, ki je nismo poznali.

*Lahko bi te opeval, večno mesto,
kot marsikdo slovitejših pred ano,
a rajši sedem v sonce pred fontano,
in čakam kot mladenič na nevesto.*

*In gledam s kamni tlakovano cesto,
kot ta, ki se napotil je v neznano,
kot tisti, ki zakriva srčno rano,
kot oni, ki svoj križ prenaša zvesto.*

*Iz množice bi rad dobil človeka,
ne kakor del, iztrgan iz celote,
ne kot pospešek, ki za sabo teka*

*in v sebi poteptal je klic lepote:
a kamor zrem, me draži preobleka
teles, ki ven ne morejo iz gmote. (VII)*

Večino njegove pesniške identitete najdemo v tej pesmi, kakor še v nekaterih. Umestitev oziroma ponovno umeščanje v izročilo (*kot marsikdo*); izrazito visokopesemska tema, zelo pogosta in pesniku draga (*kot mladenič na nevesto*; gl. tudi XXVI idr.); beg, najsi bo mistični, tristanovski (*v neznano*)² ali prešernovski, "nemogoč" (*srčno rano*), ali tudi vdanost v svoj križ ali usodo; vzporejanje množice in posameznika na račun prve (tu je čutiti vpliv bergsonistične misli),³ ne gre pa pozabiti vsenavzoče lepote, prav po platonistično ujete v telesa, mogoče ista, ki se prepletajo v peklenkem dantejevskem vozlu. *Lahko bi ... a rajši je*, z ustrezniciami, prav tako pesniku ljuba struktura, ki vzporeja, ne omejnene množice, temveč neko drugo, množstvo raje kot množico; namreč pesnike, ki so od zgodnjega srednjega veka oziroma od pozne antike naprej opevali središče krščanskega

sveta. To množstvo Andrej Capuder verjetno na podlagi poznavalske dubellayevske⁴ osebne izkušnje, zavrne prav po – montaignevsko. Prišel je čas, ko le osebna izkušnja šteje. Ne taka, ki ti jo nekdo milostno pokloni, temveč natančno takšna, kakršno imaš, tukaj in zdaj, brez kakršnih koli intervencij "od drugod", četudi družbeno konsenzualnih, posredniško institucionalnih ali navidezno metafizičnih. Kolikokrat pri Montaignu naletimo na takšno protivnost, "večina tako, jaz pa drugače", oziroma "ravno narobe" (*à rebours*).⁵

Tudi sicer je Du Bellay prisoten, omenjan pa ni, ker so njegove teme od 16. stoletja postale tako rekoč večne, vsesplošne in "vsakogaršnje". Na primer ruševine Rima, najprej le kot ruševine, nato pa kot simbol časa, ki vse uničuje in na koncu za seboj ne pušča sledi.⁶ Niti romantiki, čeprav zaljubljeni v ruševine še bolj kakor v svojo "večno žensko" (ki je sicer lahko prav takšna "ruševina"), niti moderni, zaljubljeni v bogsigavedi kaj, niso mogli dodati nič bistvenega tej temi. Ostanke Rima, "kjer slednja ruševina / spominja na pretekle nas rodove," (XIV) so torej dragoceni toliko, kolikor predstavljajo zadnje in same po sebi minljive sledi nekdanje slave. Še bolj pa zato, ker nudijo posamezniku vatel, s katerim naj meri sebe in svoje življenje, ko ju vzporeja z večnostjo. Vatel, katerega po srednjeveški modrosti na koncu vedno zmanjka, četudi je tako velik, da ga človekov pogled ne zaobjame. Danes, pet stoletij po renesančnih oziroma humanističnih pesnikih in njihovem občudovanju večnega mesta, velja to še toliko bolj, verjetno nas pa prav zato toliko manj zanima.

*Ostala sva in zrla v ruševine,
ki v njih preživel se je vek Avgusta,
nekoč bel marmor, zdaj opeka pusta,
ki divje jo prepredajo rastline. (VIII)*

*

Tudi krščanski stoicizem je pustil sledi v poeziji Andreja Capudra, kakor je bil v bolj ali manj krščanskih različicah značilen

tudi za renesančno poezijo, na primer za omenjenega Du Bellaya, še bolj pa za prozo, od Erazma do Montaigna. *Ne jokati, ne tarnati, ne kleti ... Ne vem, kako naj siromak se brani ... Edino Bog lahko nas potolaži ...* Tako pesnik v začetnih stihih treh kitic devetega soneta dokaj resignirano, a odločno sprejme izziv krščanstva in mu prilagodi oziroma podredi odnos do sveta, ki ostaja do neke mere stoičen, verjetno pa preneha biti "stoiški". Na drugem koncu bivanjskega diapazona je pomlad, "doba ljubezniva" (X), trubadurska ali *dolce stil nuovo*, ki jo sonetna oblika že sama po sebi narekuje. Vse vre na ulice, "le pesnik v sobi sanja nad soneti" (X). Večina tako, pesnik drugače ... Teme ne stoje vsaka zase, temveč se prepletajo, kakor jih prepleta življenje. To velja tudi za satiro in na tem mestu je prav ponoviti znano dejstvo, da je bil Du Bellay prvi pesnik sploh, ki je sonetno obliko uporabil za satiro. V tej tradiciji tudi Andrej Capuder v trinajstem sonetu zapiše (gl. še XXXVI idr.):⁷

*Med njimi, ki se drenjajo v ogradi,
na daleč tam zagledam siromaka,
ki ne spuste naprej ga močeradi.*

*Pred helebardami stoji in čaka,
pred njimi, ki pozabijo preradi,
de Kristus za na križ ni rabil fraka.*

Prispodoba za papežvo švicarsko gardo je prav ljubkovalna v primerjavi s strupeno in ironično nabrušeno satiro, kjer je treba poznati nekaj sicer znanih podrobnosti, drugače je človek kaj hitro potisnjen v slepi kot ironičnega trikotnika. To ne velja le za tistega, ki ne ve, temveč – in očitno predvsem – za tistega, ki je pozabil, kar morda leti na može v "vijoličnem in rdečem" ali celo na tistega, ki "se pokriva z belim" (XIII). Prefinjena aktualizacija antične teme z ironičnim nabojem in v pravem sklonu je tudi petnajsti sonet in v njem marmor, pod katerim ostaja prelita kri, "da videza sijajnega ne umaže, / ki v njem ječi demon cesarja Tita." Dovolj eksplicitno za tistega, ki ve, kakor v *Prerokbi*

Draga Jančarja.⁸ Toda časi se pri Capudru ne mešajo le tematsko, bodisi ironično ali ne, temveč sem ter tja tudi izrecno in analitično, kakor na primer v šestnajstem sonetu, kjer ponovno pride do bergsonističnega poglobljanja, ki pa je dovolj zakrito vsaj očem neposvečenega, da se sonet bere kakor iz prve roke, kar izkustveno verjetno tudi je. Zaradi zvoka saksofona na ulici pred pesnikom, ali še bolje, v njem samem zaplešejo časi in prostori, pomešajo se z vonjavami in odnesejo pesnika v nek paralelni svet spomina (v mlajših letih je Andrej Capuder tudi sam igral saksofon), čeprav z eno nogo ves čas ostaja tostran in razmišlja o tem, kar se mu dogaja.⁹ Lepota prihaja iz spomina, proustovskega, ne matematičnega, v kolikor mislimo na notranjo lepoto, ki je predvsem luč. Tako nas prevzame in napolni z neko svetlobo, ki se na koncu lahko izkaže za Božjo, in nas odnese, kamor sami morda niti nismo hoteli. Morda gre za en sam trenutek, ki v duši traja dlje kot življenje samo, vsaj tako ga občutimo, to pa je že dovolj, da ga subjektivno dojemamo kot večnost. No, te je konec, ko saksofonist neha igrati in iztegne roko proti pesniku, češ, večnost da ni zastoj. Večnost že, ne pa njena deformirana podoba, kakor tista, ki jo pesnik omenja v dvajsetem sonetu, ko v Fontani di Trevi išče sled zlatnika, ki ga je nekdaj vrgel vanjo, "ko se prihodnost zdela je velika". Prihodnost je edina ali vsaj najboljša podoba večnosti, ki jo premore človek, k tej kierkegaardovski misli pa bi lahko dodali, da prav zato prihodnost človeka najbolj goljufa, tudi tista, morda "krivoverska" Joachima de Floreja, ki deli zgodovinski, a raje recimo zemeljski čas na tri dobe, dobo Očeta, Sina in Sv. Duha, skozi katere potuje človekov duh in v katerih se išče človekova misel, in ker se v njih ne najde, pravi pesnik v XXXIII. sonetu, se vrne "kot jeza in kesanje". Najde se pa ne, ker ne išče večnosti v času, temveč mamona, denar in oblast. Čas pa, ki je podoba večnosti, kakor pravi Platon, je seveda zgodovina, a vendar mnogo več kot to (XXXVII–XXXVIII). *Fides quaerens intellectum*, seveda, res pa

je tudi narobe, da "misel išče smisel", ki je deloma znotraj zgodovine, deloma pa jo presega, ker nam "iz božjega prihaja vera, / ki nam poveže misli in dejanja" (LXXXV).

**

Tudi znanost naj bi bila v svojem nepri-zadetem determinizmu poganska in neusmiljena, usmiljeno človeško pa je lahko krščanstvo oziroma Bog (LXIV). In vendar *diesirae*, dan plačila, ki ga pesnik s težavo sprejema kot najobčejšo človeško danost, ni od tega sveta in predvsem od znanosti ne (LXV). Kajti "je Bog, ki te pokliče, kadar hoče" (L).

*Zato prihajam k vam, o ruševine:
ob starem zidu naj se človek vadi,
kako bo stal ob uri, ko premine,*

*ko pride zima in ne bo pomladi,
ko se zapre nam knjiga zgodovine
na strani, ki jo beremo neradi. (LVI)*

Glavna skrb pesnika je resnično trenutek srečanja z Bogom, "kjer padejo kulise, / in Bog človeka milostno odveže" (LVIII)¹⁰, kar je očitno v večini Capudrovih pesmi, in je navedek zato zgolj naključno izbran. V tem je bistvo njegove prihodnosti, kakor je bistvo preteklosti v mladostni ljubezni, po kateri še vedno žeja srce. Ljubezen in smrt, *eros-thana-tos*, lepota in čas. V ljubezni in z njo spočeta se lepota izteka v smrt, vmes pa traja v času in v najboljših primerih je sad takšnega trajanja njeno najvišje in najvarnejše zatočišče, poezija, ki je "žar resnice" (LXXV) ali bi to vsaj morala biti. Takšna luč žari iz središča kakor sonce, ki daje svetlobo manjšim planetom, ti pa životarijo na obodu kot množstvo resnic, ki jih tako poimenujemo, "ko Bog se nam izbri-sal je iz ekrana" (LXXVII). Pesnik pa ima moč zapisati, da "v telesu starem bodi duša mlada, / ki večje vidi sonce, ko zahaja" (LXXXI). In spet smo pri Du Bellayu, ki ga je mučilo domotožje in mu ni nobeno sonce sijalo tako, kakor tisto anževinsko, ki ga niti pogosti

crachin ne izmije in ne zakrije. "Gnezdo milo", pravi Capuder, verjetno misleč na svojo Vremsko dolino, in z enim najganjlivejših stihov francoske poezije, tistim, ki ga je Villon položil na jezik nepismeni materi, ("tako v ta kraj prihaja moja duša/) v njem hotel bi živeti in umreti, / kot reka, ki je ne pobere suša" (LXXXII; prim. LXXXVII, XCIX, C).

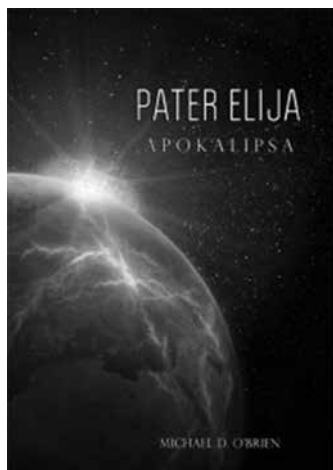
Tudi konec zbirke je dubellayevsko obarvan, saj je večina od zadnjih desetih sonetov satira na račun "domačih" političnih razmer, o čemer na tem mestu zaradi nekompetentnosti ne bomo razpravljali. Kritično stanje velja za domovino, vendar tudi za Rim in za Cerkev, mogoče predvsem rimsko, verjetno pa kar vobče. Nekatere reči se v pol tisočletja res niso spremenile. Nekatere so se, žal ne na bolje. Rim je bil pred petsto leti izključno "papeški", danes je italijanski. *Genius loci* ostaja isti. Cinik bi dejal, dve vlačugi namesto ene. Od Du Bellaya do Capudra se ni spremenila niti iluzija domovine, "douceurangevine" ali "gnezdo milo", ki je v resnici vredno vsaj Rima. Renesancna Francija ali mlada in prehitro zrasla Slovenija. *Senilitas* in *puerilitas*, vendar pustimo to...

Rimski soneti so izjemna zbirka Andreja Capudra, pesnika, ki je bil to ves čas, a ga nismo spoznali, in v kateri prekipevajo verzi, ki kličejo po citatu. Hoté ali ne vlečejo paralelo z Joachimom Du Bellayem in njegovima zbirkami, *Les Antiquités de Rome* in *Les Regrets*, saj predvsem po tematiki (ruševine in njihov pomen, zgodovina, čas, posameznik in njegova bivanjska vprašanja, Bog in vera, na koncu pa še politika), pa tudi deloma po slogu (ironija) spominjajo na tega renesančnega pesnika. Ljubezen, ki je v omenjenih Du Bellayevih zbirkah praktično ni, je zanimiva izjema. Sem ter tja pa je v Capudrovih

sonetih opazen kak bergsonističen ali kierkegaardovski vpliv, vendar manj kakor bi pričakovali, kar seveda njihovo vrednost samo še povečuje. V vsakem človeku je celostna človeška danost, je trdil Michel de Montaigne. V tem sta si z Andrejem Capudrom sorodna, četudi Montaigne ni nikdar pisal pesmi. Kajti to je verjetno najgloblji uvid Capudrove poezije, ki ga pesnik vedno znova na različne načine ponavlja. Človek je božji hologram. Kdo ga bo razmetal? Niti ga ne bo *diabolos*, niti se ne more sam. Vedno, tudi v najgloblji zavrženosti, bo ostal človek, in čeprav se bo duša ogledovala v tisočeri podobah sveta, bo še vedno ena in celovita, saj je takšna prišla iz Božjih rok. Morda bo le tisti prst, Božji kazalec, "postal" palec, in on je tisti, ki bo mogel pokazati – navzgor.

1. Mohorjeva družba, Celje-Ljubljana, 2011. Knjiga je paginirana samo z zaporednimi številkami stotih sonetov, zato imajo tudi rimske številke v našem prispevku, ki so zaporedne številke sonetov, vrednost paginacije.
2. Gl. A. Capuder, *Romanski eseji*, Trst, Založništvo tržaškega tiska, ??
3. Gl. A. Capuder, *Henri Bergson, intuicija in misel*, Mohorjeva družba, Ljubljana-Celje, 2008 (prim. *Pasijon ubogih*, Ljubljana, Družina, 2012)
4. J. DuBellay, *Œuvres poétiques*, različne založbe, Pariz, 1912–1989.
5. M. de Montaigne, *Les Essais*, LivrePoche, Pariz, različne letnice (gl. predvsem tretjo knjigo); gl. tudi pogl. o Montaignu v G. Craig (ur.) in M. McGowan (ur.), *Moyqui me voy. The Writer and the Self from Montaigne to Leiris*, Oxford, Clarendon, 1989; za Danteja gl. *Božanska komedija*, prev. A. Capuder, Mohorjeva, Ljubljana-Celje, 2005.
6. Prim. "Les Antiquités de Rome", v Joachim DuBellay, *Œuvres poétiques*, 2. zv. M. Didier, Pariz, 1961.
7. Četudi je drugje lahko sicer izrecno nenaklonjen "posmehu" oziroma "porogu" (gl. s. LXV).
8. Modrijan, Ljubljana, 2009.
9. Kar zelo spominja tudi na roman Q. Debraya, *Le moment magique*, Éd. duRocher, Pariz, 2008.
10. Prim. sonet LXVI: "Zato naj človek zbira, ne raztresa, / saj rojen je na svet, da moleduje, / ne za svobodo, temveč za nebesa." Sonet LXXI: "... kdaj mož zares poljubil boš razpelo? / Odgovor da, kdor dal ti je vprašanje, / in v tebi pustil je priprta vrata, / ki se odpró, ko boš potrkal nanje."

MICHAEL D. O'BRIEN
PATER ELIJA:
APOKALIPSA



Avtor romana je kanadski pisatelj, esejist, umetnik in predavatelj o veri in kulturi. Literarno delo o koncu človeštva – kot pisatelj sam imenuje pričujočo knjigo – je prva in največkrat prevedena knjiga iz apokaliptične zbirke *Children of the last days* (Otroci poslednjih dni). Kot pravi sam v uvodu v knjigo, je roman napisan v luči krščanskega razodetja. "Bolj kot z napovedovanjem dogodkov se ukvarjam s tem, kako se bodo ljudje odzvali na nevzdržno napetost, na vse hladnejše moralno ozračje, na duhovno stanje stalno spreminjajočih se obzorij." Ob koncu uvoda pa bralcu položi na srce pomembne in razmisleka

vredne besede: "Zgodba ne poteka z omamno hitrostjo televizijskih nadaljevanj in ne ponuja niti poenostavljenih rešitev niti hlinjene pobožnosti. Ponuja Križ. Upam, da priča o končni zmagi luči."

Razodetje, konec sveta (pa ne po majevskem koledarju), Kristusov drugi prihod ... Se nam ne zdi vse to nekje daleč? Satan in antikrist pa besedi, o katerih ne razmišljamo prav radi? Avtor romana nas želi s svojim pisanjem spodbuditi k drugačnemu razmišljanju – k nenehni pripravljenosti, opreznosti in pazljivosti. Pa to ne pomeni videti zla povsod in v vseh, živeti v nenehnem strahu in omejenosti. Pomeni zavedanje, da živimo v svetu, ki od nas potrebuje oz. zahteva kritično razmišljanje, pozornost in razumevanje, željo vedeti več in stati za svojimi prepričanji. "Nekega dne bo prišel antikrist. Pogosto pozabimo, da je bil dejaven v vseh časih in da je od nekdanj brez uporabe apokaliptičnega dramatisiranja zavajal duše in v prekletstvo vodil narode in ljudstva. Od Kristusovega časa so svet pretresle številne apokalipse – vladavine Nerona, Hitlerja in Stalina, na primer. To je zgled vladanja grešnega človeka. To so tudi opozorila. Opozorila, da boja z antikristom ne moremo zaznati kot veličastne drame, ki se bo zgodila nekoč v prihodnosti. Boj s tem duhom se je začel na začetku zgodovine in se do današnjega dne še ni končal." Borimo se vsak

dan – najprej sami s seboj. "Najbolj zaskrbljujoče je, da si Zahod zatiska oči pred novimi oblikami totalitarizma. Fašistični materializem in socialni materializem sta tako rekoč izgubila z zemeljskega obličja. Izjema je le Kitajska. Vendar ateistični materializem, ki je prevzel kapitalistično obliko, ni nič manj uničevalen. Vsako leto zaradi splava in evtanazije ugasne več deset milijonov življenj. Zadnje stoletje je zaznamovala divja materialistična ideologija. Posledica je civilizacija, oropana za smisel življenja. Človek je pozabil, da je zemeljsko in nebeško bitje. Pozabil je, kdo je. Ne posluša. Ne sliši. Zato drvim v krizo nesluteneh razsežnosti."

"Vera ni breme. Je najlepša pustolovščina." Na to pustolovščino, pot nenehnega boja za vero in proti zlu, nas popelje glavni lik romana – sedaj pater Elija, nekdanj David Schäfer, poljski Jud, ki je pobegnil pred gotovo smrtjo v taborišču, danes izraelski karmeličan in rimkatoliški duhovnik. Skozi retrospektive spoznavamo njegovo življenjsko pot, ki je bila vse prej kot enostavna in predvidljiva. Vse, kar je doživel in pretrpel, ga je naredilo v papeževih očeh dovolj močnega in sposobnega za boj z morebitnim antikristom. Na drugi strani pa ta ista življenjska zgodba navdihuje predsednika evroparlamenta – a le-ta bi jo rad izkoristil v popolnoma drugačne namene. Pater Elija je tako potegnen iz

kontemplativnega samostanskega življenja v skušnjave in preizkušnje vsakdana, kjer ne grozi sovražnik le od "zunaj", temveč tudi od "znotraj" – znotraj Cerkve. "Cerkev je bila natanko taka, kot jo je opisal Gospod: mreža, ki jo vržejo v morje človeštva in zajame ribe vsake vrste, tako dobre kot slabe. Od nekdaj je bilo tako."

Knjiga pozornega bralca nagovori tudi z veliko dogodki in pripetljaji, ki se na prvi pogled ne zdijo pomembni. A vsak izmed teh "dražljajev" je majhen delček v celotnem mozaiku, ki nam skuša predstaviti pasti in nevarnosti današnjega sveta. Že hitro na začetku p. Elija presune plakat

za gledališko predstavo oz. umetniški performans, ki ga opazi v Rimu na poti z letališča. Billy, kurijski monsignor in duhovnikov prijatelj iz študijskih dni, mu pove, da je gledališče kupilo splavljene zarodke in jih uporablja za predstavo. Smo res tako daleč od tega? ...

"Čakaj malo! Duša ima svojo moč. Se ti ne zdi, da lahko zazna stvari, ki so skrite očem in umu? Tudi če bi nas antikrist prevaral s svojim videzom in nam z verjetnimi lažmi zameglil um, bi globoko v sebi gotovo zaznali, da je nekaj narobe, mar ne? Zvonček bi zvonil toliko časa, da bi se oglasili. Res je. Toda oba

veva, da je opozorilo mogoče izključiti. Nanj se nalagajo plasti greha in na koncu ga ne slišimo več. Pozabimo, da je sploh obstajalo."

Ta knjiga je ena tistih, ki poskrbi za to, da se ponovno spomnimo na ta zvonček. Kljub temu, da je roman domišljijijski, je v njem najti mnogo resnic – verjetno več, kot bi si želeli priznati. Avtor nam ponudi priložnost, da stopimo izven svojih, prevečkrat preozkih okvirjev vere, pa čeprav je to težko – oziroma prav zaradi tega. Morda pa naberemo kakšno izkušnjo za svojo lastno pustolovščino ...

Metka Jagodic

Andrej Capuder se uredništvu zahvaljuje za intervju ob svojem jubileju in opozarja, da prispevek v zadnji številki ni bil v celoti avtoriziran.