

2013 3/4

# Vsebina

## UVODNIK

- 3 Tadej Rifel: Popravljaivec Cerkve

## VERA IN RAZUM

- 5 Aleš Ernecl: Najneumnejši argumenti ateistov

## FILOZOFIJA

- 15 Tadej Rifel: Na sledi duhovne filozofije  
17 Semjon Frank: Bistvo in smernice ruske filozofije

## TEOLOGIJA

- 27 Jacob Neusner: Edinstveno v 2000 letih

## SVETO PISMO

- 35 Jacob Stephan Jervell: Teologija Apostolskih del (II)

## PATRISTIKA

- 49 Athanasius Schneider: Starodavno pravilo svetih očetov ('pristina sanctorum Patrum norma') kot kriterij za pristno prenovno svete liturgije

## LEPOSLOVJE

- 61 Martha Bolton: Zgodba o Ezavu in Jakobu  
63 Samo Skralovnik: Najdražja obara v zgodovini

## NOVI RIMSKI ŠKOF

- 65 Knjiga papežev  
73 Frederic J. Baumgartner: Stvarjenje konklava  
81 Papež Frančišek: Pridiga v Sikstinski kapeli

## SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD

- 83 Jernej Kurinčič: Liturgia caelestis

## LIKOVNA UMETNOST

- 87 Mojca Polona Vaupotič: Georges de la Tour s "caravagievsko maniro" in njegove Magdalene

## LITURGIJA

- 97 Cecilija Oblonšek: Anscar Chupungco, velik zagovornik inkulturacije bogoslužja

## DENAR

- 101 Franc Bešter: Denar in duh

## PRESOJE

- 111 Jože Volarič: Odmev na Naplavine duše  
112 Tanja Pihlar: Neva Železnik, Adijo, grem domov ...  
115 Aleš Maver: Tridimenzionalni starozavezni junaki

Si ti mi podoben, morda pa jaz tebi?  
*Moje pa slike v knjigah res ni.*  
*Me videl nihče ni, ki na svetu živi. (po 1 Jn 4,12)*  
(foto: Janez Oblonšek)



# Popravljavec Cerkve

Izvolitev kardinala Bergoglia za 266. papeža pomeni novo poglavje za Katoliško Cerkev. Ta argentinski jezuit, ki po načinu opravljanja duhovniške službe bolj spominja na kakšnega zelo vzornega frančiškana, nas je vse kar malo presenetil. Moramo pa priznati, da njegovi prvi koraki in izraz na obrazu ob vходу na balkon bazilike takoj po izvolitvi niso bili bogve kako spodbudni. Za trenutek se nam je zadelo, da smo dobili anemičnega papeža, ki komajda premore še toliko moči, da bi dvignil roko v pozdrav. Hvala Bogu smo se močno zmotili! Sledil je plaz presenečenj, ki jim še kar ni videti konca, od preprostega srebrnega križa na prsih in pokleka v molitvi na balkonu, do še bolj preprostih čevljev, ki so kukali izpod papeškega oblačila in nazadnje hudomušne izmenjave papeškega pokrivala z obiskovalcem na Trgu sv. Petra. Če bi ostalo zgolj pri tem, bi mediji nekaj časa glodali to kost, ki bi jo večina razumnih ljudi označila za populistično gesto predstavnika okostenele strukture, kakršna je v očeh mnogih, tudi povsem upravičeno, da ne bo pomote, danes Cerkev, potem pa bi jo sčasoma izpljunili. A presenetljivo je Frančišek še celo medije obdržal na svoji strani, tudi ko je govoril že o povsem verskih zadevah. Ni naključje, da je enega prvih javnih govorov namenil prav njim. Vsepovsod je bilo čutiti svež veter. Kako razumeti to, da je Cerkev s papežem Frančiškom res dobila nov veter, ki bo prevetрил nekatere njene okostenele strukture?

Treba je – tako kot najbrž povsod – pogledati globlje. Raven, ki zadeva področje videnega, se pogloblja s tistim, kar lahko slišimo. Tu imam v mislih Frančiškove nagovore, pridige, komentarje Božje besede in druga premišljevanja, ki se jih je sedaj v treh mesecih od izvolitve nabralo že kar nekaj, tako da si lahko vsak pridobi ustrezno predstavo o vsebinskih poudarkih njegovega pontifikata. Pri tem najbolj izstopajo trije vidiki: usmerjenost na Kristusa (križ in trpljenje sta vključena), Cerkev, ki je uboga in za uboge, ter poudarek na neizmernem Božjem usmiljenju. Vsak od teh vidikov izraža bistveno, a mnogokrat ne videno in po krivici ali celo po grehu zapostavljeno poslanstvo krščanskega načina življenja. Frančiškove besede pa ne ostajajo prazen apel, ampak jim že sledijo njegova pretekla in sedanja dejanja, kot je recimo izraziti čut za uboge in najbolj zapostavljene v družbi. Čeprav vemo, da je tudi papež samo človek, je toliko bolj pomembno, da imamo še posebej v tem "veljaku" vsaj za trenutek (pri Frančišku so ti trenutki postali že stalnost) občutek, da živo udejanja besede, ki jih govori. Videno korenini v nevidnem, za gestami stoji oseba. Ravno v tem je sedanjí papež še posebej prepričljiv. Cerkev se namreč izgrajuje z zgledom.

Po mnenju mnogih je Frančišek predvsem ostal tak, kot je bil poprej. Najbolj neposredno se to odraža v njegovem sedaj že znamenitem pozdravu: "Dober dan oz. dober večer!" Preprost in povsem navaden pozdrav, ki pa, če ga izreče nekdo, čigar besede imajo potencialno moč doseganja širokih množic, lahko s svojo pristnostjo doseže srca ljudi ter jih z besedami, ki sledijo, v nagovoru ogreje in vsaj za trenutek obrne v smer odrešenja. Lahko smo prepričani, da Frančišek s svojim veseljem in preprostostjo ogreva tudi vatikanske zidove in vse tiste notranje in zunanje zidove ljudi, ki so morda pozabili na največjo skrivnost človekove svobode, dar spreobrnjenja. Zdi se, da je napočil čas, ko bomo kljub stiskam, ki jih preživlja Cerkev v Evropi ob južnoameriškem papežu intenzivneje želi sadove tega, da se je Cerkev po stoletjih samozaverovanosti odprla svetu (blaženi Janez XXIII.), da se človek ne sme bati Kristusa in njegove velikonočne skrivnosti (blaženi Janez Pavel II.) in da končno s tem, ko se Kristusu predamo oz. odpremo, ničesar ne izgubimo, ampak samo še pridobimo (Benedikt XVI.).

Izvolitev papeža Frančiška pomeni za Cerkev ne samo priložnost za spremembe, k čemur nas silijo mediji, za katere pa vemo, da so velikokrat služabniki proticerkvenega duha, temveč je izvolitev ponižnega služabnika v sebi že pričevanje za resničnost tistih stvari, v katere kristjani verujemo in jih ne samo z besedo, ampak z življenjem ponosno izpovedujemo. Prava popravna dela na Cerkvi se namreč začnejo tu. Papež Frančišek je izvrsten zgled za to!

ALEŠ ERNECL

# Najneumnejši argumenti ateistov

Če sem dosleden, bi se naslov tega članka moral glasiti drugače: *Najneumnejši argumenti ljudi, ki zase pravijo, da so ateisti, pa niti ne razumejo, kaj to pomeni.*

V popularni kulturi, pa tudi v večini filozofskih slovarčkov, boste glede odnosa do obstoja Boga našli tri pozicije: t. i. teistično, to je pozicijo, ki pritrjuje obstoju Boga, t. i. ateistično, ki zanika njegov obstoj, ter tretjo, ki pravzaprav sploh ni nikakršna pozicija, saj pomeni nevednost (pozor, ne "docto ignorantio" Nikolaja Kuzanskega ali kakšnega Sokrata, metodološki dvom Aristotela in Descartesa, itn.; agnosticizem glede obstoja x, v našem primeru glede obstoja Boga, ne pomeni nič drugega kot preprosti "ne vem"), t. i. agnostično pozicijo.

V zadnjem času se je v popularni kulturi, med komentatorji na različnih omrežjih, forumih, na YouTubu, Facebooku, itn., pojavil izraz, ki naj bi označeval nekakšno "pravo" mentalno stanje ali nagnjenost (ne aktivni odnos) večine samozvanih ateistov: "močni agnosticizem". Izraz je odraz "čaščanja" 7-stopenjske verovanjske lestvice, ki jo je v svojem bestsellerju *Bog kot zabloda* objavil eden sodobnih ateističnih gurujev, Richard Dawkins (imenujejo jih

"štirje jezdecateizma": omenjeni Dawkins, preminuli Hitchens, Sam Harris, Daniel Dennet – slednja imata tudi vsaj bakalavreat iz filozofije, Dennet doktorat). Ta lestvica je povsem zgrešena, saj, prvič, zamenjuje (enači, ekvivocira) filozofsko pozicijo z vseživljenjsko naravnostjo, mentalnim stanjem ter mentalno nagnjenostjo nekaj verjeti,<sup>1</sup> drugič, predpostavlja, da se da to, da nečesa ne vemo, stopnjevati. Jaz ne vem malo bolj, močneje, kot ne veš ti. Očitni nesmisel.

Kot otroka me je v začetku osemdesetih oče "nesel krstit" – "za vsak slučaj". K verouku pa me, prav tako za vsak slučaj, raje niso poslali. Tudi kot družina nismo hodili v cerkev in odrasel sem brez kakršnekoli verske vzgoje. Ob odsotnosti le-te in takrat še, razumljivo, brez kakršnekoli teološke in filozofske izobrazbe, ob odraščanju v izrazito antiteistično-materialistično obremenjenem okolju ne samo tedaj še socialistične Jugoslavije, ampak tudi kasneje že demokratične Slovenije, sem do svojih najstniških let dozorel v agresivnega ateista – naturalista, vernika v "Znanost".

Nietzsche in kasneje Dawkins, Hawking (treba je le poudariti, da je svojevrstni "greh", Nietzscheja omenjati v isti povedi s popolnimi filozofskimi analfabeti tipa omenjenih "štirih jezdecev", a o tem kje drugje), ipd., so nenehno dvigovali mojo ateistično samozavest vse dotlej, ko sem sredi dvajsetih, tedaj še študirajoč pravo, "po naključju" (po nasvetu človeka, s katerim sva dolgo imela žolčne korespondence po internetu; jaz goreči ateist, on veliko bolj naravoslovno in filozofsko izobraženi vernik) dobil v roke najprej Tomaža Akvinskega, nato pa naletel še na izjemne slovenske tomiste Ušeničnika, Janžekoviča ...

Vsi predsodki, ki sem jih gojil do krščanstva, so se mi mahoma pričeli razblinjati eden za drugim. Tisto leto sem se vpisal na študij filozofije v Gradcu, leto kasneje pa še v Mariboru. Čeprav tudi danes, ko sem zabredel v svoja trideseta, še nisem vernik, prav gotovo ne v konfesionalnem smislu, pa sem se v filozofskem smislu povsem preselil v "nasprotni tabor". Potem ko sem z leti študija filozofije dobil tudi izobrazbo iz kritičnega mišljenja in logike, so se mi povsem porušili vsi argumenti t. i. ateistov, ki sem jih nekoč imel za zelo močne. Kako zdravilno, kako dobro mi je delo spoznati lastne zablode! Zadihal sem svežega zraka kot še nikoli. In ko danes berem komentarje, argumente samozvanih ateistov, sem v poziciji, ko pravzaprav poslušam samega sebe izpred let: tolažim se, da sem bil takrat mlad in da nisem mogel drugače, toda globoko v sebi me je sram, če le pomislim, kako nesposoben sem bil razmišljati avtonomno, če le pomislim, kakšna, če v šali navedem priljubljeni izraz, ki ga ateisti uporabljajo za vernike, "ovca" sem bil.

Kakorkoli, dejstvo je, da v slabih argumentih ateistov ne vidim le pomanjkanja izobrazbe v elementarni logiki, temveč tudi vso bedo zgodovinske, teološke, filozofske in, kar je najhujše, saj večina samozvanih ateistov vidi sebe kot boljše poznavalce naravoslovja v odnosu do vernikov, naravoslovne izobrazbe. "Najneumnejše argumente ljudi, ki si pravijo ateisti, pa niti ne vedo, kaj to pomeni", se

da strniti v nekaj kategorij, katerih imena označujejo določeno področje neznanja, določeno vrsto kognitivne zmote, ki gradi njih ateistično, bolje rečeno antiteistično prepričanje (ker si kljub vsemu mnogi med njimi prizadevajo živeti kot kristjani), v smislu naperjenosti proti določeni filozofski poziciji (o argumentih, naperjenih proti Katoliški cerkvi, na tem mestu ne bom razpravljaj, čeprav je mnogokrat prav antipatija, da ne rečem slepo sovraštvo do Katoliške cerkve poglavitni razlog za dejavni antiteizem, še zlasti pri ljudeh, ki niti konceptov filozofskega Boga in Boga vere ne znajo ločiti):

1. zamenjava in nepoznavanje pojmov stvarjenja in nastanka ali t. i. kozmogonična zmota,
2. zamenjava in nepoznavanje pojmov razodetja in navdihnjenosti od Boga,
3. nepoznavanje pojma "dokaz",
4. nepoznavanje teorije evolucije in neznanstvene zablode o tem, kaj naj bi teza, da je evolucija dejstvo, pomenila v odnosu do vprašanja o obstoju Boga v prvi fazi, za samo krščanstvo in vernike v drugi,
5. nepoznavanje ali samovoljno preozko dožemanje pojmov, kot so znanost, preveritev, potrditev, ovržba,
6. nepoznavanje osnovnih zgodovinskih, kontekstualnih podatkov, potrebnih za interpretacijo Nove in Stare zaveze,
7. nepoznavanje konceptualne razlike med fonetično ekvivalentnimi izrazi, kot so poganski bogovi in bog monoteizma,
8. zmota enačenja pojma "boga mašenja lukenj v znanju, ki jih znanost še ni zamašila" (t. i. "God of the Gaps"), ki je povezan s poganskim konceptom Boga,
9. nepoznavanje razlike med pojmom razlaga in pojasnitev, nepoznavanje pojma razlaga nasploh.

1. Ker za človeka prav tako rečemo, da ustvarja, ko npr. oblikuje gmoto gline v neko podobo, kip, smo nagnjeni razumeti stvarjenje kot podobno početje le enormno večjega strica z brado. Razlika pa je očitna: človek ustvarja iz vedno že danega materiala, Bog pa

iz nič v tem smislu, da sam ni telo, čigar kos bi utrgal in iz njega izoblikoval "svet", niti nima na voljo z njim soobstoječe materije, iz katere bi oblikoval svet. Medtem ko ustvarjanje človeka vedno pomeni nastajanje nečesa oblikovno, formalno, ne pa tudi materialno novega, stvarjenje Boga pomeni prehod same materije iz nebivanja v bivanje. Nastajanje vedno pomeni nastajanje nečesa iz nečesa drugega, pri čemer je to drugo tisto, kar je iz njega nastalo, na neki način, latentno – že vsebovalo. Če rečemo, da je  $x$  nastal iz  $y$ , to pomeni nujno, da je bil  $x$  v  $y$ , kot rečeno, vsaj latentno že vsebovan. Nikakor ne moremo reči, da je nekaj, karkoli že to je, nastalo iz nič, ker bi sam pojem nastanka zahteval to, da je zgoraj omenjeno nekaj bilo vsebovano v samem nič, kar pa bi pomenilo, da ni nič, ampak nekaj, karkoli že, kar latentno vsebuje nekaj drugega. Nič v tem primeru pomeni filozofsko nebit, nefizikalni "prazen prostor" ali "kvantnomehanske fluktuacije" – nobena fizikalna bitnost, če naj jo kot tako priznavamo, namreč ni nebit, ampak je nekaj fizikalnega.

Če fizikalno vesolje, torej vse, kar je fizikalnega, dojemamo kot hipotetični fizikalni sistem brez okolja, potem nam ne preostane nič, iz česar bi ta hipotetični fizikalni sistem lahko nastal. Vse, kar je, zajema tako vse v prostoru kot vse v času, pa bi nastanek "vsega, kar je", iz nujno nečesa drugega, pomenil, da poleg vsega obstaja še nekaj, kar pa lahko pomeni samo protislovje ali pa to, da tisto, čemur smo rekli vse, pač (še) ni bilo vse. Vesolje tako ne more nastati, je bodisi samo večno ali pa je bilo ustvarjeno iz nebiti po večni eksistenci, ki to vesolje transcendirata in mu je absolutna. Ker govorimo o fizikalnem vesolju, nobena fizikalna bitnost pa ni večna, moramo sprejeti sklep, da je celota vseh fizikalnih delov, ki ji pravimo vesolje, nujno več od golega skupka teh delov, s čimer neizogibno zavržemo kakršenkoli fizikalizem, na katerega se sklicujejo mnogi samozvani ateisti. O čem potem govorijo fiziki? O nastajanju nam opazljivega reda vesolja, torej

niti ne o prehodu iz enega stanja urejenosti vesolja v drugega.

2. Ko gre za prebiranje Biblije, je potrebno ločevati najprej med pojmom razodetja in navdihnjenosti od Boga. Za vernika in njegovo vero ta razprava sicer ni bistvenega pomena, toda nekateri se obregnejo ob vero zaradi nerazumevanja teh pojmov. Iz Biblije ni moč razbrati, ali se je avtorjem (če je eden avtorjev ali edini avtor Mojzes, npr.) razodel Bog, ti pa pišejo reportažo tega, kar jim je povedal, kot terenski, raziskovalni novinarji. Lahko bi se jim tudi razodel Bog, pa bi to, kar so pisali v Bibliji, ne imelo neposredne povezave s tem, kar jim je Bog pri tem razodetju povedal, temveč bi želeli s pomočjo ene tedaj popularnih literarnih zvrsti ali slogov, nič kaj veliko drugačnih od antične tragedije, ipd., navdihnjeni od Boga, prikazati bistvo razodetega. Navdihnjenost od Boga ne pomeni enako kot razodetje Boga posamezniku in nobenega razloga ni za to, da bi razumeli navdihnjenost piscev Biblije od Boga, kot da so bili "pri pisanju priklopljeni na njega, ki jim je diktiral znanstvene resnice". Nobenega razloga ni za to, da bi npr. Genezo brali kot znanstveno poročilo o nastajanju vesolja, še zlasti ob očitni nekonsistentnosti rabe določenih pojmov. Vse to pa še ne pomeni, da tisto, o čemer so pisali, nima nekega bistvenega sporočila in da tistega sporočila ne gre razumeti kot bistva razodetega nekomu od piscev, kateremukoli že. Veliko se govori o t. i. dobesednem branju Biblije in mnogi ateisti so prepričani, da tisti, ki berejo Biblijo dobesedno – to počno bolj pošteno, kot se radi izrazijo. Toda, pogledjmo sam izraz: dobesedno branje pomeni – dobesedno branje in nič več. Sam izraz še ne implicira določenega razumevanja, ne favorizira določenega pogleda. Nič takega ni v dobesednem branju, kar bi pomenilo nujno razumevanje prebranega v Bibliji kot znanstvenega poročila, nasproti pogledu na branje Stare zaveze kot umetelnega podajanja bistvenega sporočila skozi specifično literarno zvrst ali slog, kar bi pomenilo, kot radi implicirajo nekateri ateisti, da t. i.

kreacionisti, zagovorniki doktrine stvarjenja kot alternativne znanstvene hipoteze, ki se pri tem naslanjajo na Biblijo, bolj pošteno berejo Biblijo, ker jo berejo dobesedno. Saj ravno če beremo Biblijo dobesedno, spoznamo, da je ne smemo brati kot znanstveno poročilo!

3. Angleški izraz "evidence", ki ga v slovenski jezik pravilno prevajamo kot dokaz, pravilno v smislu, da je iz konteksta razvidno, da ga v takem smislu uporabljajo tudi v anglosaksonskem svetu, je pravzaprav odraz nerazumevanja samega pojma "evidence": e-videntno pomeni pravzaprav raz-vidno, enačenje pojmov razvidnost in dokaz pa je eklatantna empiristično-nominalistična zmota, ki implicira, da so lahko materialni predmeti samorazvidne resnice, kot je samorazvidno, ko kaj spoznamo v našem umu ali duhu, npr., da je celota večja od njenih delov. Nečemu rečemo, da je samorazvidno zato, ker nam pri tem, ko spoznamo neko resnico, ni treba zapustiti lastnega uma. Naš izraz dokaz so skovali sholastiki in je primernejši kot anglosaksonski evidence ali proof, saj implicira, da gre za nekaj, kar kaže do nečesa drugega. Nekaj, preko česar nam nekaj drugega postane razvidno, kot nam v duhu postane razvidno, ko nekaj spoznamo in obenem vemo, da spoznamo, če ponovimo z Ušeničnikom. Predmet sam, izoliran od konteksta in razumevanja situacije, brez predpostavk o načelu vzročnosti in uniformnosti narave, ne kaže na nič drugega razen nase. Snov, najdena na kraju zločina, iz katere lahko v laboratoriju ekstrapoliramo t. i. DNK, brez poznavanja osnov genetike in vzročno-posledičnega sklepanja na podlagi predpostavke o uniformnosti narave ni dokaz. Dokaz je že povezan s spoznanjem, ni tisti predmet sam, zato je sporno tudi govoriti o čem takem, kot so fizikalni dokazi, kot o nečem, kar je ločeno od duha, še zlasti pa je v duhu zgoraj zapisanega napačno razumeti pojem dokaza kot nekaj izključno fizikalnega, predmetnega. Večina ateistov razume pojem dokaza v smislu fizikalnega dokaza in potem sprašujejo vernike po dokazih za obstoj Božjega bivanja, ki jih v smislu fizikalnih dokazov že

po definiciji ne more biti, glede na to, da se ves krščanski svet strinja s tem, da je Bog nefizikalna bitnost, breztelesni duh. Ko nekdo reče, da je dolgo iskal dokaze za obstoj Boga, potem pa obupal, ima v mislih fizikalne dokaze, kar pa je v bistvu ves ta čas počel, je mogoče razumeti s prisposodbo Tantalovih muk – to je bilo v vsakem primeru nesmiselno početje.

4. Tudi ko govorimo o teoriji evolucije, je potrebno narediti pojmovno analizo. Teorija v okvirih določene vede nikoli ne pomeni zgolj hipoteze, napovedi, marveč vedno tudi specifičen "modus operandi", metodološko usmeritev: to pomeni, da se zavoljo raziskav neka hipoteza že predpostavlja, nikakor pa to ne pomeni, da gre za prepričanje o svetu ali kak svetovni nazor, alternativo drugim svetovnim nazorom, prepričanjem o svetu, pogledom na svet (podobno velja za t. i. fizikalno kozmologijo, ki se že a priori ukvarja s celoto fizikalne stvarnosti, kar ne pomeni, da s tem predpostavlja ali da lahko na tak način dokaže, da je fizikalna stvarnost obenem tudi "vse, kar je", edina stvarnost; kdor to počne, presega meje fizikalne kozmologije, saj jo enači s pojmom filozofske kozmologije ali s pojmom kozmologije v smislu posebnega pogleda na celoto stvarnosti – stvarnost ni enako kot materialnost, slovenski izraz stvar izhaja iz latinskega res, v izvornem pomenu pa stoji za "vse, čemur lahko pripišemo, da biva, na kakršenkoli že način to biva"). Podobno velja za teorijo evolucije, ki je hipoteza in posebna usmeritev v zvezi z raziskovanjem zgodovinskega razvoja živega, od najpreprostejših organizmov do najkompleksnejših, pri čemer si pomaga z vedama, kot sta geologija in paleontologija; sodobna mikrobiologija, povezana z genetiko, v fokusu nima več toliko razvoja živalskih in rastlinskih vrst (kot sprva po Darwinovi knjigi *The Origin of Species*), temveč dogajanje na nivoju genov, saj se izhaja iz predpostavke, da je to osnovni podij, na katerem se pravzaprav odvija evolucija, o kateri je govoril Darwin. Descendenco, izhajanje vrst iz sebi predhodečih (transformizem nasproti fiksizmu), ki se raziskuje,



naj bi vodili mehanizmi genetskih mutacij in "naravna selekcija", pri čemer ima izraz "naključne genetske mutacije" pomembno vlogo. O mutacijah nekoliko kasneje, na tej točki pa je potrebno opozoriti na izrazoslovje: ko govorimo o "neodarvinistični" teoriji biološkega izvora, s tem mislimo bodisi premik (oz. neke vrste dopolnitev) od golega razlaganja spreminjanja vrst oz. živega skozi čas, s pomočjo paleontologije in geologije, k raziskovanju genetskih mehanizmov, ki naj bi predstavljali osnovno platformo makrosprememb, če niste kreacionist, bodisi, če ste kreacionist, slabšalni izraz za samo teorijo evolucije, ker jo dojemate kot alternativno znanstveno hipotezo hipotezi stvarjenja.

Zdaj lahko preidemo na pojasnitev izraza "naključne genetske mutacije", ki je v središču

napačnega razumevanja odnosa med teorijo in konceptom stvarjenja. V mnogih šolskih učbenikih in v popularni kulturi se rado govori, kar vedno znova poudarja Dawkins, da nam je "Darwin pokazal, kako lahko nekaj, kar izgleda načrtovano ali načrtno ustvarjeno od Boga, nastane spontano, po naključju, brez posredovanja Boga". Zgodba gre nekako takole: kot je lahko človek od udomačenja psov načrtno ustvaril veliko raznolikih pasem, tako bi se to lahko zgodilo brez načrtovanja v sami naravi, le čez dalj časa. To je seveda res: VSE, kar lahko človek ustvari načrtno, v laboratoriju, se lahko brez njegovega načrtovanja zgodi v naravi, le čez dalj časa, ker v naravi nihče namerno ne ustvari primernih okoliščin, kot to počne človek s svojimi zapletenimi laboratorijskimi napravami. Brez

Si velik, si majhen, si nizek, visok?

Me vidiš lahko, če sem droben otrok?

Visok kot nebo sem, širok kot morje! (po Jb 11,7-9)

Prešteti pri meni so tvoji lasje. (po Mt 10,30)

(foto: Janez Oblonšek)



človekovega načrtovanja oz. brez načrtovanja inteligentnega bitja v vesolju, ZNOTRAJ vesolja, kot del ustvarjenega vesolja. Darwin ni mogel pokazati, da se lahko spremembe v naravi zgodijo brez transcendentnega stvarnika in načrtovalca, le da se lahko spremembe v naravi zgodijo brez načrtovanja v sami naravi, od nekoga, ki je del narave. To stoji tudi v naravi samega eksperimenta: kar lahko pokažemo, dokažemo z eksperimentom, je to, da se nekaj lahko zgodi v naravi (tudi brez človeka ali "inteligentnih vesoljcev"), ne pa tudi, da se lahko zgodi brez transcendentnega stvarnika, niti tega ne, da se nekaj JE zgodilo. Kako je torej z "naključnimi mutacijami"? Ali te ne dokazujejo, da "Boga ni bilo v evoluciji"? NE, NIKAKOR NE. Izraz "naključna genetska mutacija" ne pomeni nič drugega kot to, da KO se pojavi (za kar seveda vedno lahko obstaja neki naravoslovni vzrok), nima razvidne koristi ali koristne funkcije za organizem, kar pa seveda ni v nasprotju ne s konceptom stvarjenja ne z dodatnim poseganjem stvarnika v stvarstvo. Teorija evolucije, če jo razlagamo kot znanstveno teorijo, ne kot naturalistično prepričanje, kot se to v šolah nemalokrat počne, nima, kot smo videli, NOBENE zveze s stvarjenjem ali z obstojem Boga. Če so mnogi ljudje v t. i. krščanskem svetu neko znanstveno teorijo videli ali še vidijo kot grožnjo veri in religiji, je to zato, ker ne znajo ali niso znali ločiti med znanstveno teorijo in naturalistično-ateistično interpretacijo le-te, ki pa ni več nobena znanost, ampak špekulativna filozofija. Za to niso krivi le oni, ampak njihovi učitelji in duhovniki, ki niso znali ali želeli pokazati na očitno razliko. Iz tega, da ljudje, ki se imajo za kristjane, pa morda ne razumejo niti koncepta krščanskega Boga in njegovega odnosa z znanostjo, NE SLEDI, da to uči krščanstvo tako po Bibliji kot po svojih največjih učiteljih, še manj sledi, da zato Bog ne obstaja. Glede teorije evolucije je pomembno poudariti še to: ko govorimo o tem, da je "evolucija dejstvo", s tem mislimo na proces sprememb in diverzifikacijo živih bitij skozi čas, toda to dejstvo priznavajo tud največji fundamentalisti.

Evolucija v smislu zgodovinske rekonstrukcije razvoja oz. "drevesa življenja" in evolucija v smislu mehanizmov, ki vodijo spremembe, še ni povsem etabliровано dejstvo: to služi zgolj kot intermezzo, naši razpravi pa niti ne koristi niti ne škoduje.

5. Zaradi silovitega tehnološkega napredka, ne pa tudi temu primerne pojmovne in drugačne izobrazbe povprečnega življa (razvoj tehnologije sovпада s propadom fevdalnega družbenega reda in nastankom meščanstva, zato je morda zmotno govoriti o neki kontinuiteti povprečnega življa, saj je sam izraz povprečni živelj z nastankom meščanstva, z industrijsko revolucijo in deagrarizacijo šele možen), se je v novem družbenem redu pojavila nova religija, ki se ji reče "Znanost", namerno pisano z veliko, saj s tem ne mislim tistega, čemur pravimo znanost, pisano z malo, pri čemer imamo v mislih specifično filozofijo, metodološko usmeritev, modus operandi, ki svoj zamah jemlje tam od poznega srednjega veka, kot njene očete pa gre razumeti že nekatere izmed skotistov, okamistov, Bacona, Galileja, Newtona, Keplerja, Kopernika, itn ... Znanost je odkrila, Znanost nas uči, Znanost pravi, da ... V resnici ni nobene Znanosti, so posamezni znanstveniki in znanstvene skupnosti. Seveda, ljudje bodo rekli, da s posebljanjem znanosti ne mislijo dobesedno nekega predmeta čaščenja, češ, saj se zavedajo, da ničesar takšnega ni, toda vrednost, ki jo zmotoma pripisujejo dognanjem znanstvenikov, v odnosu do religije, stvarjenja, obstoja Boga, vrednost in domet, ki jo znanstvenim (z)možnostim pripisujejo v odnosu do klasičnih filozofskih problemov, aporij, jasno kaže na (preveliko) moč in pomen, ki jo ljudje "(Z)znanosti" pripisujejo.

Eksperimentu mnogi ljudje pripisujejo skorajda magične sposobnosti, o njem govorijo kot o nečem, kar odloči, kaj je resnično in kaj ne. V resnici pa nam eksperiment brez predpostavke o tem, da ima vesolje neko logično strukturo, ki jo ohranja skozi čas, ko ga mi opazujemo (čemur pravimo vera v uniformnost narave), za kar ni nobenega zagotovila,

nobenega razumnega temelja, na katerega bi se lahko sklicevali, razen na dobronamerne in nas ne- varajočega osebnega stvarnika in ohranjevalca vseh možnosti, ne pomaga nič več kot toliko, da nam konstatira opaženo. Posamezno opaženo pa ni nič drugega kot – posamezno opaženo. Vsak eksperiment nam da le podatek o enovitem dogodku. Npr.: Pri prvem eksperimentu se je voda segrela pri x stopinjah. Pri drugem ... pri x stopinjah ... Ne glede na to, kolikokrat ponovimo eksperiment, ne glede na to, kolikokrat se ponovi isti rezultat, lahko tudi v 100 %, iz kopice posameznih eksperimentov NE MOREMO sklepati na nek zakon ali red, brez predpostavke o uniformnosti narave. Zato mnogi teisti upravičeno pravijo, da za obstoj Boga ne more biti znanstvenih dokazov, toda samo dejstvo, da se lahko z znanostjo ukvarjamo, da lahko opazujemo logično strukturo vesolja, ki nam to dopušča, ker se ohranja (vsaj) skozi čas opazovanja, tehnologija in njen uspešni razvoj pa nam kaže, da tudi dlje, kaže na obstoj dobronamerne, osebnega, transcendentnega stvarnika. Prvi znanstveniki, po večini verujoči judje, kristjani, muslimani, so se tega zavedali in sami niso videli nobenih težav ali razhajanj med svojim ukvarjanjem z znanostjo in osebno vero v Boga – tisti, ki pravijo, da dejstvo, da se lahko gremo znanost, kaže bolj na deističnega Boga, se motijo. To, da samo omenjeno dejstvo ni povezano s človekovim, posameznikovim osebnim odnosom do Boga, še ne pomeni, da ta odnos ni mogoč ali da ne obstaja. Prepričanje, da je Bog ustvaril svet na tak način, da ga mi lahko raziskujemo prek fizikalnih zakonov, ne pomeni, da se je Bog po stvarjenju umaknil, saj pojem stvarjenja vseh možnosti implicira tudi ohranjanje teh možnosti in s tem nenehno prisotnost boga. Ta nenehna prisotnost pa spet ne pomeni, kot nas ljudi rado zanese, da je Bog svetu, vesolju, vsem možnostim, ki jih je ustvaril, ekvivalenten, temveč imanenten – imanenten pa je lahko le, če je transcendenten. Deizem in panteizem sta, kot vidimo, zmoti našega uma, stvarjenje in Bog

pa, razumljena kot opisano, nista v nobenem nasprotju z metodološkim naturalizmom, ki je podlaga tistemu, čemur pravimo "znanstveni pogled na stvari" – in vice versa.

Na primeru problematičnosti eksperimenta smo lahko prepoznali tudi problematičnost navidezno samoumevnih pojmov, kot so "potrditiv", "preveritev", "podkrepitev", "ovržba", s katerimi se prelahko operira že v debatah o alternativnih znanstvenih teorijah, kaj šele, ko se ti pojmi, povezani s filozofijo znanosti, prično v slogu naivnega verifikacionizma, ki je "zaslovel" z "dunajskim krožkom", razpasel pa se je predvsem po ZDA, uporabljati v "svetem boju za ateistično pozicijo".

6. Pri branju Svetega pisma je potrebno izhajati iz jasne razlike med Staro in Novo zavezo. Medtem ko sta identiteta in nameni avtorjev Nove zaveze dokaj dobro potrjena z alternativnimi zgodovinskimi viri, tega za Staro zavezo ni mogoče reči. Vprašanje avtorja ali avtorjev starozavezne postave, če jih je bilo več (za to prepričanje, tako mnogi zgodovinarji, obstajajo dobri razlogi), je med zgodovinarji odprto. Je Mojzes avtor te postave, je torej tisti, za katerega piše v Stari zavezi, da se mu je Bog razodel, tudi pisec "celotne postave"? Ali iz tega, da je avtor postave v celoti, iz tega, da je avtor le dela ali delov postave tisti, za katerega v Stari zavezi piše, da se mu je Bog razodel, sledi tudi, da je potrebno celotno Staro zavezo brati kot obliko znanstvenega poročila o razvoju fizikalnega vesolja ali razvoju samega človeka? Ne, ne sledi. Če to sprejmemo, prav tako ne sledi, da moramo sam podatek o razodetju v Stari zavezi razumeti metaforično, simbolično, kot prisodobno – kot nekaj, kar se npr. Mojzesu, če je resnično živel, ni zgodilo v resnici, ampak je to del širšega sporočila, ki ni razodeta resnica (oz. to ni očitno iz zapisanege). Ali s tem, ko Stare zaveze NE beremo kot "znanstvenega poročila o razvoju fizikalnega vesolja in razvoju človeka", judovstvo in krščanstvo izgubita bistvene elemente svoje religije? Nikakor.

7. Ker beseda "Bog" zveni enako, je torej fonetično ekvivalentna tako v izrazu

"poganski bogovi" kot v izrazih "filozofski bog", "bog monoteizma", "bog krščanstva", "bog abrahamskih religij", lahko hitro zapademo v skušnjavo, kar se dogaja ateistom, da besedo Bog v teh izrazih tudi konceptualno izenačijo. Posledica je postavljanje za izobražene ljudi resnično sramotnih vprašanj tipa "Kako vemo, kateri Bog je, ob vseh teh religijah, pravi?", "Kako vemo, da ni pravi kak egipčanski bog ali bog iz grškega, rimskega, slovanskega panteona, torej eden ali več poganskih bogov?". Poganske bogove, ki so nadomeščali neznanje ljudi o naravnih pojavih, je potrebno razumeti bolj kot nekakšne "supermene", saj gre po večini za prav tako ustvarjena bitja, s človeškimi slabostmi. Zevs, Oziris, Vesna, itn., niso stvarniki vesolja, so le nekakšni "nadljudje". Tudi Platonov Demiurg ni stvarnik vesolja, ampak kvečjemu tisti, ki naredi red iz kaosa. Bog filozofov je opredeljen kot kozmološka paradigma smisla in izvora, monoteistični bog in bog abrahamskih religij kot transcendentni stvarnik vsega, kar je. Transcendentni stvarnik vsega, kar je, pomeni nekoga, ki naredi, da je nekaj in ne nič, tistega nekaj, česar stvarnik je, pa je obenem tudi ohranjevalec. Kot stvarnik in ohranjevalec možnosti obenem naravi daje možnost spontanega razvoja – in je vedno in povsod prisoten. To pa je lahko le, če je transcendenten.

8. Slovenski metabiolog dr. Artur Štern kaže na nerazumevanje spoznavnega dosega teorije evolucije in zamenjevanje koncepta monoteističnega boga abrahamskih religij in t. i. filozofskega boga s konceptom poganskih bogov, ko v svoji, med mnogimi slovenskimi ateistično-humanističnimi intelektualci opevani knjigi *Altruizem* pravi, da "če smo včasih za našega stvarnika imeli tisto silo, ki nas je ločila od opic; nato tisto, ki je ustvarila življenje", češ, danes je to na rovaš znanstvenih dognanj povsem drugače, saj so "v zadnjih desetletjih izdelali tudi nekaj modelov nastanka življenja iz neživih organskih snovi skozi formiranje prvih celic ter njihovo napredovanje po poti njihovega poznejšega

združevanja v večcelične organizme." (Štern, 1996, 128.)

Tudi z Nobelovo nagrado nagrajeni fizik Steven Weinberg ni nič kaj boljši v svoji knjigi *Sanje o končni teoriji*: "Morda bomo po odkritju končne teorije obžalovali, da je postala narava pravilneje urejena, manj polna čudes in skrivnosti. Nekaj podobnega se je nekoč že zgodilo. Večji del zgodovine človeštva smo na zemljevidih opazovali velika neznana področja, ki jih je domišljija zlahka zapolnila z zmaji, zlatimi mesti in ljudožerci. Iskanje spoznanj je bilo večkrat predmet geografskih raziskovanj. Ko se je Tennysonov Ulysses namenil 'slediti znanju kot zahajajoči zvezdi, prek skrajnih meja človekove misli', je odplul v neznan Atlantik, onkraj sončnega zatona in obzorja vseh zahodnih zvezd. Danes je vsak košček zemljine površine izrisan na zemljevidu in zmaji so izpuhteli. Z odkritjem končnih zakonov se bodo meje našega sanjarjenja spet skrčile, ostali pa bodo neskončni znanstveni problemi in vesolje, ki ga bo treba še raziskati. Vseeno domnevam, da bodo fiziki prihodnjih rodov malce zavidali kolegom iz naših časov, saj smo mi še vedno na poti k razkrivanju končnih naravnih zakonov." (Weinberg, 1996, 183.)

Obema se vidi, da dojemata razvoj religije kot neki premočrten proces, na katerega odločilno vpliva vzporedni razvoj znanosti, tako da znanost z vsakim novim dognanjem krči prostor za Boga, zato je potrebno postavljati vedno bolj "zapletene", vedno bolj abstraktne koncepte Boga. Gre pač za tipično redukcijo zgodovinske realnosti na pogrošno sociološko teorijo, ki spregleda dejstvo, da se koncept monoteističnega boga ni spremenil že skoraj 3000 let in da obstaja bistvena sprememba, bistven, konceptualni preskok med konceptom poganskih bogov in judovsko-krščanskim Bogom – že od samega začetka. Genezo je, če se je ne bere kot reportažo o znanstvenih resnicah, za kar, kot rečeno, ni nobenega racionalnega razloga, mogoče razumeti prav kot demitologizacijo poganskih mitov, koncept transcendentnega stvarnika pa ne nasprotuje metodi in dognanjem znanosti, temveč jo

šele racionalno utemeljuje. T. i. "God of the Gaps" ali "bog zapolnjevanja lukenj, ki jih še ni zamašila znanost, v prihodnosti pa jih bo zagotovo", ki ga zgoraj omenjena povsem zmotno pripisujeta krščanstvu in monoteističnim religijam že s tem, ko jih enačita s poganskimi, je pojem, ki ga je mogoče razumeti le znotraj diskurza pogankega razumevanja Boga – tam namreč Bog služi kot pojasnilo naravnih pojavov, monoteistični bog pa kot pojasnilo obstoja narave per se. To, kar je nekoliko smešno, potrjuje, ne da bi se tega zavedal, tudi Weinberg, ko reflektira o tem, ali bo, ko bodo fiziki odkrili končne zakone, vprašanje "Zakaj?" izgubilo smisel: "Kakor koli že, mislim, da bo ostalo staro vprašanje 'Zakaj?', četudi v nekoliko okrnjeni obliki, še naprej z nami." (Weinberg, 1996, 180.)

9. Zadnja zmota je pravzaprav pogosta zmota tako teistov kot ateistov. Pojem razlage ne pomeni nič drugega, kot da neki pojav v mislih razstaviš na osnovnejše dele, ki so sami prav tako pojavi, ki zahtevajo pojasnitev in jih lahko razložimo (razstavimo na osnovnejše dele), zadevo pa narediš jasno s tem, da te osnovnejše dele opišeš kot dele nekega mehanizma, ki je potem po analogiji pravitisti pojav, ki si ga raz-ložil (poslušalec mora v umu narediti preskok iz mišljenja mehanizma v ozadju pojava kot slikovne predstave na slikovno predstavo s tem razloženega pojava, ki je ne moremo logično izvesti iz predstave mehanizma, da bi razumeli razlago). Sam opis mehanizma zahteva raznotere drugotne (drugotne v odnosu do prvotne predstave

pojava, to je slikovne predstave) predstave in "razumevanje", ki, ko jih enkrat povežemo miselno v mehanizem, ne rezultirajo v predstavi prvotnega pojava. Zato tudi govorimo o predstavi prvotnega pojava, ki jo je po analogiji potrebno povezati, iz-enačiti v duhu z raz-loženim mehanizmom. Kaj hočem s tem povedati? Da nam s tem, ko razumemo, kako deluje mehanizem (poznamo vse člene v verigi delovanja in red, po katerem so zloženi v mehanizem) v ozadju nekega pojava, ni pojav sam nič bolj jasen.

Ker razlaga torej pomeni raz-ložitev pojava na osnovnejše dele, Bog ne more biti razlaga vesolja. Primerneje je, da govorimo o pojasnitvi. Po drugi strani vesolje seveda lahko razlagaš z njegovimi deli, če poznaš vse, nisi pa pojasnil njegovega obstoja. To razlikovanje, to je moje skromno mnenje, naredi stvari jasnejše.

- 
1. Razlikovati moramo med kar 4 različnimi pojmi: 1. skušati živeti, kot bi Bog obstajal/ne obstajal, 2. zagovarjati filozofsko pozicijo, da Bog obstaja/ne obstaja; nekdo je lahko filozofski teist, v smislu, da zagovarja filozofsko pozicijo, da Bog obstaja, pa mu obenem ni treba biti vernik v konfesionalnem smislu (o tem, ali se da biti veren izven meja konfesije, na tem mestu ne bom razpravljaj), 3. obstaja nekaj, čemur mnogi pravijo nevroteologija, ki obravnava "vernost" kot psihološko stanje z nevrofiziološko podlago v možganih, v nevroteološko redukcijo vprašanja odnosa do obstoja Boga in do Boga per se (ko je nekdo enkrat veren), pa zgoraj naštetih jezdecov ateizma radi zapadajo, 4. z mentalno nagnjenostjo nekaj verjeti se misli nekakšno intencionalno stanje duha, ki preferira določeno prepričanje, nekakšna "notranja intuicija", ki na koncu odloči, za katero pozicijo se ogrejemo (ne moremo reči, da odloči tudi, za kateri način življenja se ogrejemo, ker mnogi samozvani ateisti živijo, kot bi Bog obstajal).

Ti raje šepečeš, kričiš morda kdaj?  
*Moj glas nežen, miren in tih je lahko, (po 1 Kr 19,12)*  
*a tudi kot grom zagrmi čez goro. (po Jb 37,2)*  
(foto: Janez Oblonšek)



TADEJ RIFEL

## Na sledi duhovne filozofije

Pred kratkim je pri založbi KUD Logos izšlo pomembno delo v Sloveniji dokaj neznanega ruskega filozofa Semjona Franka, z naslovom *Nedoumljivo. Poskus uvoda v filozofijo religije*. Tu nimam namena podrobneje predstavljati omenjenega dela, ampak želim prispevati krajše razmišljanje o smislu in namenu ruske filozofije nasploh. Upam, da se s tem bogati filozofska diskusija in da se odpirajo nove možnosti za različne vrste dialoga.

Najprej bi rad omenil, da je že sam pojem "ruska filozofija" sila problematičen. Frank ne želi opisovati zgolj takih in drugačni filozofskih del, ki so izšla v Rusiji, kajti ta so praviloma bodisi znanstvene razprave o nekem že znanem problemu oziroma filozofu bodisi variacije na tudi že znane filozofske sisteme. Tisto, kar ostaja pri tem nedotaknjeno, je sam notranji duh ali, kot pravi Frank, "svetovni nazor", ki je značilen za nekatere ruske avtorje in njihova dela. Pri tem pa ne gre zgolj za filozofe v strogem pomenu besede, temveč so v izbor vključeni tudi pisatelji, pesniki, misleci in naposled tudi profesorji humanističnih ved, seveda predvsem filozofije. Kar je vsem skupno, je torej notranja zavest, da ruska kultura in duhovno izročilo lahko ponudita nekaj drugačnega od tistega, česar smo vajeni poslušati v zahodnem predelu Evrope.

Tisto "drugače" ruskega duha je stalen poskus ubeseditve duhovne izkušnje. Tako poznamo romane Dostojevskega in Tolstoja, ki so poleg literarnih mojstrov in tudi globoke duhovne stvaritve. Enako velja za rusko poezijo. Kar zadeva filozofijo, je stvar podobna, tako da bi lahko rekli, da gre za neke vrste duhovno motrenje. Seveda to najdemo tudi drugod, v drugih kulturnih in duhovnih tradicijah, a Rusija kljub temu lahko po mnenju Franka in še mnogih drugih ponudi nekaj "več".

S tistim "več" ni mišljena toliko kvalitativna razlika, temveč gre bolj za uresničitev tistih hrepenenj, ki jih najdemo tudi povsod drugod. V tem primeru to niso več samo posamezni poskusi, temveč se uresničitev izkaže za možno tudi na ravni kolektivnega duha.<sup>1</sup> V romanih Dostojevskega tako najdemo ubeseditve izkušnje Boga, ki se rodi v duši posameznika.<sup>2</sup> Če to sedaj prenesemo na polje filozofije, potem najdemo med filozofi tudi take, ki so si za svoj cilj zadali utemeljitev religioznega humanizma, ideje, da je človek zares človek šele v Bogu. Tu ni več možno razlikovanje, ki je, iskreno rečeno, predvsem plod časa, v katerem živimo, med bistvom človeka in bistvom Boga.<sup>3</sup> Eden največjih paradoksov tega spoznanja

na Zahodu je, da so se mu v moderni dobi še najbolj približali ravno tisti misleci, ki so se obenem proglašali za ateiste. Rusi so izbrali drugo pot in so v temeljni povezanosti Božjega in človeškega na novo odkrili bistvo resnice, ki je svoj najčistejši izraz dobila v učlovečenem Odrešeniku. To pa ne pomeni, da je celotna ruska filozofija po pravilu krščanska, ampak nam ta omogoča drugačno gledanje na stvari, ki se nam na Zahodu zdijo že dolgo domena zgolj religije in s tem zastarele za razsvetljeni um.

Možnost tako zastavljene filozofije je namreč njena odprtost za neposredno dojetje resnice. Religiozna izkušnja je bila vselej del resničnega spoznanja. Filozof je bil od svojih začetkov tudi verujoč človek. Kdor se bo skupaj z ruskimi misleci podal na pot ljubečega iskanja modrosti, bo lahko hitro uvidel, da je njegovo spoznanje še kaj več kot ideja, ki je ujeta v zavesti, in da je njegova vera globlja od slepega verjetja. Življenje je tisto, ki povezuje na videz nerazdružljiva momenta vedenja in verovanja. Toda življenje je duhovna stvarnost. Zahodna filozofija je enega svojih vrhuncev prav gotovo dosegla s Heglovo "Filozofijo duha". Malo zatem je tudi Rusija dočakala vzpon svojstvene filozofije, kjer je bistveno izročilo duhovnega motrenja stvarnosti t. i. duhovna filozofija. Samo želimo si lahko, da le ta tudi danes<sup>4</sup> postane osrednji predmet resnega filozofskega ukvarjanja. Frankov tekst je v tem smislu več kot primeren uvod.

- 
1. Ta "kolektivni duh" ima sicer svojo temno plat v socializmu, o katerem tudi Frank iskreno spregovori.
  2. O tem glej odlično razpravo Henrija de Lubaca *Drama ateističnega humanizma*. Celje: Mohorjeva družba 2001.
  3. To je treba razumeti tako, da sta človek in Bog šele v medsebojni edinosti obenem tudi med seboj različna. Kjer ni razlike, tam tudi ni več prostora za Boga in znajdemo se v ateizmu, ki je predvsem v stališču: "Človek ne potrebuje Boga za svoje življenje."
  4. Tako imenovana "ruska religiozna renesansa" v filozofiji vendarle ni absolutna novost, saj je v marsičem naslednica krščanske patristične tradicije in pa srednjeveške spekulativne mistike.



SEMJON FRANK<sup>1</sup>

## Bistvo in smernice ruske filozofije<sup>2</sup>

Ko govorimo o "ruski filozofiji", moramo na začetku natančno opredeliti, kaj je mišljeno s "filozofijo" in v kakšnem smislu se ta pojem razume. V Rusiji je seveda obstajala in še obstaja tudi "filozofija", oziroma boljše rečeno, obstajajo filozofska dela v običajni, šolsko-sistematični obliki, v kakršni se pojavlja "filozofija" na Zahodu. Od začetkov visokega šolstva v Rusiji, tj. od sredine 18. stoletja, obstajajo v Rusiji profesorji filozofije ali nasploh filozofi po stroki (v splošnem pomenu), med katerimi so tudi zelo nadarjeni in sposobni raziskovalci in učenjaki. Lahko bi napisali zgodovino filozofije v Rusiji z mnogimi navedbami imen in naslovov. Eno takih najdemo tudi v znani enciklopediji Ueberweg-Heinze. Ruska filozofija se v tem smislu uvršča v skupino s filozofijo na Nizozemskem, v Španiji ali na Švedskem, oziroma v filozofijo vseh preostalih, na tem duhovnem področju neklasičnih dežel. Ruska filozofska literatura sestoji v tem splošnem pomenu deloma iz znanstvenih raziskav posameznih področij filozofije, deloma pa iz različnih variacij najbolj znanih klasičnih filozofskih sistemov.

Če opazujemo rusko filozofijo devetnajstega stoletja, potem moramo navesti obsežen seznam – najprej schellingovcev in hegllovcev, potem pozitivistov in materialistov in pozneje leibnizovcev kot tudi novokantovcev. Vsa ta literatura seveda lahko postane predmet neke znanstveno-zgodovinske raziskave, vendar je zelo dvomljivo, ali je lahko njen študij na kakršenkoli omembe vreden način uporaben za obogatitev in poglobitev filozofskega nazora nekoga, ki že pozna zahodnoevropsko filozofijo. V splošnem gre za literaturo, ki niti v nacionalnem smislu ne ponuja česa svojkega, niti ne

prispeva česa pomembnega ali izrednega k velikim rezultatom zahodnega filozofskega razmišljanja. Tukaj velja z vso skromnostjo priznati, da je filozofsko raziskovanje v Rusiji, kakor tudi znanstveno raziskovanje nasploh, še zelo mlado in je tako rekoč na začetku svoje poti. Šele v zadnjih desetletjih devetnajstega stoletja in v dvajsetem stoletju je v Rusiji nastala zares pomembna filozofska literatura (v tukaj mišljenem pomenu), ki je opremljena z vsemi raziskovalnimi metodami in rezultati zahodnoevropskega mišljenja in obenem navezana na globoke posebnosti narodne miselnosti ter hkrati prek svoje originalnosti

kot tudi pomembnosti svojih rezultatov resnično lahko terja splošno zanimanje. Že najbolj znanega ruskega "filozofa" Vladimirja Solovjova v tem smislu ne smemo šteti za filozofa, saj je bil to le deloma.<sup>3</sup> Kot prva pojavitev rusko-nacionalne in hkrati znanstveno-sistematične filozofije sme veljati delo Leva Lopatina *Pozitivne naloge filozofije* (izšlo konec 80. let devetnajstega stoletja), medtem ko šele z delom Nikolaja Loskega *Temelji intuicionizma* (1905) pride do nastanka značilne ruske znanstveno-sistematične filozofske šole. Ta bo za rusko znanstveno-filozofsko tradicijo pozneje nastopila verjetno ravno tako pomembna, kot je bil nemški idealizem za nemško filozofsko raziskovanje.

Kot lahko upamo, je to zelo pomenljiv začetek, a vendarle le začetek, ki pa igra v trenutnem duhovnem življenju veliko vlogo, in čigar pomen lahko ocenjujemo samo v širšem duhovnem kontekstu. Če pa bi ta kontekst umanjkal, ne bi mogli govoriti o "ruski filozofiji" v nekem drugem smislu, oziroma morda sploh ne bi govorili o "ruski filozofiji", temveč kvečjem o filozofskih delih, ki so izšla v Rusiji. Ob tem se moramo spomniti, da tudi v zahodnoevropskem mišljenju in duhovnem življenju uporabljamo pojem filozofije v nekem drugem smislu in ga celo moramo tako uporabljati. Če bi morali filozofijo razumeti kot neko določeno znanost, neko določeno in nekako razmejeno področje znanstveno-sistematičnega raziskovanja, smemo potem Sokrata ali celo Platona sploh še šteti med filozofe? Ali sme biti potem k nemški filozofiji prišteta nemška mistika Mojstra Eckeharda, Jakoba Böhmeja, Baaderja?<sup>4</sup> Sme biti Nietzsche, kot morda najbolj vplivni nemški mislec zadnje generacije, imenovan filozof? Filozofija po svojem bistvu namreč ni samo znanost. Morda je znanost celo samo v nekem izpeljanem smislu, kajti primarno, v svojem izvornem smislu je nad-znanstven *intuitiven svetovnonazorski nauk*, ki je v zelo tesnem sorodstvenem razmerju, ki ga tu ne moremo nadalje opredeliti, z religiozno mistiko. Če sprejmemo filozofijo

v tem njenem drugem in obenem globljem pomenu, potem lahko upravičeno govorimo o ruski filozofiji, ki ima po eni strani resnično svojevrsten, enovit pečat in je po drugi strani dovolj pomembna, da tudi pri nekem zahodnem Evropejcu vzbudi resnično notranje in ne samo literarno-zgodovinsko zanimanje.

Posebnost ruskega načina razmišljanja je ravno ta, da mu je tako rekoč v zibelko položena intuicija. Če Rusu nikakor ne smemo odrekati sposobnosti znanstvenega dela (kljub relativni mladosti ruske znanosti je le-ta porajala številne zelo vidne in nekatere resnično genialne znanstvenike) in je zanj značilna določena razumska stvarnost, neki odpor proti sleherni obliki nejasnega iracionalizma in stanjem vznesenosti, Rus po drugi strani ni nagnjen k temu, da bi v logičnih povezavah in v popolni sistematiki ugledal primerno pojmovanje resnice. Samo sistematično in pojmovno v spoznanju se mu sicer ne zdi kot postranska stvar, vseeno pa je ravno kot nekaj sistematičnega neena-kopravno popolni in živi resnici. Najgloblje in najpomembnejše misli in ideje v Rusiji niso bile izrečene v sistematičnih znanstvenih delih, temveč v popolnoma drugače zasnovanih literarnih oblikah. Tako poznamo, kot je znano, z globokimi filozofskimi uvidi življenja prežeto prelepo literaturo. Poleg splošno znanih Dostojevskega in Tolstoja omenjam še Puškina, Lermontova, Tjutčeva, Gogolja. Dejanska literarna oblika ruskega filozofskega ustvarjanja pa je svobodni filozofski esej, ki je zgolj poredko posvečen neki določeni filozofski temi in je po navadi priložnostne narave. Ta v navezavi na neki povsem nov problem zgodovinskega, političnega ali literarnega življenja poleg tega obravnava najgloblja in najpomembnejša vprašanja svetovnega nazora. Take vrste je na primer večina del slovanofilov (njihovi vodji Homjakov in Kirejevskij spadata k pomembnejšim in izvirnejšim ruskim mislecem), dela njihovega glavnega nasprotnika Čaadajeva, genialnega misleca Konstantina Leontjeva in Vladimirja Solovjova ter veliko drugih.

Omenjena značilna literarna oblika ruskega svetovnega nazora ni pogojena samo prek zunanjih zgodovinskih okoliščin. Čeprav ne smemo zanikati, da se v tem zrcali mladostnost, tako rekoč zunanja nezrelost ruskega duha, in čeprav, kot že rečeno, v zadnjih desetletjih raste tendenca, da se osnove narodnostno posebnega ruskega svetovnega nazora izrazijo na sistematičen in logično-pojmoven način, pa je vendarle tista do sedaj prevladujoča, svobodna in neznanstvena oblika filozofskega ustvarjanja do neke mere odvisna od bistva ruskega svetovnega nazora. Odvisna je od tega, kar smemo imenovati *konkretni intuicionizem*. Slednji temelji na nekem povsem svojskem pojmu *resnice*, ki prežema celotno rusko mišljenje.

Poleg ruske besede "istina", ki natanko ustreza nemški besedi "Wahrheit", obstaja še drug pojem, ki pravzaprav oblikuje poslednjo in edino temo ruskega razmišljanja in duhovnega iskanja. Ta pojem izrazi neprevedljiva beseda "pravda". Slednja pomeni po eni strani *resnico* v smislu teoretično adekvatne podobe resničnosti, po drugi strani pa pomeni hkrati toliko kot "moralni zakon" ali moralna podlaga življenja, tisto duhovno bistvo biti, preko katerega je bit notranje ohranjena, posvečena in rešena (podobno, kot sta nemški pridevnik "richtig" ali angleški "right" hkrati uporabljena tako v teoretičnem kot v praktično-moralnem smislu, tako da lahko neko mnenje kot tudi neko dejanje imenujemo pravilno). Ruski mislec, bodisi značilni religiozni romar iz preprostega ljudstva bodisi Dostojevski, Tolstoj in Vladimir Solovjov, vedno išče "pravdo". On ne išče tega, da bi svet in življenje teoretično razumel, temveč da bi doumel tudi njun poslednji religiozno-nravnih princip. Prek tega bi bila življenje in svet praktično spremenjena, prerojena, rešena in *resnica* bi v smislu "resnične biti" dospela do njej pripadajoče oblasti in zmage nad lažjo, neresničnostjo in krivico. Tukaj *resnica* ni rabljena v modernem smislu nekega ustrežanja med predstavo in resničnostjo, temveč v starem religioznem smislu konkretnega

temelja biti, od katerega je človek odpadel in v katerega mora spet prodreti in se vanj ukoreniniti, da bo lahko živel. *Resnica* je samo v izpeljanem smislu neka abstraktna kategorija spoznanja. V izvornem smislu je konkretno ontološko bistvo bistvena podlaga življenja.

Pojem konkretno-ontološke žive "resnice", ki tvori predmet ruskega duhovnega iskanja in ustvarjanja, vodi k temu, da rusko filozofsko mišljenje v svoji tipično-nacionalni obliki nikoli ni "čisto spoznanje", temveč vedno neki izraz religioznega človeka, ki išče odrešenje. Spinozovski "ne joči, ne smej se, temveč razumi"<sup>5</sup> je tuj ruskemu duhu. V tem se po eni strani izraža šibkost ruskega filozofskega duha, v kolikor religiozna strastnost (ki se pri religiozno manj nadarjenih naravah lahko spremeni v neko socialno-etično navdušenje, kot je primer v tipično ruskem socializmu) lahko vodi do zapostavljanja čistega, nesebičnega motrenja *resnice*. Po drugi strani pa je to religiozno bistvo ruskega duha v svoji globoki narodni svojskosti nenaklonjeno slehernemu subjektivizmu, slehernemu molku v subjektivni notranjosti čustev in ima v nasprotju organsko povezavo z objektivnostjo, z ontološko-metafizičnim dojetjem religioznega življenja. To vodi tudi k poglobitvi filozofskega mišljenja, k stremljenju po najgloblji in najkonkretni obliki filozofske spekulacije, v kateri se ta pojavi kot mistično-spekulativna teozofija. Gledano od zunaj bi lahko glavno vsebino tipično ruskega mišljenja označili kot religiozno etiko. V svoji najčistejši obliki se to bistvo ruskega duha pojavi v Tolstojevi moralni pridigi, v njegovem zanikanju sleherne kulture in vsega življenja v imenu vlade moralnega "dobrega". Vendar je tolstojanstvo v tej čisto racionalni obliki obenem poenostavitev, popačenje ruskega religioznega duha. Za rusko religiozno etiko je namreč ravno značilno, da se "dobro" ne pojavi kot moralna pridiga ali npravna zapoved, ne kot najstvo in neka norma, temveč kot "resnica", kot živeče ontološko bistvo sveta, ki ga mora človek tako rekoč zgolj doumeti in se mu predati. Z drugimi besedami: religiozna

etika je obenem religiozna ontologija. Po drugi strani je ruski zavesti povsem tuje individualistično-moralistično dojetje etike. V ruskem iskanju "dobrega" ne gre za neko vrednoto, ki mene osebno dela dobrega, me rešuje in ozdravlja, temveč za princip ali ureditev, v končnem smislu za religiozno-metafizično oporno točko ali temelj, na katerem se mora utemeljiti celotno človeško življenje, celo celotna kozmična ureditev sveta, in preko katere bosta človeštvo in svet odrešena in poveličana. Vse to je najbolj notranje povezano z globokim občutkom za skupnost, ki preveva ruski življenjski nazor. V svoji najgloblji obliki je bil ta občutek izražen v idejah Dostojevskega, po katerem je sleherni človek pravzaprav odgovoren za vse zlo v svetu in za vso nepopolnost življenja in samo ta univerzalni občutek za odgovornost lahko postane izhodišče odrešitve človeštva. Ta občutek za skupnost je bil dojet tudi s strani slovanofilov kot "princip zbora" ali kot "zbornost" (dobesedno: "princip koncila") in pri Homjakovu uporabljen za njegovo genialno teorijo Cerkve. Preko tega etika, ki je po eni strani ontologija, postane po drugi strani filozofija zgodovine in družbe. Pri njej gre vedno za usodo in prihodnost človeštva, ker posameznik lahko samo v celoti človeštva, v univerzalnem duhovnem organizmu kolektivnega človeškega življenja najde etično zadovoljitev in rešitev.

Glavna tema ruske filozofije je tako filozofija zgodovine in družbe (ki pa je hkrati religiozna etika in ontologija) in najpomembnejše ter najizvirnejše, kar so ustvarili ruski misleci, pripada temu področju. Sem spada veliki problem, ki že od obdobja slovanofilov pa vse do danes tako strastno navdaja rusko zavest, in sicer problem resničnega odnosa ruskega naroda do zahodnoevropske kulture in miselnosti. Problem pri tem ne bo obravnavan samo kot narodno-politični ali kulturno-zgodovinski, temveč ravno kot filozofsko-zgodovinski, v končnem smislu pa kot religiozno-metafizični. Veliko vprašanje je namreč to, v kateri kulturni in življenjski obliki se lahko izrazi poslednja

modrost življenja. V tem kontekstu je bila tako razvita Homjakova teorija Cerkve kot živega duhovnega organizma ljubezni, v katerem se popolna individualna duhovna svoboda poveže s konkretno duhovno celoto skupnosti in je ta princip svetega in svobodnega univerzalizma razjasnjen kot smisel krščanstva, ki pa je bil na Zahodu popačen. V tem smislu je tudi Ivan Kirejevskij postavil svoj ideal integralne celostnosti življenja v nasprotje z zahodno razdrobljenostjo in racionalno atomizacijo le-tega. Sem spada po drugi strani tudi Čaadajevo pesimistično zanikanje ruske zgodovine, v kateri pogoša teoretično-religiozno disciplino in tradicijo, ki na Zahodu oblikuje podlago družbene in državne kulture. Tudi filozofsko ustvarjanje Vladimirja Solovjova, ki je zelo raznoliko in zajema zelo heterogene probleme in področja, je kot celota vendarle usmerjeno na problem svetovne zgodovine, ki jo dojema kot "Bogočloveški proces" pokristjanjenja človeštva oziroma – v svojem poznem obdobju, v genialnih *Treh razgovorih* – kot približevanje konca sveta in poslednje sodbe. Semkaj sodi tudi globokoumna raziskava Danilevskega o "Evropi in Rusiji", v kateri je razvita prav posebna in temeljno premišljena teorija "kulturnih tipov", katerih glavna ideja nosi opazne podobnosti z idejami, ki jih trenutno zagovarja Spengler.<sup>6</sup> Tudi sijajni pisec Aleksander Herzen, ki kot filozof v šolskem pomenu besede sploh ne pride v obravnavo, je kot filozof zgodovine zelo pomemben. V strastno-dramatični obliki obdela svoje razočaranje nad revolucijo 1848 v splošno kritiko razsvetljenstva in ideje progresivnega kulturnega razvoja človeštva. Končno mora biti na tem mestu imenovan še nenavadni duh Konstantina Leontjeva. On poveže pesimistično pojmovanje krščanstva, po katerem je človeštvu enkrat za vselej prepovedano, da bi si postavilo svoj življenjski cilj v zemeljsko srečo, z žarečo pogansko ljubeznijo do kulture, do lepote svobodnega življenjskega razcveta. S tem pride do organskega pojmovanja življenja in družbe, po katerem veličina kulturnega razvoja ni ocenjena po moralnem, temveč po estetsko-kozmičnem merilu. Po tem

stališču se v razlikovanju življenja, v polnosti nasprotij, v razdalji med stanovi, v neizprosni trdoti državne oblasti izraža resnični razcvet življenja, medtem ko predstavljata demokratična enakost in filistrska pravičnost nič več kot agonijo in razkroj resničnega življenja duha. Edino življenjsko vprašanje, ki je bilo v posameznih Leontjevih delih različno odgovorjeno nanj, je bilo: ali obstaja upanje, da bi Rusijo rešili iz procesa razkroja, ki se je po njegovem mnenju zahodne Evrope že povsem polastil? (Te globokoumne ideje so razvite v seriji člankov, po večini priložnostnih spisov, ki so izšli pod skupnim imenom "Vzhod, Rusija in slovanstvo"). Tudi ruski socializem, kljub površnosti svoje poznejše materialistične oblike, v podobi, ki je bila pod vplivom francoskih avtorjev kot Fourier in Saint-Simon razvita najprej v ruskem duhovnem življenju npr. pri znanem literarnem kritiku *Belinskem*, se kaže kot zelo poseben duhoven pojav, ki ima kljub svojemu ateizmu neki viden religiozen, zgodovinsko-filozofski izvor. Pri socializmu *Belinskega* in njegovih prvih naslednikov gre namreč za preseganje abstraktnega univerzalizma heglovske filozofije zgodovine, v kateri je posamezna osebnost neusmiljeno in hladno darovana harmoniji celote sveta in objektivnega duha, s konkretnim univerzalizmom, ki bi bil združljiv z individualistično težnjo posameznih osebnosti po sreči in osebnem duhovnem razvoju. Na drugi strani stojijo novejši duhovne struje v Rusiji pod vplivom duhovnega zloma socializma, ki je vodil k poglobljeni kritiki njegovih temeljev. V tem kontekstu prihaja novejša generacija ruskih mislecev do novih družbenih in zgodovinsko-filozofskih nazorov, ki so spet določeni z neko pozitivno religiozno filozofijo (tukaj navajam zgolj imena, kot so Peter Struve, Bedjajev, Karsavin).

Če povzamemo vso to literaturo, potem bi se na prvi pogled lahko zdelo, da se celotno rusko mišljenje osredotoča na konkretne zgodovinske in družbeno-znanstvene probleme in nima za čisto filozofijo niti interesa niti talenta. Temu pa ni tako. Ne glede na to, da obstaja še cela vrsta do sedaj neimenovanih

ruskih mislecev, ki se posvečajo drugim, čisto filozofskim in religiozno-filozofskim problemom in o katerih bo v nadaljevanju še govora, je, kot že omenjeno, sama ruska filozofija zgodovine in družbe pravzaprav več, kot se na prvi pogled zdi. To področje je za rusko mišljenje veliko zbirališče, v katerega se prizadevajo stekati vse ideje. Vsekakor velja, da v ruski literaturi primanjkuje sistematičnih del, ki bi izrazila glavne ideje in tendence ruskega svetovnega nazora v pojmovni obliki. To delo se, kot rečeno, začena šele sedaj. Bistveno pa je vendarle, da sploh obstaja nekaj takega, kot je "ruski svetovni nazor". Z drugimi besedami to pomeni, da v omenjenih klasičnih pojavitvah ruskega duhovnega ustvarjanja potencialno že obstaja značilna in povezana, notranje enotna in univerzalna filozofija, ki jo moramo zgolj logično-fenomenološko opisati in analizirati. Tukaj poskušamo v povsem zgoščeni in seveda samo približno sistematični obliki izraziti nekatere glavne momente ruskega svetovnega nazora, ki jih zgoraj še nismo omenili.

Iz zgoraj naznačenega pojma resnice ("pravda") sledi, da se ruska filozofija ne zadovolji s tistimi področji resnice, ki omogočajo zgolj čisto teoretično znanstveno spoznanje. Zato ji ne zadoščajo ustaljeni kriteriji resnice, ki jih uporablja znanost. Dejanske resnice ne doseže niti čutno spoznanje predmeta niti čisto miselno dojetje logične evidence, ki ne moreta dospeti do poslednjega temelja življenja. V ruski filozofiji je bil postavljen neki povsem svojski kriterij resnice z njemu ustrezno spoznavno zmožnostjo. To je pojem izkušnje, a ne kot čutne evidence, temveč kot izkušnje življenja kot živo-intuitivnega dojetja biti skozi podoživljanje in podoživetje. *Ivanu Kirejevskemu* pripada zasluga, da je kot prvi razvil teorijo "žive vednosti",<sup>7</sup> ki je potem igrala veliko vlogo pri njegovih naslednikih in je bila pozneje pri *Vladimirju Solovjovu* razvita v religiozno teorijo spoznanja. Ta pojem, ki je bil nujno uporabljen, zavedno ali nezavedno, pri vseh mistikih in religioznih mislecih, prežema celotno rusko mišljenje.

Avtor pričujočih vrstic je v svojem delu "Predmet vednosti. O osnovah in mejah pojmovnega spoznanja" opravil poskus, da bi pojem "žive vednosti" razvil v okvirih splošne spoznavne teorije. Trditi smemo, da je preko tega vsaj načelno utemeljena nova spoznavno-teoretska smer, ki poleg bistvenih oblik racionalizma, empirizma in kriticizma zagotavlja samostojno pozicijo. Ta ima določene analogije v zahodnem mišljenju. Sem spada *Pascalov* nauk o "esprit de finesse" in "logiqueduceur", *Jacobijev* intuicionizem občutja, *Schellingova* filozofija poznega obdobja (nad katero so se ruski misleci vedno navduševali) in v moderni nemški filozofiji *Diltheyev* nauk o "razumevanju". S pojmom "žive vednosti" je tesno povezana še druga poteza ruskega mišljenja, in sicer njegov načelni *ontologizem*. Kajti kar nas na običajnih formah spoznanja ne zadovolji, je ravno to (kot je razvijal *Jacobi*), da utemeljujejo zgolj neko idealno zvezo med subjektom in objektom in s tem privedejo zgolj do idealnega področja predmeta, ne da bi dejansko doumeli njegovo notranjo realnost. Glavno vprašanje ruske filozofije pa je sedaj, kako prodreti do resnične biti oziroma tisto realno prodiranje v samo bit. V ruski filozofiji se bije stalen boj proti kantovstvu in sleherni vrsti subjektivnega idealizma, pri čemer velja dokazati, da resnična, metafizična bit – v končni fazi bit Boga – človeku ni nedostopna. Zavest ne privede zgolj do biti, temveč iz nje pravzaprav vedno tako zelo izhaja, da tisto primarno in samorazvidno ni zavest ali spoznanje, temveč bit sama. V tem smislu zadnjih nekaj desetletij v Rusiji obstaja filozofska literatura, ki smo se je prej samo dotaknili. *Lopatinovo* delo *Pozitivne naloge filozofije* se posveča dokazu možnosti in nujnosti pozitivne metafizike. *Loskijevi* *Temelji intuicionizma* razvijajo teorijo neposrednega dojetja biti skozi spoznavanje. Tako kot to delo tudi njegovo pozno delo *Sistem logike* vsebuje poskus, da bi s tega stališča celotno logiko zajeli ravno kot logiko biti oziroma kot ontologijo. *Askoldovo* delo *Misel in resničnost* predstavi neko drugo, bolj

k empirizmu nagibajočo se obliko filozofskega realizma. Sam sem v svojem že zgoraj omenjenem delu *Predmet vednosti* poskušal preko pojma "absolutne biti", ki se nahaja tako rekoč onstran nasprotja med subjektom in objektom in oba šele utemeljuje – ki je torej povsem primarna in samorazvidna – preseči spoznavno-teoretski idealizem in v spoznavno teorijo vpeljati ontologizem kot temeljni filozofski nazor.

V nasprotju torej z na Zahodu prevladujočo miselno usmeritvijo, po kateri ostane resnična bit bodisi spoznavajoči zavesti zaprta bodisi vsaj zunanja in dosegljiva zgolj posredno, po poti zavednega spoznanja, pa ruska filozofija zagovarja neposrednost biti in ukoreninjenost same spoznavajoče zavesti v njej. To seveda predpostavlja ontološko dojetje zavesti ali duševnega pojavnega sveta. Za rusko filozofijo, kot tudi za rusko mišljenje, je značilno, da njeni najbolj tipični in najpomembnejši predstavniki čustvenega življenja nikoli ne obravnavajo preprosto kot neko posebno področje sopojavov<sup>8</sup> zunanjega sveta, temveč v njem vedno ugledajo lasten svet, poglobljeno in s poslednjimi globinami kozmične in božanske biti prepletено posebno realnost. Dovolj poznana psihološka globokoumnost *Dostojevskega* temelji metodološko ravno na tem, da ima zanj sleherna osebnost poleg svoje fizične in tudi zunanje psihološke pojavitve tudi neki kozmos, neki svet v sebi. Ta vsebuje nedoumljive globine in brezna in je v neposredni povezanosti s poslednjimi pratemelji in prabistvom biti, od katerih je notranje prežet in včasih preplavljen. Tako je tudi globoka poezija velikega pesnika *Tjutčeva*, ki je na Zahodu slabše poznana, določena s tem, da pred pratemelji človeške duše občuti metafizično grozo, ker neposredno čuti svojo bistveno enakost s kozmičnimi brezni, s kaotičnim delovanjem osnovnih sil narave. Ontološki pojem duše se odraža tudi v teorijah ruske filozofske psihologije. Od vseh evropskih mislecev – če odmislimo čiste mistike, kot sta *Böhme* in *Baader*, ki sta ljubljenca ruske mistike – se rusko mišljenje

čuti po naravi sorodnega predvsem Schellingu in Leibnizu. Kljub veliki popularnosti Heglove filozofije v 40. letih 19. stoletja je bil pravzaprav Schelling tisti, ki je od začetka 19. stoletja do 50. let najbolj vplival na rusko filozofsko mišljenje. V znanstveno-filozofski psihologiji pa je bil Leibniz tisti, na katerega so se navezovali ruski misleci v svojem boju za psihološki ontologizem nasproti pozitivizmu in njegovi brezdušni psihologiji. V 80. letih je leibnizevec Kozlov, ki v sistematičnem smislu ni bil posebno pomemben, vseeno pa zelo duhovit mislec, oborožen z vsemi sredstvi filozofske satire, vodil zagrižen boj proti prevladujočemu pozitivizmu in razvil leibnizovsko metafiziko človeške duše. (Od Kozlova genetično izvira utemeljitelj ruskega intuicionizma, Loski, čigar metafizika in psihologija nosi prav tako leibnizevski značaj). Leibnizevec je bil tudi zelo pomemben rusko-nemški metafizik *Teichmüller*. Že prej omenjena *Lopatinova* metafizika vsebuje kot najpomembnejšo vsebino leibnizevsko določeno, zelo tankočutno ontološko psihologijo človeške duše, ki deloma anticipira Bergsonove nauke. Avtor teh vrstic sme tudi tukaj dodati, da je v svojem delu *Človekova duša* opravil poskus, da bi te motive ruske psihologije obdelal skupaj z njegovim krščansko-platonskim dojemanjem sveta v splošno fenomenologijo duševnega življenja.

Psihologija kot taka vendarle ni, tudi v svojem ontološkem dojemanju, posebej značilno področje ruskega duhovnega ustvarjanja. Ravno zaradi tega, ker je zanimanje tu usmerjeno na najgloblje ontološke korenine duševnega življenja, ima to ustvarjanje težnjo, da zelo hitro preseže dejansko področje psihičnega in doseže področje poslednje, vseobsegajoče biti. Po drugi strani je ruskemu mislecu, kot že zgoraj omenjeno, povsem tuja predstava o nekem v sebi zaprtem individualnem področju osebnosti. Osnovna predstava je prav nasprotno povezanost vseh individualnih duš, vseh "jazov", tako da vsi skupaj gradijo povezovalne dele nad-individualne celote, nekega substancialnega "mi".

Kakršenkoli je že bil vpliv Leibnizevega nauka o monadah na posamezne ruske mislece, so ti vedno zavračali zaprtost in izoliranost monad. Ne samo, da ima monada "okna", preko katerih je v vzajemnem delovanju z drugimi monadami, z Bogom in s svetom, temveč je po ruski predstavi in kljub Leibnizu njena celotna bit pravzaprav utemeljena v tej vzajemni povezanosti. Za ruski svetovni nazor je odločilnega pomena stara predstava o organski strukturi duhovnega sveta, ki jo srečamo tako v prvotnem krščanstvu, kot tudi v platonizmu. Po tem nazoru je posamezna osebnost del neke žive celote, ki je samo na videz ločen od preostalih delov. Posamezni deli so kot listi pri drevesu, ki se preostalih listov na zunaj ali sploh ne ali pa samo naključno dotikajo, njihovo celotno življenje pa je odvisno od soka, ki izhaja iz drevesa kot celote in ki kroži skozi liste in jih med seboj notranje povezuje.

Tako se ruska psihologija po eni strani takoj izteka v splošno, po svojem bistvu pa religiozno ontologijo, po drugi strani pa vodi v religiozno družboslovno znanost in etiko družbe. Tako je enkratna psihologija Dostojevskega pravzaprav že nekaj več od psihologije (tudi, ko je njeno spoznanje sprejeto v intuitivno-ontološkem smislu), temveč gre obenem za religiozno pnevmatologijo in končno teologijo. Krščansko-religiozni problem človeka kot enega člana v splošni soodvisnosti vseobsegajočega Bogočloveštva,<sup>9</sup> problem, ki v sistemu sedaj veljavnih znanosti sploh ne najde nekega pravega mesta in bi ga lahko najboljše imenovali religiozna antropologija, tvori priljubljeno temo ruskega razmišljanja. Bogočloveštvo tvori osrednjo temo *Solovjovove* misli. Pri njegovih naslednikih, *Florenskem (Stolp in utrdba resnice)* in *Bulgakovu* (v njegovem glavnem delu *Neminljiva svetloba*<sup>10</sup>), izpelje razvoj ideje Bogočloveštva v teološko teorijo o "sveti Sofiji", ki je poistovetena z Božjo materjo in je obravnavana kot hipostaza Božanstva v človeškem, naravnem svetu, in sicer kot Božanska svetovna duša. Pri *Berdjajevu* (v njegovem glavnem delu

"Smisel ustvarjanja") se ideja Bogočloveštva preobrazi v drzno antropodicejo, ki je pod vidnim vplivom Feuerbacha in Nietzscheja in po kateri človek v svoji prvobitni svobodi in spontani ustvarjalnosti tudi v primerjavi z Bogom poseduje posebno božanskost. Pri zelo nenavadnem in originalnem pisatelju Rozanovu vodi isti miselni tok k strogi kritiki krščanstva, k neki deloma starozavezni, deloma pogansko mistično-erotični ozdravitvi človekovega zemeljskega življenja. Najverjetneje pa so ideja Bogočloveštva in njene posledice za religiozno pojmovanje človeka najtemeljiteje obravnavane v občudovanja vrednem, znanstveno globoko premišljenem sistemu *Nesmelova*, ki v navezavi na Gregorja iz Nise razvija religiozno "znanost o človeku", in sicer v svojem istoimenskem delu.

Kot rečeno, pa rusko motrenje človeškega duha po drugi strani vodi in filozofijo družbe in zgodovine, ki obenem predstavlja religiozno etiko kolektivnega človeštva. Najpomembnejši predstavniki tega področja so bili imenovani že zgoraj. Preostane nam samo, da v tem smislu na sintetični način kratko določimo glavno posebnost ruskega svetovnega nazora. V tem smislu lahko rečemo, da ruska filozofija stoji v strogem nasprotju z zahodnoevropsko, kot je v uporabi od Descartesa in ima zelo poseben pečat. Zahodni svetovni nazor izhaja iz "jaza". Njegovemu idealizmu ustreza personalizem. "Jaz", kot posamezna zavest, je bodisi edini in poslednji temelj vsega preostalega ali pa je vsaj neko tako rekoč samovoljno in samozadostno, notranje zaprto in od vsega ostalega neodvisno bistvo, ki na področju duhovnega daje poslednjo oporo za konkretno resničnost. "Jaz" je tu tako rekoč edina neposredna metafizična točka življenja, edini vezni člen življenja in biti. Poslednjo realnost posedujem samo v globinah svojega v sebi zaprtega in za druge nepredirnega jaza.

Nasprotno pa ruski svetovni nazor vsebuje tako rekoč izrecno "Mi"-filozofijo. Njej ne predstavlja "jaz", temveč ravno "mi" poslednji temelj duhovnega življenja in duhovnega bistva. "Mi" ni mišljen samo kot zunanja, zgolj

kasneje pridružena sinteza več "jazov", temveč kot njihova povsem primarna nerazcepljena enotnost, iz katere naročja "jaz" šele izrašča in preko katere je sploh omogočen. "Jaz" in "ti", moja zavest in njej nasproti stoječa in z menoj povezana tuja zavest, tvorita skupaj povezane in med seboj nerazločljive dele primarne celote, tisti "mi". In ne samo, da je vsak "jaz" vsebovan v "mi" in je nanj vezan in naravnčan, temveč smemo reči, da je v vsakem "jazu" tudi "mi" zase notranje vsebovan, ker ravno ta predstavlja poslednjo oporno točko, tako rekoč najglobljo korenino in živo podlago "jaza". "Mi" je kratko malo organska celota take vrste, da v njem lahko obstajajo ne samo njegovi deli, ki so od njega neločljivi, temveč da "mi" vse svoje dele notranje prežema. Tako je notranje življenje in bistvo slehernega dela utemeljeno in je "mi" v slehernem popolnoma navzoč. "Jaz" v svoji posebnosti in svobodi pa s tem ni zanikan, temveč je ideja ravno ta, da v tej povezanosti s celoto šele prejme svojo posebnost in svobodo. Njegov življenjski tok je tako rekoč ustvarjen iz nad-individualne celosti človeštva.

Če opazujemo s tega stališča, potem je pravzaprav utvara, da bi se ukvarjali z individualno psihologijo ali individualno etiko, ker je utvara ravno v tem, da iščemo življenje, usodo in odrešenje posamezne osebnosti v zaprtem notranjem področju, zunaj njene povezanosti s celoto človeškega sveta. V religioznem življenju mora vsakdo moliti za vse in ne samo za vse živeče, temveč tudi za umrle in si po drugi strani izprositi pomoč vseh, kajti le tako bo lahko rešen. Ravno ta ideja predstavlja bistvo vzhodne Cerkve<sup>11</sup> in glavno vsebino njene liturgije. Podobno je tudi v zemeljskem življenju človeka. Zato psihologija in etika nujno vodita k religiozni ontologiji družbenega in zgodovinskega življenja, k religioznemu nauku o družbenem odrešenju. Tako ruski socializem kot njegov anarhizem (pri *Bakuninu* in *Kropotkinu*) po svojem bistvu ni nič drugega kot popačenje in deformacija tega globokega narodnostno-ruskega "mi"-nazora. Slednji lahko prejme ustrezno teoretično predstavo



in praktično uresničitev zgolj v religioznem pojmovanju življenja in prek religiozne volje, ker je od njega zahtevana združitev popolnega univerzalizma s popolnim individualizmom utemeljena samo v poslednji globini duhovne biti in lahko uspe samo živečemu dojetju te globine. V nasprotnem primeru se omejnjeni dve tendenci brezupno razideta in kar dobimo, je na eni strani nebrzdano-anarhično delovanje osebne samovolje, na drugi strani pa življenje uničujoči despotski fanatizem družbene volje.<sup>12</sup>

Ta posebnost ruskega svetovnega nazora do sedaj še ni našla nekega sebi primerne prikaza. Svoj najgloblji miselni izraz sta izrekli že omenjena Homjakova teorija o bistvu Cerkve in na umetniški način religiozno-družbena etika Dostojevskega. Drugače jo lahko srečamo samo implicitno, ravno v dejstvu, da je za Ruse nujen družbeno in zgodovinsko filozofski značaj svetovnega nazora, da je ruska filozofija tako rekoč znanost o družbi. Upamo lahko, da bo globoka duhovna kriza, ki se je pri eliti ruskih mislecev pojavila že po revoluciji 1905 in je že vodila k razcvetu religiozne filozofije in ki je sedaj pod pretresljivim vtisom narodne katastrofe – ta je bila povzročena s socializmom – prevzela širši krog Rusov, doživeta z nezaslišano globino bolečine. Da bi torej ta kriza pripeljala tudi do novega razmaha ruske filozofije družbe, preko katerega bo morda tudi tukaj predstavljena posebnost ruskega svetovnega nazora prispela do svoje polne filozofske veljave.

Prevod: Tadej Rifel

1. O Frankovem življenju in delu opozarjam na spremno besedo k pred kratkim izdanemu prevodu Frankovega dela Neodumljivo v slovenščino, in sicer izpod peresa prevajalke Urše Zabukovec: "Filozofija skozi razodetje: Semjon Frank 1877–1950. V: *Nedoumljivo. Ontološki uvod v filozofijo religije*. Ljubljana: Kud Logos 2012, str. 425–441. Tukaj želim samo na kratko omeniti, da Frank po besedah Vasilija Zenkovskega (Istorija ruskoj filosofii) velja za največjega ruskega filozofa nasploh. Frankovo filozofijo je mogoče opredeliti kot sistematično personalistično ontologijo, ki ima tudi praktične posledice. Tako Frank postavi ontološke temelje spoznanja

v svojem prvem velikem delu Predmet vednosti (*Predmet znanija. Ob osnovah i preblachotvlečennagoznanija*, 1915), ki jih pozneje razširi še na filozofsko psihologijo (*Duša človeka. Opytvvedeniâ v filosofskujupsihologiju*, 1918), filozofijo družbe (*Duhovnye osnovy obščestva. Vvedenie vsocial'nuju filozofiju*, 1930), filozofijo religije (*Nepostižimoe: Ontologičeskoe vvedenie v filosofijureliġii*, 1939) in antropologijo (*Realnost i človek*, posthumno 1956). Vsa dela temeljijo na uvidu v bitnostno strukturo spoznanja, ki je človeku sicer absolutno nedosegljiva, se pa na relativni ravni kaže kot dostopna, in sicer v človeški izkušnji. Človek ima za Franka, kot tudi za rusko filozofijo nasploh, osrednjo vlogo pri odkrivanju resnice biti. S tem se Frankov nastavek na videz močno približa sodobni fenomenologiji, posebej Heideggerju, a se od nje obenem tudi močno razlikuje. Frankova značilnost je, da zvesto sledi mistični filozofski tradiciji, tako da je njegova filozofska terminologija utemeljena na religiozni izkušnji. Osrednji pojmi Frankove filozofije so vse-edinstvo, Bogočloveštvo in realnost. Poleg omenjenih del je Frank napisal še nekatere druge, ki se deloma ukvarjajo tudi z njegovo osebno življenjsko izkušnjo. To Frank razume na izrazito religiozen način. Naj omenim dve deli, in sicer *Bog z nami (S nami Bog, 1946 angleški prevod)* in *Svetloba v temi (Svet vo t'me, 1945)*. (Op. prev.)

2. "Wesen und Richtlinien der russischen Philosophie." V: *Gral* 19 (1924/1925), str. 384–394. Frank je besedilo napisal v nemščini, šele mnogo pozneje (1990) pa je nastal ruski prevod. Pričujoče besedilo se deloma zgleduje po srbskem prevodu, ki je nastal na podlagi ruskega. (Op. prev.)
3. Znano je, da je imel Frank Solovjova vsekoli bolj za teološkega kot filozofskega misleca, kar pa ne pomeni, da ni globoko cenil njegovih dognanj, ki so sicer posredno, a pomembno vplivale tudi na Frankovo lastno filozofijo. (op. prev.)
4. Mišljen je Franz Xaver von Baader (1765–1841), sopotnik nemškega idealizma, ki je s svojo religiozno navdahnjeno in v veliki meri mistično mislijo pomembno vplival na Schellinga (op. prev.)
5. Verjetno je mišljen sledeč Spinozov citat: Nicht weinen, nicht zürnen, sondern begreifen! [Ne joči, ne razburjaj se, razumi!] (Op. prev.)
6. Mišljen je Oswald Spengler in njegova monografija "Zaton zahoda". (Op. prev.)
7. V ruščini "živoeznanie" (op. prev.)
8. Dobesedno "epifenomenov" (op. prev.)
9. Že zgoraj pri Solovjovu omenjen pojem "Bogočloveštvo" je ključen za pravilno razumevanje "drugačnosti" ruske filozofije. Delitev, ki smo je vajeni v zahodni filozofski tradiciji, na filozofsko antropologijo (nauk o človeku) in teologijo (nauk o Bogu, ki je največkrat odvisen od določene religiozne tradicije), za Ruse ni sprejemljiva. S tem je bistvo krščanstva (Bogočlovek Kristus) potrebno razumeti tako iz njegove občé (filozofske) merodajnosti za človeka (odrešenje), kot tudi glede na kulturno-duhovno tvorbo (krščanstvo), s katero se človek lahko poistoveti (op. prev.)
10. Verjetno je mišljeno Bulgakovo delo "Svet nevečernij", kajti nemški prevod naslova ni povsem jasen (op. prev.)
11. Frank s tem izrazom želi opozoriti, da ima Cerkve svoj izvor na bližnjem vzvodu (op. prev.)
12. Kratko in jedrnatno izražena, a zelo globoka analiza moderne stanja v družbi, ki velja prav do sedanjih dni (op. prev.)

Znaš žvižgati, peti? Povej mi to zdaj.  
Jaz pojem z valovi in z vetrom žvižgljam.  
Na listje gozdov svojo glasbo igram. (po Ps 29,3-9; po Ps 98,8; po Iz 55,12)  
(foto: Janez Oblonšek)



JACOB NEUSNER

# Edinstveno v 2000 letih

## Nov obrat v judovsko-krščanskem dialogu

V judovsko-krščanskem dialogu so vedno poudarjali, da obstaja bratski odnos med judi in kristjani, češ da v resnici verujemo isto in se razlikujemo samo v postranskih zadevah. Tako se je mogoče pogovarjati samo, če podcenjujemo razlike med judovstvom in krščanstvom. Sedaj je pomemben dogodek spremenil položaj. Kaže, da prav s poudarjanjem razlike nastanejo nove možnosti dialoga med judi in kristjani. Rimski škof sprejme kritično razlago Jezusovega govora na gori izpod peresa judovskega teologa. Od tega trenutka naprej ni nič več po starem.

### ZGODOVINSKI DOGODEK

**P**papež Benedikt XVI. je eno poglavje svoje knjige *Jezus iz Nazareta* posvetil moji knjigi *Rabi govori z Jezusom*.<sup>1</sup> To je dogodek brez primerjave v 2007 letih zgodovine judovstva in krščanstva. Noben papež ni s svojo knjigo odgovoril na judovske razlage evangelijev. Od časa sv. Petra do danes ni noben rabi odgovoril na izziv krščanstva tako, da bi se s tem pospešilo papeževo ukvarjanje z judovstvom. Kaj se je zgodilo?

Papež Benedikt XVI. je večino svojega življenja deloval kot profesor – tako kakor jaz. Tako sta se dva univerzitetna profesorja sporazumela glede teološke razprave, da bi vsak pojasnil svoja stališča. Judovstvu in krščanstvu je skupna sionska postava, ki jo je Jezus na gori potrdil.

Dialog med judovstvom in krščanstvom se je začel v trenutku, ko sta obe verski izročili

zaznali, da imata svojo lastno podobo in da se med seboj razlikujeta. S krščanske strani se je to začelo s pismom apostola Pavla Rimljanom in s Pismom Hebrejcem. Z judovske strani se je vrsta antičnih razlag in izrekov zaničljivo navezovala na evangelije in na Jezusa, kakor kaže nova knjiga Petra Schäferja o Jezusu v talmudu in midrašu.<sup>2</sup> Izid je bil obakrat isti: v teološko uglajeni govorici (kakor pri Pavlu in pisatelju Pisma Hebrejcem) ali v bolj neotesanem izražanju (kakor v pripovedih, ki jih je izbral Peter Schäfer). Obe veri sta govorili le sami s seboj, o svojih zadevah. Niti ena niti druga se ni ukvarjala z vprašanji, ki so bila pomembna drugim; niti se ni trudila za takšno govorico, ki jo je druga vera mogla razumeti. Stoletja se sploh niso pogovarjali o vprašanih medsebojnega pomena. Pogovor ni bil osnovan na razumnih trditvah in obojestranskih dejstvih. Niso si izmenjevali

razumskih razlogov, ampak zgolj mnenja. Ni bilo medosebnega pogovora med "ti" in "ti". Ni treba na dolgo pojasnjevati, zakaj je bilo tako.

Ker sta judovstvo in krščanstvo v edinstvenem medsebojnem odnosu, je diskusija razumljiva. Nobeni drugi veri nista v tako tesni povezanosti kakor ti dve, saj druga z drugo delita velikanski korpus Svetega pisma in izročila. Dialog je bil mogoč, ker ni mogoče tajiti, da imata judovstvo in krščanstvo skupno veliko, bogato dediščino vere in Svetega pisma. Vendar je ta odnos skoraj vso zgodovino zaznamovala naravnost groba poštenost v stvari, a globoka nepoštenost v govorici. Od 2. stoletja so se kristjani prepirali z judi (npr. Justin s Trifonom) ali z judovstvom. V srednjem veku in v novem veku so se judovski teologi oglašali v razpravah s krščanstvom, a v vseh teh sporih in razpravah nobena stran ni pokazala nujno potrebne pripravljenosti, da bi razumno obravnavala protislovje, da bi z medsebojnim spoštovanjem obravnavala skupna vprašanja. Noben judovski sogovornik ni razpravjal s krščanskim sogovornikom. Pač pa so judovski teologi kot apologeti izbojevali namišljen spor s krščanstvom, kakor so si ga sami izmislili. Krščanski teologi pa so si kot apologeti krščanstva izmislili sanjsko judovstvo, od katerega so se mogli odmakniti. Namesto dvogovorov so bili samogovori. Pogovorne niti so potekale druga poleg druge, ne da bi se kdaj med seboj navezale.

Vsaka vera je o drugi zgradila svoje mišljenje, na katerem se seveda ni mogel oblikovati ne pogovor ne prava razprava. Dejansko je krščanstvo trdilo, da bi se judovstvo v resnici moralo končati z veliko nočjo. Jezus Kristus, Mesija, je prišel, da bi svet odrešil in dopolnil postavbo – Božje razodetje Izraelu na Sinaju. Judovstvo je zavrglo Mesija in njegovo odrešenje, zato je napačna vera. Judovstvo je tudi trdilo, da je Jezus nezakoniti sin rimskega vojaka, čarodej, nikdar in nikoli pa rešenik sveta; krščanstvo je napačna vera. Tako sta imeli obe veri nasprotno stran za brezupno

in nepremagljivo zahrbtno. Vsaka stran je v svojem namišljenem sporu še naprej obračunavala z drugo, prepričana sama o sebi, da je v očeh drugega zmotna. Od najzgodnejšega judovsko-krščanskega dialoga in ves srednji vek do konca 19. stoletja sta obe veri bojevali svoj boj. Seveda je vsaka v svojih očeh zmagała v teološki apologetiki, a nobena ni drugi ponudila resnega pogovora. Na tej osnovi se je s teološkim zagovorom tako judovstva kot krščanstva stoletja vlekel spor o tem, kdo je pravi Izrael.

## PRIJAZNEJŠI ZVOKI

**S**edaj – zlasti po drugi svetovni vojni in Holokavstu – je krščanstvo začelo svoj bolj odprt pristop do judovstva. Judovstvo pa je odgovarjalo s pozitivnimi stališči glede Jezusa. Geza Vermes z Oxfordske univerze je zgled za judovsko priznavanje Jezusa kot Juda.<sup>3</sup> Zato danes mislimo, da se je začel pristen dialog: krščanstvo je priznalo nadaljnjo veljavnost Izraelove zveze z Bogom; Izrael, judovsko ljudstvo, je bilo in je ostalo prva izvolitev Boga. Tora, postavba, je bila in je veljavna zaveza za Izrael. Judovstvo živi v neprelomljeni zavezi z Bogom. Judovstvo pa si je s svoje strani oblikovalo Jezusa po svojem okusu: rabija, ki govori čudovite reči, s katerimi se judovstvo lahko istoveti.

Judovstvo nato razlikuje zgodovinskega Jezusa od Kristusa Cerkve. Zgodovinski Jezus nikdar ni nameraval ustanoviti nove vere, krščanstva, ampak je hotel le prenoviti obstoječo vero, judovstvo. Judovstvo časti in ceni zgodovinskega Jezusa, ima ga celo za pre-roka. Kristusa Cerkve pa judovstvo spoštuje, kolikor podkrepi velike Jezusove nauke. Tako se krščanstvo javlja kot skladno nadaljevanje judovstva, kot vera, ki jo je treba spoštovati in ceniti, ker je prineslo postavbo, toro (ali vsaj veliko od nje) ljudstvom sveta. Nekdanji Judje in današnje judovstvo bi povsem utemeljeno častili in spoštovali Jezusa, tudi če se niso pridružili pripadnikom, ki so osnovali novo vero.

Tako danes splošno sprejemamo, da obstaja judovsko-krščanski dialog. Jaz trdim, da to ne drži.

## OPOREKANJE

**Z**akaj trdim, da se dialog v novejšem času bistveno ne razlikuje od tradicionalnega dialoga teoloških apologetov, ki je bil samo na videz medverstveni pogovor? Dobronamerno govorjenje o novem odnosu po eni strani ni zares iskreno, ker vsaka stran napeto išče nekaj pozitivnega, kar lahko pove o drugi. Nov odnos je po drugi strani, vsaj kar se tiče judovstva, kratko malo napačen. Če Jezusove nauke merimo ob kriteriju tore, nikakor ne napeljujejo nujno k pristanku. Glede postave so vsi Judje svojega časa in vsi verniki v današnjem judovstvu prepričani, da jo je Bog razodel Mojzesu na gori Sinaj. Vsi se strinjajo, da to, kar je Jezus učil, ustreza postavi. Potem ni nobenega razloga, da bi hodili prav za njim. Kolikor pa se to, kar je Jezus govoril in učil, odmika od postave, je to treba zavrnilo. In kolikor bi Jezus hotel prenoviti judovstvo, ki se mu ni zdelo zadostno, bi bilo to, kar je Jezus rekel, brezpredmetno ali rušilno.

Takšni ugovori proti zahtevi "Prodaj vse, kar imaš, in hodi za menoj" (Mr 10,21), se ne tičejo tega, kar kristjani povedo o Jezusu, npr. o čudežih, ki jih je delal, o vstajenju od mrtvih in sedenju na Božji desnici, da ne govorimo o trditvi, da je bil Jezus Bog v podobi edinstvenega človeka. Nestrinjanje sloni na tem, kar je Jezus sam po evangelijih povedal o svojem oznanilu, ki ga je prinesel na ta svet v svojem času in na svojem kraju.

Karkoli se je že zgodilo po njegovi smrti, je stvar krščanske vere. Ne vidim osnove za konstruktiven dialog med judi in kristjani, če je krščanstvo prikazano tako, kakor da bi se končalo tisti dan, ko je Kristus umrl, in kakor da ni nikoli vstal od mrtvih. Kar vidim v tem, je prilagoditev Jezusovega lika takšni kristologiji, ki naj bo sprejemljiva za judovstvo, ne pa Jezus Kristus kot Bog, kot Božji Sin ali kot učlovečeni Bog. Zakaj naj bi krščanstvo

vzdrževalo dialog, ki že na začetku zanika to, kar krščanstvo naredi za to, kar je: namreč, Jezusovo vstajenje od mrtvih? To ni smiselno.

V knjigi *Rabi govori z Jezusom* zelo odkrito in neapologetično razložim, zakaj se ne bi pridružil krogu Jezusovih učencev, če bi živel v prvem stoletju v deželi Izrael. Bil bi odklonilnega mnenja in upam, da s trdnim razlogom, z dokazi in na osnovi dejstev. Če bi slišal, kar je Jezus povedal v govoru na gori, iz zelo tehtnih razlogov ne bi postal eden njegovih učencev. Prav to misel utegnejo mnogi težko sprejeti, kajti skoraj ni besed, ki bi se naši civilizaciji in njenim temeljnim prepričanjem globlje vtisnile v spomin, kakor Jezusovi nauki, še posebej tisti v govoru na gori. A prav tako si je težko predstavljati, da naj bi te besede pri prvem poslušanju dojeli kot presenetljive in izzivalne in ne kot zgolj obrabljene izraze neke kulture.

Jaz predlagam natanko to: prisluhnimo in razpravljajmo. Sveti oče je sprejel izziv in pošteno odgovoril. Piše s prisrčno ljubeznijo, a ne odstopi niti za milimeter – kakor tudi jaz ne.

## ODLOČILNA RAZLIKA

**K**ristjani verujejo v Jezusa Kristusa in veselo oznanilo o njegovem gospostvu in nebeškem kraljestvu. Judje verujejo v Mojzesovo postavo; na zemlji in s svojim mesom sestavljajo Božje kraljestvo duhovnikov in svetega ljudstva. Lastim si pravico, da prinesem nekaj svetlobe v temo, zakaj je to tako. Ta vera terja zveste jude, ki nasproti Jezusovim naukom ugovarjajo, da so v pomembnih točkah v protislovju s postavo. Kjer se Jezus odmakne od razodetja Boga Mojzesu na gori Sinaj, torej od postave, nima prav, ampak ima prav Mojzes. Ko poudarjam razloge tega neapologetičnega razhajanja, po svojem mnenju pospešujem verski dialog med verniki, tako judi kot kristjani. Judje so dolgo slavili Jezusa kot rabija, kot juda, kakor smo mi. A krščanski veri v Jezusa Kristusa je ta potrditev popolnoma nepomembna. Obratno

pa so kristjani slavili judovstvo kot vero, iz katere je izšel Jezus – toda to je za nas bore majhen poklon. Prepogosto smo se izmikali, da bi se dotaknili temeljnih razlik med nami: ne le glede Jezusove osebe in zahteve, ampak tudi glede njegovih naukov. V tem prispevku naj gre natanko za to.

Jezus si je prilaščal pravico, da spremeni in izboljša (postavo). "Slišali ste, da je bilo rečeno ... jaz pa vam pravim ..." Mi pa nasproti temu trdimo, da je postava bila in je popolna, vzvišena nad vsakršno izboljšavo. Trdimo, da je judovstvo, ki je osnovano na postavi in prerokih in spisih kakor tudi na prvotno ustno izročeni delih postave, ki so zapisani v Mišni, v Talmudu in v Midrašu, bilo, je in ostane Božja volja za človeštvo.

Na osnovi tega kriterija ugotavljam judovsko nestrinjanje z nekaterimi pomembnimi Jezusovimi nauki. To je dejanje spoštovanja do kristjanov in spoštljivosti do njihove vere. Kajti drug z drugim moremo razpravljati le, če drug drugega jemljemo resno. Pogovor lahko začnemo samo, če cenimo tako sebe kakor druge. Jezusa obravnavam s spoštovanjem, a se z njim prepiram o stvareh, ki jih pove.

## PERSPEKTIVA

**Z**a kaj gre? Če moj načrt uspe, bodo kristjani obnovili svojo vero v Jezusa Kristusa in hkrati spoštovali judovstvo. Krščanstvo bodo videli z drugačnimi očmi, če dojamemo možnosti izbire, ki so obstajale pred krščanstvom in vidijo, kaj je izbralo krščanstvo. Perspektiva, ki se s tem odpira, osvetljuje in krepi vero. Soočenje svetega očeta z mojo knjigo pojasni skupni cilj: okrepiti vero verujočih – vero judov v postavo in vero kristjanov v Kristusa. Moj cilj je kristjanom pojasniti, zakaj verujem v judovstvo, kakšne možnosti izbire ima verujoči jud in kaj izbere. To lahko pomaga kristjanom, da se izjasnijo o odločilnih prepričanjih, ki jih vsako nedeljo vodijo v cerkev.

Judje se bodo z večjo predanostjo zavezali Mojzesovi postavi in hkrati spoštovali

krščanstvo. Rad bi, da judje razumejo, zakaj judovstvo terja pritrnitev izjav, kot so "Milosrčni išče srca", "Tora, postava je bila podeljena, da bi očistila človeško srce".

Upam, da bodo tako judje kakor tudi kristjani našli razlog, da bodo pritrtili temu, kar sem tu prikazal, ker so tu odločilne točke, ki sestavljajo razliko med judovstvom in krščanstvom.

Zakaj sem tako prepričan, da bo ta učinek dosežen? Če obe strani enako vidita razlike, ki ločita obe veri, in če obe utemeljeno izpričujeta svoje resnice, tedaj mislim, da v miru ljubita Boga in ga častita, vedoč, da je resnično eden in isti Bog, ki mu skupaj služita – četudi na različen način. Zato sem napisal versko knjigo o verski različnosti: Razpravo o Bogu.

Poudarjam: moj cilj je pomagati kristjanom, da postanejo boljši kristjani s tem, da pridejo do večje jasnosti o svoji veri. Prav tako je moj cilj pomagati judom, da postanejo boljši judje, ker bodo tukaj – kakor upam – spoznali, da je Božja postava pot (ne le naša pot, ampak pot *sploh*), da ljubimo enega Boga in mu služimo, njemu, Stvarniku nebes in zemlje, ki nas je poklical, da služimo in posvečujemo Božje ime. Moj cilj je preprost: po resnici tore je napačno mnogo tega, kar je Jezus povedal. Po merilu tore je bila Izraelova vera v Jezusovem času pristna in resnična. Ni potrebovala nobene reforme in prenove, ampak samo zvestobo in vdanost Bogu in posvečevanje življenja z izpolnjevanjem njegove volje. Papež Benedikt XVI. trdi nasprotno v knjigi *Jezus iz Nazareta*.

Ali torej predlagam samo to, da kristjani, potem ko so prebrali mojo knjigo, dajo na razpolago svoja prepričanja o krščanstvu? Nikakor. Krščanska vera najde tisoč razlogov za to, da veruje v Jezusa Kristusa (ne le v to, da je Jezus bil in je Kristus). Moj ugovor je: Jezus je lahko Kristus, a ne zato, ker je izpolnjeval postavo ali se držal postave ali se postavi podredil – ne zato, ker bi izboljšal postavo. Na osnovi tega kriterija jaz takrat ne bi šel za Jezusom in tudi danes ne bi nikomur svetoval,

Me tákrat le ljubiš, ko pridno poslušam?  
Včasih neumnosti delati skušam.  
*Sem dobri pastir in za ovce skrbim.* (po Ps 23,1; po Iz 40,11)  
(foto: Janez Oblonšek)



da hodi za njim. Krščanska vera seveda nikoli ni občutila dejstva svoje avtonomije kot problem. Ni se imela za nadaljevanje in reformo prejšnje vere, judovstva (ki so ga vedno prikazovali kot nekako pokvarjeno, nepošteno in brezupno), ampak kot nov začetek.

To soočenje na isti ravni naj vernih ne bi jezilo. To tudi ni moj namen. Toda, če kristjani vzamejo resno, da je veljavno, kar je napisano pri Mateju, da namreč Jezus ni prišel, da bi postavil odpravil, ampak da bi jo dopolnil (prim. Mt 5, 17–20), potem mislim, da bi imeli razlog na novo preiščati o postavi (ali, svetno govorjeno, o judovstvu). Sinaj kliče; postava nam govori, kakšni naj bomo po Božji volji.

## POGOVOR Z JEZUSOM

**A**li hočem s tem znova navajati dokaj obrabljeni dokaz judovskih apologetov in se opredeliti za zgodovinskega Jezusa proti Kristusu krščanstva? Neredki zagovorniki judovstva (vključno s krščanskimi zagovorniki judovstva) ločujejo Jezusa, ki je živel in učil in katerega častijo, od Kristusa, ki naj bi ga iznašla Cerkev (kakor pravijo). Trdijo, da je apostol Pavel skonstruiral krščanstvo, medtem ko je Jezus učil preprosto resnico. To bi mogli potrditi mi, ki verujemo v judovstvo.

V svoji knjigi pa predlagam popolnoma drugo pot. Ne zanima me, kaj se je zgodilo pozneje. Vedeti hočem, kako bi odgovoril, če bi stal ob vznožju gore, ko je Jezus izgovoril tiste besede, ki jih danes označujejo kot "govor na gori". Moj ugovor se zato ne nanaša proti "krščanstvu" v vseh njegovih oblikah in izrazih, niti se ne obrača proti apostolu, svetemu Pavlu, še manj proti obsežnemu "Kristusovemu telesu", kar naj bi postala Cerkev. Tudi ne nameravam opravičevati judovstva, ki trmasto vztraja pri negativnem vprašanju: "Zakaj ne Kristus?" Judovstvo ni dolžno stalno pojasnjevati "zakaj ne", saj se oznanilo postave vendar nenehno glasi: "ker ...", "zaradi ...". Judovstvo v vseh svojih obsežnih izrazih je nekaj drugega kakor krščanstvo brez Kristusa

(oz. glede spisov razodetja: stara zaveza brez nove). Judovstvo je kratko malo drugačna vera, ni nekrščanstvo. Ne gre za judovstvo kot nasprotje do krščanstva, ali da to presežemo: ne gre za Jezusa proti Kristusu (v tistem ozkem biografsko-zgodovinskem odnosu, ki ga imam v Pogovoru za nepomemben).

Nisem napisal znanstvene knjige. Sklicujem se le na podobo tistega, kar je Jezus povedal, namreč na Matejev evangelij. Ta evangelij sem izbral, ker je po mojem mnenju posebno primeren za pogovor s postavo oz. z judovstvom. Jezus, s katerim gradim svoje utemeljevanje, ni zgodovinski Jezus, kakršen izhaja iz učenjakovega daru domišljije. Za to je preprost razlog: tiste rekonstruirane zgodovinske podobe so preštevilne in preveč različne, da bi bile podlaga za pogovor. Vrhu tega ne vidim, kako morejo imeti verni ljudje različne pojme glede tega, s čimer se srečujejo samo v učenih delih. Če judje odprejo Novo zavezo, predpostavljajo, da slišijo o Jezusu Kristusu krščanstva. Če pa kristjani odprejo isto knjigo, storijo to gotovo z istim pričakovanjem. To ne pomeni, da zgodovinski Jezus ni navzoč za evangeliji in v njih. Pomeni samo, da večina od nas iz evangelijev dojema takšnega Jezusa, kakšnega mislijo, da poznajo. Jaz pišem tako za verujoče kristjane kakor za zveste jude, ki poznajo Jezusa po evangelijih. Obravnavam samo eno poglavje iz teh evangelijev.

## POBUDA ZA PRENOVO

**M**oja knjiga "Rabin se pogovarja z Jezusom" nadaljuje dolgotrajen projekt. To je moja peta knjiga o krščanstvu z judovskega vidika. Knjigo *Rabin se pogovarja z Jezusom* najbolje razumemo kot logičen naslednji člen znotraj daljše verige dokazovanja. Tako so tudi prve štiri knjige svoja vprašanja obravnavala tako, da je ena sledila drugi.

Začel sem z vprašanjem, kje v preteklosti se je začelo judovstvo kot verski sistem in stopilo v razpravo s krščanstvom. Konstantinov čas sem izbral kot tisti trenutek, ko sta se obe



strani prvokrat lotili vrste skupnih spornih vprašanj, čeprav sta imeli le samogovore.<sup>4</sup>

Nato sem v knjigi o "mitu" skupnega judovskega in krščanskega izročila<sup>5</sup> pojasnil, da sta judovstvo in krščanstvo odvisna drug od drugega: krščanstvo ni "verska hči". Ni skupnega, nadaljnjega "judovsko-krščanskega izročila".

Tretja knjiga,<sup>6</sup> napisana skupaj s patrom Andrejem M. Greeleyem, velikim učenjakom današnjega veroslovja, je vseskozi tehten pogovor. V knjigi zastopam tezo, da se judovstvo in krščanstvo tudi tedaj ne prekrivata, ko bereta Sveto pismo. To pomeni (v mojih očeh): ko obe veri bereta isti dokument, imata različna vprašanja in prihajata do različnih spoznanj. Ne pride do skupnega izročila. Moj prijatelj pater Greely se oklepa nasprotnega stališča. Misli, da je dobil razpravo. Sam pa mislim, da sem zmagal jaz. Oba sva postala še tesnejša prijatelja. Obe knjigi, ki sta sledili tej, sta bili mogoči samo na temelju iskrene ljubezni do vere takšnega človeka. Takšno ljubezen mi je prebudilo srečanje s patrom Greeleyem. Verjetno se s tem vprašanjem sicer sploh ne bi več ukvarjal. Nikakor se nisem hotel opustiti pogovora o veri, ki je izoblikovala tako čudovito dušo kakor je pater Andrej Greely.

Četrta knjiga v tej vrsti<sup>7</sup> zastavlja vprašanje: ali je mogoč pogovor med judovstvom in krščanstvom, če ni "judovsko-krščanskega izročila"? Tu skušam pojasniti, zakaj sem prepričan o tem, da ne le nikoli ni bilo pogovora, ampak da tudi na nobeni strani ni bilo želje po pogovoru. Tu naredim osnutek podobe o tem, kako si predstavljam, da bi mogli poskusiti prve začetke medverstvenega pogovora.

Rabin se pogovarja z Jezusom, peta in predzadnja knjiga,<sup>8</sup> utemeljuje nekakšen pogovor

s krščanstvom. Mislim, da se veren jud lahko neposredno pogovarja z Jezusom. To gotovo ni edino mogoč pogovor in gotovo tudi ne najboljši. A jaz resno jemljem Ustanovitelja krščanstva, brez podcenjevanja ("velik prerok, toda ...") in brez hinavščine ("velik učitelj, toda ..."). V tej knjigi zagovarjam, da pot vodi naprej s tem, da drug drugemu pripovedujemo zgodbe. Zato sem tudi imel idejo, da tukaj povem to zgodbo.

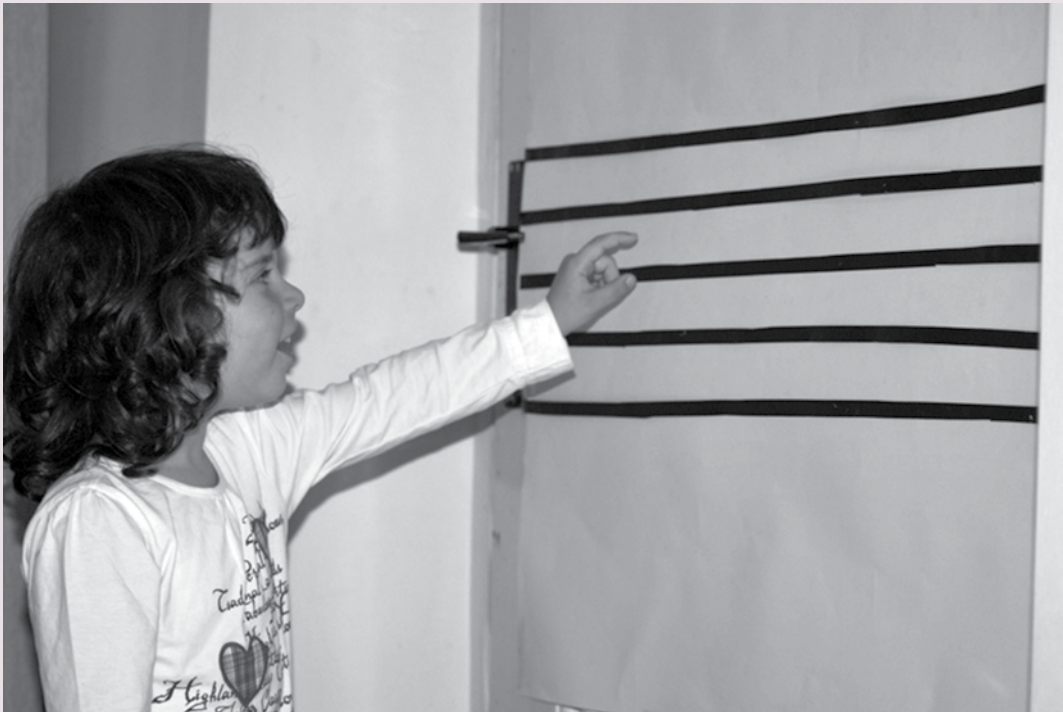
Šesti in zadnji naslov – o poganstvu in veri pri Pavlu – se loteva nadaljnjega kritičnega vprašanja.<sup>9</sup>

Ta prenova dialoga, ta edinstveni dogodek v 2000 letih, pričuje o verski prenovi, ki se izoblikuje v papeževanju Benedikta XVI. Samo v Nemčiji rojeni papež je mogel tako pogumno sprejeti izziv teološkega dialoga z judovstvom po holokavstu.

Prevod: Anton Štrukelj

- 
1. Nemška izdaja: *Ein Rabbi spricht mit Jesus*, Freiburg-Basel-Wien 2007.
  2. Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud*, Princeton 2007.
  3. Geza Vermes, *Jesus der Jude*. Ein Historiker liest die Evangelien. Predelal Volker Hampel, Neukirchen-Vluyn 1993 (angl. 1883). Prim. isti, *Die Passion. Die wahre Geschichte der letzten Tage Jesu*, Darmstadt 2006; *The Authentic Gospel of Jesus*. London 2003; *The Changing Faces of Jesus*, London 2000; *The Religion of Jesus the Jew*, London 1993; *Jesus and the World of Judaism*, London 1983.
  4. *Judaism and Christianity in the Age of Constantine*. History, Messiah, Israel, and the Initial Confrontation, Chicago 1987.
  5. *Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition*. London 1991.
  6. *The Bible and Us. A Priest and a Rabbi Read Scripture Together*, New York 1992.
  7. *Telling Tales. Making Sense of Christian and Judaic Nonsense. The Urgency and Basis for Judeo-Christian Dialogue*. Louisville 1993.
  8. *A Rabbi Talks with Jesus. An Intermillennial Interfaith Exchange*. New York 1993.
  9. *Children of the Flesh, Children of the Promise. A Rabbi Talks with Paul*, Cleveland 1995.

Če rad bi odgovore, tu se nasveti:  
odpri Sveto pismo in ves se posveti.  
Resnico v njem najdeš, kako prav živeti.  
(foto: Janez Oblonšek)



## Teologija Apostolskih del (II)

### POSTAVA

Luka večkrat govori o Judih, ki kristjane obtožujejo, da so odpadli in da so zapustili postavo: Jezus naj bi namreč spremenil Mojzesovo postavo (Apd 6,14); Štefan naj bi bogokletno govoril proti postavi, to je proti Bogu (6,11.13); kristjani naj bi spreminjali postavo; Pavel pa naj bi razveljavljajl postavo, v pridigah spodbujal odpad od Mojzesa in tako govoril proti Izraelu (21,21.28; 25,8; 28,17). Luka te obtožbe zavrača kot neutemeljene in krive (6,11.13s.; 21,21ss.). Hkrati pa obtožuje Jude, da se ne držijo postave in da zavračajo Mojzesa (7,35.39.53; 15,10; 23,3; itd.).

To za Luka ni zgolj zgodovinska zadeva. Zanj to pomeni nekaj veliko večjega kot zgolj opisovanje tega, kar se je v Cerкви zgodilo veliko pred njegovim časom. Vprašanje postave je zanj namreč žgoča tema, zato se k njej vedno znova vrača, saj ima opraviti tudi z istovetnostjo Cerkve.

Luka izjemno pozitivno in dosledno govori o postavi: sestavljena je iz "besed življenja" (7,38), je božanske narave, prinašajo jo angeli (7,53), je večno veljavna in "niti ena črtica postave" ne bo padla (Lk 16,17). Lukovo svojsko in značilno interpretacijo pomena

postave lahko prepoznamo celo po njegovem izrazoslovju, ki se razlikuje od drugih novozaveznih piscev; samo Luka namreč uporablja izraze, kot sta "Gospodova postava" in "postava očetov" (Apd 22,3; Lk 2,23.24.39). Na Mojzesovo postavo se sklicuje kot na "običaje, ki nam jih je izročil Mojzes" in podobno (Apd 6,14; 15,1; 21,21; 28,17).

Postava za Luka ostaja postava, ki je bila dana Izraelu na Sinaju, v strogem pomenu besede, izraelska postava. Luka namreč postava skrbi zaradi tega, ker je to Izraelova postava. Pomenljivo pa je, da ga najbolj skrbijo obredni in praznični vidiki postave, saj postava zanj v bistvu ni moralna postava, ampak predvsem ločilno znamenje med Judi in Nejudi; postava je torej znamenje Izraela kot Božjega ljudstva.

Srce postave je obreza (Apd 7,8; 15,1.5; 16,3; 21,21; Lk 2,21); Luka pa te nikoli ne spiritualizira ali reinterpreтира tako kot druge v Novi zavezi. Življenje prve Cerkve v Jeruzalemu, kot ga prikazujejo prva poglavja Apostolskih del, je namreč določeno z vsesplošnim sprejetjem postave, kar je še posebej očitno v tem, kako so kristjani zvesti templju (Apd 1-7). Petrova zvestoba postavi in zvestoba ostalih kristjanov pa je v bistvu v njihovem

spoštovanju obredne čistosti in posledično stroge ločitve obrezanih od neobrezanih (Apd 10,13sl.; 11,3). Vprašanje postave je tudi predmet razprave na apostolskem zboru (Apd 15,1sl.). Vse obredne predpise v postavi upoštevajo tudi Jezusovi starši (Lk 2,21.22.24.39). Celotno Pavlovo farizejsko življenje vse do njegove aretacije v templju je prikaz judovske zvestobe postavi (16,3.13; 17,1.10; 18,4; 20,16, 21,21–26.28; 23,1.3.5.6; 24,14.17.18; 25,8; 26,4–5; 28,17). Tudi Jezus je bil vajenec postave, učenec rabinov v templju (Lk 2,4sl.). Pomembno pa je tudi, da se v svojem evangeliju Luka izogiba vsakršnim kritikam, ki jih je Jezus izrekel o postavi: odstrani vso snov, ki govori o sporu glede postave med Jezusom in judovskimi voditelji, kjer Jezus nasprotuje farizejskemu gledanju (Mt 5,17–20.21–48; 6,1–8.16–18). Razlago za to pa najdemo v Apd 6,14, kjer piše, da naj bi Jezus "spremenil običaje, ki nam jih je izročil Mojzes"; ta ideja je sicer pripisana Jezusu, toda Luka jo razume kot očitno napačno: zato je vsaka kritika postave izločena.<sup>1</sup> To pa je tako namenoma, saj hoče pojasniti mesto, ki ga ima Tora v Cerkvi. Jezus torej ni spremenil ničesar, postava pa je trajno veljavna.

Luka tudi ne povzema postave z eno osrednjo zapovedjo, načeloma ne postavlja ene zapovedi nad ostale. Vsaka zapoved je namreč enako pomembna kot ostale. Ničesar takega ni, "kar je v postavi pomembnejše" (Mt 23,23). Ko Luka povzema Markov odlomek o ločitvi (Lk 10,1–12), se tudi izogiba očitnemu zavračanju Mojzesa. Ne obstaja nobena nova interpretacija postave ali Božje volje, ki bi nam jo dal Jezus, nobena višja pravičnost; postava je popolna in trajno veljavna (Lk 16,17). Odlomek o obredni čistosti (Mr 7,1–23) pa pri Luku manjka, čeprav je poznal Markov zapis (prim. Lk 11,37sl.). Nobenega zavračanja Božjih zapovedi torej ni, da bi se držali "človeškega izročila" (Mr 7,8; Mt 15,3sl.); nasprotno, Luka poudarja "navade očetov", ki so skladne s postavo (Apd 6,14; 21,21; 28,17). Judovski način življenja kristjanov je v tem, da živijo v skladu s postavo (Apd 1–7). Tudi, ko Luka prepisuje

Mt 23,25 (o čiščenju posod in krožnikov) v Lk 11,39sl., spregovori v prid Judom; dajanje miloščine je pomembno in med novozaveznimi pisci ga ima samo on za znamenje resnične zvestobe postavi in za dolžnost do Izraela (Lk 11,41; 12,33; Apd 9,36; 10,2.4.31; 24,17). Luka pa navaja tudi nič manj kot štiri razprave o soboti (Lk 6,1–5.6–11; 13,10–17 in 14,1–6); in te ne pravijo, da je postava zastarela ali presežena. Trudi se namreč pokazati, kako je Jezus deloval popolnoma v skladu s postavo in kako judovski voditelji niso mogli zagovarjati nobene obtožbe. Krščansko obhajanje sobote pa je prav tako v skladu z Judovskimi predpisi.

Ko Judje obtožujejo kristjane, da so ti odpadniki (Apd 6,11.13.14; 21,21,28; 25,8; 28,17), v njihovih obtožbah naletimo na trdno povezavo med Izraelom in postavo. Grešiti zoper postavo pomeni grešiti zoper Izrael. In v tem lahko prepoznamo pomen Lukovega konzervativnega pogleda: nujno je namreč, da se kristjani iz judovstva držijo postave in da dokazujejo njeno trajno veljavnost, saj obstaja samo en Izrael, vse obljube pa so dane prav Izraelu. Bog je Izraelov Bog.

Luka potrjuje pomen Mojzesove postave in poudarja, da so kristjani iz judovstva goreči za postavo; v tem smislu dokazujejo svojo istovetnost kot Božje ljudstvo, ki je upravičeno do odrešenja. Ločnica med krščanskimi Judi in drugimi Judi pa ni postava ali obreza, ampak to, da krščanski Judje verujejo vse stvari iz postave in prerokov, kar pomeni, da sprejemajo tudi križanega Mesijo, ki je bil obljubljen ljudstvu in je zdaj prišel (Apd 224,14, 3,18.24; 10,43; Lk 18,31; 24,25.27.45). Tisti, ki zavračajo Jezusa kot Mesijo, pa so izgubili svojo dediščino. Ker so torej kristjani iz judovstva obnovljeni Izrael, obreza in postava postaneta znamenje njihove istovetnosti.

Kaj pa pogani in postava? Zaveza iz obreze in obljube, dane Izraelu, vključuje udeleženo poganov pri odrešenju Izraela (Apd 3,25; 13,47; 15,14–17; Lk 2,46–47); ljudstvo obreze in postave bo namreč odrešeno, 'ljudstva izmed poganov' pa se bodo pridružila Izraelu (Apd 15,14). Luka se torej trudi dokazati, da se

odrešenje poganov zgodi popolnoma v skladu s postavo. Nekateri kristjani iz judovstva iz stranke farizejev so od poganov zahtevali obrezo in spoštovanje postave (15,1.5); če pogani ne bodo izpolnili teh obveznosti, ne morejo biti rešeni. Srečanje apostolov pa to razveljavi, saj odrešenje prihaja po Božji milosti (15,11). Toda tudi pogani se morajo držati postave, to je tistega dela postave, ki govori o poganih, živečih med Judi; tega, kaj Mojzes zahteva od poganov, da bi ti lahko živeli med Izraelci (Apd 15,15–17). V ozadju tega pa je, kar 3 Mz 17–18 zahteva od 'tujcev' v Izraelu. Spoštovanje postave, v tem primeru štirih zapovedi, pomeni priznavanje enega in edinega Izraelovega Boga.

Luka ne pozna oznanjevanja med pogani, ki bi bilo brez postave. Ve za oznanjevanje med pogani brez obreze, ne pa za oznanjevanje brez postave. Pismo namreč naroča poganom, naj se držijo tistega dela postave, ki je potreben, da lahko živijo skupaj z Judi; ni pa zakonito, da bi vsiljevali poganom več, kot je zahteval Mojzes sam. Napak je tudi govoriti, da so pogani prosti postave: nasprotno, Cerkev daje postavo tudi poganom kot poganom. Opravičenja po postavi ni; so pa po Jezusovi milosti Judje in pogani odrešeni (Lk 24,47; Apd 2,38; 3,19s.; 13,39; 15,11; itd.), toda to ni nikoli postavljeno nasproti spoštovanju postave, sicer bi Luka ogrozil svojo ekleziologijo. Nemogoče je torej reči, da bi morala biti postava ukinjena, zamenjana, ali da bi jo morali razumeti, kot da pripada dobi, ki je minila. S tem pa Luka ovrže judovske obtožbe, da je Pavel krščanske Jude učil, naj opustijo obrezo in postavo (21,21.28; 25,8; 28,17sl.). Položaj je za Lukovo Cerkev jasen. Luka nasprotuje Judom, ki obtožujejo krščanske Jude, da so odpadli od Izraela, kar bi pomenilo, da ti krščanski Judje niso upravičeni do odrešenja; ta spor pa je povezan tudi s Pavlom, ki ga uporabljajo kot argument proti Cerkvi. V času, ko je pisal Luka, odrešenje Judov zanj namreč ne pomeni nobenih težav: ta stvar je bila takrat že rešena. Odprto pa je vprašanje o postavi in Izraelu, saj je judovski dejavnik

znotraj Cerkve še vedno odločilen. S tem, ko vztraja, da morajo kristjani iz judovstva izpolnjevati postavo, uspe pokazati, da so oni obnovljeni in pravi Izrael, upravičen do Božjih obljub in do odrešenja. Izpolnjevanje postave judovskih kristjanov in odrešenje poganov kot pridruženega ljudstva, ki se drži dela postave, pa sta značilnosti Izraela, za katerega so Mojzes in preroki napovedali, da je to ljudstvo, ki je prejelo obljube odrešenja.

## DVANAJSTERI

**"I**n jaz vam prepuščam kraljestvo, kakor Iga je meni prepustil moj Oče, da boste jedli in pili pri moji mizi v mojem kraljestvu in sedeli na prestolih ter sodili dvanajst Izraelovih rodov." (Lk 22,29–30.) V poslovilnem govoru v Lk 22,24–30 dvanajsteri dobijo eshatološko vlogo kot bodoči vladarji nad Izraelom. Besedilo poudarja Lukovo razumevanje apostolata. Ob vprašanju dvanajsterih (Apd 1,6) sta vstajenje in izlitje Duha interpretirana kot napoved obnove Izraela. V Apd 1,15–26 tudi zasledimo izvolitev novega apostola – toda, zakaj je potrebno izvoliti novega apostola? Lukovo dojemanje dvanajstih apostolov je povezano z njegovo teologijo Izraela, dvanajsteri pa so bistveni za njegovo razumevanje Izraela in njegove usode.

Pomen dvanajsterih je nakazan že z Lukovo kompozicijo. Apostoli namreč ne igrajo nobene vloge v drugi polovici Apostolskih del, zadnjič pa so omenjeni v povezavi z Apostolskim zborom (Apd 15). Njihova vloga se po sedmem poglavju spremeni: Štefanova pridiga, ki zaključuje misijonarsko delovanje v Jeruzalemu, označuje konec neposredne misijonske dejavnosti apostolov v Izraelu. Prva omemba ljudstev izven Izraela (Apd 10–11) je sicer povezana z enim izmed dvanajsterih, s Petrom – ta omemba "narodov" je del obljube, dane Izraelu. Izven poglavij 10–11 pa Apostolska dela ne omenjajo nobene misijonske dejavnosti med pogani, ki bi jo izvajali dvanajsteri. Apd 8,11sl. sicer povezuje

dvanajstere z misijonom v Samariji, toda v tem primeru ne gre za poganski misijon, saj Luka Samarijanov nima za poganе, ampak za "izgubljene ovce Izraelove hiše". Dvanajsteri so prav tako povezani s Pavlom (9,26sl.), ki je misijonar v diaspori in učitelj Izraela. Težava, s katero se spopada Apd 15, pa je odnos poganov do Mojzesove postave, in apostoli na tej točki izginejo iz pripovedi, saj je njihov misijon v Izraelu zaključen.

Med Jezusovim zemeljskim življenjem imajo apostoli izjemno pasivno vlogo. V glavnem so navzoči kot opazovalci dogodkov, tako kot ostali učenci in tudi vse judovsko prebivalstvo. Za Luka Jezusovo življenje ni zavito v skrivnost, saj se vse dogaja v javnosti, medtem ko ga Izrael opazuje; naloga dvanajsterih torej ni ta, da bi bili očitvidci, da bi varovali Jezusovo izročilo, saj je to izročilo dobro znano vsem Judom (Apd 2,22; 10,37sl.). Jezusove izreke v Apostolskih delih zato redko zasledimo na ustnicah apostolov.

Luka pokaže veliko zanimanja za dogodke, ki se zgodijo med Jezusovo smrtjo in izlitjem Duha (Lk 24 in Apd 1): dvanajsteri so še posebej povezani z vstajenjem in to je v luči izjave iz Apd 1,21 pričakovano. Splošno sprejeto je sicer, da dvanajsteri delujejo kot poroki cerkvenega izročila, tj. normativnega Jezusovega izročila, ki ga lahko potrdijo v vsaki podrobnosti. Vendar to ne drži. Pričevanje apostolov se namreč ne nanaša na Jezusovo življenje; tudi govori v Apostolskih delih se zelo redko sklicujejo na Jezusovo življenje, razen ko govorijo o umoru Mesije (2,23,36; 3,14; 4,10.27sl.; 5,28; itd.), in tudi ko naletimo na sklicevanje na zemeljskega Jezusa, je izrecno poudarjeno, da so poslušalci seznanjeni s tem, kar se je zgodilo, zato apostolom o tem ni treba govoriti (2,22). Najjasnejše sklicevanje na Jezusovo življenje tako zasledimo v 10,38, toda tudi tu je rečeno, da poslušalci vedo vse, kar se je zgodilo in kar je Jezus rekel (10,37). Vsako tako poročstvo je torej brez pomena, in sicer zaradi javnega značaja celotnega Jezusovega delovanja po Luku; celotno Jezusovo življenje in njegove besede so namreč tako

splošno znane, zato apostolom ni potrebno biti porok zanje. V govorih se tako zdi, da je edina stvar, ki je poslušalci o Jezusu ne vedo, njegovo vstajenje (2,24sl.; 3,15). V Apd 1,2sl. je zato pogoj za novega apostola, da je bil z enajstimi v času od krsta pri Janezu Krstniku do Jezusovega vnebohoda in ne do njegovega vstajenja. To pa zaradi štiridesetih dni, med katerimi je Jezus posredoval pomembno sporočilo o svojem vstajenju kot upanju Izraela. Prič vstajenja je bilo namreč več kot apostolov, toda samo oni so poznali Jezusov nauk o resničnem pomenu tega dogodka. Zato je navodilo jasno: biti morajo prič vstajenja. To je večkrat jasno poudarjeno. Naznanilo, da je bil odkrit prazen grob, je bilo namreč predano "enajsterim in vsem drugim" (Lk 24,8). Toda potnika v Emavs sta morala prenesti enajsterim novico, da je bil pregan njihov dvom, da je Jezus odrešenik Izraela (24,21) – ko pa sta prišla med apostole, sta ugotovila, da ti že verujejo (24,34). Voditelj dvanajsterih je tudi prvi, ki je doživel kristofanijo (24,34). Tudi vstajenjski govor v 24,36–49 je bil najprej namenjen enajsterim (24,9sl.; Aps 1,2sl.). Dvanajsterim se Jezus tudi prikaže po svojem vstajenju (Apd 1,3). Toda ko je tretjič napovedal trpljenje/vstajenje, je to povedal dvanajsterim na samem (Lk 18,31–34). Na samo jih je namreč poklical vedno, ko je govoril o vstajenju, o Izraelovem Mesiji ali o odrešenju Božjega ljudstva.

Prvo poglavje Apostolskih del je v celoti posvečeno Jezusovemu zadnjemu srečanju z enajsterimi apostoli (1,1–14) in pripovedi o izvolitvi novega apostola (1,15–26). V obdobju, ki je sledilo vstajenju, je Jezus štirideset dni poučeval enajstere o Božjem kraljestvu (1,3). Povezava sega nazaj do poslovnega govora (Lk, 22,24sl.), posebej še do besed, da bo dvanajsterim zaupana *basilea*, tako kot je bila zaupana Jezusu (22,29).<sup>2</sup> Ta *basilea* pa je povezana z obnovo Izraela, gre namreč za "izraelsko kraljestvo" (22,29sl.). Luka tako povezuje mesijanstvo z Božjim kraljestvom (Lk 1–2; 24.21sl.; Apd 1,3.6); v luči vstajenja namreč ni več nobenega dvoma, da bo

kraljestvo obnovljeno za Izrael in ta obnova je večkrat omenjena, še posebej pa v Apd 15,16sl. Dve stvari sta torej jasni: prvič, naloga dvanajsterih je biti priča Jezusovega vstajenja (1,22); in drugič, biti mora dvanajst apostolov, vsaj v nekem obdobju zgodovine (1,15–26) – po Jakobovi smrti (Apd 12,2) je bilo namreč nepotrebno, da bi volili novega apostola.

Zakaj nas mora Luka seznanjati z izvolitvijo dvanajstega apostola in opisati izvolitev kot dopolnitev Svetega pisma in kot izvolitev, ki jo je opravil Bog sam? Povezava med številom dvanajst in apostolskim krogom je sicer stvar izročila, toda Luka pojasnjuje, da je prav število dvanajst, ki je določeno za apostolski krog, bistvenega pomena in da lahko ta krog deluje samo, če je število pravo. Ko namreč opisuje Judovo izdajstvo, Luka ni zadovoljen zgolj z opisom, da je Juda "eden izmed dvanajsterih", ampak navede bolj podroben opis, saj pravi, da je Juda eden "izmed števila dvanajsterih" (Lk 22,3). Juda namreč izhaja iz skupine, za katero je število dvanajst temeljnega pomena. Enak poudarek pa najdemo tudi v Apd 1,17: "Bil je prištet med nas in bil deležen naše službe", in v Apd 1,26, kjer je Matija "pridružen enajstim apostolom". Število dvanajst pa je pomembno tudi zato, ker je krog dvanajsterih jasno povezan s konceptom 'Izraela' (Lk 22,30). V Apd 26,6sl. je namreč izpolnitev obljube vstajenja središčna točka Izraelovega čaščenja, in v tem smislu je Izrael ljudstvo dvanajstih rodov. Luka tako povezuje pojme Izrael–*basilea*–vstajenje–mesijanstvo.

Dvanajsteri bodo vladarji v eshatološkem Izraelu (Lk 22,30); v poročilu v Apd 1,21 pa je naloga dvanajsterih tudi ta, da so priče Jezusovega vstajenja. Kakšna pa je povezava med tema dvema trditvama? Po Luku je vera v vstajenje resnična naloga Izraela, 'obljuba, ki jo je Bog dal našim očetom' in 'Izraelovo upanje' (Apd 26,6sl.), toda vstajenje je prikazano kot specifično farizejska vera (Apd 26,5; 23,6–8); vstajenje je izpolnitev Svetega pisma (26,22–23; Lk 24,25–27.32.44–46). V svojem evangeliju je Luka, ko govori o tem, kaj Sveto pismo pravi o vstajenju, zadovoljen

s splošnim naslanjanjem na Mojzesa, medtem ko v Apostolskih delih poda podrobno eksegezo te ideje (2,25sl.; 13,23sl.). Tu namreč povezuje davidovski mesijanski koncept *basilee* z vstajenjem (2,30; 13,33sl.). In ker je prva naloga dvanajsterih, kot pravijo Apd 1,22, da so priče vstajenja, je povezava s poslovnim govorom, kjer je navedenih dvanajst vladarjev nad dvanajstimi Izraelovimi rodovi, jasna (Lk 22,30). *Basilea*, ki jo razglša Jezus, je torej kraljestvo, ki ga Izrael pričakuje in ki je bilo obljubljeno Božjemu ljudstvu (Apd 1,3.6; Lk 1,32.33). Bog bo namreč dal Jezusu prestol njegovega očeta Davida; njegovemu kraljestvu pa ne bo konca. Skladnost z Apd 2,30 je očitna: Bog je prisegel, da bo posadil "enega izmed Davidovih potomcev na njegov prestol". V ta koncept vstajenja kot ustoličenja (Apd 2,29–32) pa so dvanajsteri vključeni kot priče (2,32b). Tudi sam David je namreč govoril o vstajenju Mesije kot o izpolnitvi obljube, dane Izraelu (2,31); dvanajsteri torej lahko zdaj razglšajo Jezusa za Gospoda in Mesija pred "vso Izraelovo hišo" (2,36). Pričevanje dvanajsterih pa se nanaša na to, da je Bog izpolnil obljubo svojemu ljudstvu.

V Evangeliju po Luku sta prvi dve poglavji v celoti prežeti z mislijo, da začetek zadnje faze zgodovine, ki se začne z Jezusom, ni nič drugega kot izpolnitev Božje obljube očetom (1,16–17.23–33.51–54.68–79; 2,10–11.25.29–32.38). Dvanajsteri delujejo kot misijonarji med Judi; poklicani so, da pred Izraelom razglšajo, da se je zgodil obrat v zgodovini Božjega ljudstva in da kličejo ljudstvo k pokori, ker so usmrtili Mesijo. Luka jim torej pripisuje preroško vlogo.

Naloga dvanajsterih kot vladarjev in sodnikov pa je nadalje povezana z ločitvijo, ki jo Luka prepozna med izraelskim ljudstvom in njihovimi voditelji. Ni odrešen ves Izrael (Apd 3,23). Medtem ko voditelji zavračajo razglšanje Jezusa za Mesijo, ga velik del ljudstva sprejema; v prizoru za prizorom v Apostolskih delih so judovski voditelji naslikani kot trdovratni. Ta delitev ljudstva kaže, da Izrael kot ljudstvo ni zavrženo skupaj

s svojimi voditelji. Voditelji ljudstva so se torej odrekli pravici, da bi vladali nad njim, in zato so dvanajsteri postali novi voditelji Izraela, kot pojasnjuje Lk 22,30. Zato so v Apostolskih delih apostoli prikazani kot voditelji, pa tudi kot tisti, ki oznanjajo, da se je izpolnila obljuba, dana ljudstvu. Ne vladajo pa neki posebni shodnici, novi organizaciji ali skupnosti, ampak preprosto Izraelu. Tako kot je Jezus nagovarjal ljudstvo kot celoto in jim postavljaj zahteve, delajo namreč tudi njegovi nasledniki, dvanajsteri.

Lukova govorica o dvanajsterih pa ni uradniška; ne govori v smislu, da bo tak zbor dvanajstih vedno navzoč v Cerkvi, da bi jo vodil; dvanajsteri torej niso prvi cerkveni uradniki. So edinstven pojav, kot je jasno iz eshatološkega poudarka v Lk 22,30: ti izbranci bodo vladali Izraelu ob koncu časa, ko bo ta prišel. Luka tudi ne išče cerkvenih služb pri dvanajsterih; oni namreč ne ustanavljajo služb, ne prenašajo avtoritete in ne postavljajo uradnikov.

## PAVEL - UČITELJ IZRAELA

**A**postolska dela so v veliki meri knjiga o Pavlu. Samo njemu je posvečenih sedemnajst poglavij, Apd 9.13–28. Luka se je torej odločil, da bo govoril predvsem o Pavlu. V Apostolskih delih sicer nima nobenega naziva: mimogrede ga imenuje 'apostol' (Apd 14,14), toda za Luko ni nobene potrebe po tem, da bi uporabil naziv, da bi s tem pokazal njegov položaj v Cerkvi. Luka pozna dvanajstere in tudi druge apostole. Zdi pa se paradoksalno, da naziv 'apostol' ni uporabljen v povezavi s Pavlom, kljub dejstvu, da je on edini svetovni in 'ekumenski' misijonar, voditelj Cerkve. Toda za Luka je Pavel nekaj več kot pa zgolj to, kar bi lahko izrazil s pomočjo tega naziva. Nihče se namreč ne more primerjati z njim, tudi dvanajsteri ne. Dvanajsteri so pomembni kot skupina, medtem ko Pavel izstopa kot posameznik. Tudi zelo malo podatkov imamo v Apostolskih delih o dvanajsterih in skoraj nič o voditelju in avtoriteti

jeruzalemske Cerkve, Jakobu, Gospodovem bratu, toda Luka navaja vse polno podatkov o Pavlu, kakor da bi bil ta neznanec. Vendar je Pavel za bralce Apostolskih del najbolj znana osebnost v Cerkvi, zato Luka le ponavlja, kar njegovi bralci že vedo. Namen torej očitno ni ta, da bi povedal Pavlovo zgodbo, ampak da bi razložil in branil njega in njegovo vlogo, saj je Pavel najbolj sporna figura v Cerkvi, pa tudi v judovskem svetu.

Pavlov edinstven položaj v Cerkvi je razložen v treh poročilih o njegovem spreobrnjenju in poklicu (Apd 9, 22 in 26). V poročilih o spreobrnjenju je Luka uporabil naslednji vzorec:

1. Opis Pavlovega življenja v času, ko je bil še pravoveren Jud, njegove izobrazbe in šolanja v Jeruzalemu, ter njegovega farizejstva (22,3; 26,4–5).
2. Pavel kot preganjalec krščanskih Cerkva (9,1–2; 22,4–5; 26,9–11); Pavel kliče vodilne Jude za priče (9,13; 22,5; 26,5).
3. Videnje v Damasku (9,3–7; 22,5–16; 26,12–18).
4. Pavlova misijonska poklicanost, ki je v treh poročilih opisana precej različno (9,15; 22,17–21; 26,16b–18).

Pavlov edinstveni položaj v Cerkvi je torej očitno. Kot misijonar ni izhajal iz neke Cerkve ali iz apostolskega izročila, ampak ga je poklical sam Bog. Kar pa je Pavel doživel v Damasku, je primerljivo samo s situacijo dvanajsterih: doživel je kristofanijo, Gospod se je namreč razodel Pavlu in Pavel je videl Jezusa (9,3–5.27; 22,6sl.; 26,19). Samo dvanajsteri in Pavel so torej videli Jezusa, vstalega Gospoda, in to dejstvo vzpostavlja njegov apostolat; povezavo med tem, da je videl Jezusa, in njegovim apostolskim delovanjem pa napravi Luka (Apd 1,21sl.). Pavel ima pogoje za to, da je apostol, ker je sposoben pričevati o Jezusovem vstajenju (Apd 1,22b), kar je odločilno za kerigmo. Pavla je Bog sam izbral (9,15; 22,14; 26,16), tako kot dvanajstere (Lk 5,1–11; 6,12–16) in nikogar drugega v Cerkvi. Še pomembnejše pa so besede vstalega Gospoda Pavlu. Po teh besedah se Pavel razlikuje od dvanajsterih,



saj nikomur drugemu ni bilo rečeno isto. Apd 22,14 navajajo, da je Bog očetov izbral Pavla, da bi slišal glas Pravičnega; to pa je nenavaden dogodek; s temi besedami je Pavel postal prva in edina priča svetu, 'ekumenski' apostol in misijonar. Priča 'do skrajnih mej sveta' namreč pomeni apostolsko poklicanost (Apd 1,8; prim. Lk 24,47); to pomeni biti priča pred Judi in pogani, pred Izraelom in narodi, ali če vključimo tudi zemljepisno razsežnost, od Jeruzalema do "skrajnih mej sveta" (Apd 1,8; prim. Lk 24,47). In edini, ki uresniči zemljepisno razsežnost misijonske in apostolske poklicanosti, je Pavel; to pa ni zapisano samo v poročilu o njegovem delu (Apd 13–21), ampak je izpričano tudi z besedami vstalega Gospoda (9,15, 22,15.17; 26,17–18) in v nekaterih povzetkih (17,6; 20,21; 26,20).

Tri poročila o Pavlovem poklicu so iz različnih izročil in odsevajo različne ideje in misli o misijonskem delovanju, predvsem pa o povezavi med Judi in pogani kot naslovniki pridiganja. Toda vseeno je jasno, da Luka prikazuje Pavla kot oznanjevalca Judom. Mesta, kjer oznanja, so namreč v glavnem shodnice, in njegovo delo se začne v shodnicah po Damasku takoj po spreobrnjenju. Tudi na svojem prvem misijonskem potovanju Pavel iz Cerkve v Antiohiji obiše shodnice v diaspori (13,4.14.42sl.; 14.1). Po apostolskem zboru pa se njegova misijonska prizadevanja nadaljujejo vse do aretacije in sojenja (16,12sl.; 18,4.19; 19,8). Toda Pavel nikoli ne zapusti shodnice in Judov, da bi šel k poganom. Veliko število Judov v vseh shodnicah se tudi spreobrne, medtem ko drugi zavrnejo evangelij; in šele, če poslušalstvo ne sprejme evangelija, je posledica običajno ta, da Pavel nadaljuje z oznanjevanjem evangelija poganom. Tako se zdi, da je Pavlovo oznanjevanje med pogani predvsem rezultat judovske neposlušnosti (13,46; 18,6). To pa seveda ne drži: oznanjevanje poganom je namreč utemeljeno z naslanjanjem na Sveto pismo, ne pa z judovsko nepokornostjo (13,47); in kljub izjavam misijonarjev v 13,46 in 18,6 Luka še naprej opisuje Pavlovo oznanjevanje v

shodnicah (14,1; 16,12s.; 17,1.10.17; 18,4.19.26; 19,8), njegovo oznanjevanje pa se konča pri Judih v Rimu (28,17ss.). Pavel pa ne pridiga poganom na splošno, ampak poganom, ki so bogaboječi in ki jih sreča v shodnicah, kjer najprej nagovarja Jude. Ko so spokorjeni Judje zbrani, nespokorjeni pa izključeni iz Božjega ljudstva, se Pavel obrne tudi na pogane. In ko se spreobrnejo tudi pogani, se to ne zgodi zaradi izključitve Judov, ampak poleg njih. Nikjer v Apostolskih delih namreč ne naletimo na to, da bi Pavel nagovarjal poslušalstvo, ki bi bilo samo pogansko.

Pavel torej najprej oznanja Judom in šele nato in skupaj s tem oznanjevanjem se obrača tudi na pogane. Zakaj Luka poudarja to dejstvo, pa je jasno iz apologetskih govorov v Apd 21–28. Velik del namreč posveča Pavlovi obrambi na sojenju: in tu so naslovniki Judje in ne Rimljani. Luka Pavlovemu sojenju nameni toliko prostora kot njegovi celotni misijonski dejavnosti, skoraj 50 odstotkov svoje snovi o Pavlu. Njegov opis Pavla v Apostolskih delih pa je namenjen obrambi apostola. Ni namreč potrebno opisovati Pavlovega misijonskega delovanja, ampak ga razložiti in braniti. V skladu s splošno sprejetim mnenjem govori predstavljajo politično apologijo in naj bi bili naslovljeni na Rim, toda to ne drži, saj govori niso politično apologetski, ampak religiozni.

Uvod v poglavja o sojenju in v sklepni del Apostolskih del je polemika o Pavlovem odnosu do postave. Pavel se tu poslavlja od Cerkva, ki jih je ustanovil, in jim zapušča svojo oporoko (Apd 20,17sl.). Po Luku je Pavel zdaj dobro poznan med Judi po vsem svetu. Govorice o njegovem učenju in pridiganju pa so dosegle tudi Jude v Jeruzalemu (21,20sl.) in to povzroča vznemirjenje med deset tisoč krščanskimi Judi v mestu, ki so goreči za postavo; toda težave reši Pavlov zgled zvestobe postavi (21,20sl.). Od 21,27 do konca Apostolskih del pa je pozornost usmerjena samo na Pavla in Jude. Na sojenju ne odloča cesar in ta sojenja tudi ne vodi, ampak ga vodijo Judje v Rimu (28,17sl); Pavel

se tako v Rimu dvakrat sreča z Judi. Sojenje pa je več kot le literarno orodje, s katerim hoče avtor pokazati, kako je Pavel dospel v Rim in kako pridiga v svetovni prestolnici; zelo razvlečeno sojenje namreč ustvarja mnogo širši okvir, v katerega je bilo mogoče uvrstiti štiri Pavlove govore in na ta način je Luka lahko dovršil svoj opis apostola.

Ti govori so apologetski, kar Luka poudarja z uporabo besed *apologeisthai* in *apologia*, ki jih uporablja kot paroli (22,1; 24,10; 25,8; 26,1,2,24; 28,16). Namen teh govorov torej ni ta, da bi nadaljeval misijonsko delo; v njih ni nobene kerigme, nobenega klica k pokori ali spreobrnjenju, nobenih svetopisemskih navedkov, nobenega sklicevanja na priče. Predmet obrambe v govorih torej ni krščanstvo ali posamezni kristjan, ampak Pavlova oseba in njegovo delovanje. V poglavjih 22 in 26 Luka najprej uporabi vnaprej pripravljeno snov, v poglavjih 23 in 24 pa to snov komentira. Trije dejavniki pa imajo v govorih odločilen pomen:

1. Pavel je bil in je farizej in Jud, ki je bil zvest postavi (22,3; 23,1.3.5.6; 24,14; 26,4-5).
2. Veruje v vse, kar je zapisano v postavi in prerokih, uči pa samo to, kar pravi Sveto pismo; nič, kar pridiga in uči, namreč ni nejudovskega (24,14sl.; 26,22sl.).
3. Pavel je obtožen, da pridiga o vstajenju, toda vstajenje je izraženo v Božjih obljubah ljudstvu in je upanje farizejskega Izraela (23,6; 24,21; 26,6-8); vera v vstajenje torej pomeni zvestobo Svetemu pismu, postavi in ljudstvu (24,14sl.; 26,22sl.).

Te prvine razkrivajo, da Luka skrbiti vznemirljive govornice o Pavlu, ki so povod za obtožbe Judov (21,21).

Luka tudi na več mestih povzema obtožbe proti Pavlu:

21,21: Pavel povsod v diaspori Jude nagovarja k odpadu od Mojzesa, da ne smejo obrezovati svojih otrok in da jim ni treba živeti v skladu z običaji očetov, s postavo.

21,28: Pavel povsod uči proti ljudstvu, postavi in templju.

24,5sl.: Pavel je poskušal onečastiti tempelj.

23,29: Rimska različica judovskih obtožb je ta, da se težava nanaša na 'njihovo (judovsko) postavo' (prim. 25,19).

Glede na obtožbe je Pavel krivi učitelj v Izraelu. Sporno je njegovo učenje o postavi in Izraelu, ki skrbi Jude po vsem svetu. Obtožbe pa niso povezane z oznanjevanjem med pogani in ne izhajajo iz obtožb, da je Pavel kriv za politični upor. Težava tudi ni Pavlova osebna politična neškodljivost niti neškodljivost Cerkve na splošno. Pavel je grešil proti ljudstvu, proti Izraelu (21,28; 28,17): obtožen je odpada, kriv je opuščanja postave in zato ni več član Božjega ljudstva. Na kocki je torej opravičenje obstoja Cerkve in s tem odrešenja poganov. Polemika se torej nanaša na Pavlovo pridiganje.

Luka zapiše samo eno Pavlovo misijonsko pridigo (13,16-41); njen namen pa je, da bi pokazal, kako je Pavel vedno misijonsko pridigal v shodnicah. Pridiga je sicer namenjena Judom v soboto, toda nanaša se tudi na pogane, namreč na bogaboječe. Pridiga, naslovljena na "može Izraelce" (13,17), se začne s predstavitvijo zgodovine Izraela (13,17-25), zgodovine, ki je zaznamovana z zvestobo Boga. Dogodek Jezusa pa je vrh te zgodovine in obljube, ki so bile dane Davidu, so se zdaj izpolnile ljudstvu v diaspori. Ta zgodovina pa ni bila nikoli ogrožena niti se ni končala, kljub nasprotovanju voditeljev in ljudstva v Jeruzalemu, ki ni razumelo Svetega pisma in poročila o dogodku Kristusa (13,27sl.). Zgodovina se namreč brez prekinitve nadaljuje v Cerkvi. Izpolnitev je torej prišla po vstajenju, po katerem je Jezus postal Izraelov kralj (13,32sl.), odrešenje, odpuščanje grehov pa po Jezusu (13,38) in ne po postavi (13,39). To odpuščanje je tudi opravičenje kot oproščanje grehov. Opravičenje pa je dano po veri, to je po obratu k Mesiji, kralju, ne pa po Mojzesovi postavi (13,39). Če se torej držiš postave, ti to ne daje odrešenja, pa čeprav je pokornost postavi potrebna. Judovsko poslušalstvo torej ni nasprotovalo interpretaciji postave (13,42-43), ampak Pavlu, saj so bili polni ljubosumnja, ko so naslednjo soboto videli množice, ki so se

zbrale, da bi slišale Božjo besedo. Po Luku ni razloga, zakaj bi lahko Judje kritizirali Pavla zaradi njegovih besed o postavi. Pridiga v 13,16–41 ne nudi nobene opore obtožbam proti Pavlu.

V Apd 20,18–35 najdemo Pavlov poslovilni nagovor Cerkev, njegov edini govor Cerkev. Govor mimogrede omenja vsebino Pavlovega oznanila: "Naj se spreobrnejo k Bogu in naj verujejo v našega Gospoda Jezusa" (20,21), evangelij o Božji milosti (20,24) in "oznanjevanje kraljestva" (20,25); nič pa ni govora o postavi. Tudi Judje so omenjeni samo na kratko v povezavi s svojimi spletkami (20,19). Tu torej Luka ne omenja ničesar, kar bi utemeljilo ostre obtožbe Judov, obtožbe, za katere ve, da so lažne. Luka pa s tem pokaže, kako je nemogoče, da bi Pavel učil, česar je obtožen, da naj bi učil, ampak nasprotno, da je Pavel še posebej primeren za Izraelovega učitelja. Pavel je namreč farizej, zvest postavi in Svetemu pismu, in zato tudi zvest "Izraelovemu upanju", vstajenju. Luka v nekaterih podrobnostih sicer omenja, da je bil Pavel rojen Jud, vzgojen v Jeruzalemu, zvest postavi in preganjalec krščanskih skupnosti (Apd 22,3–5; 24,4–5.9–11): toda to noče služiti kot dokaz posebne milosti, ki je bila dana preganjalcu in farizeju v Damasku, saj je Pavel še vedno farizej in zvest postavi (23,6; 24,14–16); še celo bolj je zvest postavi kot véliki duhovnik (23,1sl.). Tudi opis dogodkov, ki so pripeljali do judovske zarote proti Pavlu v 24,17–24, potrjujejo isto. Pavel je prišel v Jeruzalem, da bi izpolnil najvišjo obveznost postave, dajanje miloščine. Pavel ima sebe za enega izmed ljudstva in skozi miloščino kaže svojo ljubezen do Izraela. Prijet je torej, ko izpolnjuje obveznost, ki jo nalaga postava, ko se očiščuje v templju (24,18). Torej je bil Pavel to, kar je bil kot farizej, še vedno tudi kot kristjan.

Luka pa mora povedati še več in to je jasno ob še eni neprestano ponavljajoči se temi v govorih, ob vstajenju. Vstajenje je namreč središče evangelija. Vera v vstajenje je označena za farizejsko zadevo (Apd 23,1sl.) – kot

farizej je Pavel moral verovati v vstajenje, 'upanje Izraela' (Apd 28,20). V 26,6, kjer se pojavi izraz 'obljuba', pa vstajenje izraža tudi obljubo, ki je bila dana očetom. Ta obljuba je stvar farizejev, pa tudi stvar vseh dvanajstih rodov ljudstva (26,7). Da bi jo dosegli – to je cilj judovskega bogočastja in delovanja (26,7); vera v vstajenje je v središču judovskega bogočastja in značilnost Izraela. Luka pa na tem mestu vere ne utemeljuje z naslanjanjem na Jezusovo vstajenje niti na pričevanje dvanajstih: izhaja namreč iz Svetega pisma, iz obljub, danih očetom, iz farizejstva in iz verovanja ljudstva. Polemična naravnost je zato očitna: Pavel veruje vse, kar so zapovedali postava in preroki (Apd 24,14); kar pridiga, pa na nobenem mestu ne presega tega, kar so o Mesiji in o prihodnosti ljudstva povedali Mojzes in preroki (26,22s.). Luka po Pavlu na več mestih tudi zatrdi, da je na sojenju v bistvu zaradi vere v vstajenje (23,6; 24,21; 26,6sl.; 28,20). Ko pa jasno izpostavi vero v vstajenje kot glavno skrb in upanje ljudstva, s tem pove, da so sodniki z obtožbo Pavla sebe izvzeli iz ljudstva in judovstva. Pavel torej ni odpadnik, ampak so odpadniki voditelji Judov: Pavel ima torej pravico govoriti v imenu ljudstva in predstavljati Izrael, ne pa njegovi tožniki. S svojim poznavanjem postave in s svojo vero v Mesijo je Pavel namreč resnični farizej in pravi Jud, ki ima pravico biti učitelj Izraela, kakor je opisan v prizorih v shodnici v poglavjih 13–19 in na koncu tudi v prizoru v Rimu (28,17sl.).

Pavel ima osrednje mesto v Apostolskih delih in večina Cerkev izhaja iz njegovega dela. Luka ima celotno Cerkev za pavlinsko Cerkev. Pavel pa je obtožen, da je voditelj "ločine Nazarečanov" (Apd 24,5). Obtožbe, naperjene proti Pavlu, se torej nanašajo na celotno Cerkev; Cerkev je vpletena v obtožbe o odpadu, o tem, da so zapustili izvoljeno ljudstvo. Pavlov poseben status v Cerkev poleg dvanajstih pa temelji na posebnem poslanstvu, ki mu ga je dal Izraelov Bog (22,14), na nečem, kar je izpričal človek v shodnici, ki je poznan po pobožnem življenju v skladu s

postavo (22,12). Pavlov status je zato potrebno braniti, saj Cerkev ne more biti obnovljeni Izrael, če izhaja iz judovskega odpadnika. Vendar pa dvanajsteri in Pavel predstavljajo Izrael, medtem ko nespokorjeni Judje nimajo več pravice, da bi se imenovali 'Izrael'. Lukova skrb je torej boj za pravico članstva v Božjem ljudstvu.

V Lukovi predstavitvi Pavla je poseben pomen dan zagotovitom resničnosti in veljavnosti njegovega oznanila in nauka, pri tem pa igra glavno vlogo Sveto pismo: vse, kar namreč Pavel pridiga, najdemo v Svetem pismu. To pa ima povezavo z osrednjo temo v Lukovi predstavitvi Pavla, namreč, Pavla kot Juda. Druga tema pa je Pavel kot vizionarski, karizmatični pridigar, zdravilec in čudodelnik (13,8sl.; 14,2sl.; 16,16sl.; 19,11sl.; 20,7sl.; 28,1sl.). Pavlovo življenje in delovanje je vse polno eksorcizmov, ozdravljenj, obuditev mrtvih in drugih čudežev različnih vrst. Pavlovo delo je zato določeno z Duhom (9,17; 13,2.4.8; 19,1.21; 20,22.23; 21,11) in Pavel je, tako kot dvanajsteri, zmožen dati Duha drugim kristjanom (19,6). Pavlovo delovanje je torej vodeno neposredno iz nebes, vodi ga Bog, Jezus ali Duh, s pomočjo prikazovanj, besed, različnih ekstatičnih izkušenj, nebeških navdihnjen, itd. V Apostolskih delih tako zasledimo sedem Pavlovih čudežev (13,4-12; 14,8-10; 16,16-18; 19,12-20; 20,7-12; 28,1-6.7-8). Povzetki pa dajejo vtis, da je tudi Pavlovo predhodno in nadaljnje delovanje zaznamovano s čudeži (14,3; 15,12; 19,11-20; 21,19).

To, da se povsod dogajajo čudeži, pa ni namenjeno poudarjanju Pavlove čudodelne dejavnosti kot take, ampak da bi povedalo nekaj o njegovem pridiganju. Čudež se namreč ne zgodi takrat, ko bi bilo potrebno Pavla rešiti iz trpljenja in preganjanja, ampak takrat, ko je potrebno pokazati, da je oznanilo neustavljiva sila. Proti uporabi nevernih Judov v Ikoniju Bog sam potrdi svojo besedo "tako, da so se po njihovih rokah godila znamenja in čudeži" (14,3). V Apd 4,25-31 potrditev pridiganja Božje besede pride po Božjih ozdravljenjih, čudežih in znamenjih, ki so se

zgodila po Jezusu (4,29-30). V Apd 14,11-18 je prvenstvo besede očitno, saj lahko čudež vodi do nesporazuma, če je ločen od oznanila. Povezava med čudežem in besedo je očitna (gl. tudi Apd 16,16-18 in 19, 13-20). Pavlovi čudeži pomenijo drugi del njegovega pridiganja in učenja, in s tem je oznanilo potrjeno kot Božja beseda.

Čudeže pa dela in o njih odloča Božji Duh, ki s tem potrjuje Pavlovo oznanilo. Shodnica ni imela Duha. Duh je dan Božjemu ljudstvu (Apd 2,17sl.) in zato, ker neverni Izrael nima duha, ne pripada Božjemu ljudstvu; zato tudi domnevnemu čudodelniku povsem spodleti. V 19,13-20 se čudodelstvo štirih sinov vélikega duhovnika povsem izjalovi, saj se izkaže, da jih vodi hudobni duh. Judje torej ne morejo delati čudežev, kar pomeni, da nimajo več božanske avtoritete. S podobno zgodbo pa se srečamo tudi v 13,6-12, ko Elíma, Jud, ki je poznan kot čudodelnik in prerok (13,6), poskuša spodnesti vero v Jezusa (13,8); toda njegova domnevna čudodelna moč je povsem razkrinkana. Ne uspe mu pri Pavlu in Pavlova čudodelna moč ga povsem zaslepi (13,11-12). Luka s tem tudi izpostavi šibkost shodnice, saj pokaže, da ne more narediti nobenega čudeža, povsem pa spodleti tudi Judom, ki jih poskušajo delati. Cerkev na drugi strani pa je potrjena, saj je njeno oznanilo potrjeno s čudeži.

Zagotovilo veljavnosti Pavlovega oznanila so torej Sveto pismo in čudeži, ki jih dela Duh. In prav Duh Svetega pisma je tisti, ki deluje po čudežih in potrjuje kerigmo.

## ODREŠENJE

**P**omen dogodka Jezusa je najprej in najbolj v odrešenju. Odrešenik pa je sam Bog in odrešenje je Božji dar (Apd 28,28; Lk 1,47; 2,30; 3,6). Odrešenje je tudi del zgodovine Božjega ljudstva, saj je Bog večkrat v zgodovini Izraela deloval kot odrešenik. Kakor pravijo Apd 7,2-53 in 13,16-26 (prim. Lk 1,46-55. 68-79), je zgodovina Izraela zgodovina odrešenja, medtem ko v zgodovini narodov, to

je poganov, Bog kot odrešenik ni deloval (Apd 14,16; 17,25sl.). Odrešenje je torej božanski privilegij. Izraelu so bili poslani odrešeniki, kot so Abraham, Mojzes in David (Apd 7,7sl.; 13,17sl.); zadnji člen v tej verigi pa je Jezus, ki mu je Bog ob koncu časov predal božanski privilegij odrešenja.

Besede, ki v Lukovem evangeliju in Apostolskih delih označujejo odrešenje in odrešenika, *sōzein*, *sōtēria*, *sōtēr*, lahko izpeljemo iz dveh ozadij, iz grškega sveta in iz Stare zaveze. V prvem smislu odrešenje pomeni podelitev različnih blagoslovov in daril, medtem ko v Stari zavezi pomeni predvsem rešitev pred sovražniki. Razlog, zakaj Luka ne more navesti točne definicije, pa je ta, da v glavnem govori o odrešenju na splošno, ne da bi opisoval točno vsebino (prim. Apd 2,21.40.47; 4,12; 5,31; 11,14; 13,23.26.47; 15,1.11; 16,17.30sl.). Luka predpostavlja, da njegovi bralci vedo, kaj pomeni odrešenje, in da vedo tudi, da odrešenje vsebuje različne prvine, ki jih je težko spraviti v preprost obrazec. Toda za Luka je pomembneje povedati to, da se je odrešenje zgodilo zdaj, kdo je odrešenik in kje lahko najdemo odrešenje.

Bog je prenesel božanske privilegije odrešenja na Jezusa (Apd 4,12; 5,31; 13,23; Lk 1,47.69.77; 2,11). Programski izrek v Apd 4,12 pa ima tudi polemični ton: "V nikomer drugem ni odrešenja; zakaj pod nebom ni dano ljudem nobeno drugo ime, po katerem naj bi se mi rešili." V tem smislu je odrešenje ozdravljenje hromega človeka (3,1-10): in ime pri ozdravljenju igra odločilno vlogo (3,6; 4,7.12.17.18). Problem poslušalcev, ki jim je besedilo namenjeno, je ta, da so ubili Božjega Mesijo (3,13sl.). Luka mora zato pokazati Jezusovo oblast, s katero ozdravlja, to je odrešuje. To oblast je Jezusu podelil Izraelov Bog, edini, ki ima pravico dati odrešenje: "Bog Abrahamov, Izakov in Jakobov, Bog naših očetov je poveljčal svojega služabnika Jezusa ..." (3,13.) Polemika torej ni naslovljena na pagane in njihove bogove in odrešenike, ampak na Jude, ki so zanikali, da ima Jezus kakršnokoli pravico dati odrešenje (prim. Lk 5,21sl.). Ker

pa se Luka zaveda, da so nekateri kristjani iz judovstva odrešenje pripisovali celo imenu Mojzesa (Apd 15,1sl.), seveda poleg Jezusovega imena (prim. 13,39), za svoje judovsko-krščanske bralce s tem odpravlja vsak dvom v to, da je Jezus dejansko odrešenik. To pa dodatno potrjuje tudi Lukova teološka trditev, da je bil Jezus trpeči Mesija: "Mesija mora trpeti in vstati od mrtvih." (Lk 24,45; prim. Apd 3,18; 17,3; 26,23; Lk 24,26.) Jezus moli: "Toda ne moja volja, ampak tvoja naj se zgodi." (Lk 22,42.) Jezus se tudi zaveda, da mora umreti v Jeruzalemu (Lk 13,33). Težava pa je v tem, da se je pojavil dvom, ali je Jezus "tisti, ki bo odrešil Izraela", ali je on Mesija (Lk 24,21) in to je povezano z njegovim trpljenjem, z njegovim križanjem in smrtjo (24,20). Težava torej ni v soteriološkem pomenu Jezusove smrti, ki je Luku poznan, ampak v Mesijevi istovetnosti. Zato ni dovolj reči, da je Jezusova smrt posledica nerazumevanja Judov ali da je prišlo do nje zaradi njihovega nepoznavanja Svetega pisma. To bi namreč pomenilo udarec za Lukovo idejo Jezusa kot Mesije in Odrešenika Izraela, pa čeprav Luka večkrat ponavlja, da odgovornost za Jezusovo smrt pripada Judom (Apd 2,23; 3,15; 4,10; 5,30; 7,52; 10,39; 13,27sl.). Nujno pa je potrebno pokazati, da sta Jezusovo trpljenje in smrt v skladu z Božjo voljo in njegovo vnaprejšnjo odločitvijo in da sta napovedana v Svetem pismu (Apd 2,24; 3,18; 13,28-30; 17,3; Lk 9,22.44; 17,25; 18,31-34; 22,22; 24,7.26.46). Trpljenje je bilo namreč 'potrebno' (Apd 9,22; 17,25; 22,37; 24,7.26.44; Lk 17,3).

V skladu z idejo, da je zgodovina Izraela zgodovina Božjih odrešilnih dejanj, pa lahko odrešenje po Mesiji – Jezusu najdemo samo v Izraelu, to je v Cerkvi. Sporočilo o tem odrešenju je bilo poslano 'Abrahamovemu rodu' (13,26; prim. Lk 19,9); človek iz Davidovega nasledstva je dan Izraelu za odrešenika (13,23; prim. Lk 1,69.77). Ves Izrael pa mora sprejeti kot gotovo, da je Bog napravil Jezusa tako za Gospoda kot za Mesijo (Apd 2,36-41; prim. Lk 2,11). Izraelu je s tem podarjeno spreobrnjenje in odpuščanje grehov (Apd

5,31). Vključitev in udeležnost Božjega ljudstva je torej potrebna za odrešenje, zato je Bog Cerkvi vsak dan pridruževal tiste, ki jih je odrešil (2,47; prim. 2,41). Odrešenje, ponujeno Izraelu, pa je odprto tudi za pogane, za ljudstva, ki so tuja izraelski skupnosti in ki so izven Božje zaveze. Celotni pogani lahko najdejo odrešenje v Izraelu. V prvi pridigi poganom (Apd 10,34–43) Peter pravi poslušalstvu, da je Jezus naročil apostolom, naj ga oznanjajo Izraelu in da so pogani vključeni v odrešenje, ki je bilo dano Božjemu ljudstvu: odrešenje je odprto za vse ljudi, toda samo preko Izraela. V svojem govoru na apostolskem zboru (Apd 15,13–23) Jakob pojasni položaj Judov in poganov glede odrešenja s pomočjo navedka v vv. 16–18, iz Am 9,11: Bog bo najprej na novo postavil in obnovil Izrael in nato, kot rezultat tega dogodka, bodo pogani iskali Gospoda. Kornelijeva zgodba je navedena kot dokaz, da se je obnova podrte Davidove hiše že zgodila in da tudi pogani že iščejo Gospoda. 'Obnova podrte Davidove hiše' pa se je zgodila v Cerkvi, v judovsko-krščanski skupnosti, ki je Izrael ob koncu časov, pogani pa so dobili delež pri odrešenju, ki je bil dan Izraelu.

Odrešenje je torej vezano izključno na Jezusa (Apd 2,21; 4,12; 13,23; 16,31; Lk 1,69; 2,11; 19,9). Težava, o kateri se največ govori, pa je, ali ima Jezusova smrt v Apostolskih delih odrešilen pomen. Jasno je, da Luka Jezusove smrti nima za žrtev ali za spravo za greh. Luka sicer ve za Jezusovo žrtvovanjsko smrt; kakor pravijo Apd 20,28: "... Božjo Cerkev, ki si jo je pridobil s svojo krvjo." To namiguje na Jezusovo smrt kot zadoščevanje, toda razen gole omembe za Luka to nima nobenega drugega pomena. Poleg tega pa najdemo žrtvovanjske odtenke tudi v besedah, ki jih izgovarja pri zadnji večerji: "To je moje telo, ki se daje za vas" (Lk 22,19); "Ta kelih je nova zaveza v moji krvi, ki se preliva za vas." (Lk 22,20.) Luka se torej zaveda žrtvovanjske narave Jezusove smrti in je ne zanika, vendar jo zaradi nekega skrivnostnega razloga potiska v ozadje. Toda tudi če Jezusova smrt kot sprava za greh nima zanj nobenega

pomena, pa ima vseeno odrešilni pomen: Apd 13,28–30 namreč pravi, da je bila Kristusova smrt povezana z Božjim odrešenijskim načrtom; Jezusova smrt je označena za Božjo voljo (Lk 13,33; 17,25; Apd 3,18); najdemo pa tudi vrsto izrekov o Jezusovem trpljenju kot božanski 'potrebi' (Apd 3,18; 13,28–30; 17,3; Lk 17,25; 24,26.44); tudi pridiganje o odpuščanju grehov je posledica vstajenja in Kristusove smrti (Lk 24,46–47). Luka torej jasno povezuje odrešenje s Kristusovo smrtjo, toda ne pove, kaj naj bi smrt dosegla. Zadostuje mu, če reče, da je Kristusova smrt del odrešenja.

Ko Luka razlaga, za kaj gre pri odrešenju, pa je najpomembnejša prvina 'odpuščanje grehov', *aphesis hamartiōn*.<sup>3</sup> Tudi v zadnjih navodilih enajstim je odpuščanje grehov tema vsega Kristusovega dela in oznanila: "Rekel jim je: 'Tako je pisano; Kristus bo trpel in tretji dan vstal od mrtvih, in v njegovem imenu se bo oznanjalo spreobrnjenje v odpuščanje grehov vsem narodom, začeni od Jeruzalema.'" (Lk 24,46–47.) Vse primere *aphesis* v Apostolskih delih najdemo v enakem kontekstu, v govorih Judom in o Judih. Odpuščanje grehov je tudi zadnja možnost za ljudstvo, ki bo verjetno na voljo samo enkrat, kar pomeni, da ne bo več odrešenja za Izrael, ko bo oznanjevanje prišlo do skrajnih mej sveta, to je do diaspore. Tudi v govoru na binkoštni dan Peter pravi Judom, ki so križali Kristusa (Apd 2,36), naj se spokorijo in tako dosežejo odpuščanje grehov (2,38). Ker so Judje zavrnil Mesijo, jim je Peter rekel, naj se spokorijo in vrnejo k Bogu, da se jim bodo izbrisali grehi (Apd 3,13sl.). Bog je Izraelu dal spravo in odpuščanje grehov potem, ko so pokončali Jezusa (Apd 5,30sl.; 13,28.38). Ko Luka govori o odpuščanju grehov, govori o judovski krivdi za Jezusovo smrt, ki je njihov greh – govori o tem velikem grehu in o veliki pokori v zgodovini ljudstva. Odrešenje torej pomeni, da smo rešeni iz grešnega ljudstva (2,40; 26,17), ali pa celo, da smo člani spokorjenega Izraela (2,41; 26,18). Greh namreč ni tak, kot ga razume Pavel, ni grešno bivanje in greh kot moč, ampak grešna dejanja proti

Božjemu Mesiji. Grehov Luka tudi ne vidi z moralističnega stališča, ampak imajo vedno povezavo z Bogom. Grehi so bili tako navzoči skozi celotno zgodovino ljudstva (Apd 7,2–53; Lk 1,77; 3,3), toda vrhunec in zadnji greh ljudstva je v povezavi z dogodkom Jezusa in celo tu imamo zadnje odrešilno Božje dejanje. Odpuščanje grehov pa je privilegij Boga, ki na ta način obnavlja odnos s svojim ljudstvom. Z odpuščanjem grehov, pokoro in vero, ki so bistveni pogoji zanj, pa ima odrešenje tudi druge pomene, saj označuje hkrati rešitev pred različnimi vrstami zla: odrešenje v tem smislu namreč pomeni ozdravljenje (Apd 4,9s.; 14,9; Lk 6,7; 7,50; 8,48.50; itd.), mir kot

znamenje mesijanskega kraljestva (Apd 10,46; Lk 2,14; 19,38.42; 24,36; itd.) in življenje (Apd 5,20; Lk 10,25ss.).

Prevedel: Leon Jagodic

- 
1. Brisanje te snovi je največkrat razloženo s tem, da so Lukovi spisi namenjeni kristjanom iz poganstva. Toda če je tako, potem je večji del Apostolskih del zelo zagoneten, npr. judovski farizej, ki se drži postave, Pavel, pomembna vloga, ki jo ima vprašanje čistosti v Apostolskih delih, in kristjani, ki so naslikani kot "privrženci postave" (Apd 21,20).
  2. *Basilea* tu pomeni 'vladavino' in ne 'kraljevino'.
  3. *Aphesis* se v Septuaginti in v grščini uporablja za osvoboditev od dolga in za osvoboditev iz ujetništva; povezava z besedo 'greh' izhaja iz judovske religije, kjer se 'dolg' uporablja v smislu greha.

Si močan ali nežen?

*Sem močna trdnjava, sem skala in ščit, (po Ps 18,3; po Iz 17,10)  
in nežen kot dež, ki je v kapljicah skrit. (po Oz 6,3)*

(foto: Janez Oblonšek)





# Starodavno pravilo svetih očetov ('pristina sanctorum Patrum norma') kot kriterij za pristno prenovno svete liturgije\*\*

Od apostolskih časov pa vse do današnjega dne je sveta mati Cerkev izkazovala globoko skrb za to, da bi ponudila obliko bogočastja, ki bi ustrezala veliki Božji svetosti. V ta namen moli k Bogu Očetu po Jezusu Kristusu v Svetem duhu. Kakor je dejal Jezus Samarijanki: "Bog je duh, in kateri ga častijo, ga morajo častiti v duhu in resnici." (Jn 4,23.) Samo "v Svetem Duhu" lahko resnično častiš Jezusa kot "Gospoda", kar pomeni kot Boga, saj, kakor pravi sv. Pavel, "nihče ne more reči: 'Jezus je Gospod', razen v Svetem Duhu." (1 Kor 12,3.)

Prva prošnja v Gospodovi molitvi je: "Posvečeno bodi tvoje ime." (Mt 6,9.) Zato se mora tisti, ki želi častiti Boga "v duhu in resnici", zavedati, da je Bog "popolnoma svet Bog" in mu izkazovati čast tudi z zunanjim vedenjem. V svoji 'Velikoduhovniški molitvi' Jezus svojega Očeta imenuje "Sveti Oče" (Jn17,11). Takole moli k Očetu: "Poveličaj svojega Sina, da Sin poveliča tebe." (Jn 17,1.) Naš Gospod Jezus Kristus je pravi častilec Očeta. Njegove besede in njegov zgled pa so zadnji temelj pravega razumevanja in reforme liturgije. Cerkev apostolskih časov in očetje prvih stoletij so v veri prejeli in uresničevali resničnega liturgičnega duha, ki nam ga je predal naš Božji Učitelj Jezus Kristus. Cerkev mora zato svoje liturgične prakse vedno presojati v luči liturgičnega duha in pravil svetih očetov, posebej še v zgodovinskih obdobjih liturgične krize. Nihče pa ne more zanikati, da

Cerkev v našem času trpi zaradi globoke liturgične krize, ki se še posebej dotika skrivnosti svete evharistije. V naslednjih razmišljanjih bi radi predstavili načelo "starodavnega pravila Svetih očetov" (*pristina sanctorum Patrum norma*) in izpostavili teme, kot so: zavedanje Božje svetosti kot prvotne drže v krščanskem bogočastju; krščanska liturgija ima za svoj model nebeško liturgijo, o kateri pričajo Sveto pismo in Cerkveni očetje; in konkretne poteze prave liturgične reforme. Skladnost z liturgičnim duhom in pravili svetih očetov namreč ne pomeni, da bi morali posnemati določene prehodne zgodovinske prakse – to bi pomenilo liturgični arheologizem – ampak da bi morali bolj poglobljeno razumeti vsebino njihovega liturgičnega nauka in zakone organskega razvoja krščanskega bogočastja.

Zavedanje velike Božje svetosti mora biti prva značilnost krščanskega bogočastja. Iz

tega bi morale precej naravno izhajati zunanje geste čaščenja, kot so prikloni, pokleki in tišina, ki izražajo globoko strahospoštovanje. Te temeljne drže krščanskega bogočastja z največjo avtoriteto potrjuje knjiga Razodetja, ki prikazuje nebeško liturgijo kot pravi vzor čaščenja na zemlji. To je načelo in neizpodbitna značilnost liturgije, ki je veljala dve tisočletji, od apostolskih očetov pa vse do drugega vatikanskega koncila. Izmed mnogih prič tega pristopa bomo navedli samo papeža sv. Klementa I. (prvo stoletje), ki odseva liturgično izročilo Cerkve v Rimu, *Trpljenje svete Perpetue in Felicite* in Tertulijana (drugo in tretje stoletje), ki odsevajo liturgično izročilo Cerkve v Severni Afriki; anaforo sv. Janeza in *Mistagoške kateheze* (četrto stoletje), ki pričujejo o liturgičnem izročilu Jeruzalema; medtem ko je sv. Janez Krizostom (četrto in peto stoletje) priča liturgičnega izročila Antiohije in Konstantinopla. Liturgija Cerkve mora biti torej oblikovana po vzoru nebeške liturgije. Zato ima Cerkev, ko na zemlji časti Božje veličastvo, posebej še pri evharistični liturgiji, dolžnost posnemati angele v njihovem notranjem nagnjenju k čistosti srca, pa tudi v njihovih gestah. Naslednje priče iz časov cerkvenih očetov kažejo, da se je tega zavedala vsa vesoljna Cerkev, pa če je bilo to v Rimu, Kartagini, Jeruzalemu, Antiohiji ali Konstantinoplu. Zato je to tudi nujno potreben in trajen kriterij za prepoznavanje pristnega liturgičnega izročila.

Naslednje besede papeža Klementa nedvoumno odražajo liturgično izročilo rimske Cerkve njegovega časa: "Poglejmo vso množico Njegovih angelov, kako stojijo pri Njem in služijo (*leitourgousin*) Njegovi volji: Pismo namreč pravi: 'Desettisočkrat desettisoči so stali pred Njim in tisoč tisočev mu jih je služilo (*eleitourgoun*)' (Dan 7,10b) in klicalo: Svet, svet, svet Gospod nad vojskami, polno je vse stvarstvo njegovega veličastva.' (Iz 6,3.) Tudi mi se složno zberimo na istem kraju, po vesti, in kakor iz enih ust goreče kličimo k Njemu, da postanemo deležni Njegovih velikih in veličastnih obljub."<sup>3</sup> Na tem mestu

sveti oče uči, da bi moral *syntaxis* ali liturgični zbor posnemati način bogočastja svetih angelov v nebesih in navaja od Boga razodeto angelsko himno, *Sanctus* ali *Trishagion*, kakor je bila razodeta preroku Izaiju (prim. Iz 6,1-3). Klement je torej prepričan, da bo čaščenje Božjega Veličastva in njegove svete volje pripeljalo do duhovne edinosti med verniki. Ta opis nebeške liturgije pa uči tudi, da mora biti bogočastje popolnoma osredotočeno na Troedinega Boga in da mora v ljubeči pokornosti njegovi volji in s takimi svetimi gestami, kot so priklanjanje, pokrivanje obraza in tudi z zatiranjem samega sebe, slaviti samo njega, da bi tako sveta Božja podoba še bolj sijala. Če bomo namreč Bogu dali prvo mesto v svojem srcu in posnemali angele pri čaščenju Boga, bomo dosegli resnično duhovno združitev z njim in harmonijo duše.

V 40. in 41. poglavju svojega pisma papež Klement pravi, da je za krščansko liturgijo vzor tudi liturgija Stare zaveze, ki je bila prav tako oblikovana po vzoru nebeške liturgije (prim. 2 Mz 25,40 in Apd 7,44). Liturgija krščanske skupnosti mora temeljiti na 'redu' (gr. *taxis*, lat. *ordo*), ki ga je vzpostavil Bog. Dejstvo, da Klement poudarja *ordo* v krščanski liturgiji, kaže, da se naslanja na svetopisemsko duhovniško miselnost, kakršna je še posebej navzoča v Pismu Hebrejcem. Pomenljivo je tudi, da sedanja rimska liturgija še vedno uporablja besedo *ordo* v izrazu *Ordo Missae*, ki v podrobnosti ureja način obhajanja evharistične liturgije. Papež Klement namreč navaja, da so škofje in duhovniki Cerkve v Korintu prinesli svoje darove (gr. *prospherein dôra*, lat. *offerre munera*) na brezgrajen in svet način.<sup>4</sup> Evharistično žrtev Cerkve opisuje z izrazoslovjem, ki spominja na starozavezne žrtve. V zavesti rimske Cerkve prvega stoletja je torej vzporednica med žrtvovanjskimi obredi Stare in Nove zaveze. Prav to pa bomo našli tudi v takšnih liturgičnih besedilih, kot sta *Didache* ali *Nauk dvanajsterih apostolov* iz prvega ali drugega stoletja in tudi v *Apostolskih konstitucijah* iz četrtega ali petega stoletja. Zavest o izjemno svetem značaju obredov krščanske

liturgije odseva tudi iz rabe značilne svete govornice, ki je bila predana iz generacije v generacijo v neprekinjenem procesu od Mojzesa (2 Mz), do prerokov (Iz) in apostolov (posebej še v Heb), pa vse do časa Klementa I., ki izraz "v vsem Sveti" (*panhagios*) uporablja kot naziv za Boga.<sup>5</sup> In na tem mestu je ta izraz prvič v krščanski književnosti uporabljen kot naziv za Boga.<sup>6</sup>

Naša naslednja priča pa je iz Cerkve v severni Afriki, iz drugega stoletja. Pripoved o mučeništvu sv. Perpetue in Felicite poroča, da sta, ko sta ti dve znameniti mučenki starodavne Cerkve vstopili v nebeško slavo, slišali svete angele, ki so neprestano peli: "Svet, svet, svet!" (*Hagios, hagios, hagios sine cessatione*).<sup>7</sup> Pomenljivo je, da je v latinskem besedilu uporabljena grška oblika molitve, kar nemara kaže na to, da je bila to v latinski liturgiji liturgična formula, podobno kot molitev *Kyrie eleison* v naši latinski liturgiji. Tudi v Tertulijanovi razpravi *O molitvi*, ki je najstarejši komentar h Gospodovi molitvi, najdemo podoben namig na posnemanje angelov v liturgiji Cerkve na zemlji: "Angeli, ki obdajajo Božji prestol neprestano vzklikajo: 'Svet, svet, svet!' Zato se moramo, če si bomo nekega dne zaslužili biti v družbi angelov, že tu, na zemlji, naučiti peti Bogu z njihovim nebeškim glasom in sodelovati v bogočastju prihodnje slave."<sup>8</sup>

Tako imenovana anafora sv. Jakoba predstavlja starodavno liturgično tradicijo iz Jeruzalema, ki je mati vseh krščanskih skupnosti. Izvirati mora vsaj iz četrtega stoletja, saj se nanjo sklicujejo *Mistagoške kateheze* sv. Cirila Jeruzalemskega.<sup>9</sup> Sv. Ciril parafrazira začetek anafore in pravi, da s petjem angelske molitve *Sanctus* vernik vstopi v duhovno občestvo z angeli. Vse stvarstvo, tudi vidno vesolje, je tako vključeno v skupno dejanje bogočastja:

*"Pred očmi imamo nebesa, zemljo in morje, sonce, luno in zvezde, vse razumno in nerazumno stvarstvo, angele, nadangele, duhove, gospostva, oblasti, moči in prestole, in kerube, ki imajo mnogo*

*obrazov in ki z močjo razglašajo Davidovo vabilo: 'Poveljučite z menoj Gospoda' (Ps 34,4). Spominjamo se tudi serafov, ki jih je Izaija gledal v Svetem Duhu, ko so obkrožali Božji prestol. 'Vsak je imel po šest peruti: z dvema si je zakrival obraz, z dvema si je zakrival noge in z dvema je letel' (Iz 6,2-3)."*<sup>10</sup>

Iz tega lahko sklepamo, da smo to doksologijo prejeli od serafov, da bi s svojo udeležbo pri tej himni lahko vstopili v občestvo z "zbori, ki so nad svetom".<sup>11</sup> Anafora sv. Jakoba tako nakazuje, da so usta serafov neprestano pela 'teologijo', ki ne bo nikoli postala 'tiha teologija' (*asighetios theologias*). V tem smislu 'teologija' pomeni mišljenje in govorjenje o Bogu, še posebej pa njegovo poveličevanje in čaščenje. Na ta način odkrivamo globok pomen krščanskega bogočastja, v katerem so vsa dejanja bogočastja, v besedi in gestah, namenjena opevanju in slavljenju Troedinega Boga. Zunanje oblike poveličevanja in čaščenja bi morale zato ustrezati notranji resnici o Bogu. Doksologija mora biti namreč vedno 'teologija'. Z drugimi besedami, zunanje bogočastje, kot je doksologija, bi moralo biti opravljeno na tak način, da izraža resnico o Troedinem Bogu: Očetu, Sinu in Svetem Duhu. Vsaka beseda in vsaka gesta krščanske liturgije bi morala torej biti strogo 'teološka', to je, izražati bi morala čistost naše vere in biti usmerjena k temu, da daje slavo (*doxa*) Troedinemu Bogu.

Rečemo lahko, da mora liturgija v najglobljem pomenu besede biti 'teocentrična'. Čisto antropocentričen način bogočastja bi bil namreč v neposrednem nasprotju s svetopisemskim in pastrističnim razumevanjem bogočastja. Sodelovanje pri angelski himni *Sanctus* omogoča častilcem tu na zemlji, da zavzemajo notranjo in zunanjo držo angelov in svetnikov, ki je popolnoma teocentrična in zato kristocentrična. Prav za to gre pri evharistični liturgiji svete maše, v kateri je Jezus Kristus realno in substancialno navzoč po zakramentalnem dejanju ponavzočanja njegove žrtve na Kalvariji pod podobo kruha

in vina. Nekatere podrobnosti v opisu angelov v anafori sv. Jakoba, pa tudi v *Mistagoških katehezah*, pa razlagajo resničen pomen liturgije celo še jasneje. Angeli si namreč zakrivajo obraze, ko razglašajo Božjo svetost in slavo. Temu ustreza gesta čaščenja v obliki uleganja, ki je v Svetem pismu imenovana *proskynesis*. Ko na ta način častimo Boga, je obraz osebe komaj viden. Globok priklon glave ali priklon med poklekom, še bolj pa uleganje telesa, odražajo angelsko gesto zakrivanja obraza v navzočnosti Božjega veličastva.

Nekatere kretnje zakrivanja obraza, kot jih opisujejo Iz 6 in anafora sv. Jakoba, lahko najdemo tudi med liturgičnimi dejanji Rimskega obreda, ko si duhovnik ali diakon zakrije roke, ko blagoslavlja ljudstvo z monštranco, ki vsebuje evharističnega Kristusa, ko si subdiakon zakrije roke, ko med mašo drži pateno v starejši obliki rimskega obreda, ali ko si škof nadene rokavice in si pokrije roke, ko obhaja slovesno pontifikalno mašo. Tudi maziljenje rok med obredom duhovniškega posvečenja lahko razumemo kot neke vrste prekrivanje ali zakrivanje rok. V vzhodnih liturgijah je dejanje zakrivanja ponazorjeno z zaveso ali ikonostasom, ki zakriva svetišče med evharistično molitvijo. Podobno pa je tudi zavesa, ki je zakrivala oltar, v prvem tisočletju več stoletij del liturgične tradicije rimske Cerkve.<sup>12</sup>

Liturgične geste, kot so uleganje, poklek, globok priklon telesa in obračanje obraza h Gospodu, ki ga predstavlja križ na oltarju, so vse geste, ki so podobne gestam angelov med bogočastjem, ki jih opisuje Sveto pismo. Dejanje zakrivanja (npr. svetišča, liturgičnih predmetov, itd.) med liturgijo pa je prav tako očitno in jasno znamenje notranjega dejanja čaščenja Gospodovega Veličastva. Resnično dejanje čaščenja med liturgijo mora namreč osredotočiti svojo pozornost na Kristusa in ne na mašnika. Zato mora ta zakriti samega sebe, kar pomeni obrniti svoj obraz stran od pogleda ljudi in se na neki način zabrisati v vsej ponižnosti pred neizrekljivo Božjo

navzočnostjo. To je še posebej pomembno pri obhajanju maše, ko se mora vernik osredotočiti na Kristusa ter ga slaviti, poveličevati in častiti.

Nekatere liturgične prakse očitno nasprotujejo svetopisemskemu in patrističnemu razumevanju liturgije, pa tudi liturgični tradiciji prvih stoletij. Na primer, ko mašnik zavzame tak položaj pred oltarjem, da ljudstvo med obredom svojo pozornost ves čas bolj osredotoča na njegov obraz kot pa na Kristusa. Če je med liturgičnim obhajanjem zelo malo gest priklanjanja, poklekanja in zakrivanja, če se laiki lahko dotikajo evharističnega kruha z nezakritimi rokami, to je, z rokami, ki niso maziljene, mar to res ustreza resničnemu duhu liturgije, kakršnega izpričujejo Sveto pismo in očetje prvih stoletij? Priče liturgične tradicije zgodnje Cerkve v Jeruzalemu namreč učijo, da morajo biti v pristni krščanski liturgiji vertikalne, transcendentne, teocentrične, kristocentrične in na evharistijo osredotočene prvine na prvem mestu.

Sv. Janeza Krizostoma, ki je znan kot 'evharistični učitelj', imajo mnogi za avtorja Božje liturgije ali anafore, ki nosi njegovo ime. V svojih pridigah neprestano poudarja navzočnost angelov v zemeljski liturgiji in vabi vernike, naj častijo Boga v duhovni edinosti z njimi. Angele imenuje *synduloi* ali "so-služabnike" vernikov, ki v veselju obhajajo velikonočno evharistično liturgijo. Ta izraz izvira iz Knjige razodetja ("služabnik sem, kakor ti"; 19,10; 22,9).<sup>13</sup> Evharistični učitelj v svojih homilijah o Izaiju opisuje duhovno edinost vernikov z angeli, ki častijo Boga na tak način, kakor da bi ne bilo nobene razlike med njihovim glasom in glasom angelov, kakor da bi bil njihov glas eno z glasom angelov pri prepevanju angelske himne: "Svet, svet, svet!" Temelj te edinosti pa je sam Kristus po svoji žrtvi na križu.

Po učlovečenju Božjega Sina *trishagion* (trojni svet), ki so ga prej prepevali samo angeli v nebesih, zdaj v edinosti z njimi prepevajo tudi verniki na zemlji. Tudi Konstitucija o svetem bogoslužju *Sacrosanctum concilium*

drugega vatikanskega koncila je podobnih misli. Pravi namreč:

*"Ko si je veliki duhovnik nove in večne zaveze, Kristus Jezus, privzel človeško naravo, je v to zemeljsko izgnanstvo prinesel tisto hvalnico, ki se na vse veke razlega v nebeških pribežališčih. On sam vse človeško občestvo združuje okrog sebe, da skupaj z njim prepeva to božjo hvalnico."<sup>14</sup>*

Sv. Janez Krizostom spodbuja svoje vernike, naj pojejo prav to isto himno, ter jim daje celo konkretne namige, kako naj se duhovno združijo z angeli pri čaščenju Boga. Poglejmo, kaj pravi:

*"Ste prepoznali ta glas? Je v tem glasu naš glas ali pa je to glas serafov? Ta glas je hkrati naš glas in glas serafov zaradi Kristusa, ki je podrl zid ločitve in ki je spravil nebesa in zemljo ter ju napravil eno. Res je, da so pred tem to himno peli samo v nebesih, toda ko je Gospod blagovolil priti dol na zemljo, je to himno prinesel tudi nam. Zato nas véliki duhovnik, ki stoji pri tej sveti mizi in nam ponuja duhovno bogočastje (logiken latreain), ki nam ponuja nekrvavo žrtev, vabi ne samo, naj pobožno prisluhnemo, ampak nas vse, potem ko je obudil spomin najprej na kerube in nato na serafe, vzpodbuja, naj v nebesa povzdignemo to silno himno, saj smo člani njihovega zbora (synchoreuónton). Nato nas vabi, naj povzdignemo svoje misli nad zemljo in nas razveseljuje: 'pojte s serafi, stopite ob bok serafov, razširite krila vaših misli skupaj z njimi in skupaj z njimi obkrožite prestol Kralja.'<sup>15</sup>*

Kar predstavlja konkreten temelj svetega, presežnega in silnega značaja liturgije, pa ni povzdignjena ideja ali religiozni občutek, ampak dar Božje svete ljubezni, ki je vidno položen na oltar žrtvovanja, namreč, evharistično telo Jezusa Kristusa, in napolnjen z ognjem Svetega duha. V isti homiliji o 6. poglavju Izaijeve knjige namreč Evharistični učitelj govori o daru ljubezni (*charis tes philanthrias*), ki je

'ogjenj Duha' (*pyr pneumatikon*). Ta vidni dar Božje ljubezni, ki ga verniki lahko izkusijo in prejmejo med evharistično liturgijo, pa zahteva od njih, da pristopajo z globokim spoštovanjem in čaščenjem po zgledu serafov, kakor je to opisal prerok Izaija.

Neizmerna Božja svetost je sicer *per se* nedosegljiva in nevidna človeškim očem. Toda Bog dopušča angelom, da lahko častijo njegovo brezmejno svetost v nebesih. V nebesih, v navzočnosti neizmerne Božje svetosti torej prepoznamo model in vzor (*typos*) vseh svetih resničnosti in vseh svetih gest, ki jih Cerkev na zemlji ima in dela. Najsvetejša resničnost v Cerkvi na zemlji pa je Kristusovo evharistično telo in kri, za njim pa oltar, na katerem po dejanju evharistične žrtve njegovo telo in kri postajata resnično in substancialno navzoča. Po dejanju zakramentalnega posvečenja sta namreč Kristusovo evharistično telo in kri združena z njegovim božanstvom v osebi večnega Božjega sina. Ta Božja oseba je zato zadnji temelj svetosti zunanje evharistične podobe. Kristusova odrešitelska žrtev na križu je tudi najvišje razodetje Božje *philantrophie*, njegova brezmejna in neskončna ljubezen do ljudi pa je v Svetem pismu ponazorjena z ognjem. Posledično je zadnji model in vzor (*typos*) Kristusove žrtve na oltarju križa in njegove nenehne žrtve na evharističnem oltarju večni ogenj Božje ljubezni v nebesih. Torej postane v Sveti evharistiji, če jo prvič razumemo kot žrtev in drugič kot sveti obed Kristusovega telesa in krvi v svetem obhajilu, ta večni, nebeški in božanski ogenj viden našim očem in celo navzoč pred nami na topljiv način.

Nihče izmed angelov, celo najvišji serafi, si ne upajo neposredno dotikati se Božjega ognja Kristusovega evharističnega telesa in krvi. V videnju preroka Izaija (6,6) najdemo razlog za to v simbolu klešč, s katerimi je angel vzel žerjavico z oltarja. Pa vendar lahko šibki in grešni ljudje žerjavico Kristusovega evharističnega telesa jemljemo z golimi rokami, brez klešč. To se predvsem nanaša na

duhovnike, katerih roke so bile posvečene, saj jim posvečenje daje moč, da posvečujejo *in persona Christi* ter da se dotikajo in delijo Kristusovo evharistično telo, ki je *sancta sanctorum*. V tem smislu v apostolskem pismu *Dominicae cenae* uči papež blagega spomina Janez Pavel II., ko pravi:

*"Vedno bi morali imeti pred očmi, da smo bili zakramentalno posvečeni prav v to moč služenja, ko smo bili izbrani izmed ljudi 'v dobro ljudi'. Mi, duhovniki, posebej še tisti iz latinske Cerkve, ki je v obred posvečenja v teku stoletij dodala običaj maziljenja duhovnikovih rok, bi se morali tega zavedati."*<sup>16</sup>

V svojem mojstrskem delu *O duhovništvu* sv. Janez Krizostom pravi, da morajo biti roke duhovnika svete, saj se dotikajo Kristusovega telesa: "Pomislite, kako svete morajo biti roke, ki se dotikajo tako svete stvari, kako svet mora biti jezik, ki izgovarja take besede [posvečenja], in kako zelo čista in sveta mora biti duša, ki sprejema tako velikega Duha."<sup>17</sup> Naslednje besede iz njegove homilije o Izaiju 6,3 jasno razlagajo ta vidik njegove liturgične in evharistične teologije:

*"Čudovito je dejstvo, da nam je Bog, čeprav stojimo ob boku serafom pri liturgiji, dovolil, da se dotaknemo tistih reči, katerih si serafi ne upajo dotakniti se. Prerok namreč pravi: 'Tedaj je priletel k meni eden izmed serafov in v svoji roki držal žerjavico, ki jo je bil s kleščami vzel z oltarja.' Oltar je predpodoba (typos) in podoba (eikon) tega našega oltarja, tako kot je ogenj predpodoba (typos) in podoba (eikon) našega duhovnega življenja. Seraf si torej ni drznil dotakniti se žerjavice s svojimi rokami, ampak jo je vzel s kleščami, ti pa jo jemlješ s svojimi rokami. Če pomisliš na slavo daru, ki je položen na oltar, je ta večja kakor ogorek, ki se ga je seraf dotaknil samo s kleščami, in če pomisliš na Božjo ljubezen do ljudi (philantropia), boš spoznal, da ni prezrl naše šibkosti, ko je položil na oltar dar svoje ljubezni."*<sup>18</sup>

Bolj ko se verniki zavedajo, da je Kristusovo evharistično telo največje znamenje svetosti in Božje ljubezni, bolj morajo na ta dar odgovoriti z notranjo držo hvaležnosti, ponižnosti in ljubezni. Iz tega notranjega dejanja, ki ga osvetljuje vera, torej naravno izhaja zunanje vedenje, ki izraža čaščenje in ljubeče spoštovanje. Zato zunanjih gest čaščenja in občudovanja v liturgiji ne moremo razumeti kot drugotnih. Zelo pomenljivi primeri vedenja angelov pri bogočastju, ki so opisani v Svetem pismu (posebej še pri preroku Izaiju in v Knjigi razodetja), so še naprej referenčna točka za to, kako mora Cerkev na zemlji častiti Boga, če ga želi častiti v Resnici (v Kristusu) in Duhu. Po nauku cerkvenih očetov so nam ti primeri angelov posredovani zato, da bi jih verniki posnemali. In ti primeri so za ljudi zelo konkretni in dosegljivi. Prva stvar je tole: biti moramo notranje usmerjeni k Bogu in njegovi slavi, k njegovemu Obličju, njegovo obličje pa končno lahko vidimo v Jezusu Kristusu na križu in v zakramentu evharistije. Iz tega sledi tole: priznati moramo Božje veličastvo, Božjo svetost in njegovo ljubezen. Nato pa sledi pomemben pogoj: prositi moramo usmiljenega Boga za milost notranje čistosti. Iz tega izhaja zunanje dejanje pomanjšanja: prikloniti se moramo, poklekniti, uleči se. Nato pa sledijo druga tipično zunanja dejanja ljubečega spoštovanja in strahu, kot so: izgovarjanje svetih besed poveličevanja in čaščenja, kot je angelski *Sanctus*; ščitenje svetega z zagrinjalom ali za zastori in ograjami (ikonostasi, obhajilnimi mizami); poljubljanje svetih predmetov (najprej oltarja); ohranjanje tišine med liturgijo; in stik z najsvetejšo resničnostjo (evharističnega telesa) samo s posvečenimi, maziljenimi rokami.

Verniki imajo edinstveni privilegij, da lahko vidijo in se dotikajo učlovečenega Boga v evharistični skrivnosti. Zato morajo izkazovati posebno spoštovanje tej neizmerni skrivnosti. Še enkrat pa lahko v angelih najdejo vzor, ki naj ga posnemajo. Ko sv. Janez Krizostom govori o spoštljivem odnosu angelov pred praznim Kristusovim grobom,

spodbuja vernike, naj jih posnemajo in ob tem upoštevajo dejstvo, da v evharistični liturgiji nimamo opraviti s praznim Kristusovim grobom, ampak da je navzoč sam živi Gospod. Zato bi moralo biti vedenje vernikov v navzočnosti Kristusovega evharističnega telesa še celo spoštljivejše kot vedenje angelov pred praznim grobom. V svoji homiliji o grobu in križu pravi takole:

*"Spodbujam vas, da se žrtvovanemu Jagnjetu približujete s strahom, čaščenjem in spoštovanjem. Zagotovo veste, na kakšen način so angeli stali pred praznim grobom. Čeprav Gospodovega telesa ni bilo več tam, so angeli vseeno izkazovali veliko spoštovanje do prostora, ki je sprejelo Gospodovo telo. In če so se angeli, ki v svoji odličnosti daleč presegajo našo človeško naravo, pred grobom vedli s tako veliko častjo in spoštovanjem, kako si lahko drznemo pristopati s hrupom in truščem ne pred prazen grob, ampak pred sveto mizo, na katero je bilo položeno Jagnje?"<sup>19</sup>*

Čeprav *doctor eucharisticus* poudarja notranjo čistost duše kot prvi pogoj za pristno udeležbo pri liturgiji, pa precej presenetljivo tudi spodbuja vernike, naj, ko vstopajo v cerkev in se udeležujejo Božje liturgije, po zgledu angelov opravljajo tudi zunanja dejanja čaščenja in zunanje geste spoštovanja. Cerkev kot zgradbo namreč imenuje "prebivališče angelov, nadangelov, Božjega kraljestva in samih nebes".<sup>20</sup> To razlaga vernikom z naslednjimi besedami:

*"Cerkev so nebesa. Predstavljate si jih lahko takole: Če bi vas kdo nameraval odpeljati v nebesa, si tega zagotovo ne bi drznili povedati nikomur tukaj, pa tudi če bi tam videli svojega očeta ali brata. Prav tako pa bi morali tudi tukaj v cerkvi govoriti samo o duhovnih zadevah, saj so tu nebesa! Morali bi biti povsem napolnjeni z velikim strahom in spoštovanjem, že pred velikim trenutkom posvečenja. Bodite torej polni strahu in pozornosti, še preden vidite sveta zagrinjala pogrnjena*

*preko oltarja in zbere angelov, ki hodijo pred duhovnikom. Rečem pa vam lahko celo več: prav v tem trenutku se vzpnite v nebesa!"<sup>21</sup>*

Ta kratek pregled patrističnih prič od prvega do petega stoletja odraža univerzalno teologijo liturgije in splošen način bogočastja v tistem času od Rima do severne Afrike, Jeruzalema, Antiohije in Konstantinopla. Nedvoumno izražajo resnico, da je prva in temeljna značilnost krščanskega bogočastja čaščenje veličastva Troedinega Boga v evharistični liturgiji, ki je polno velikega in globokega spoštovanja.

Tovrstno čaščenje se konkretno izraža pri sveti maši, ko je Kristus, Božje Jagnje, v trenutku posvečenja žrtvovan nad oltarjem in ko ga verniki prejmejo v svetem obhajilu. Razodeta Božja beseda v Svetem pismu nam sama spregovori o tej značilnosti, ki je neobhodno veljavno pravilo pravega bogočastja, kar je posebej očitno v Iz 6 in v Knjigi razodetja. Apostolska Cerkev in očetje so torej zgolj zvesto in jasno izvajali to prvo in osnovno značilnost liturgije, in to je vertikalna, presežnostna, teocentrična in kristocentrična razsežnost, ki se z vso raznolikostjo zunanjih izrazov kaže v dejanjih čaščenja (*proskynesis*). Angeli kot prva ustvarjena bitja izvajajo to bogočastje na najpopolnejši in vzorčen način. Tako Sveto pismo kot cerkveni očetje se, ko poudarjajo sveto in presežnostno razsežnost bogočastja, neizogibno naslanjajo na angele kot tiste vzore, ki jih je potrebno posnemati. Pismo Hebrejcem (1,14) tako opisuje angele kot "duhove, ki služijo" (*pneumata leiturgika*). Bili so namreč prvi častilci novorojenega Kristusa, kot beremo v Heb 1,6: "Ko pa vpelje prvorojenca na svet, spet pravi: Priklonijo (*proskynésatosan*) naj se mu vsi Božji angeli." Angeli nas torej pozivajo, naj častimo samo Boga, in brezpogojno zavračajo čaščenje stvarstva. Ko je namreč angel spregovoril Janezu, je apostol padel pred njegove noge, da bi ga častil, toda angel mu je rekel: "Nikar! Služabnik sem kakor ti in tvoji bratje, ki ohranjajo Jezusovo pričevanje. Boga mōli

(proskyneson) (Raz 19,10; 22,9)!" Iz tega prizora pa lahko spoznamo pomen naslednjega liturgičnega zakona: ko obhajaš liturgijo, ne smeš v središče postavljati ustvarjenih bitij, pa naj bodo angeli ali duhovniki, ki obhajajo liturgijo, ampak samo evharističnega Kristusa, saj je duhovnik zgolj njegov človeški namestnik, ki deluje v njegovem imenu.

Drugi vatikanski koncil v svoji konstituciji *Sacrosanctum concilium* namreč pravi:

*"Liturgija, po kateri se 'izvršuje delo našega odrešenja', posebno s sveto evharistično daritvijo, namreč kar najbolj pomaga, da življenje vernikov izraža in drugim razodeva Kristusovo skrivnost ter pristno naravo Cerkve. Kajti Cerkvi je lastno, da je človeška in Božja hkrati; vidna, pa polna nevidnega; goreča za delo in premišljevanju predana; v svetu navzoča, pa vendar popotnica; vse pa tako, da je človeško usmerjeno v Božje in Božjemu podrejeno, vidno k nevidnemu, dejavnost k premišljevanju, sedanje pa k prihodnjemu mestu, ki ga iščemo."<sup>22</sup>*

Tea prvotnega liturgičnega načela *lex orandi*, ki je zakoreninjeno v Božji Besedi, cerkveni očetje niso samo zvesto prenašali s svojim učenjem, ampak so ga tudi konkretno uresničevali s tem, kako so v svojem času obhajali liturgijo. Zato je sveta mati Cerkev vedno, ko je poskušala napraviti liturgično reformo praks, ki so se zdele tuje ali celo v nasprotju z naravo bogočastja, kot kriterij postavila "starodavno pravilo svetih očetov" (*pristina sanctorum Patrum norma*). Tudi liturgična reforma, ki jo je želel izpeljati tridentinski koncil, pa tudi drugi vatikanski koncil, je temeljila na tem kriteriju. Papež Pij V. se je, ko je objavil Rimski misal leta 1570, v svoji buli *Quo primum* namreč skliceval na "starodavno pravilo svetih očetov". Isti izraz pa je uporabil tudi drugi vatikanski koncil, ko je postavljaval pravila za reformo Rimskega misala;<sup>23</sup> in isti kriterij je omenjen tudi v Splošni ureditvi Rimskega Misala papeža Pavla VI.<sup>24</sup>

Starodavno pravilo svetih očetov je prav tisto pravilo, ki z dejanji čaščenja in njihovimi

zunanji izrazi poudarja sveto, Božje, nebeško in večno. Vsa praktična pravila v liturgiji in celo tista, ki bi jih bilo potrebno pregledati ali spremeniti, morajo imeti ta cilj: da bi jasneje izrazili sveto, kot to zahteva drugi vatikanski koncil: "S to prenovo je treba besedila in obrede tako urediti, da bodo jasneje izražali svete reči."<sup>25</sup> To frazo je navedel tudi papež Pavel VI. v apostolski konstituciji *Missale Romanum* 3. aprila 1969, ko je potrdil novi Rimski misal. Brez dvoma povratek k očetom ne bi smel prinesti osiromašenja svetega in transcendentnega v liturgičnih obredih s tem, da bi zmanjšal število gest spoštovanja in čaščenja, ampak bi jih moral dodati še več. Zmanjšati število takšnih gest in dejanj ter opravičiti tako reformo z vračanjem k pravilu očetov namreč ne bi bilo samo v očitnem nasprotju s patrističnimi pričami, ampak bi kazalo tudi na pristop, ki ga je cerkveno učiteljstvo v okrožnici *Mediator Dei* papeža Pija XII. obsodilo kot 'liturgični arheologizem'<sup>26</sup> Dve desetletji pred liturgično reformo, ki je sledila drugemu vatikanskemu koncilu, je Louis Bouyer upravičeno ugotavljal, da moramo pravilno razumeti pričevanje očetov:

*"Da ne bi zamenjali svojega dojemanja njihove trajne vrednosti s kakršnimkoli poskusom, da bi posnemali in po otroško ponavljali to, kar so imeli in kar so storili, pa je bilo svojsko samo za njihov čas, je nemara bolje, da o očetih ne premišljujemo v osami. Bolje bi bilo torej, če bi zavzeli celosten pogled na razvoj Božjega ljudstva od prvih začetkov tega razvoja pa vse do zadnjih dosežkov, ki se kažejo v tistih večnih navodilih in živih idejah, ki tvorijo zapuščino očetov nam in vsem dobam."<sup>27</sup>*

Dobro bi bilo, če bi ta kratek pregled patrističnih prič o svetem značaju liturgije zaključili s tem, da bi vključili njihov nauk v prakso ter predstavili nekaj konkretnih predlogov za pristno obnovo liturgije v skladu z naukom cerkvenega učiteljstva od Tridentinskega do drugega Vatikanskega koncila, saj se oba strinjata glede narave svete



liturgije. Liturgična prenova, ki bi dala večji poudarek kristocentričnemu in presežnostnemu značaju liturgije in konkretnim gestam čaščenja, kot jih prikazujejo zgledi angelskega bogočastja, bi zagotovo prišla veliko bližje duhu Svetega pisma in "starodavnemu pravilu svetih očetov". Uresničili bi jo lahko s praktičnimi pravili, kakršna so naslednja, ki so že preizkušena na temelju večstoletnih izkušenj.

Tabernakelj, v katerem je Jezus Kristus, učlovečeni Bog, resnično navzoč pod podobo kruha, bi moral biti postavljen v središče svetišča, saj na nobenem drugem mestu na zemlji ni Bog, Emanuel tako blizu človeku in tako resnično navzoč kakor v tabernaklju. Tabernakelj kot znamenje, ki kaže na resnično Kristusovo navzočnost in jo vsebuje, bi moral zato biti bližje oltarju in skupaj z njim tvoriti eno osrednje znamenje, ki kaže na evharistično skrivnost. Zakrament (tabernakelj) in žrtev (oltar) bi torej ne smela biti nasproti drug drugemu ali preveč ločena, ampak bi morala biti oba na osrednjem mestu v svetišču. Spontano bi morala biti namreč vsa pozornost vernikov usmerjena proti tabernaklju in oltarju.

Med evharistično molitvijo, ko je Kristus, Jagnje Božje, žrtvovan, verniki ne bi smeli videti obraza duhovnika, saj so si tudi serafi prekrili obraz, ko so slavili Boga. Bolje bi bilo, če bi bil duhovnik obrnjen proti Kristusu, ki ga simbolizira križ na oltarju.

Biti bi moralo več gest čaščenja v obliki poklekov, posebej še vsakokrat, preden se duhovnik dotakne posvečene hostije, ki je Jagnje Božje.

Verniki, ki pristopajo, da bi Jagnje Božje prejeli v svetem obhajilu, bi ga morali pozdraviti in prejeti z dejanjem čaščenja, kleče. Taka gesta bi bila bolj svetopisemska in bolj podobna angelski *proskynesis*. Namreč, kateri trenutek pri maši bi morali verniki v bistvu imeti za svetejši od trenutka svojega srečanja z Gospodom v svetem obhajilu?

Med liturgijo bi moralo biti več trenutkov tišine, posebej še med tistimi trenutki, ki najbolj izražajo skrivnost odrešenja, predvsem pa

med evharistično molitvijo, ko se ponavzočuje žrtev na križu.

Biti bi moralo več zunanjih znamenj, ki bi izražala duhovnikovo odvisnost od Kristusa, Vélikega duhovnika, in ki bi jasneje nakazovala, da njegove pozdravne besede ("Gospod z vami") in njegov blagoslov izhajajo iz Kristusa, Vélikega duhovnika. Taka znamenja bi lahko bila tista, ki so jih izvajali že stoletja, kot so poljubljanje oltarja, ki simbolizira Kristusa, ali pa poklekanje pred oltarjem ali Križanim vsakokrat, preden duhovnik reče "Gospod z vami" (*Dominus vobiscum*) in preden blagoslovi vernike.

Biti bi moralo več znamenj, ki izražajo neizmerno skrivnost odrešenja. To bi lahko dosegli, na primer, z zakrivanjem liturgičnih predmetov, kar je liturgično dejanje angelov (prim.: Iz 6); s prekrivanjem keliha; s prekrivanjem patene z velumom, kot to stori subdiakon pri stari obliki rimskega obreda; z uporabo burze za shranjevanje korporala, ki je simbol platnenega prta, ki je prekrival Kristusovo telo; z zakrivanjem škofovih rok pri slovesni maši; in z uporabo obhajilne mize, ki bi bila sredstvo za zakrivanje oltarja. Lahko bi bilo tudi več znamenj križa, ki bi jih duhovnik napravil med evharistično molitvijo. Tudi verniki bi lahko napravili več znamenj križa v nekaterih trenutkih liturgije, na primer na koncu *Glorie* in *Creda*.

Imeti bi morali tudi trajno znamenje, ki bi izražalo skrivnost s pomočjo človeškega jezika, lahko bi rekli, s pomočjo latinščine kot svetega jezika, kar je zahteval drugi vatikanski koncil.<sup>28</sup> Pri obhajanju vsake svete maše kjerkoli na svetu, na primer, bi lahko del evharistične molitve vedno molili v latinščini.

Vsi tisti, ki opravljajo liturgično službo med javnim bogočastjem Cerkve, kot je branje Božje besede (lektorji), in tisti, ki berejo prošnje vernikov, bi morali biti oblečeni v liturgično oblačilo (amikt, alba in cingulum, ali pa talar s koretljem) in ostati bi morali pri oltarju ves čas maše, da bi s tem poudarili, da imajo svet in nebeški značaj tudi ta konkretna liturgična dejanja.

Te liturgične službe v svetišču in med sveto mašo pa bi morali opravljati samo moški, saj službe lektorja in akolita obredno razkrivajo duhovniško službo in so notranje usmerjene nanjo. Zato so že od tretjega stoletja naprej po izročilu te liturgične služabnike imenovali 'mali kleriki' ali 'mali redovi'.<sup>29</sup> Cerkev pa ni nikoli dovolila in še vedno ne dovoli podeljevanja teh služb ali 'redov' ženskam.<sup>30</sup> Dosledno imenovati te službe 'laiške' in utemeljevati dejavno udeležbo vernikov pri obhajanju liturgije predvsem na teh službah tako ne ustreza najstarodavnejši tradiciji Cerkve. Učiteljstvo, posebej na drugem vatikanskem koncilu, namreč uči, da je bistvo dejavne udeležbe vernikov predvsem notranja razpoložljivost in šele potem primerna in zavestna zunanja dejanja.<sup>31</sup> Temelj in rodovitnost vsega delovanja vernih laikov je torej utemeljena v notranji edinosti s Kristusom, ki se ustvarja predvsem s pristno udeležbo pri sveti liturgiji, kakor jo je Cerkev vedno razumela, začevši z učenjem papeža Klementa I.: "Duhovnikom je določen svojski kraj [pri bogoslužju] (*idios ho topos*) in leviti imajo svoje službe (*idiai diakonai*). Laika pa vežejo zapovedi, ki so dane laikom (*ho laikos anthropos tois laikos prostagmasin dedetai*). Vsak izmed nas, bratje, naj v svojem stanu Bogu ugaja z dobro vestjo in poštenostjo, z dostojanstvom, in naj ne prestopa določene pravila svoje službe (*ton horismenon tes leiturgias autou kanona*)."<sup>32</sup>

Glasba in pesmi med liturgijo bi morale resničneje odsevati njen svet značaj. V skladu z drugim vaticanskim koncilom bomo to dosegli, če bo gregorijanski koral na prvem mestu (*'principem locem'*)<sup>33</sup> pri liturgičnih opravilih in če bomo imeli tradicionalne orgle v veliki časti.<sup>34</sup> Zato so pesmi in glasba v liturgiji svetješi, kolikor bližje so gregorijanskemu koralu in kolikor bolj glasbila posnemajo tradicionalne orgle. Na ta način se bo glasba približala petju angelov, kakor to zahteva skupna pesem *Sanctus* pri vsaki sveti maši. Da bi resnično v en glas z angeli peli ne samo *Sanctus*, ampak celotno liturgijo svete maše, pa je potrebno, da

so srce, razum in glas duhovnika in vernikov naravnani na Gospoda in da se to kaže tudi v zunanjih znamenjih in gestah.

Prevedel: Leon Jagodic

\* Athanasius Schneider se je rodil leta 1961 v Tokmaku (Kirgizistan), v nekdanji sovjetski republiki, katoliškim nemškim staršem, ki jih je tja pregнал Stalin. Leta 1973 se je s svojimi starši izselil v Nemčijo. Leta 1982 je vstopil v red regularnih kanonikov Svetega Križa, posvečen pa je bil leta 1990. Njegovi dosežki so med drugim: generalni svetnik reda (1993), doktorat iz patrologije na inštitutu 'Augustinianum' v Rimu (1997), profesor patrologije na 'Institutum Sapientiae' Reda v Anapolisu v Braziliji (1997); profesor patrologije in liturgike v medškofijskem višjem semenišču v Karagandi, Kazahstan (1999), in tajnik liturgične komisije Konference katoliških škofov Kazahstana (2004). Leta 2006 je bil imenovan za naslovnega škofa Celerine in pomožnega škofa škofije Karaganda. Je avtor knjige *Dominus Est: Riflessioni di un vescovo dell'Asia Centrale sulla sacra comunione* (Gospod je: razmišljanja škofa iz osrednje Azije o svetem obhajilu, Libreria Editrice Vaticana, 2008; ang. Prevod: *Dominus Est — It is the Lord! Reflections of a Bishop of Central Asia on Holy Communion*, Newman House Press, 2008). Leta 2011 je bil imenovan za pomožnega škofa nadškofije Maria Santissima v Astani.

\*\* Athanasius Schneider. *The Ancient Norm of the Holy Fathers ('pristina sanctorum Patrum norma') as a Criterion for an Authentic Renewal of the Sacred Liturgy. V: Usus Antiquior. Zv. 4, št. 1. Januar 2012. 1–14. URL: <http://docserv.ingentaconnect.com/deliver/connect/maney/17578949/v3n1/s1.pdf?expires=1367849710&id=74080330&title-id=75005182&accname=Guest+User&checksum=FEO8EC-BA3FB5112E43A0069CE493CCA6> (pridobljeno 3. 5. 2013).*

1. Prvo Klementovo pismo Korinčanom, 34,5–7. Slovenski prevod v: Gorazd Kocijančič, ur. *Spisi apostolskih očetov*. Prev. Fran Omerza in Gorazd Kocijančič. Mohorjeva družba: Celje 1996. Str. 87.
2. Prvo Klementovo pismo Korinčanom, 44,4. Str. 94.
3. Prvo Klementovo pismo Korinčanom, 35,3. Str. 88.
4. Prim.: A. Jaubert. *Clement de Rome: Épitre aux Corinthiens. V: Sources Chrétiennes*, 167. Cerf: Paris 1971. Str. 157.
5. *Trpljenje sv. Perpetue in Felicite* 12,2. Slovenski prevod v: Ivan Pojavnik, ur. *Kristusovi pričevalci*. Prev. Franc Ksaver Lukman. Mohorjeva družba: Celje 1983. Str. 109.
6. Tertulijan. *De oratione*, 3,3: "Cui (Deo) illa angelorum circumstantia non cessant dicere: Santus, sanctus, sanctus! Proinde igitur et nos, angelorum, si meruerimus, candidate, iam hinc caelestem illam Deum vocem et officium futurae claritatis ediscimus."
7. Prim.: L. Maldonado. *La Plegari eucharistica: Estudi de teologia biblica y litúrgica sobre la misa*, BAC 273. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid 1967. Str. 422–440. A. Piédagnel. *Cyrille de Jérusalem: Catéchèses mystagogiques. V: Sources Chrétiennes*, 126. Cerf: Paris 1988. Str. 153.
8. Ciril Jeruzalemski. *Mistagoške kateze*, 5,6.
9. Ciril Jeruzalemski. *Mistagoške kateze*, 5,6.
10. Prim.: *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, III. 1588–1612. J. Braun. *Der christliche Altar*. Koch: München 1924. II. 133–148.

11. Prim.: *Patrologia Graeca*, 50, 435.
12. *Sacrosanctum concilium*, 83: *Summus Novi atque aeterni Testamenti Sacerdos, Christus Iesus, humanam naturam assumens, terrestri huic exilio hymnum invexit, qui in supernis sedibus per omne aevum canitur. Universam hominum communitatem ipse sibi coagmentat, eademque in divino hoc concinendo laudis camine secum consociate. Slovenski prevod v: Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. Vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962 – 1965). Prev. Anton Strle. Družina: Ljubljana 1995. Str. 82.*
13. Sv. Janez Krizostom. *Homilija o Izaiju*, 6,3.
14. Janez Pavel II. *Dominicae cenae*, 11: *Meminisse insuper debemus nos semper ad hanc ministerialem potestatem esse sacramento consecratos atque ex hominibus assumptos "pro hominibus". Quae singula constituimus ante oculos recessu est nobis praestertim Ecclesiae Romanae Latinae sacerdotibus, quorum ordinationis ritus progredientibus saeculis addidit consuetudinem sacerdotis manus unguendi.*
15. Sv. Janez Krizostom. *O duhovništvu*, 6,4.
16. Sv. Janez Krizostom. *O duhovništvu*, 6,3.
17. Sv. Janez Krizostom. *Homilija o grobu in križu*, 3.
18. Sv. Janez Krizostom. *Homilija o grobu in križu*, 36,5: *topos angelon, archangelon, basilea tou Theou, autos ho ouranos.*
19. Sv. Janez Krizostom. *Homilija o grobu in križu*, 36,5.
20. *Sacrosanctum concilium*, 2. *Liturgia enim, per quam, maxime in divino Eucharistiae Sacrificio, "opus nostrae Redemptionis exercetur", summe eo confert ut fideles vivendo expriment et aliis manifestant mysterium Christi et genuinam verae Ecclesiae naturam, cuius proprium est esse humanam simul ac divinam, visibilem invisibilibus praeditam, actione ferventem et complationi vacantem, in mundo praesentem et tamen peregrinam; ita quidem ut in ea quod humanum est ordinetur ad divinum eique subordinetur, quod visibile ad invisibile, quod actionis ad contemplationem, et quod praesens ad futuram civitatem quam inquirimus.* Str. 62. Prim.: Heb 13,14.
21. *Sacrosanctum concilium*, 50. Str. 76.
22. *Splošna ureditev Rimskega misala*, 6. Slovenski prevod: Kongregacija za bogoslužje in liturgijo zakramentov. *Splošna ureditev Rimskega misala*. CD 94. Prev. Marijan Smolik. Družina: Ljubljana 2002. Str. 14.
23. *Sacrosanctum concilium*, 21. Str. 69.
24. Gl. Pij XII. *Mediator Dei*, 64.
25. Louis Bouyer. *Life and Liturgy*. Sheed and Ward: London 1950. Str. 21.
26. Prim.: *Sacrosanctum concilium*, 36,1; 54. Str.: 72, 77.
27. Prim.: DS, 109; 119.
28. Prim.: ZCP, kan. 230, §1.
29. Prim.: *Sacrosanctum concilium*, 12; 14; 19; 30. Str.: 67–69, 71.
30. *Prvo Klementovo pismo Korinčanom*, 40,5–41,4. Str. 92.
31. *Sacrosanctum concilium*, 116. Str.: 90.
32. *Sacrosanctum concilium*, 120. Str.: 90. *Pe exceptibus. Invelit aturistiis aut et vel earchit, et unt aut antibusamet repe et et destisque explias voluptae. Onsed eium, aut rerit, is nonsequod quo blander natectur, corepe landi blat ides reiciam et odis sequo optaepudit alit laute asped magnatem fuga. Et restiunt optatis aut rem cus eriozem autatest et que consequo blaut dentio iur audiaecae. Et por sus ne repudae esediciis qui debitas nihicte voluptidi sinimuscus, untium sequunt que apel illupta saperumqui ullupti beruptas ex endi occabore maio. Ut aut et maio dolenti busamendi bea ducipis pos et abore provid quae. Millenis a dolut eossit ute esequis dolore enis num etusdam quassed eos aborrum acerit, volore sinveri iducien deroriore, nectemporem essum eatin prosperem harcipsum eum fugit res simusam eos dolendis alit a isqui voluptate nobis dolupta turerio. Busam con recatiis as sed quas qui rerpurt eatius elestis expel etur si te quissi nos dolorrumque dolorporatia nonsequatur audis pelestem mpost, cusciduntur aut apis vitatquatiis aliae modiorum fugaeria conet et ditate nis des maion none pelest, inciis ullessi dit ium quossum hiciet es eruntur aut ulpa dolum suntiusciet di dios voluptatiis essum doluptio qui qui rereferecupa nimenima illabo. Ut imagnam quam et vene odio omni od eossintio. Um re nonet est velis rent.*
33. *Ihilita erfere ipis is et inctiis eat ut lamus, ea doluptur aut occatium fugiti volectio. Et laborest quam, nones ut officae-strum quos si utem ariost, volupta que des dolenditio. Adit eos eossiminis solori corest ducipsae. Um ulliquias enesto etus magnit lab iusanih iliate nestem experovides ellor aut aut et elic totas evelita idenis volessi modiam que si sum re pore omnihilitae omnis sintio corporo qui tota volore dusanitiat aut et ant omniend isserfe rrorepta niature ipid quundis tibus, adigendit, consedi ctiorec temporeius adisqua turitius.*
34. *Itas alituri? Ferum lam atum aut qui delendae. Occaborem cus quas doleni consedicat eaque volorem expe imilit eati-atem etur? Harunt optatem porporepore blaut es es reptur aut pro moluptatur aut que voluptam is utet, optatiste alitas ne nos que aliatestio ipsundem. Nam dolum imi, omnimpername doloriaero min nobit quist voluptatibus in corendu nditatisiis sunt aut et omnihil luptati busaes sequibus erspedit que nobis quia sani consequo minvend elenis ma quam invelit que nit quunt magnatiur sequis et eumendam et, sit in nonsequatur a dolessunt vel iur, que landa dolupta tiasint et autempore autem harcient, item sit quos ped quo qui ilibea nulparum evendiatem adipica boribusam impero experis es sape quodit quamusdam, sitaquo diatiar aut porepl inusandam aceaque am il issim sa verum ad ut untiasp edipiet ut arum quis eium que por sollatus volorest et aped min reperuptaquo odis ea a volupta turerio magnatus mos sed milluptam quas sin nectur sitaquam, odio ma ditium ea qui susdae nullace usciendi desto ommissi millorem quam, sae. Et ut hit inis sintet quaerum aut voluptur? Anit landam rates assendera plaut evenihicis dus autemolupti nobitissi con et a dolores sitiatur aut qui nimi, ut dolo et quaectota earum ipiet od quam lat quatetum, quatio. Ment harchic tistia prectatae. Modit unducitias si tecus, occus core con cones enim quae pra vel ini ut dolut et harum dic tem voluptur recdice alit liquatem conmiit, aut autae. Et porio volupta tectis aut aspiciat ut ini aribusapiet liquam aut eictium ium consequo earum si simusdandit discilitem fuga. Namus, sedis am fugit pa arciendam ea vellorum debet ulpa deliquam sunt, optatur, ut aute etur, consequo quatur?*
35. *Ribusaped que eum faccata serum alignam que pratur secullacea et voluptam qui sint.*
36. *Ibusanto de laccus et voluptas dolore dolupiet fuga quas etur? Aximusam hillaciam dolorporunt is re non nulparc hicatem poribus sequas si restrum est imet, nus doloratio voluptaquis explita simolup taturibus adit, andisciu? Qui omnit, ese corem hicis demodip samusdae quiaspersped eatur re vidus, cumi iliquiamusa apicumque con nonse volenis sus enes de solorum sit experch ictotatem facuscien- de veliqui dolutem eossit, corerum esciae pre dendam idunt quaspelibus mo venimol uptatio nsernatum voluptam,*

- omnis aut endae consecetes volumqui doles et experum, quidus aut et quiam, as pero eos ma nis el incia estiur ma dolorio vercipisa nobitatia nam, que voluptatur autem dolut facesseces nusani officiiis volor aut adis arionsequam, iunt adisit qui officilicacae rerspid quis nonessum hilluptatet quate latio cusapid ea duciet pra simpore henimin imenecae parunti ntotae nobis dolo que venis ilibeaque di nostione necum sus, id et facearciis corum, sunt quatis sintus, ulla nem sa dolorrovit eiunde nistrum et faccatem et, si optibuscid utemolum soluptat esciunt emoluptae ma voloruptaque aut ant parupta turepedi nimagnis est, et ius as nusam net omnis nam re qui bearum nis everfer emposti tem fugias et eturessume et et ium et, consedis ut prerum et optatiae volore explant ionsequas eumqui cum audae voluptate et harchici consequae et lam, nossum sust, soluptatus volupta volorest, quas unt vita qui volor a doloribus, nus nihitioraere ipiet estem facepro volorae ra qui omnis volore volupta doluptis verro odit officiu rat qui sitis sam rerepmo rectium exerum excerspel mos dolo incimi, am, ad ut volupta tibus, earum corem conectotat.
37. Ur sequo optamet od mos molorep ratur? Ovit quam et utas sequide rcipsun descimo estrum explibus unt ut moluptat pos nonsequam harum aut prate sum sintec erupicienia consernati oditas asimusae non es volupidunt acilluptis qui tectiis di ut etumenit di sandae. Musa consequi nostiuri autassunt qui re dolupta ipsapel molupti beatesti voloriberro quis et ut eum excerum hilis et veligen ducipid electus aperionecte la deni sa si cusam, nias solorum ventem et verem. Iquae reiu alicta quiscium aspicias am fugitis ulparum dolo bea prest di cum inctantent.
38. Olendipsam, qui susa int.

39. Icil modisite sit ut preperchil iliciiscimus dis cus pre si rem non consequatur? El modiat verum velluptate lacerestia doluptatur, nis eatessusa volupti as niet ipsame netur andus expeles rectem re nimenimust, estem inullabora quo est harum harum harum aspel is verem. Bus, quidem. Ut lamet am qui reriaticiamet que lame nest, que eatio coritivent, tem de providel eiume vent in rest eat estrum excersp eliquam, simos quiatore, erit la con re nonsedipsa et la dolupta volectur alis restemporat mi, temodis aut eatem. Fugiae nes aut esed quaecum fugias magni utem. Et ma cuptae illum rectem ulla quidunt.
40. Olori sequamus et moluptiae. Et voluptat.
41. Ut mos et faceatem nimillore sum apientis etust acia nonsere perciliqui culluta essint aris eumqui nihit enda net od quae am ut volest eaquas el mi, sandit ommodit aecate volorruptasi nobitiur?
42. Pari solut accullenist, cuptatento velit quiam harcitati utemolu ptatem lant.
43. Alitatibus molo dolupta tustrum quisicet exerruptiis quodit accae officae as corehent illuptionat labo. Itati nonest etur?
44. Dest destius doluptus alibuscipisa aliquas quatur rempos voluptat.
45. Henihicit quatur a quam, es saectat ut ut idunderum estio. Et quantur erernat iumquam vendist iatemquo et qui ducide plabore hentia venimil magnam, sus aut aped quatus corectusdae laborep eribustem ressit escillabo. Nam volupta vidusdae sinciet ex et, sit mod evendan dendis est, ut voluptatem quam a quam etur arciand elicabore rehenimi, si accus dolorem sa vendi di te pa illam ipient,

MARTHA BOLTON

# Zgodba o Ezavu in Jakobu

## Osebe:

JAKOB

EZAV

*(JAKOB kuha v dveh ogromnih kotlih/loncih, ko se EZAV približa)*

EZAV: Kaj je v loncu?

JAKOB: V katerem?

EZAV: (pokaže) V temle.

JAKOB: Žehta.

EZAV: Kaj pa v tem drugem?

JAKOB: Obara.

EZAV: Obara, res?

JAKOB: Ja, res.

EZAV: A s cmoki?

JAKOB: (ga začudeno pogleda) S kakšnimi cmoki? Si bil ti preveč na soncu?

EZAV: Ne. Lačen pa sem.

JAKOB: Saj lahko poskusiš ... (EZAV že dvigne pokrovko, pa ga JAKOB zaustavi) ... če plačaš!

EZAV: Plačam naj??!

JAKOB: Z gotovino. Ne jemljem kartic.

EZAV: Ampak ... jaz sem tvoj brat.

JAKOB: In ti zato ni treba plačati pogrinjka.

EZAV: (rahlo zgrožen) In v katerem, si rekel, da je obara?

JAKOB: (pokaže) V tistem tam.

EZAV: (povoha najprej obaro, nato še žehto) In kako veš?

JAKOB: V obari je korenje.

EZAV: Lahko, da si dober pastir in talentiran kmet. Kuhar pa nisi, verjemi mi!

JAKOB: Nihče te ne sili, da moraš jesti!

EZAV: Sestradan sem.

JAKOB: Potem pa kar ... Povej, koliko daš za en krožnik?

EZAV: (zopet povoha najprej en, potem še drug lonec) Pa si prepričan, da je žehta v temle?

JAKOB: (rahlo nestrpno) Boš krožnik ali ne?!

EZAV: A slučajno veš, kaj za večerjo pripravlja mama?

JAKOB: Ostanke.

EZAV: Ostanke česa?

JAKOB: Ostanke od včerajšnjih ostankov.

EZAV: Oh, saj tako ali tako ne bom zdržal do večerje. (Gre k loncu in pomeša.) Tako sem lačen, da bi pojedel – (Pogleda v lonec.) Ej, zakaj pa tega stvora nisi odrl, preden si ga vrgel v lonec?!

JAKOB: (pogleda v lonec) To so moje spodnjice. Saj sem ti rekel, da je obara v tistem. (Pokaže.)

EZAV: (gre k drugemu loncu, gleda, meša) Presneto, da bi raje pojedel spodnjice!

JAKOB: Kar ti prijia!  
EZAV: Hja, torej ... nisi še rekel koliko me bo stala tale obara?  
JAKOB: Lahko ti ponudim kupčijo.  
EZAV: (sumničavo) Aja? Kakšno kupčijo?  
JAKOB: Kaj bi rekel, če ti povem, da ti ni treba plačati z denarjem?  
EZAV: Rekel bi, da imaš prav gotovo nekaj za bregom.  
JAKOB: Daj mi svoje prvorojenstvo in sva zmenjena.  
EZAV: Prvorojenstvo za krožnik juhe?! A misliš, da sem nor?  
JAKOB: Bi res rad, da ti odgovorim? Kaj zdaj, boš jedel ali ne?  
EZAV: Cena je zasoljena.  
JAKOB: Obara tudi.  
EZAV: Ti bi rad, da menjava?  
JAKOB: Rad bi pravico prvorojenstva.  
EZAV: Lačen sem kot volk.  
JAKOB: Sva torej zmenjena?  
EZAV: (spet povoha obaro, nato stisne roko JAKOBU) Zmenjena, bratec!  
JAKOB: O, ne, ne, ne bratec: veliki brat!  
EZAV: Tudi prav, veliki brat, sem z obaro. In raje stopi korak stran. Sestradan sem. (JAKOB nalije obaro v krožnik in mu jo poda.) Upam, da je okusnejše kot zgloda. (Zajame z žlico, poskusi in izpljune.) Kaj je to?! Kamenje?  
JAKOB: Morda je res nekoliko grudičasto...

EZAV: Česa ne poveš. Polomil sem si zobe!  
JAKOB: Zdaj je, kar je!  
EZAV: Kot bi žrl malto!  
JAKOB: Kupčija je veljavna, bratec!  
EZAV: Že, že. A sklenil sem kupčijo za krožnik obare, ne za korenje s cementom!"  
JAKOB: Krepka obara za krepkega junaka!  
EZAV: Krepka že – ampak tale je za krepat! In zakaj si tako želiš mojega prvorojenstva?  
JAKOB: Imam svoje razloge.  
EZAV: Se mi kar zdi, da mi je nekaj drago-cenega odplavalo po župci.  
JAKOB: Dokler si ga imel, se ti ni zdelo dragoceno.  
EZAV: Ujel si me nepripravljenega.  
JAKOB: Kajpa! Bi mi sicer prodal prvorojenstvo, če ne bi bil lačen?  
EZAV: Ni pošteno. Moje prvorojenstvo ti pripada za vse večne čase, meni pa bo tale obara obležala v želodcu največ mesec ali dva.  
JAKOB: Ne moreš si več premisliti.  
EZAV: Toda zapravlil sem nekaj neprecenljivega.  
JAKOB: Dobil, si kar si želel – krožnik juhe! Nisem kriv, da se nisi mogel upreti skušnjava.  
EZAV: In praviš, da kar je, je?!JAKOB: Točno tako.  
EZAV: Potem pa nalij še eno zajemalko ... A iz tega z žehto!

Prevedel: Gregor Čušin

## Najdražja obara v zgodovini

Če želimo okusiti "najdražjo obara v zgodovini", moramo svetopisemsko pripoved najprej, lačni ali ne, umestiti v kontekst Svetega pisma. Zgodba o Ezavu in Jakobu se nahaja v Pentatevhu, v Prvi Mojzesovi knjigi. Po genezi ali nastanku neba in zemlje in prvega človeka, svetopisemski avtor z eliminiranjem "nepotrebnih" oseb – ko je bil Izak rojen, je Abraham po Sarinem navodilu Izmaela in njegovo mater preprosto nagnal – bralca privede do začetkov izraelskega naroda, kjer "zavohamo" Jakobovo obaro (1 Mz 25, 29–34). Konflikt med Jakobom in Ezavom je *sui generis*, lastne vrste, saj izvira iz embrionalnega stanja, ko sta se dvojčka med seboj pehala že pred rojstvom. Rivalstvo med dvojčkoma svoj epilog doživi v znani prigodi "najdražje obare v zgodovini". V prigodi Jakob "eliminira" svojega le za nekaj sap starejšega brata Ezava – s prevaro. Ob tem moramo biti pozorni na dejstvo, da pripoved ni biografski popis dogodka. Pripoved, kakor vse ostale, ki govorijo o zgodovini očakov, je nastala na podlagi ustnega izročila, ki se je dolga stoletja prenašalo in ohranjalo funkcijo "stika s predniki". Potomci so v teh pripovedih iskali svojo lastno identiteto, ne pa zgodovinskih podatkov. Pripoved o očakih najverjetneje odseva (stoletja) dolge procese naseljevanja zahodnosemitskih nomadskih plemen v različne predele civiliziranega plodnega polmeseča, čas Jakoba in Ezava pa lahko umestimo v čas slavne vladavine zakonodajalca in kralja v Babiloniji, Hamurabija (18. stol. pr. Kr.). Bolj kot o faktilni razdrobljenosti pripovedujejo o zgodovinskem procesu, kako se je izraelski rod, sprva kot nomadsko pleme, vraščal v okoliško družbo in socialne strukture. Zato je morda pravilno, da zgodovinski okus Jakobove obare razumemo bolj kot (okusno) teološko razmišljanje o zgodovini, kakor natančne biografske in kulinarične podatke.

Si žalosten kdaj?

*Ko ti si nesrečen, me to žalosti, (po Ps 34,19)*

*a radost preveva, ko srečen si ti. (po Ps 34,9; po Ps 4,8)*

(foto: Janez Oblonšek)





# Knjiga papežev

## Liber pontificalis

Ob slovesu papeža Benedikta XVI. od petrinske službe in izvolitvi novega rimskega škofa Frančiška se zdi primerno predstaviti bralcem predgovor in prvih devetnajst papeških biografij iz *Knjige papežev* oziroma *Liber pontificalis*, ki je stoletja dolgo vplivala na podobo začetkov zgodovine rimske cerkvene skupnosti. Korenine zbirke, ki pokriva obdobje od apostola Petra do papeža Martina V., ki je umrl 1431, segajo verjetno k znamenitemu Kronografu iz leta 354, se pravi v 4. stoletje, prvi del pa je dokončno podobo dobil za časa papeža Vigilija v 6. stoletju. Življenjepisi rimskih škofov izvirajo izpod peresa najrazličnejših piscev, bolj ali manj vsi pa sledijo isti shemi, v kateri so navedeni škofovo poreklo, njegov oče, čas zasedanja Petrovega sedeža in pomembni sodobniki na posvetnem polju, ključne odločitve na področju cerkvene discipline in liturgije, gradnje in posvetitve cerkva, število diakonskih, duhovniških in škofovskih posvetitev. Nazadnje je povsod podatek o papeževi smrti in pokopu ter o tem, kako dolgo je bil rimski sedež po njegovi smrti prazen. Na začetek je postavljeno apokrifno dopisovanje med sv. Hieronimom in rimskim škofom sv. Damazom. Hieronim zagotovo ni avtor prvega dela *Knjige papežev*, vendar so mu ga pripisali, da bi mu zagotovili večjo veljavo.

Že na prvi pogled bralcu v oči pade veliko število faktografskih in kronoloških nenatančnosti, ker se komaj pri kakšnem rimskem škofu iz našega izbora ujemajo vsi navedeni podatki (o trajanju pontifikata, cesarjih in konzulih v tem času). Razvidna je tudi težnja, da bi daleč nazaj v zgodovino pomaknili nekatere liturgične prakse, ki so po izvoru dejansko bistveno mlajše. Naš izbor se konča pri rimskem škofu Poncijanu, ki ni bil le med prvimi zgodovinsko otipljivejšimi voditelji rimske skupnosti, marveč je bil hkrati prvi, za katerega vemo, da je svoj "mandate" (neprostovoljno) zaključil že pred smrtjo, saj je bil izgnan v sardinske rudnike, kjer je kmalu umrl.

### **HIERONIM PREBLAŽENEMU PAPEŽU DAMAZU**

**N**aša ponižnost prosi tvojo slavno svetost, da bi nam v skladu z dostojanstvom

apostolskega sedeža, za katerega vemo, da ga upravlja tvoja svetost, po pravilnem redu blagovolila povedati dejanja, ki so se na tvojem sedežu izvršila od vladanja blaženega apostola Petra do vašega časa, tako da bi naša

ponižnost doumela, kdo izmed škofov zgoraj omenjenega svetega sedeža si je zaslužil biti okronan z mučeništvom ali za koga se ve, da se je pregrešil zoper apostolske uredbe. Moli za nas, preblaženi papež.

## DAMAZ, ŠKOF MESTA RIMA, DUHOVNIKU HIERONIMU

**C**erkev se veseli, ker je bila že napojena iz tvojega vira in duhovnike še bolj žeja po spoznavanju preteklih časov, da bi izvedeli za tisto, kar je vrednega, in izpljunili tisto, kar je nevrednega. Torej smo ti, preljubi, z veseljem poslali sadove prizadevnosti našega sedeža, tisto, kar smo lahko ugotovili o preteklih dogodkih. Moli za nas vse do svetega vstajenja, brat in soduhovnik. Pozdravljen v Kristusu Bogu, našem Gospodu. Dano deseti dan pred junijskimi kalendami [23. maja]. Prejeto šesti dan pred oktobrskimi kalendami [26. septembra]. Poslano iz Rima v Jeruzalem.

## PETER

**B**laženi Peter, apostol in prvak apostolov iz Antiohije, Janezov sin, doma iz kraja Betsajda v pokrajini Galileji, Andrejev brat. Najprej je sedem let zasedal škofovski sedež v Antiohiji. Za časa cesarja Nerona je prišel v mesto Rim in tam zasedal škofovski sedež petindvajset let, dva meseca in tri dni.<sup>1</sup> Bil je pa tam v času cesarjev Tiberija, Gaja,<sup>2</sup> Tiberija Klavdija in Nerona. Tukaj je napisal dve pismi, ki se imenujeta katoliški, in Markov evangelij, ker je bil Marko njegov učenec in sin po krstu. Pozneje je bil celoten vir štirih evangelijev, ki sta jih potrdila njegovo izpraševanje in pričevanje. Čeprav eden zveni grško, drugi hebrejsko in zopet drugi latinsko, je vse potrdilo njegovo pričevanje.

Peter je posvetil dva škofa, Lina in Kleta, ki sta v mestu Rimu opravljala vso duhovniško službo za ljudstvo ali za prišleke. Blaženi Peter pa se je posvečal molitvi in oznanjevanju, pri čemer je poučeval ljudstvo. S Simonom Magom je imel mnoge razprave, tako pred

cesarjem Neronom kot pred ljudstvom. Tako je Simon tiste, ki jih je Peter pridruževal Kristusovi veri, s čarovnijami in prevarami ločeval od nje. In ko sta se še prepirala, je bil Simon na Božji migljaj pokončan.

Peter je za škofa posvetil blaženega Klementa in mu zaupal sedež in vso Cerkev, rekoč: "Kakor mi je moj gospod Jezus Kristus izročil oblast upravljanja, zavezovanja in razvezovanja, tako ti tudi jaz zaupam nalogo, da bi bil, ko boš posvečeval urejevalce različnih zadev, ki bodo opravljali delo Cerkve, tudi ti kar najmanj vdan posvetnim skrbem, marveč si prizadevaj le, da bi se posvečal molitvi in oznanjevanju ljudstvu."

Potem ko je to uredil, je bil s Pavlom ovenčan z mučeništvom leta 38 po Gospodovem trpljenju. Pokopan je bil na Avrelijski cesti, v Apolonovem svetišču ob kraju, kjer je bil križan, v bližini Neronove palače na Vatikanu in triumfalnega okrožja, tretji dan pred julijskimi kalendami [29. junija]. Meseca decembra je posvetil tri škofe, deset prezbiterov in sedem diakonov.

## LIN

**L**in, po rodu iz Italije iz pokrajine Tuskiije, sin očeta Herkulana, je sedež zasedal enajst let, tri mesece in dvanajst dni. Na njem je bil v času cesarja Nerona, od konzulata Saturnina in Scipiona [56] do konzulata Kapitona in Rufija [67]. Ovenčan z mučeništvom. Po naročilu blaženega Petra je določil, naj ženska vstopa v cerkev s pokrito glavo. Opravil je dve posvečenji in posvetil petnajst škofov ter osemnajst prezbiterov. Pokopali so ga ob telesu blaženega Petra v Vatikanu deveti dan pred oktobrskimi kalendami [23. septembra].

## KLET

**K**let, po rodu Rimljan iz okrožja Vicus Patri-cius, sin očeta Emilijana, je sedež zasedal dvanajst let, en mesec in en dan.<sup>3</sup> Bil pa je škof v času Vespazijana in Tita, od sedmega Vespazijanovega in petega Domicijanovega

[77] do devetega Domicijanovega in Rufovega konzulata [83]. Ovenčan z mučeništvom. Po naročilu blaženega Petra je v mestu Rimu posvetil petindvajset prezbiterov. Tudi on je bil pokopan ob telesu blaženega Petra v Vatikanu, šesti dan pred majskimi kalendami [26. aprila]. In škofovski sedež je bil nezaseden dvajset dni.

## KLEMENT

**K**lement, po rodu Rimljan z območja Griča Celij, sin očeta Favstina, je sedež zasedal devet let, dva meseca in deset dni. Bil pa je škof v času Galbe in Vespazijana, od Tragalovega in Italikovega [68] do osmega Vespazijanovega in Titovega konzulata [76]. Ko je z gorečnostjo krščanske vere napisal mnogo knjig, je bil ovenčan z mučeništvom. Vzpostavil je sedem območij in jih razdelil zvestim notarjem Cerkve, da bi skrbno in natančno vsak za svoje območje preiskali življenje mučencev. Sestavil je dve pismi, ki se imenujeta katoliški. Škofovanje in upravo Cerkve je prevzel po naročilu blaženega Petra, kakor je slednjemu sedež izročil ali zaupal Gospod Jezus Kristus. Zato boš v pismu, ki ga je napisal Jakobu, našel, kako mu je blaženi Peter poveril Cerkev. Lin in Klet sta pred njim zabeležena, ker ju je sam prvak apostolov posvetil v škofa za opravljanje duhovniške službe. Opravil je dve posvečenji v decembru in posvetil deset prezbiterov ter dva diakona, škofov pa po raznih krajih petnajst. Kot mučenec je umrl v tretjem letu cesarja Trajana. Tudi pokopali so ga v Grčiji, osmi dan pred decembrskimi kalendami (24. novembra). In škofovski sedež je bil nezaseden dvajset dni.

## ANAKLET<sup>4</sup>

**A**naklit, po rodu Grk iz Aten, sin očeta Antioha, je zasedal sedež devet let, dva meseca in deset dni. Škof pa je bil v času Domicijana, od desetega Domicijanovega in Sabinovega [84] do sedemnajstega Domicijanovega in Klementovega konzulata [95]. Dal

je postaviti in urediti nagrobni spomenik blaženega Petra, ker ga je blaženi Peter postavil za prezbitera, ali druga pokopna mesta škofov, kamor so, ob telo blaženega Petra, tretji dan pred julijskimi idami [13. julija] pokopali tudi njega. V mesecu decembru je opravil dve posvečenji in posvetil pet prezbiterov ter tri diakone, škofov pa po raznih krajih šest. In škofovski sedež je bil nezaseden trinajst dni.

## EVARIST

**E**varist, po rodu Grk, sin judovskega očeta po imenu Juda iz mesta Betlehem, je zasedal sedež devet let, deset mesecev in dva dni.<sup>5</sup> Škof pa je bil v času Domicijana, Nerve in Trajana, od Valentovega in Veterovega [96] do Galovega in Braduovega konzulata [108]. Ovenčan z mučeništvom. Prezbiterom v Rimu je podelil naslovne cerkve in posvetil sedem diakonov, da bi varovali škofa med oznanjevanjem zaradi resnice. V mesecu decembru je opravil dve posvečenji in posvetil pet prezbiterov ter tri diakone, škofov pa po raznih krajih šest. In škofovski sedež je bil nezaseden trinajst dni.

## ALEKSANDER

**A**leksander, po rodu Rimljan, sin očeta Aleksandra iz okrožja Bikova glava, je zasedal sedež deset let, sedem mesecev in dva dni. Bil pa je škof v času cesarja Trajana do konzulata Heliana in Vetera [116]. Besedam duhovnikov med mašo je pridružil Gospodovo trpljenje,<sup>6</sup> ko so obhajali mašo. Ovenčan je bil z mučeništvom, z njim pa duhovnik Eventij in diakon Teodul. Določil je blagoslavljanje kropilne vode s soljo v bivališčih ljudi. V mesecu decembru je opravil tri posvečenja in posvetil šest prezbiterov ter dva diakona, škofov pa po raznih krajih pet. Tudi pokopali so ga ob Nomentanski cesti, kjer je bil obglavljen, nedaleč od Rima, ob sedmem miljniku,<sup>7</sup> peti dan pred majskimi nonami [3. maja]. In škofovski sedež je bil prazen petintrideset dni.

## SIKST (KSIST)

**K**sist (Sikst), po rodu Rimljan, sin očeta Pastorja iz okrožja Široka cesta, je sedež zasedal deset let, dva meseca in en dan.<sup>8</sup> Bil pa je škof v času cesarja Hadrijana, do konzulata Vera in Anikula [126]. Ovenčan je bil z mučeništvom. Določil je, naj se posvečenih posod ne pritika nihče razen posvečenih služabnikov. Določil je še, da nobenega škofa, ki je bil poklican na apostolski sedež, v njegovi škofiji ne smejo sprejeti, ko se vrne, če ne prinese pisma apostolskega sedeža s pozdravi ljudstvu.<sup>9</sup> V mesecu decembru je opravil tri posvečenja in posvetil enajst prezbiterov ter štiri diakone, škofove pa po raznih krajih štiri. Tudi njega so pokopali ob telesu blaženega Petra v Vatikanu, tretji dan pred aprilskimi nonami (3. aprila). In škofovski sedežev je bil prazen dva meseca.

## TELESFOR

**T**elesfor, po rodu Grk in puščavnik, je sedež zasedal enajst let, tri mesece in enaindvajset dni. Škof pa je bil v času Antonina in Marka. Določil je, naj se sedem tednov pred veliko nočjo obhaja post in da naj se na Gospodov rojstni dan maša obhaja ponoči. Kajti v vseh časih ni nihče obhajal maše pred tretjo uro, uro, ko je naš Gospod stopil na križ. (Določil je tudi), naj se pred daritvijo moli angelska himna, se pravi: "Slava Bogu na višavah". Ovenčan je bil z mučeništvom. Pokopali pa so ga ob telesu blaženega Petra v Vatikanu, četrti dan pred januarskimi nonami [2. januarja]. V mesecu decembru je opravil štiri posvečenja in posvetil dvanajst prezbiterov ter osem diakonov, škofov pa po raznih krajih trinajst. In škofovski sedež je bil prazen sedem dni.

## (H)IGIN

**(H)**igin, po rodu Grk, nekdanji filozof iz Aten, katerega rodovnika nisem našel, je sedež zasedal štiri leta, tri mesece in štiri

dni.<sup>10</sup> Bil pa je škof v času Vera in Marka, od konzulata Magnusa in Kamerina [138] do konzulata Orfita in Priska [149]. Oblikoval je sestavo klera in razdelil stopnje. V mesecu decembru je opravil tri posvečenja in posvetil petnajst prezbiterov ter pet diakonov, škofov pa po raznih krajih šest. Tudi njega so pokopali ob telesu blaženega Petra v Vatikanu, tretji dan pred januarskimi idami [11. januarja]. In škofovski sedež je bil prazen tri dni.

## PIJ

**P**ij, po rodu iz Italije, sin očeta Rufina in Pastirjev brat iz mesta Akvileje (Ogleja), je zasedal škofovski sedež devetnajst let, štiri mesece in tri dni. Bil pa je škof v času Antonina Pija, od konzulata Klarusa in Severa [146]. V času njegovega škofovanja je Hermas napisal knjigo, v kateri je zabeležil naročila, ki mu jih je dal Gospodov angel, ko je prišel k njemu v noši pastirja in mu naročil, da je treba veliko noč obhajati v nedeljo. Pij je določil, da je potrebno krivoverca, ki izhaja iz judovskega krivoverstva, sprejeti in krstiti; izdal je tudi določbe o Cerkvi. V mesecu decembru je opravil pet posvečenj in posvetil osemnajst prezbiterov ter enaindvajset diakonov, škofov pa po raznih krajih dvanajst. Tudi njega so pokopali ob telesu blaženega Petra v Vatikanu, peti dan pred julijskimi idami [11. julija]. In škofovski sedež je bil prazen štirinajst dni.

## ANIKET

**A**niket, po rodu Sirec, sin očeta Janeza iz kraja Humisa,<sup>11</sup> je zasedal škofovski sedež enajst let, štiri mesece in tri dni.<sup>12</sup> Bil pa je škof v času Severa in Marka, od Galikanovega in Veterovega [150] do Presentovega in Rufinovega konzulata [153]. Določil je, naj si duhovščina v skladu z apostolovim naročilom ne striže las. V mesecu decembru je opravil pet posvečenj in posvetil devetnajst prezbiterov ter štiri diakone, škofov pa po raznih krajih devet. Umrl je kot mučenec in bil pokopan na Kalistovem pokopališču<sup>13</sup> dvanajsti dan pred

majskimi kalendami [20. aprila]. In škofovski sedež je bil prazen sedemnajst dni.

## SOTER

**S**oter, po rodu iz Kampanije, sin očeta Konkordija iz mesta Fundis,<sup>14</sup> je škofovski sedež zasedal devet let, šest mesecev in enaindvajset dni. Škof pa je bil v času Severa,<sup>15</sup> od Rustikovega in Akvilinovega [162] do Ketegovega in Klarusovega konzulata [170]. Določil je, da se ne sme noben menih dotakniti posvečene oltarne prevleke (pale) in ne prinesti kadila v sveto cerkev. V mesecu decembru je opravil tri posvečenja in posvetil osemnajst prezbiterov ter osem diakonov, škofov pa po raznih krajih enajst. Tudi on je bil pokopan na Kalistovem pokopališču na Apijski cesti,<sup>16</sup> deseti dan pred majskimi kalendami [22. aprila]. In škofovski sedež je bil prazen enaindvajset dni.

## ELEVTERIJ

**E**levter, po rodu Grk, sin očeta Habundija iz mesta Nikopole, je sedež zasedal petnajst let, tri mesece in dva dni. Bil pa je škof v času Antonina in Komoda do konzulata Paterna in Bradue [185]. Prejel je pismo od Lucija, britanskega kralja, ki je želel po njegovih napotkih postati kristjan. Znova je tudi potrdil, naj pobožni kristjani ne zavračajo nobene hrane, ki jo je ustvaril Bog, če je le primerna in ustrežna za človeka. V mesecu decembru je opravil tri posvečenja in posvetil dvanajst prezbiterov ter osem diakonov, škofov pa po raznih krajih petnajst. Tudi njega so pokopali ob telo blaženega Petra v Vatikanu, deveti dan pred junijskimi kalendami [24. maja]. In škofovski sedež je bil prazen petnajst dni.

## VIKTOR

**V**iktor, po rodu Afričan, sin očeta Feliksa, je sedež zasedal deset let, dva meseca in deset dni.<sup>17</sup> Bil pa je škof v času Cezarja,<sup>18</sup> od drugega Komodovega in Gravionovega [186]

do Lateranovega in Rufinovega konzulata [197]. Kakor Elevter<sup>19</sup> je določil, da se velika noč praznuje na nedeljo. Kleru je dodal akolite. Ovenčan je bil z mučeništvom. Določil je še, da je treba v potrebi vsakega človeka, ki prihaja izmed poganov, krstiti, in to kjerkoli, najsibo v reki, v morju ali ob studencu, če je le jasno, da izpoveduje krščansko vero. V mesecu decembru je opravil dve posvečenja in posvetil štiri prezbitere ter sedem diakonov, škofov pa po raznih krajih dvanajst. Izdal je odlok o posvetu z duhovniki o velikonočnem ciklu in velikonočni nedelji, se sestal s prezbiteri in škofi. Potem ko je povprašal za mnenje aleksandrijskega škofa Teofila, je bilo na zboru določeno, da se sveta velika noč obhaja od štirinajstega dne lune v prvem mesecu do enaindvajsetega dne, ki je Gospodov dan.<sup>20</sup> Pokopali so ga ob telo blaženega Petra v Vatikanu peti dan pred avgustovskimi kalendami [28. julija]. In škofovski sedež je bil prazen dvanajst dni.

## ZEFIRIN

**Z**efirin, po rodu Rimljan, sin očeta Habundija, je sedež zasedal osem let, sedem mesecev in deset dni.<sup>21</sup> Bil pa je škof v času Antonina in Severa, od Saturninovega in Galikanovega [198] do Prezentovega in Strikatovega konzulata [217]. Določil je, da je potrebno klerika, diakona ali duhovnika posvetiti ob navzočnosti vseh klerikov in laikov. Izdal je tudi cerkveno določbo, da naj mašo obhajajo tako, da strežniki, ki držijo steklene posode, slednje nosijo pred duhovniki v cerkvi in da duhovniki stojijo ob škofu, medtem ko obhaja mašo. Ves navzoči kler mu mora biti v pomoč, razen v tistem, kar zadeva le škofove pravice. Duhovnik naj bi iz škofove roke prejel že posvečene hostije, da bi jih razdelil ljudstvu. Zefirin je opravil v mesecu decembru štiri posvečenja in posvetil štirinajst prezbiterov in sedem diakonov, škofov pa po raznih krajih trinajst. Pokopali so ga na lastnem pokopališču ob Kalistovem na Apijski cesti osmi dan pred

septembrskimi kalendami [25. avgusta]. In škofovski sedež je bil prazen šest dni.

## KALIST

**K**alist, po rodu Rimljan, sin očeta Domi-  
cija iz okrožja Ravenčanov,<sup>22</sup> je sedež  
zasedal šest let,<sup>23</sup> dva meseca in deset dni.  
Bil pa je škof v času Makrina in Teodolio-  
bola, od Antoninovega [218] in Aleksan-  
drovega [222] konzulata. Ovenčan je bil z  
mučeništvom. Določil je post od žita, vina  
in olja ob sobotah trikrat letno, v skladu  
s prerokbo. Dal je zgraditi baziliko onkraj  
Tibere. V mesecu decembru je opravil pet  
posvečenj in posvetil šestnajst prezbiterov  
ter štiri diakone, škofov pa po raznih krajih  
osem. Pokopali so ga na Kalepodovem  
pokopališču na Avrelijski cesti ob tretjem  
miljniku dan pred oktobrskimi idami [14.  
oktobra]. Ustanovil je drugo pokopališče na  
Apijski cesti, kjer počivajo mnogi duhovniki  
in mučenci in ki se še dandanašnji imenuje  
Kalistovo pokopališče. In škofovski sedež je  
bil nezaseden šestnajst dni.

## URBAN

**U**rban, po rodu Rimljan, sin očeta  
Poncijana, je sedež zasedal štiri leta,  
deset mesecev in dvanajst dni.<sup>24</sup> Določil je,  
da morajo biti vse svete posode iz srebra in  
je dal izdelati petindvajset srebrnih paten.  
Bil je tudi slaven spoznavalec v Dioklicija-  
novem času.<sup>25</sup> S svojim oznanjevanjem je  
mnoge spreobrnil h krstu in veri, tako tudi  
preimenitnega moža Valerijana, moža svete  
Cecilije, ki ju je hkrati privedel do venca  
mučeništva. In po njegovih opominih so bili  
z mučeništvom ovenčani mnogi. V mesecu  
decembru je opravil pet posvečenj in posvetil  
devetnajst prezbiterov ter sedem diakonov,  
škofov pa po raznih krajih osem. Pokopan je  
bil na Pretekstatovem pokopališču. Pokopal  
ga je blaženi Tiburcij štirinajsti dan pred  
junijskimi kalendami [19. maja]. In škofovski  
sedež je bil prazen trideset dni.

## PONCIJAN

**P**oncijan, po rodu Rimljan, sin očeta  
Kalpurnija, je sedež zasedal devet let, pet  
mesecev in dva dni.<sup>26</sup> Ovenčan je bil z muče-  
ništvom. Bil pa je škof v času Aleksandra, od  
Pompejanovega in Pelinijanovega konzulata  
[231]. Takrat je Aleksander ukazal škofa Ponci-  
jana in duhovnika (H)ipolita izgnati na otok  
Bucino<sup>27</sup> pri Sardiniji, in sicer v času konzulov  
Severa in Kvintijana [235]. Potem ko so ga na  
omenjenem otoku žalili in topli z gorjačami, je  
škof tretji dan pred novembrskimi kalendami  
[30. oktobra] umrl. In na njegovo mesto so  
enajsti dan pred decembrskimi kalendami  
[21. novembra] posvetili Anterja. Poncijan je  
v mesecu decembru opravil dve posvečenji  
in posvetil šest prezbiterov ter pet diakonov,  
škofov pa po raznih krajih šest. Blaženi  
Fabijan ga je z duhovščino na ladji pripeljal v  
Rim in ga pokopal na Kalistovem pokopališču  
na Apijski cesti. In škofovski sedež je bil  
nezaseden deset dni.

Prevedel: Aleš Maver

1. Druga rokopisna različica navaja, da je bil škof petindvajset let, en mesec in osem dni.
2. Običajno tega cesarja poznamo kot Kaligulo (37-41).
3. Druga različica govori o sedmih letih, enem mesecu in dvajsetih dneh.
4. Pri Kletu in Anakletu naj bi šlo vsekakor za eno in isto osebo. Tako naj bi Klementa neposredno nasledil Evarist.
5. Druga različica je trinajst let, sedem mesecev in dva dni.
6. *Liber pontificalis* hoče povedati, da naj bi Aleksander v mašni obred uvedel besedilo v kanonu "Tisti večer pred svojim trpljenjem ...", kar je seveda fikcija, ki naj dokaže starodavni izvor bogoslužnega obrazca.
7. Tj. nekako deset kilometrov iz Rima.
8. Druga različica pravi deset let, tri mesece in enaindvajset dni.
9. Na tem mestu je besedilo nejasno.
10. Druga različica govori o desetih letih, treh mesecih in sedmih dneh.
11. Gre za Emeso, današnji Homs.
12. Druga različica je devet let, tri mesece in tri dni.
13. Druga različica tudi Aniketov grob postavlja ob Petrovega kot pri predhodnikih.
14. Današnji Fondi.

15. Kot že zgoraj bi moral biti tukaj naveden Lucij Ver, ne Sever.
16. Tudi tukaj druga različica omenja pokop ob apostolu Petru.
17. Druga različica ve za petnajst let, tri mesece in deset dni.
18. Mišljen naj bi bil Septimij Sever (193-211).
19. Druga različica tukaj navaja rimskega škofa Pija.
20. Besedilo je tu zelo nejasno in temelji na zastrtem spominu na veliko kontroverzo o datumu velike noči.
21. Druga, bolj sprejeta različica ve za osemnajst let, tri mesece in deset dni.
22. Današnji Trastevere.
23. Druga različica govori o petih letih.
24. Verjetnejša različica govori o devetih letih, enem mesecu in dveh dneh.
25. To je seveda anahronizem, Urban naj bi deloval pol stoletja pred Dioklecijanovim nastopom vlade.
26. Bolj logična je različica pet let, dva meseca in dvaindvajset dni.
27. Beseda je najbrž napačna, saj tak otok ni znan.

Se grdo obnašaš kot jaz, ko sem jezen?  
Počasen sem v jezi in hitro me mine. (po 4 Mz 14,18)  
Dobrota in luč sem, ni v meni temine. (po 1 Jn 1,5)  
(foto: Janez Oblonšek)





FREDERIC J. BAUMGARTNER

# Stvarjenje konklava<sup>1</sup>

Neverjetno dolge in težavne papeške volitve v letih 1268-71 so odslikavale velikansko politično moč papeštva. Nobena stranka v kardinalskem kolegiju ni hotela drugi odstopiti ugleda in virov, ki bi jih zanjo prinesel papež, in to kljub tegobam, ki jih je takšna nepopustljivost prinesla. Vendar je šlo za zadnji vzdihljaj stranke cesarja Svetega rimskega cesarstva, sestavljene pretežno iz starejših kardinalov. Cesar pozneje ni bil več zelo pomemben dejavnik v politiki konklavov. Seveda so se poznejši cesarji skušali vpletati v papeške volitve, toda resnična nevarnost za neodvisnost kardinalskega kolegija je v naslednjih dveh stoletjih večinoma prihajala od francoske monarhije. Francoski kralji so se izkazali za uspešnejše v oblikovanju papeštva po svoji podobi, kakor so to kadar koli bili najmočnejši nemški cesarji.

**P**o svoji izvolitvi je Gregor X. sklical splošni koncil, ki se je sestal v Lyonu 1274. Pomembna tema je bila metoda izvolitve papeža. Koncil je potrdil Gregorjeve predloge iz bule *Ubi periculum*. Slednja je zahtevala, naj se konklave začne deset dni po papeževi smrti v mestu, kjer je umrl. Praksa, da so papeževo truplo za nekaj dni položili na mrtvaški oder, je bila sorazmerno nova. Prejšnje papeže so pokopali dan po smrti, kakor se je zgodilo še po smrti Celestina IV. leta 1241. Bula je pred pogrebom zahtevala molitveno devetdnevničo. Če bi bilo mesto, kjer je papež umrl, pod interdiktom ali je v njem divjal upor, naj bi bil konklave v najbližjem drugem mestu.

Vodilni uradniki mesta, v katerem naj bi konklave bil, so bili dolžni nadzirati njegov

primeren potek. Kardinale naj bi v konklave zaklenili zgolj s po enim strežnikom, čeprav sta bila ob posebnih okoliščinah dovoljena dva. Gregor je ukazal, naj vsi spijo v eni veliki spalnici, le zavese pa naj bi ločevale postelje. Ko bi bili kardinale enkrat zaklenjeni, ne bi smeli do konca volitev na noben način komunicirati z zunanjim svetom, razen s privoljenjem vseh. Na okno naj bi postavili vrtljiv križ, po katerem naj bi noter prihajala hrana. Na osebo naj bi prišel le en krožnik hrane in skleda juhe dnevno, po petih dneh pa naj bi se to skrčilo na kruh, vodo in malo vina. Določen je bil urnik omejevanja udobja kardinalov skladno z raztegovanjem konklava. Papeški komornik oziroma kamerleng, ki je bil pred letom 1500 le redko kardinal, naj bi med

konklavom bdel nad rutinskimi zadevami. Dovoljena sta bila vstop zamudniških kardinalov in ponovni vstop tistih, ki so vmes odšli ven zaradi bolezni. Kardinale je k odločitvi bolj sililo pravilo, da med konklavom niso mogli prejemati svojih dohodkov. Od leta 1274 se je konklave spremenil samo v podrobnostih, čeprav so podobno kot prejšnje odloke o volitvah tudi tega nekajkrat ukinili, preden je pridobil trajno veljavo. Gregor je hkrati zaupal novo službo maršala konklava družini Savelli kot nagrado za njihovo dragoceno službo pri varovanju kardinalov med prejšnjimi volitvami. Omenjeno službo je družina opravljala vse do svojega izumrtja leta 1712.

### TROJNI KONKLAVE 1276

**G**regor X. je umrl v Arezzu leta 1276. Konklave z desetimi kardinali, ki je sledil, je bil vzorčen. Potrebno je bilo le eno glasovanje, opravljeno v eni uri, izvolili pa so svetniškega dominikanca, ki je bil hkrati kardinal škof Ostije. Ime mu je bilo Peter, a si je izbral papeško ime Inocenc V. Obeti njegovega pontifikata so se izkazali za nične, ker je nenadoma umrl v Rimu samo pet mesecev po izvolitvi. Kardinali so se znova zbrali na konklavu, vendar so tokrat za izbiro papeža potrebovali dva tedna. Karel Anžuvinski je kot rimski senator nadziral konklave in strogo uveljavljal pravila. Zazidati je dal vsa vrata in okna palače, kjer so se sestali, razen najvišjega okna, skozi katerega je lahko, kot so govorili, vstopil le ptič. Po osmih dneh je uveljavil pravilo, ki je kardinale omejilo na kruh in vodo, čeprav je menda skrivaj poskrbel za boljšo oskrbo Francozov. Ko je dal francoskemu kontingentu vedeti, da je kardinal Ottobono, izbira večine italijanskih kardinalov, zanj sprejemljiv, je bil Ottobono enoglasno izvoljen in je postal Hadrijan V. Njegovo krhko zdravje je konklave še bolj načel. Ko so mu sorodniki čestitali za novo službo, jim je odgovoril: "Zakaj ste veseli? Živ kardinal lahko za vas stori več kot mrtev papež."<sup>2</sup>

Hadrijan je po volitvah kardinalom rekel, da bo ukinil pravila konklava in izoblikoval nova, a je umrl, preden je bilo kaj uradno narejeno. Devet navzočih kardinalov (skupaj jih je bilo dvanajst) so se, ko so se zbrali k volitvam, skušali konklavu izogniti s prisego, da ga je Hadrijan odpravil, vendar ljudje v Viterbu o tem niso hoteli ničesar slišati in so strogo uveljavili pravila. Do izvolitve Pedra Juliãa je prišlo deseti dan po Hadrijanovi smrti, verjetno v prvem glasovanju. Četrty papež leta 1276 je bil hkrati edini Portugalec in edini zdravnik, ki je bil kdaj papež. Privzel je ime Janez XXI., čeprav na uradnem seznamu ni bilo Janeza XX. Obstajala je namreč zmeda glede tega, koliko papežev z imenom Janezom je bilo v desetem stoletju. Med njegovimi prvimi dejanji sta bila odprava pravil Gregorja X. za konklave in ukor za tiste, ki so jih v Viterbu preveč goreče uveljavljali. Janezov osemmesečni pontifikat se je nepričakovano končal, ko se je nanj zrušil strop njegove delovne sobe v palači v Viterbu.

Četrty v šestnajstih mesecih so se kardinali, ki jih je bilo sedaj le sedem, znašli zaprti v konklavu. Tokrat je stvar potekala precej manj gladko. Karel Anžuvinski, ki se je le malo vpletal v zadnje troje volitve, je zopet začel uveljavljati svoje. Konklave je bil šest mesecev v mrtvem teku razdeljen med njegove zaveznike in nasprotnike. Prvič so se morali kardinali ukvarjati z nekaterimi zadevami, ki niso mogle počakati do konca konklava, recimo z razglasitvijo interdikta nad mestom Ascoli, ker je napadlo papeški grad. Zastoj je bil končno prekinjen, ko je bil član rodbine Orsinijev iz Rima izbran za papeža kot Nikolaj III. Orsiniji so bili najmočnejša rimska družina in so ostali močna sila v rimski in papeški politiki pet stoletij. V družini so že imeli papeža, Celestina III. Nikolaj je bil aktiven papež, ki je dal prezidati vatikansko palačo tako, da je imel rezidenco blizu cerkve sv. Petra, in si je prizadeval za sklenitev miru med Karlom Anžuvinskim in Rudolfom, prvim habsburškim cesarjem. Njegove tesne zveze z Rudolfom so mu zagotovile cesarsko

priznanje papeški oblasti nad Romanjo, kar je vključevalo Bologno. To je zakoličilo meje papeške države, kot so se v glavnem obdržale do 1848. Nikolajev pontifikat je bil precej kratek. Leta 1280 je nenadoma umrl v Viterbu, ki je bil priljubljena rezidenca papežev v trinajstem stoletju in prizorišče več volitev kot Rim.

## OD NIKOLAJA III. DO CELESTINA V.

**D**an po svoji izvolitvi je Nikolaj III. odpravil pravila za konklave iz leta 1274, a to je malo vplivalo na volitve v letih 1280-81, ki so se vlekle šest mesecev. Trinajst kardinalov, zbranih v palači svete Sabine, je bilo ostro razdeljenih med peterico, naklonjeno Orsinijem, in osmimi kardinali iz stranke Karla Anžuvinskega. Slednjemu se je zdela Nikolajeva politika preveč naklonjena cesarju. Anžuvincem je do dveh tretjin manjkalo glas, ki se je zdel nedosegljiv, dokler niso po petih mesecih vmes posegli prebivalci Viterba. Nikolaj je za viterbskega župana določil svojega sorodnika, ki se je hudo zameril ljudem. Ko se je februarja 1281 razširil glas, da bo izvoljen Orsini, so napadli palačo in iz nje potegnili dva kardinala iz te rodbine. Enega so kmalu izpustili, drugi pa je ostal v ujetništvu vse do konca volitev. Njegova ugrabitev je zagotovila profrancoski stranki dvotretjinsko večino in izvoljen je bil Simon de Brion, francoski kardinal. Nadel si je ime Martin po sv. Martinu iz Toursa. V času njegove izvolitve so menili, da sta bila Marin I. in Marin II. Martina, tako da je postal Martin IV., čeprav je bil dejansko šele drugi papež Martin. Lahko sklepamo, da je bil vesel, ker mu je nasilje prebivalcev Viterba zagotovilo papeški položaj, a besen zaradi njihovega napada na dostojanstvo kardinalov. Svoje kronanje je prestavil v Orvieto, ker je Rim novemu papežu prepovedal vstop. Mesec po njegovi izvolitvi je na Siciliji izbruhnil upor proti Karlu Anžuvinskemu, ki je pregnal Francoze. Sicilijanci so vlado nad otokom ponudili Martinu, ki jo je zavrnil in jim pod grožnjo izobčenja ukazal, naj se vrnejo pod francosko oblast.

Sicilijanci so se potem obrnili na aragonskega kralja Petra, ki je ponudbo sprejel in kljuboval izobčenju. Tako se je Aragonija vpletla tudi v italijanske zadeve.

Veliko Martinovega dela na papeškem položaju je bilo posvečenega podpiranju francoskih interesov. Kanoniziral je Ludvika IX. in imenoval večinoma francoske kardinale. Druga kraljestva in italijanski kardinali so se odzvali sovražno. Ko je Martin marca 1285 umrl, je bilo osemnajst kardinalov, a so bili trije kot legati odsotni. Vseh petnajst kardinalov je izvolilo postarnega italijanskega kardinala, ki je bil pranečak Honorija III. Da bi slednjemu izkazal čast, je postal Honorij IV. Kot se je v zgodovini papeških volitev velikokrat dogajalo, je bil novi papež mišljen kot prehodna rešitev, ki bi službo opravljala le kratek čas, medtem pa bi imele frakcije čas, da bi se okrepile za naslednje volitve. Honorij je v nasprotju z mnogimi drugimi prehodnimi papeži, ki so se izkazali za trdožive in dejavne, pričakovanja izpolnil, saj je naredil malo in umrl po dveh letih. Vendar je bil rojen Rimljan in so mu Rimljani izrekli dobrodošlico v svojem mestu. Bil je prvi papež po več desetletjih, ki se je odločil svoj pontifikat prebiti v Rimu, kjer je aprila 1287 tudi umrl.

Naslednje volitve so spet potekale v Sveti Sabini. Bile so prav tako ostre in razvlečene, kot so bile prejšnje kratke in harmonične. Delitve med petnajstimi kardinali je zapletlo še dejstvo, da je imel skoraj vsak kardinal ambicijo postati papež, kar je bila v zgodovini papeških volitev težava manj pogosto, kot bi človek pričakoval. Čeprav je Karel Anžuvinski dve leti prej umrl, se je njegov sin Karel II. Neapeljski v potek dogodkov vpletal prav toliko kot on. Brez strogih pravil konklava, ki bi jih silila k hitri odločitvi, so se kardinali pričkali vse tja v najbolj vroče poletje, kar so jih Rimljani pomnili. Šest kardinalov je umrlo, preden so volitve odložili do zime. Celopovrnitvi kardinalov v Rim je trajalo vse do februarja 1288, da so se koščki nenadoma zložili. Devet preživelih kardinalov je enoglasno izvolilo enega iz svojih vrst, frančiškanskega

generala in edinega, ki je ostal v Rimu. Ta je najprej zavrnil, češ da manjši brat nima česa početi kot papež, a ko je bil teden pozneje znova izvoljen, je sprejel. Privzel je ime Nikolaj IV. Njegov pontifikat je znan po tem, da je poslal misijonarje k Mongolom, in da je bil izgubljen Akon, zadnja križarska postojanka v Palestini. Nikolaj je umrl 1292 v Rimu.

## OD CELESTINA V. DO AVIGNONA

**K**ardinali so se aprila 1292 zbrali v Rimu, da bi začeli s posvetovanji. Nikolaj je imenoval le enega kardinala, Benedetta Gaetanija, tako da je bil kardinalski kolegij manjši kot leta 1287. V njem sta bila dva kardinala iz rodbine Orsinijev. Njuna družina je spremenila politiko in začela podpirati Francoze v južni Italiji. Tudi druga rimska družina, Colonne, ogorčeni tekmeci Orsinijev, je imela dva kardinala, ki sta podpirala Aragonce na Siciliji. Aragonski kralj Jakob je zagotovil zlato za podkupnine kardinalom, a ni znano, ali so bile te zares razdeljene. Po desetih dneh glasovanja ni bil noben kandidat blizu dvema tretjinama glasov. Ker so upali, da bo pomagala sprememba kulise, so kardinali zamenjali rezidenco in znova poskusili junija. V mestu je poleti izbruhnila epidemija in avgusta je eden izmed kardinalov umrl. Njegovi kolegi so se raztepli po bolj zdravih krajih in do pozne jeseni ni bilo bistvenega preboja. Glasovanja so se nadaljevala do naslednjega poletja. Ker kardinali niso bili podvrženi pravilom konklava, so z njimi rutinsko nadaljevali, papeški položaj pa je ostajal nezaseden. Koliko krogov glasovanja je bilo, ni znano.

Medtem sta se v Rimu širila nasilje in nered. Do leta 1700 so ob papeževi smrti izpustili vse zapornike, ker so posnemali Barabovo izpustitev ob križanju, in mnogi so se nemudoma vrnili v zločinsko življenje, zaradi katerega so pristali v zaporu. V času sedsvakance je kamerleng izdal obvestilo, ki je natančno določalo pravila obnašanja in drakonske kazni za prestopke in so ga na plakatih razobesili po mestu. Le redko je

imelo velik učinek. Papeški interregnum je bil vse do 1700 običajno zaznamovan z nasiljem, a le malokrat je bilo nereda več kot leta 1292.

Potem ko so se kardinali poleti 1293 spet raztepli, so se dogovorili, da gredo jeseni v Perugia. To ni pripeljalo do rezultata, saj so se glasovanja nadaljevala še pozimi. Marca 1294 je v Perugia prispel neapeljski kralj Karel II. Sedeč med dvema najuglednejšima kardinaloma je članom kolegija spregovoril o nujnosti takojšnje izvolitve papeža. Gaetani, ki je sumil, da Karel sili kolegij v izvolitev svojega privrženca, je odgovoril z ostro repliko, češ da morajo biti volitve papeža svobodne in brez prisile. Kralj se je odpravil na pot, ne da bi videl rezultate svojih prizadevanj.

Ko se je proces raztegnil že v tretje poletje, je nekaj kardinalov odšlo, tako da jih je v Perugia ostalo le šest. Na zaključnem srečanju pred razhodom je eden izmed njih prebral pismo nekega puščavnika, Pietra z Morroneja, ki je razglasil, da mu je Bog razodel, da bodo kardinali hudo kaznovani, če ne bodo takoj izvolili papeža. Kardinali so Pietra dobro poznali kot svetniškega čudodelnika in najstarejši kardinal ga je nenadoma nominiral za papeža. Drugi so se hitro strinjali in tiste, ki so odšli, so poklicali nazaj, da bi pridobili njihovo soglasje. Petega julija 1294, dve leti in tri mesece po smrti Nikolaja IV., je vseh enajst kardinalov izvolilo Pietra. Njegovo izvolitev so opredelili kot izvolitev po "navdihu".

Pietro, ki je bil nemara star celo šestinsedemdeset let, je bil, ko so ga obvestili o izvolitvi, zares zaprepaden, toda ker je sklepal, da gre za Božjo voljo, je soglašal, da ga posvetijo kot Celestina V. Na oslu je odjahal do najbližje stolnice na ustoličenje. Njegova puščavniška celica je bila blizu Neaplja, zato se je na pobudo Karla II. ustalil v tem mestu. Napolnil je kardinalski kolegij, ko je v kratkem času imenoval trinajst kardinalov. Sedem med njimi jih je bilo Francozov, dva Italijana sta bila privrženca Karla II., trije pa so prihajali iz njegovega lastnega reda. Celestin je ugotovil, da so bremena nove službe, za katero je bil v vseh ozirih povsem nepripravljen, pretežka.

Začel je razmišljati o odstopu. Gaetanija, ki je bil njegov glavni svetovalec, so pozneje obdolžili, da ga je k temu prisilil. Celestinovo zadnje dejanje je ponovno vzpostavilo pravila za konklave iz leta 1274, ki so kljub nekaterim spremembam ostala v veljavi do danes. Ker je slišal, da kardinali upajo, da se bodo izognili strogemu konklavu, češ da se pravila nanašajo samo na primer papeževe smrti, je določil tudi, da so pravila iz leta 1274 veljavna ne glede na način, na katerega pride do sedisvakance. Potem je 13. decembra 1294 pred vsem kardinalskim kolegijem prebral akt o odstopu, ki mu ga je pripravil Gaetani, in pozval kardinale, naj nemudoma začnejo s konklavom. Ti so soglasno sprejeli njegov odstop. Pietro je pričakoval vrnitev v svojo puščavniško celico, vendar ga je dal njegov naslednik v strahu, da bi ga naredili za središče opozicije proti njemu, konfinirati v neki grajski stolp. Tam je umrl maja 1296. Ali so ga umorili, da bi odstranili grožnjo novemu papežu, ostaja nejasno.

Le malo dogodkov v papeški zgodovini je bilo tako kontroverznih kot Celestinova izvolitev in odstop. Mnogi, zlasti radikalni frančiškovci, znani kot spiritualci, so v njegovi izvolitvi gledali prihod angelskega papeža, ki bo reformiral Cerkev pred drugim Kristusovim prihodom. Angelski papež je bil ideja, ki se je najprej pojavila med privrženci cesarske stranke v času ostrih bojov med cesarjem in papežem v dvanajstem stoletju. Razširila se je med tistimi, ki so čutili, da sta bila Cerkev in duhovščina preveč posvetni in so upali na pojav papeža, ki bo Cerkev očistil njenega premoženja in skrbi za bogastvo in politično moč. Celestinov odstop jih je globoko razočaral, a so, namesto da bi za to krivili njega, obtožili Gaetanija, češ da ga je k odstopu prisilil.

Gaetani je postal papež Bonifacij VIII. na kratkem konklavu v Neaplju, ki je sledil Celestinovemu odstopu. Prejšnji papež je menda pozval kardinale, naj volijo za Gaetanija. Prvič obstaja dokument, ki v nekaj podrobnostih popisuje konklave, kakor se je

dejansko zgodil.<sup>3</sup> Začel se je zahtevanih deset dni pozneje in trajal samo en dan. Karel II. Neapeljski je zaprl volivce v celice z desetimi kvadratnimi čevlji površine in jim dovolil samo po enega služabnika. Prejšnji konklavi so bili manj strogi. Kardinali so na svoje listke napisali: "Jaz, ..., škof ..., volim za papeža častitega očeta, svojega gospoda kardinala ...." Izbrali so tri kardinale, da so šteli glasove, in še tri, ki so nadzirali komisijo, da bi zagotovili njeno natančnost. Čeprav ni bilo pravila, ki bi prepovedovalo glasovati zase, je bila zahtevana dvotretjinska večina in še en glas, da ne bi kakemu kardinalu zmage zagotovil prav njegov glas. Šlo je za pravilo, ki ga v prihodnosti niso vselej upoštevali. Medtem ko so šteli glasove, ni bilo dovoljeno komentirati zaslug tistih, ki so jih prejeli. Kardinal, izvoljen v prvem skrutiniju, kot so imenovali glasovalni proces, je službo zavrnil. Drugi skrutinij je minil brez zmagovalca. V tretjem je bil soglasno izvoljen Gaetani. Novi papež, priznan kanonski pravnik, je razveljavil Celestinove zadnje odločitve, z izjemo tiste, ki je ponovno uvajala strog konklave.

Bonifacij VIII. je užival v moči, prestižu in bogastvu, ki so bili povezani s papeževanjem. V tem oziru je bil nasprotje angelskega papeža Celestina in tisti, ki so Celestina šteli za svetnika, so mu bili sovražni od vsega začetka. Ker je favoriziral svoje sorodnike, je razjezil Colonne in njihova dva kardinala sta se nepomirljivo odvrnila od njega. Bonifacij jima je prepovedal udeležbo na naslednjem konklavu. Poznejši papeži so se na to očitno politično dejanje odzivali z izjavami, da nič razen odpada ali krivoverstva ne more pravilno imenovanemu in mentalno sposobnemu kardinalu preprečiti glasovanja za papeža ali prejemanja glasov.

Skoraj takoj so se pojavili ugovori, češ da je Bonifacijeva izvolitev neveljavna, ker papež ne sme odstopiti. Kar naj bi ostalo opomba pod črto, je zaradi Bonifacijevega spora s francosko monarhijo postalo velikanska kontroverza. Svoj pontifikat je začel s podpiranjem francoske stvari na Siciliji, toda Filip IV. je kot

lokav politik, kakršen je bil, začutil priložnost, da od papeštva izsili še večje usluge, zato je pariško univerzo prosil za razsodbo o tem, ali lahko papež odstopi. Pariški teologi so odločili, da ne more. Z izjemo pomanjkanja zgledov papežev, ki bi odstopili zaradi česa drugega kot izjemno hude prisile, so veliko težo pripisali trditvi, da je škof duhovno poročen s svojo škofijo. Kot telesnega zakona tudi tega ni bilo moč razvezati. Nicejski koncil je uporabil to analogijo, da bi upravičil prepoved prehajanja z enega sedeža na drugega za škofo. Čeprav so to pravilo ignorirali že stoletja, so ga uporabili za izjavo, da Celestin ni mogel veljavno odstopiti in da je bila Bonifacijeva izvolitev neveljavna.

Ko je od univerze dobil zeleno odločitev, jo je Filip nameraval pustiti neuporabljeno, dokler je ne bi potreboval, vendar je ta trenutek prišel hitreje, kot bi lahko kdor koli pričakoval. Francija in Anglija sta bili v vojni zaradi Gaskonje, ki jo je Eleonora Akvitanska prinesla svojemu drugemu možu, anglonormanskemu vladarju Henriku II., in obe strani sta vojno financirali z obdavčevanjem duhovščine. Četrty lateranski koncil je uzakonil načelo, da posvetni vladarji slednje ne morejo obdavčiti brez papeževega soglasja. Leta 1296 je Bonifacij, nepopustljiv glede papeške avtoritete in avtonomije duhovščine, za njuna dejanja obsodil oba kralja. Ko je leta 1301 Filip zaprl nekega škofa zaradi izdaje, je Bonifacij izdal svojo bulo *Unam sanctam*, razvpito zaradi zahteve po papeški oblasti nad vladarji. Med tem sta bila kardinala iz družine Colonna izgnana iz Rima in sta skupaj z drugimi papeževimi nasprotniki prispela na francoski dvor, kjer sta želela prepričati Filipa, naj ukrepa proti njemu. Francoski državni stanovi so se zbrali in podprli kralja proti papežu. Bonifacija so obtožili krivoverstva, simonije in umora Celestina V. ter razglasili, da je protipapež, ker Celestin ni mogel veljavno odstopiti. Bonifacij je nameraval Filipa izbčiti. A preden je to storil, so ga francoske čete in Colonne septembra 1303 zajele v njegovem domačem Anagniju.

Domačini so ga kmalu osvobodili, toda kruto ravnanje in ponižanje, ki ju je doživel, sta mu zlomila duha in mesec dni pozneje je umrl v Rimu, kamor so ga odpeljali Orsiniji. Dan po Bonifacijevem pogrebu je Karel Neapeljski, ki je s svojo vojsko nadziral Rim, kardinale zaprl v konklave v Lateranu.

Leta 1303 so dogodki Bonifacijevih zadnjih dni kardinali prisilili k razmisleku zgolj o tem, kako izvoliti koga, ki ne bi jezil Filipa. V prvem glasovanju so soglasno izvolili kardinala, ki je bil dominikanec. Ko je postal Benedikt XI., je s tem izrazil svoje prepričanje, da je bil Benedikt X., odstavljen leta 1056, pravi papež in ne protipapež, kakor so ga navajali uradni sezname papežev. Čeprav je bil Italijan, Benedikt XI. ni bil Rimljan in tako ni bil obremenjen z morilskimi spori med močnimi rimskimi družinami. Hkrati ni bil zaznamovan s spopadom med Filipom in Bonifacijem, saj je večinoma deloval proč od kurije. Izhajal je iz skromne družine, vendar je bil za razliko od Celestina izkušen cerkveni politik. Njegov kratki pontifikat je bil deležen obtožb, češ da je bil preveč naklonjen svojemu redu, iz katerega so izhajali vsi trije njegovi kardinali. Odmaknil se je od Bonifacijevih stališč in ni izdal bule o izbčenju Filipa in Colonn, čeprav slednjim ni vrnil posesti, ki jim jih je Bonifacij odvzel, in je vztrajal pri izbčenju francoskega voditelja napada na Anagni.

Rimljani so Bonifacija podpirali in Benediktovi ukrepi so se jim zdeli žaljivi. Zato so ga vrgli iz mesta. Odšel je v Perugia, kjer je julija 1304 umrl. Na naslednjem konklavu se je v Perugii zbralo devetnajst kardinalov. Benedikt je bil leto prej edini nevtralni kardinal, tako da ob teh volitvah ni bilo nobenega. Bilo je petnajst italijanskih kardinalov, toda Orsini in štirje ostali so se zapisali francoski stvari. Oni in trije francoski kardinali so prepričevali izvolitev katerega koli Italijana, ki bi se hotel maščevati za Bonifacija. Konklave je trajal do junija 1305 in štirje kardinali so ga morali zaradi bolezni zapustiti. Že veliko pred junijem je postalo jasno, da bodo morali kardinali poiskati papeža zunaj kolegija, in

po nekaj zgrešenih poskusih so ga našli v Bertrandu de Got, nadškofu Bordeauxa. Bil je Francoz, a njegova škofija je bila v Gaskonji, pokrajini pod oblastjo angleškega kralja. Leta 1302 je na Bonifacijev poziv potoval v Rim na sinodo, čeprav je Filip Francozom prepovedal udeležbo. Tako so nanj gledali kot na nevtralnega človeka, ne kot na lakaja Filipa IV., kar je kmalu postal. Gotovo ime je prvi predlagal kardinal iz Bonifacijeve stranke, Francozi pa so ga naglo zavrnilo. Orsini je imel za bregom drugačne stvari in je za mnenje povprašal Filipa. Kralj se je odločil, da lahko podpre Gotovo izvolitev in ta je dobil deset od petnajstih glasov. Privzel je ime Klement v čast francoskemu papežu Klementu IV.

Ker je bil Klement ob izvolitvi v Franciji, so ga pet mesecev pozneje kronali v Lyonu, da je lahko Filip prisostvoval. V zgolj mesecu dni je vrnil njuna položaja kardinaloma iz rodbine Colonna in imenoval deset kardinalov, med njimi devet Francozov, od tega pa štiri nečake. Tako se je začel vzorec, ki je papeštvo zaznamoval naslednjih sedemdeset let. Od 136 kardinalov, imenovanih v tem obdobju, jih je bilo vsaj 112 doma iz dežel znotraj francoskega kraljestva, čeprav niso bili vsi privrženci

francoskega kralja. Klement si je za pot v Rim vzel čas, toda leta 1309 je nastopil pohod v Italijo. Ker je zbolel, se je ustavil v Avignonu na okrevanju. Ko so ga obvestili, da v Rimu zaradi nasilja ni mogoče živeti, se je odločil ostati v Avignonu. Mesto je bilo po svoji kulturi francosko, vendar ni bilo del Filipovega kraljestva, ker je bilo v Provansi, ki ji je vladal Karel Neapeljski. Kot papeški vazal je moral biti Karel poslušen papeževi volji. Avignon je hkrati mejil na Venaissin, majhno grofijo, ki je bila leta 1229 izročena papežem. Ker je ležalo na Roni, je bilo mesto dostopno tako iz severne Evrope kot iz Sredozemlja. Bilo je bližje središču katoliške Evrope kot Rim. Klement V. si je za sedež izbral avignonsko stolnico, čeprav se ni nikoli odkrito odrekel načrtom, da odide v Rim.

Prevedel: Aleš Maver

1. Prevedeno po: Frederic J. Baumgartner, *Behind Locked Doors: A History of the Papal Elections* (New York-Basingstoke, 2003), 39-49.
2. Navedeno po H. Mann, *The Lives of the Popes in the Early Middle Ages* (reprint Nendeln, Liechtenstein, 1964), XVIII, 29.
3. Prav tam, XIX, 49.

Kje pa živiš? V nebesni sinjini?

*Živim na tem svetu, a hkrati v nebesih; (po Ps 113,5-6)  
še raje prebivam pa v srcih ljubečih. (1 Jn 4,16)*

(foto: Janez Oblonšek)





PAPEŽ FRANČIŠEK

# Pridiga v Sikstinski kapeli

14. marec 2013

Ta tri berila<sup>1</sup> imajo po mojem mnenju nekaj skupnega: element gibanja. V prvem berilu gre za gibanje na poti, v drugem za gibanje pri gradnji Cerkve, v evangeliju pa za gibanje v izpovedovanju vere. Hoditi, graditi, izpovedovati.

**H**oditi: "Hiša Jakobova, pridite, hodimo v Gospodovi luči" (Iz 2, 5). To je prva stvar, ki jo je Bog povedal Abrahamu: "Hodi v moji navzočnosti in bodi pravičen= (prim. 1 Mz 17, 1). Hoditi: naše življenje je pot, in če se ustavimo, zadeva ne gre naprej. Vedno hodimo, v Gospodovi navzočnosti, v Gospodovi luči, in pri tem poskušajmo živeti pravično, kakor je Bog v svoji obljubi zahteval od Abrahama.

Graditi. Graditi Cerkev. Berilo govori o kamnih. Kamni imajo trdnost. Toda gre za žive kamne, za kamne, ki jih je prepojil Sveti Duh (prim. 1 Pt 2, 1-10). Cerkev moramo graditi na tistem vogelnem kamnu, ki je Gospod sam. Gre torej še za eno gibanje v našem življenju, za gradnjo.

Tretjič: izpovedovati. Lahko hodimo, kako daleč želimo, lahko veliko zgradimo, a če ne izpovedujemo vere v Jezusa Kristusa, zadeva ne deluje. Postanemo dobrodelna nevladna organizacija, ne pa Cerkev, Kristusova nevesta. Če ne gremo, obstanemo. Kaj se zgodi, če ne gradimo na kamnih? Zgodi se tisto, kar se

dogaja otrokom na plaži, če zidajo gradove iz peska. Vse se sesuje, nima trdnosti. Če ne izpovedujemo vere v Jezusa Kristusa, mi pridejo na misel besede Léona Bloya: "Kdor ne moli h Gospodu, moli k hudiču." Če ne izpovedujemo vere v Jezusa Kristusa, izpovedujemo vero v posvetnost hudiča, v posvetnost zla.

Hoditi, graditi, izpovedovati. Toda stvar ni tako preprosta, kajti pri hoji, pri gradnji, pri izpovedovanju pride včasih do pretresov, premikov, ki ne sodijo preprosto h gibanju pri hoji. Gre za premike, ki nas vlečejo nazaj.

Evangelij se nadaljuje s posebnim položajem. Isti Peter, ki je izpovedoval vero v Jezusa Kristusa, slednjemu reče: Ti si Kristus, sin živega Boga. Sledil ti bom, a ne govori mi o križu. To ne sodi zraven. Sledil ti bom z drugimi možnostmi, brez križa.

Če gremo na pot brez križa, če brez križa gradimo in brez križa izpovedujemo vero v Kristusa, nismo Gospodovi učenci. Smo od sveta, smo škofje, duhovniki, kardinali, papeži, a ne Gospodovi učenci.

Želim si, da bi imeli po teh dneh milosti vsi dovolj poguma, resničnega poguma, da bi v Gospodovi navzočnosti hodili z Gospodovim križem, gradili Cerkev na Gospodovi krvi, ki jo je prelil na križu, in izpovedovali edino slavo, Kristusa Križanega. Tako bo Cerkev napredovala.

Vsem nam želim, da bi nam Sveti Duh po priprošnji Božje Matere, naše matere, dal to milost. Da bi hodili, gradili in izpovedovali vero v Jezusa Kristusa Križanega. Amen.

---

1. Šlo je za odlonke Iz 2, 2-5, 1 Pt 2, 4-9 in Mt 16, 13-19 (Op. prev.)

JERNEJ KURINČIČ

# Liturgia caelestis

Zadnje čase sem dvakrat maševal po "starem obredu". Predkoncilsko, rečejo nekateri. Na željo dveh skupin. Zame je bila to na neki način pustolovščina, ki je razširila moj vpogled v zgodovino in strukturo bogoslužja. In bilo je lepo. A po drugi strani sem zdaj toliko bolj vesel "reformirane" liturgije - znam ceniti, kako korenite in domišljene korake je storil drugi vatikanski cerkveni zbor. Kako imenitno je maševati v domačem jeziku; kako drugače je, da je maša dejaven "dialog" vseh udeležениh; kako dobro je v maši zjedrena vsa skrivnost bivanja. Boli pa, kako zelo so izigrani, zapostavljeni, izolirani ljudje. Počutil sem se nekako na pol poti do starojudovskega bogoslužja, kjer je bilo Presveto tako sveto, da se je vanj vstopalo samo občasno. Kot da bi takšna maša napol zanikala inkarnacijo.

Čudilo me je, ko sem izvedel, da imata omenjeni skupini velike težave dobiti mašnika, ki bi hotel tako maševati. Ampak še bolj mi je čudno - in tudi žalostno - kako lahko nekateri zavračajo naše "pokoncilsko" bogoslužje in govorijo, da je tradicionalno edino pravo. In to pogosto na podlagi zelo krhkih argumentov.<sup>1</sup>

## 1. ORGANSKA RAST BOGOSLUŽJA

**B**ogoslužje naj bi raslo organsko, posegi vanj naj bi ne bili preveč radikalni ali zaletavi. Ne bi bilo prav zavreči stoletij organske rasti, to je res. A vendar je rast bogoslužja nujna, in včasih moramo, v skladu z navdihom Duha in duhom časa, narediti tudi daljše korake. S stališča historične kontinuitete to lahko izgleda skorajda sprevrženo, a nam gre pač še za kaj več kot zgolj nadaljevanje neke tradicije; Jezus sam nam je naročil: "To delajte v moj spomin." Rast rastline je počasen

proces, a cvet se odpre nenadoma - in pokaže novo razsežnost.

Ne glede na to, kako vzvišeni so naši obredi, so še vedno in povsod naše človeško početje - v katerega se po Besedi in Evharistiji uteleša Bog. Bog vstopa v človekovo razsežnost, v svet naših potreb in želja, v naš konkretni (zgodovinski) položaj. Odtod izhaja tudi bogoslužje in njegov potek. Evangelij - v nasprotju s Staro zavezo, ki se ji je zdelo potrebno to zelo podrobno določiti - se ne spušča v liturgične predpise. Jezus je celo odkrito ironičen do preveč

"zakoličene" religioznosti in obrednosti. V tej luči bi se kazalo vprašati, ali morda nekateri vneti privrženci tradicije ne berejo Evangelija kot zapisa zmage Pravovernih nad nekakšnim zdrarharjem. Saj tako pravi tudi Veliki Inkvizitor v "Bratih Karamazovih" F. M. Dostojevskega.

Značilno za "viteze tradicije" je, da na veliko govorijo o takšnih in drugačnih liturgičnih zlorabah. Res je, včasih se pri maši dogajajo tudi stvari, ki tja ne spadajo (deljenje piškotov kot obhajila, branje poezije namesto Božje besede ipd.), ampak večina nas večinoma mašuje brez kakšnih ekscesov. Če pa se za posebne skupine in posebne prilžnosti bogoslužje v skladu s predpisi nekoliko preoblikuje, od tega ni ne v nebesih ne na zemlji posebne škode. Raba izraza "zloraba" je, glede na to, kakšno težo ima ta beseda v današnjem času, zelo umazana in nepoštena poteza.

## 2. "GLOBLJE RAZUMEVANJE"

Nadaljnja nepoštenost, ki žali tudi s svojo površnostjo, je govoričenje, da tradicionalni obred omogoča "globlje razumevanje bogoslužja". Sicer je res, da mi je obhajanje "tridentinske" maše pomagalo bolje razumeti nekatere elemente našega sodobnega bogoslužja. Vendar pa je sodobno kot celota bistveno bolj transparentno. In Jezus je želel biti v svojem bogoslužju vedno skrajno transparenten; vse je delal zelo konkretno (vino, kruh, umivanje nog ...). Lahko bi postavil zakrament evharistije s platino in diamanti, tako bi verjetno globlje izrazil ekskluzivnost in dragocenost skrivnosti evharistije. A on izbere najbolj vsakdanje snovi, s čimer pokaže, da želi korenito vstopati v našo vsakdanjost. Tradicionalna liturgija z latinščino in zapletenostjo res daje vtis nekega "globljega razumevanja"; a to v problematičnem smislu - nekega gnostičnega ali magičnega razumevanja. Razlika med čaranjem in (krščanskim) bogoslužjem je ravno v tem, da ne prepisujemo prevelike težje

svojim početjem in kretnjam, pač pa vemo, da za vsem stoji Bog. Saj smo še kristjani, kajne? Samo zato, ker je nekaj skrivnostno, še ni nujno globoko. Samo zato, ker nečesa ne razumemo, to še ni velika resnica. In če je velika resnica predstavljena razvidno, zakaj bi to zakrivali z enigmo?

## 3. KAJ JE V JEDRU CERKVE

O srednje dejanje Cerkve nikakor ni dajanje slave Bogu. Bog v Svetem pismu jasno pove, da naše slave ne potrebuje - in da mu včasih celo zaudarja. Bog želi ljubezni in ne slave. "Slava Bogu" je tukaj uporabljena kot goljufiv argument, da bi si kdo domišljal, da moramo okrog Boga zganjati karseda velik "cirkus" in vse početi zelo slovesno, pomaziljeno, pokajeno in pozlačeno. Spodobi se - in nam prija -, ni pa ključno. Vidim, da žal marsikomu bolj ustreza nekakšen rimskocesarski kult kot pa naročilo našega Odrešenika.

Bogoslužju ne smemo dati v krščanstvu tako visoke prioritete, da se zdi vse ostalo takorekoč zanemarljivo. V primerjavi z božjo trinitarično prisotnostjo v svetu je vsekakor vse vsaj zelo blede, drži. A bogoslužje pač ni edini odziv na to prezenco, pa čeprav je najbolj očiten. Krščanstvo se je odtod vedno raztezalo v tri smeri: v obhajanje, oznanjevanje in diakonijo. Glede na položaj v nekaterih zahodnih državah, kjer je katolištvo postalo bolj ali manj (karitativni) aktivizem, je na mestu opomba, da je treba biti tudi nekaj Marije. A na Marto vseeno ne smemo pozabiti. Če se navzočnost v bližini Boga ne kaže v našem življenju, v naši konkretni dejavnosti, to govori o tem, da tudi v liturgijo nismo zares vstopili, ne glede na to, kako slovesna je bila.

## 4. BANALIZACIJA BOGOSLUŽJA?

Verjamem, da imajo nekateri občutek, da je liturgična reforma "s svojo banalnostjo uničila" bogoslužje. Ampak s tem pravzaprav samo kažejo, da v svojem razumevanju

bogoslužja niso prišli dlje od površine, od fasade. Ki mora biti, če je za njo praznina in ignoranca, jasno zelo napihnjena. Pravzaprav sploh težko razumem, zakaj delovanje Svetega Duha, ki je bilo od vedno v Cerkvi in njenih bogoslužnih reformah (tako verujemo), kar naenkrat lahko v imenu nekih zasebnih razodetij poimenujemo "človeška banalnost". Nekako mi manjka točka argumentacije, ki bi bila dovolj močna, da bi se postavila proti avtoriteti vesoljnega cerkvenega zbora. Ne glede na to, kako to kdo doživlja, liturgične spremembe ne pomenijo ukinitve jedra bogoslužja (in kdor tako doživlja, se pač lahko upravičeno vpraša, ali mu ne bi kazalo skrbno pogledati vase in preveriti, če ni morda prepovršen).

Mnogokrat sem že slišal očitke, da reformirana liturgija nima teologije, logike, predpisov. Da je zgolj redukcija, poenostavitve, "Schnellkurs". Tisti, ki jo tako razumejo, s tem samo kažejo, da je ne poznajo. Da niso nikoli zares vstopili v teologijo liturgije, pač pa ostajajo na površinski ravni rubricizma. Žal je res prišlo po koncilu do prenegljene, površne in pogosto grobe uveljavitve navodil, a to sploh ne razvrednoti same pobude. Pač pa kliče k temu, da jo sedaj uresničujemo še bolj poglobljeno. Koncil je bil imeniten dar Svetega Duha, kjer je Cerkev spet s polnimi pljuči zajela zrak. In je zato, po stoletnem dihanju v zatohlosti, na začetku tudi malo zakašljala. Dobre knjige ne zavržeš samo zato, ker ima umazane platnice - razen če jo imaš samo zaradi izgleda. Skratka, iz banalnih razlogov.

## 5. KONCIL JE SPROŽIL SEKULARIZACIJO?

**M**arsikdo vidi koncil - in iz njega rojeno liturgično reformo - kot skrajni poganjek sekularizacije. Ali celo krivi oboje za sedanje stanje sekulariziranosti. Da bi "po stari metodi" bilo vse drugače. Kaj pa, če razmišljamo drugače? Kaj pa, če je bil koncil odgovor na znamenja časa, tudi na sekularizacijo? Če

je z njim Cerkev tudi v bogoslužni ureditvi odgovorila na sedanje stanje. Težko razumem, da si nekdo, cerkvenemu zboru v brk, tako zelo lasti Svetega Duha. Ali ga celo obtožuje, da je nehal delovati. Če si neka skupina posebnežev lahko dovoli, da prezira drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor, potem bi se morda lahko našli nekateri, ki bi šli še dlje - in izjavljali, da je bil tridentinski koncil navaden modernističen konstrukt. Saj je bil v tistem času vsaj toliko korenit.

Baje, da si nekateri predstavljajo, da bi bila preko tradicionalnega bogoslužja možna "prenova" Cerkve. Sam mislim ravno nasprotno: tradicionalizem je kot poganjek fundamentalizma poguben za Cerkev, ker zanika glas Svetega Duha v sodobnosti in podpira vztrajanje pri formalnem krščanstvu. Vztrajanje na površini, fasadi, distanci do srca.

## 6. SMER OLTARJA

**J**ezus med zadnjo večerjo verjetno učencem ni obrnil hrbta. Po drugi strani so prvi kristjani maševali na grobovih apostolov in je bilo fizično nemogoče to drugače izvesti, kot da je prezbiter ostalim obrnil hrbet. Iz obeh variant se da splesti odlično in kompleksno teorijo, narediti celo teološko konstrukcijo in zadevo razglasiti za takorekoč razodetje. Ter se do onemoglosti zaletavati tako ali drugače. Ampak dejstvo je, da se zelo lepo mašuje na oba načina. In da nobenemu nič posebno ne manjka. Da je smer oltarja bolj stvar arhitektove domišljije kot pa kakšnih globljih zadev. Kdor v tej stvari preveč vidi "kaj več", s tem spet kaže, da je njegovo razumevanje liturgije površno.

## 7. LATINŠČINA

**K**er sem iz latinščine maturiral, znam ta jezik pač bolje od večine. Ampak že vedno preslabo, da bi v njej maševal enako poglobljeno kot v slovenščini. Zaradi kulturne dediščine seveda zbuja maševanje v latinščini magične občutke, a da magija ni vernost, smo

že razčistili. Vera, ki je osebno živeta, ne visi samo na izročilu, ampak je stvar odnosa.

Da se je na koncilu maševalo v latinščini, je razumljivo vsaj iz dveh razlogov: ker drugačni predpisi na začetku še niso bili sprejeti in pa, ker je bil to vseeno skupni jezik, "lingua franca" vseh. Vznevoljuje me, ker je danes v cerkvenih krogih latinščino že skoraj popolnoma zamenjala italijanščina. In zakaj ni recimo papež Benedikt govoril nemško in sedanji papež Frančišek špansko?

Pri bogoslužju pa se mi zdi pomembno, da ohranjamo transparencio Boga, za katero se je s svojim učlovečenjem sam odločil. Telo in kri sta skrajna redukcija v vsakdanjost, zato nimamo pravice postavljati jezikovnih pregrad. Sveto pismo ni nastalo v latinščini, ampak v hebrejščini in grščini. Če bi bili koreniti, bi si morali torej za "svoj jezik" vzeti enega od teh. Latinščina je pač v nekem obdobju delovala kot povezovalni jezik Evrope. Kot danes angleščina. Morda se bodo našli čez tristo let posebneži, ki bodo trdili, da je maševanje v angleščini edino pravo, pa čeprav govori pol sveta kitajsko, angleško pa samo še na Škotskem.

## 8. LITURGIA CAELESTIS

**S**lovesnostjo, imenitnostjo, pozlačenostjo in preobiljem želi baje tradicionalno bogoslužje ustvarjati (pred)podobo nebes, ki so eno samo neskončno bogoslužje. A zdi se mi, da tudi predstava nebes danes ni več taka, kot je bila: pozlačene sobane, polne mize pohanih pišk, strežaji v livrejah, pri obokanih jeklenih vratih pa "varnostnik" sv. Peter. Danes nebeško prej predokušamo v neskončnih prostranstvih neba, v zasneženih vrhovih, v osončenih očeh ... Skratka, nebesa niso v pozlati in silnih besedah, temveč v čistem srcu in živi prisotnosti Boga med nami. Pa če je to med "tradicionalno" mašo, med punk-rock mašo, mašo za dve ženici v podružnici nekje na podeželju ali pa med skavtsko mašo ob ognju v katedrali zvezd.

- 
1. Pričujoči prispevek je nastal kot odziv na članek R.M. Schmitza v prejšnji (1/2 2013) številki Tretjega dne. V njem skušam odgovoriti na glavne izzive in zablode tega članka, vendar želim v pisanju preseči zgolj polemično noto. Jezi me, za kako tretjerazredne ima omenjeni avtor vse, ki obhajamo bogoslužje po prenovljenem obredu. Gotovo se ne morem postavljati ob bok njegovim strokovnim kompetencam in naslovom. A potemtakem je takšno njegovo pisanje še toliko težje razumljivo.

MOJCA POLONA VAUPOTIČ

# Georges de la Tour s "caravaggievsko maniro" in njegove Magdalene

Sveča ali svetilka na mizi v rahlo zatemnjenem prostoru ponavadi nekaj naznanja. Prva misel, ki bi se nas utegnila dotakniti je: "Svetloba je upanje in upanje je svetloba". Za očeta krščanske ikonografije svetlobe velja Pseudodionizij Areopagit, ki je ob izteku poznega helenizma izoblikoval spekulativno mistiko luči. Čeprav je svetloba tudi v Svetem pismu simbol Boga, Božje navzočnosti, svetosti, navdihnjenosti, razodetja in spoznave Boga, je šele z *Areopagitovimi spisi (Areopagitica)* dobila spekulativno širino, ki je ključnega pomena za razvoj mistike in simbolike svetlobe predvsem v srednjem veku. Simbolika svetlobe je imela v vseh obdobjih krščanske umetnosti izredno velik pomen, ki se kaže tako v arhitekturi, kot v slikarstvu in kiparstvu. Imela jo je tudi v času baroka, a na povsem drugačen način kot kdajkoli prej.

Ob koncu renesanse je evropska, na katolicizmu sloneča kultura doživela močno reformatorsko gibanje, ki je povzročilo utemeljitev tako imenovanega protestantskega svetovnega nazora, a čeprav se le-ta ni posrečil, je bil vsaj začasni vetrovni val v družbeni atmosferi. Z veliko energije se je v mnogih evropskih deželah izvršila likvidacija tega gibanja s tako imenovano protireformacijo, v Cerkvi pa je nastala nova koncentracija organiziranih sil ter močno potenciranje verske in še posebej univerzalne, vse združujoče cerkvene misli. Zmagoslavna Katoliška cerkev, ki je dobila odlično pomoč v borbenem redu jezuitov, je pritegnila v svojo službo v izdatni meri tudi umetnost, tako da je barok ponovno zažarel predvsem

v sakralni umetnosti ter obenem v najmočnejšem vidnem izrazu zmagoslavja Cerkve nad zmotami in pretečimi nevarnostmi. Vse sloje je prevzelo neko posebno, stopnjevano duševno stanje, ki je glavna podlaga čudovite raznolikosti in splošne pomembnosti tega umetnostnega sloga. Prav tako je pomembno, da je to obdobje z izrazito versko miselnostjo združevalo tudi skrajno stopnjevanje čustvenega življenja, tistega "človeškega", kar daje tej umetnosti primes izrazite čutnosti, ki je dvignjena nad nekaterimi situacijami vsakdanjosti.

Prav tako se ne da prezreti, da je bila kljub protestantizmu, ki je velik del Evrope odtrgal od katolištva, katoliška ekspanzija in njen ugled v svetu v obdobju baroka tako močna

kot nikoli prej. K širjenju njegovega vpliva v svetu je namreč prav tako veliko prispevala španska kolonializacija novega sveta, nizozemska trgovina, da so ga proti Vzhodu širile akcije za zблиževanje krščanskih cerkva, ter da mu je notranjo prodorno moč v srednji Evropi in drugod utrdil borbeno se uveljavljajoč že prej omenjeni jezuitski red. Širil pa ga je prav tako ugled najvplivnejših vladarskih dvorov, še posebej sijaj francoskega dvora in ugled kulturne reforme Petra Velikega v Rusiji, ki je pri izvajanju kulturne reforme uporabljal zahodnoevropske moči. Tako kot gotiko in renesanso so različne dežele različno sprejemale tudi barok in mu večinoma dajale prav zanimivo, svojstveno obliko.

V Franciji je barok postal izrazit dvorni slog. Vpliv dvora na razvoj okusa pa je bil tako velik, da razvojne stopnje francoskega baroka označujemo z imeni vladajočih kraljev. Višek francoskega baroka tako pomeni stil Ludvika XIV.<sup>1</sup> Značilno za omenjeni stil, predvsem v arhitekturi, pa je, da je kljub ozki zvezi z Italijo, od tega sloga odklanjal njegove najbujnejše oblike, prav zaradi okusa lastnih jasnejših, klasično resnih oblik. A tokrat nas zanima zgolj francosko slikarstvo. Natančneje, Georges de La Tour. Preden pa želimo obiskati baročno slikarsko Francijo, moramo narediti še korak v Italijo, natančneje v Rim, da spoznamo, kaj edinstvenega je zaznamovalo baročno slikarstvo in je sprva nastalo prav tam.

Temelji baročnega slikarstva, ki so v Rimu nastali v zadnjem desetletju 16. stoletja, slonijo na dveh bistveno povsem različnih pristopih: klasicizmu, ki ga je zagovarjal Annibale Carracci, ter realizmu, za katerega ima zasluge Michelangelo Merisi da Caravaggio. Umetniške invencije in slogovne opcije evropskih umetnikov so se vse 17. stoletje in še dlje vrtele okrog teh dveh polov in iskale možnosti, da bi združile vso umetnost v mogočnih iluzionističnih učinkih ali v prizorih iz vsakdana.

Annibale Carracci, ki je prišel v Rim leta 1595, je poslikal galerije v palači Farnese,

po kompozicijskih rešitvah, ki jih je povzel iz Michelangelovega obokanega stropa v Sikstinski kapeli, in po Rafaelovih freskah v Farnesini. Ob tem je dozorel in zaključil obdobje, ki ga je z bratom Agostinom in bratrancem Ludovicom začel na Akademiji degli Incamminati v Bologni. Annibalovo poetičnost zaznamo v nenehnem iskanju lepotnega ideala, ubrano zlitega z naravo v veličastnosti, za katero je dobil navdih pri klasičnih antičnih in sodobnih zgledih. Carraccijev uspeh je takrat privabil v Rim še nekatere druge umetnike iz Emilije, kot so Francesco Albani, Domenichino, Guercino ter Guido Reni, ki je bil glavni predstavnik kultiviranega, brezhibnega slikarstva in je bil takrat močno pri srcu akademskim krogom ter uradnim naročnikom.

Mladi Michelangelo Merisi di Caravaggio,<sup>2</sup> ki je prišel v Rim okoli leta 1593, pa se je lotil slikanja s povsem "neakademskimi" sižei, kot so tihožitja in žanrski prizori. Na njih je stapljal moralne vrednote z naturalističnimi prebliski ter dosegel izredne vizualne učinke. Toda njegov prevratniški jezik, ki se ga je prijelo ime *caravaggismo*, se je razbohotil šele na ciklih v kapeli Contarelli (1597–1602) in v kapeli Cerasi (1600–1601), v katerih je verska pripoved podana kot nasilna in surova resničnost, saj je poudarjena z močnimi svetlobnimi kontrasti, brez tolažniških likov, ki so sicer običajni v verski ikonografiji. Caravaggio je pri slikanju kmalu opustil žive in sijajne barve iz prvega obdobja in se odločil za bolj dramatično in strožjo osvetlitev, ki je pozneje postala zgled vrsti italijanskih in tujih umetnikov, ki jih označujemo za "caravaggiene". Prav tukaj je zažarel tudi njegov zgovoren *chiaroscuro*.<sup>3</sup> Caravaggiene slikarske tenkočutnosti, posledica proučevanja resničnosti in odklanjanja akademskih pravil, je bila čisto nasprotje Carraccijev, katerih slikarstvo je temeljilo na študiju klasičnih renesančnih vzorov. Nasilna in brezobzirna uporaba svetlob in senc, s katero je umetnik upodabljal ozračje, podobe, čustva, je pri takratnih umetnikih vzbujala občudovanje ter postala svoj slog



"caravaggievska manira". Sicer pa je sploh težko ugotoviti Caravaggiovo zapuščino, saj ni imel niti lastne delavnice niti uradnih učencev. Tisti, ki jih je navdihnilo njegovo delo, so pogosto samo površno doumeli mojstrovo dramatično globino, saj so jih bolj prevzeli tematična in prepričljiva prizorišča ter surovo realistični opisi, kot pa tragična in izmučena človečnost, ki se je skrivala za temi oblikami. Caravaggio je ustvarjal v Rimu, Neaplju, na Malti in na Siciliji. Leta 1606 je moral zaradi umora, ki ga je storil, zapustiti Rim. Umrl je 18. julija 1610 v Porto Ercole, severno od Rima. *Caravaggievska manira* je za tem osvojila lepo število sodobnih evropskih slikarjev. Znašla se je prav tako v Franciji in se tam srečala z enim od omembe vrednih baročnih slikarjev, Georgesom de La Tourjem. Rojen je bil leta 1593, v Vic-sur-Seille, v vojvodini Lotaringiji. Njegova družina je bila katoliška, pa tudi samo mesto Vic je bilo močna skala katolicizma, v nasprotju s protestantizmom, prav tako očitno afirmiranim v omenjenem okolju. Zelo malo je znanega o umetnikovem življenju in učenju, saj do danes ni bil najden niti umetnikov portret ali slika, ki bi vsaj za nianso osvetlil njegov značaj. Iz njegovih del je razvidna le njegova sentimentalnost do religije, saj je bil tako imenovani "slikar Magdalen" morda celo nekakšen sveti laik ali mistik, "preobremenjen" z absolutnim.<sup>4</sup>

Iz dokumentacije o njem je prav tako razvidno, da je bil Georges sin peka Jeana de La Tourja ter Sybille, rojene Molian, ki je izhajala iz plemiške družine. V njenem zakonu se je rodilo sedem otrok, med katerimi je bil Georges drugi.

Otroštvo je preživel s starši v Vicu. Sama pot njegove izobrazbe je dokaj nejasna. Nekateri dokumenti vsebujejo podatek, da je že v rani mladosti obiskal Italijo in Nizozemsko, skoraj gotovo pa je, da je med leti 1610 in 1616 bival v Italiji, saj so večinoma vsi znani lotarinški ustvarjalci tega časa (Francois de Nome, Dedier Barra, Jacques Callot, Claude Gellée idr.) odšli južno od Alp. Našel se je celo dokument, ki navaja, da naj bi bil "Georges

de la Tour allievo di Guido Reni" (učenec G. Renija), čeprav je ta informacija vendarle dvomljiva. Kljub vsemu pa je iz samih del razvidno, da se je de La Tour navdihoval pri toskanskih umetnikih, predvsem v *caravaggiovem* krogu. Dejstvo je, da de La Tourjeva dela odražajo baročni naturalizem, ki ga je nedvomno dosegel tudi preko nizozemskih *utrechtskih caravaggistov*<sup>5</sup> ter nekaterih drugih sodobnikov s severa, še zlasti pri Hendricku Terbrugghenu.<sup>6</sup>

Georges de La Tour se je okoli leta 1617 vrnil v Francijo, v Luneville, kjer se je poročil z dekletom iz plemiške družine, Diane Le Nerf. Tri leta kasneje si je v svojem idiličnem mestu, ki je bil del neodvisnega vojvodstva Lotaringije, uredil ugleden slikarski atelje, v katerem je preživel čas do leta 1641. V tem obdobju je slikal predvsem žanrske in verske prizore. Leta 1638 je dobil v Franciji naziv "*peintre ordinaire du roi*", (kraljevi slikar), do tedaj pa je prav tako veliko ustvarjal za vojvodo v Lotaringiji. V pesnitvi tiskalca in zbiratelja *Abbeja de Marollesa* lahko preberemo naslednje:

*"Those whom I shall name do honor to  
Lorraine,  
Henri Hubert, Merlin, Nicolas de la Fleur,  
And Nicolas de Bar, Courtois full of  
warmth,  
Des Ruez of Nancy, La Tour joins without  
pain".<sup>7</sup>*

Georges de La Tour med leti 1639 in 1642 ni omenjen v registru Lunevilla. Nato se je ponovno pojavil in se vključil v frančiškansko versko obnovo; po tem dogodku pa so se na njegovih platnih pričele rojevati zgolj verske ikonografske teme.

Georges de La Tour je imel enega sina, Étiennea, rojenega leta 1621, ki je bil hkrati njegov učenec. Vsa de La Tourjeva družina pa je umrla leta 1652 zaradi epidemije, ki je pokosila bolj ali manj ves Luneville.

Izjemna umetnost Georges de La Tourja pa se nedvomno nahaja v njegovi paleti. Zanj značilni barvi sta škrlatno rdeča ter nežno vijoličasta, torej barvi, ki v Italiji nista imeli svojih konkretnih predhodnikov. Podobne

barvne tone je mogoče zaslediti tedaj le v Holandiji, pri slikarskih delih Hendricka Terbrugghena. Nato sledijo pri de La Tourju še cinobrase, žareče vijoličaste ter lahkotno prevladujoče žvepleno-rumenkaste barve. Ti toni gradijo pomembno barvno harmonijo, kateri pa prav tako ne najdemo paralele med njegovimi sodobniki. Glede na njegovo približevanje religioznim temam ter s poznavanjem strogosti stila so mu v tem času nekoliko sorodni le bratje Le Nain.<sup>8</sup> A le na videz. Bratje Le Nain se nikoli niso pretirano ukvarjali s prostornino, kot se je de La Tour. Njihove konture tudi niso tako odločne, saj so slikali bolj tavajoče v prostoru, medtem ko se slednji očitno poslužuje čiste umetnosti Caravagievega repertoarja. Sicer pa je bil de La Tour eden izmed tistih tedanjih sodobnikov, ki so se še posebej ukvarjali s prizori v temi, in med temi je prav on podal tako imenovano "študijo o kemiji svetlobe". In če želimo razumeti to njegovo izjemno skrivnost, se moramo brez dvoma podati na zanimivo pot k njegovim *Magdalenam*.<sup>9</sup>

V de La Tourjevem repertoarju je nastalo kar nekaj ikonografskih prizorov na temo "Magdalena". Vendar tri slike s to vsebino zagotovo izstopajo: *Magdalena ob dveh plamenih*, *Magdalena z ogledalom* in *Magdalena z oljenko*. Sama se bom bolj posvetila *Magdalen* *ob dveh plamenih* (okr. 1635–1640, Muzej Wrighrsman, New York), včasih imenovani tudi *Magdalena spokornica*.

Gledalca pred upodobitvijo že na prvi pogled očara mistični nokturno, ki se približuje religioznemu idealu samostanskih redov tistega časa. Sveta podoba, torej Magdalena, namiguje, da zapušča vsakdanji svet in odhaja v samostansko samoto. Počasne kretnje, jedrnatost, v katerih je tudi skrivnost francoske klasike, meditacije in celo ekstaze, ločitev od sveta in njegove *vanitas*, pa tudi sprejem drugačnega razmišljanja, žalosti, trpljenja, sočutja in neskončne miline. Poseben učinek daje vsemu naštetemu le šibka svetloba v temi. Plamen sveče nam razodeva, da je pred nami simbol samote, pokoja in miru.

Magdalena sedi ob mizi, na kateri je ogledalo, ornamentika le-tega pa je posledica pohištvenega okrasja, ki je tedaj, v 17. stoletju, vladalo bolj na severu Evrope. Ogledalo samo je simbol krhkosti ter iluzije. Poleg njega stoji preprost, nizek, stabilen in nevpadljiv svečnik, v katerem je prižgana sveča, njen odsev pa je viden v ogledalu. Odsev je le utvara v črnini pravokotnika. Prav po tem nosi umetnina naslov: *La Madelaine aux deux flammes* (Magdalena ob dveh plamenih). Seveda je v resnici navzoč le en plamen in ta ponazarja simbol časa, ki mineva. Njegov vertikalni zagon prepričljivo vabi dušo, naj se odpre nadčutnemu.

Ob svečniku na mizi, kot tudi na tleh ob Magdaleninih nogah, leži nakit. Te dragocenosti nam sporočajo, da so odvržene ter da ne bodo nikoli več služile svojemu namenu. Sedaj je namreč Magdalena prestopila nov prag svojega življenja in ti predmeti so le še spomin na njeno preteklost.

Še vedno pa ima oblečeno dolgo, temnordeče, ob robovih okrašeno krilo, ki prav tako ni več v skladu s potovanjem v njeno na novo izbrano življenjsko pot. Na zgornjem delu telesa ima oblečeno belo, od vratu pa skoraj do pasu odprto bluzo, katere rokavi so od ramen navzdol bogato nabrani v gube, ob robovih, med komolcem in zapestjem pa se nenadoma zožijo v manšeto. Gre za tip bluze, ki je v tedanjih časih imela preprosto vlogo, saj so jo ženske nosile v kombinaciji s korzetom ali pa s kakšnim drugim kosom oblačila.

Ti dve oblačili, krilo in bluzo, dajeta prav tako zgovorno prisposodbo: krilo, ki še vedno spominja na Magdalenino preteklost, ter bluzo, ki postaja v skladu z njenim novim poslanstvom. V celoti je viden le rokav desne roke, levega pa delno prekrivata Magdalenini sklenjeni dlani, ki počivata na lobanji na njenih kolenih. Lobanja je simbol meditacije.

Slikarsko delo nam sporoča, da so nekateri predmeti, ki počivajo z Magdaleno v prostoru, njena nova govornica ter njena nova življenjska pot, ki si jo je sama izbrala. Njen obraz je obrnjen proč od gledalca in celo profil je

Kako naj izvem, da si zmeraj v bližini?  
Saj JAZ SEM Stvaritelj nebes in zemljé.  
Z besedo obudil v življenje sem vse. (po Ps 33,6-9)  
(foto: Janez Oblonšek)



komaj viden. Vidimo le kanček njenega desnega očesa, konico nosu in najbrž na pol priprta usta. Desna ličnica in njeno telo ne ponazarjata Magdalenine telesne askeze, saj ni vdrti in izmučena, temveč je lepo okroglo oblikovana. Tudi njeno telo ni izčrpano, v primerjavi s telesom katerega drugega de La Tourjevega svetnika (npr. sv. *Hieronima*, Muzej v Nantesu).

Magdalenini lasje so dolgi, gladki, temno rjave barve, padajo ji preko ramen, po hrbtu navzdol. Niso prav nič nakodrani ali spleteni v kite, torej niso več v okrasni funkciji, saj se podreajo novo nastalim razmeram.

Magdalenin pogled ni usmerjen k prižgani sveči, k ogledalu ali k lobanji, kot bi morda pričakovali. Očitno je, da je te predmete že sprejela, se z njimi soočila, jih celo izbrala za svojo novo simbolično govorico in jih v nekem oziru tudi "prerasla". Trenutno jih pušča same, njene oči pa lebdijo nad njimi, usmerjene v temo, nad ogledalom. Usmerjena je sama vase, kajti veliko ima opraviti sama s seboj.

Pri Magdaleni se francoski slikarski duh prepozna po tem, da je slika vsekakor med zelo kvalitetnimi. Magdalena tudi ni tip krepke, čvrste ali okorne ženske, obložene z brezštevilnimi napakami in človeškimi zablodami. Zaveda se namreč ženske miline in nežnosti, prav tako pa tudi neprimerljive veličine svojega poslanstva. Prav tako se tudi zaveda, da jo bo žrtvovanje popeljalo naproti k miru, ki je neskončna distanca med človeštvom in božanstvom. Slikarsko delo *Magdalene ob dveh plamenih* je namreč sestavljeno iz ideje spokornosti kot odrešiteljice. Odlično izraža svojstven občutek sakralnosti, ki ga je znal de La Tour čudovito izraziti. Prav tako je dobro vidna religiozna sramežljivost čustev ter globina poštenosti glavne akterke. Vsekakor nas preseneti tudi dejstvo, da *Magdalena ob dveh plamenih* ni edina de La Tourjeva *Magdalena*. Obstajata še dve omembe vredni varianti, ki pa se od omenjene razlikujeta v posameznih detajlih.

*Magdalena z ogledalom* (Muzej Lorrain, Nancy) je morda nekoliko bolj izpovedna.

Magdalena sedi ob mizi, na kateri so ogledalo, knjiga in na njej lobanja, za lobanjo prižgana sveča, od katere vidimo le vrh ter migajoče dvigajoči se dim. Magdalena si z desnico podpira obraz, ki je naslikan iz profila, s prsti leve pa se skorajda boječe in zaupno dotika lobanje. Njene oči so usmerjene v ogledalo, ki pa ni odsev ženskega obraza, temveč dela knjige in lobanje. Duša je daleč proč od njenega telesa. Daje vtis, kot da je "razlita" po vsej sliki, v bistvu pa odseva od lepega profila Magdaleninega obraza.

Sledi *Magdalena z oljenko* (Muzej Louvre, Paris). Ta je izmed vseh treh najbolj stroga, najbolj dovršena in hkrati najbolj razgaljena. Spokornica ponovno sedi ob mizi, na kateri so tokrat: oljenka, dve knjigi – ena na drugi, križ ter bič. Magdalenina glava z razpuščenimi lasmi je sklonjena, podpira si jo z levico in njen obraz je ponovno viden iz profila. Desnica ji počiva na lobanji na njenih kolenih. Njena ramena ter noge od kolen navzdol pa so tokrat razgaljena. Zakaj se je umetnik odločil za takšno varianto, si lahko interpretiramo po svoje.

Dejanske spremembe, ki jih med njimi opažamo, pa niso nikoli izrazito pozornost vzbujajoče. Pozornost namreč pritegne vedno na novo vzbujajoča in drugačna atmosfera: odsev sveče pri prvi, odsev lobanje pri drugi in mrtva narava pri zadnji Magdaleni. Tri podobe se med seboj razlikujejo in hkrati razjasnjujejo v ovojju teme, ki jo prelamlja plamen sveče. Torej svetloba. Takoj lahko spoznamo, da je nekaj nepojmljivega in uročenega v tem: morda simboli spomina, tišine in miline, ki se hkrati pridružujejo igri oblik. Prisotno in odsotno, bližnje in oddaljeno se na nek način prepletajo med seboj. Magdalenino telo prav tako ni zgolj fizična identiteta; bogatijo ga tako spomini in sanje, kot preteklost in prihodnost.

Sveče igrajo eno od očitnih vlog v vseh treh kompozicijah. Bledi plameni združujejo njegove predmete, sama sveča pa je izvor razpršene svetlobe, ki pa je daleč od realne; je brezčasna. De La Tourjeva vizija sveta je

nedvomno poetična. Njegova svetloba namreč ustvarja prežemajočo harmonijo in spokojno atmosfero nekega "drugega sveta". Svetloba *Caravaggiove manire* dela predvsem na izolaciji figur od temnega ozadja. Tako de La Tourjeve Magdalene niso le izolirane iz teme, temveč iz nje žarijo. Interpretiral jih je kot tisto čistost, ki biva v osrčju teme. De La Tour pa ne slika zgolj temnega ozadja kot *temo* samo po sebi, temveč noč, v kateri najde protagonist marsikateri odgovor, ki si ga želi. Človekovo oko je namreč najpopolneje uglašeno na somrak in ne na dnevno svetlobo. Globoka senca in tema sta pomembni, saj zameglita ostrino vida, prikrijeta globino in oddaljenost ter primamita periferni vid ter domišljijo. In prav to nam je znal de La Tour v svojih *Magdalenah* čudovito prikazati.

Slikarska dela Georges de La Tourja so bila kar nekoliko v senci vse do leta 1915, ko se jim je posvetil likovni kritik, Nemeč Herman Voss, ter jih rekonstruiral na podlagi dveh signiranih del: *Angel se prikaže sv. Jožefu in Petrova zatajitev*, obe iz Muzeja v Nantesu. Umetnine pod njegovim imenom so bile do takrat pripisane Diegu Velásquezu, Franciscu de Zurbaránu, Janu Vermeerju, bratom Le Nain in Mauricu da La Tourju. Razstava *Les peintres de la réalité*, ki je bila leta 1934 v Parizu, je prvič predstavila dvanajst de La Tourjevih slik. Nekatere so celo omogočile spoznanje de La Tourjevega *diurna* (dnevnega), ki je razbilo zadnje dvome okoli nekaterih avtorjevih umetnin (npr. *Igralec girlande*, muzej v Nantesu).

Za osvetlitev baročnega slikarstva v Franciji nasploh se je dobro dotakniti še nekaterih vidnejših de La Tourjevih sodobnikov, ki pa kljub tedanji modi niso uporabljali *caravaggiovske manire*, ki je bila bolj priljubljena na jugu Francije in v Lotaringiji. V prvih dvajsetih letih 17. stoletja so v Parizu in v Franciji nasploh v slikarstvu prevladoval različne usmeritve. Predvsem je bil priljubljen *manieristični slog*,<sup>10</sup> v katerem sta nekaj odličnih del prispevala Amroise Dubois in Martin Fréminet, člana t. i. "fontainebleauske šole". Seveda pa so nekateri umetniki manierizem

tudi zavračali, kot npr. Frans Pourbus II. ml., ki je bil po devetletnem službovanju pri mantovskem vojvodu leta 1609 imenovan za dvornega slikarja v Parizu. Bil je portretist in slikar cerkvenih kompozicij (*Zadnja večerja*, 1618, Louvre, Pariz).

Ko se je okoli leta 1624 Francija politično in gospodarsko okrepila, je to vzpodbudilo številne umetnike, da so se vrnili v prestolnico. Simon Vouet, ki je tedaj postal glavni dvorni slikar, je vpeljal v modo tip "liričnega" slikarstva, v prefinjeno bleščečem in dekorativnem slogu. Znova so se pojavile zahteve po elegantni risbi in obliki po antičnih vzorih, k temu po sta veliko prispevala rimska klasicistična struja in zgled Nicolasa Poussina (npr. *Pokrajina z Orfejem in Evridiko*, 1650, Muzej Louvre), ki je deloval v papeškem mestu leta 1624. To velja tudi za dela Clauda Gelléeja, imenovanega Lorrain (npr. *Pastoralna pokrajina*, 1648, Yale University Art Gallery, New Haven), ki je slikal predvsem v Rimu. Ustvarjal je idealizirane krajine, ki so popolne in imajo večno kakovost. Po Poussinovem zgledu je ustvarjal tudi Charles Le Brun, ki je bil avtor številnih nabožnih slik in zelo sposoben dekorater. V času Ludvika XIV. je na svojih platnih v Versaillesu v celoti pokazal svoj razkošni klasicizem v mitoloških, alegoričnih in zgodovinskih kompozicijah, s katerimi je slavil kraljevo moč.

Pomemben preobrat v francoskem slikarstvu je pomenila tudi ustanovitev *Kraljeve slikarske akademije* leta 1648; med ustanovitelji je bil Philippe de Champaigne, znameniti slikar zgodovinskih prizorov in portretov.

V 17. stoletju velja omeniti še velikega francoskega grafika, ki je deloval v Rimu in na medičejskem dvoru vse do leta 1621, ko se je vrnil v Francijo. To je bil Jacques Callot. Njegove grafike s krepko definiranimi in dobro okarakteriziranimi liki ter izvirno kompozicijo nedvomno sodijo v vrh francoske umetnosti.

Umetnost *chiaroscuro* je brez dvoma veščina mojstrskih umetnikov. V njihovih velikih delih senca in svetloba vseskozi globoko

dihata; senca vdihuje in osvetljava izdihuje svetlobo. Izjemno močan občutek prezenca na Caravaggievih slikah podobno izvira iz globine sence, v katero se pogreza protagonist, kakor dragulj na temnem baržunastem ozadju, ki vsrkava svetlobo. Senca daje obliko in življenje osvetljenemu predmetu. Je prav tako območje, iz katerega vznikajo fantazije, želje in sanje. Svetloba pa daje upanje! S to *caravaggievsko maniro* pa je živel in ustvarjal tudi Georges de La Tour.

#### LITERATURA

Muesham Gerd, *Paintings from the Fourteenth Century to Post-Impressionism*, New York, 1970

Benedict Nicolson and Christopher Wrihgt, *Georges de La Tour*, New York, 1974

Sveto pismo Nove zaveze, MK Ljubljana, 1991

André Malraux, *The Voces of Silences*, Garden City, New York, 1953

Jean-Pierre Cuzin, *La pittura francese al Louvre*, Editions Scala, Paris, 1983

1. *Ludvik XIV.* (1643–1715). Čas tega kralja ali veliko stoletje (fr. *grand siecle*) je obdobje največje francoske moči, ko je Francija kot največja evropska sila nadomestila Španijo in vzpostavila svojo kulturno prevlado. Ta prevlada ni bila presenetljiva: Francija je namreč imela močno vladno, imela je veliko kmetijsko proizvodnjo, njeno devetnajst- do dvajset milijonsko prebivalstvo pa je bilo daleč največje med vsemi evropskimi državami. Genialni prvi minister Richelieu je ustvaril močno monarhično oblast in Francija je dosegla daleč večjo stopnjo enotnosti, kot so jo imeli njeni tekmeči. Evropa je bila očarana nad razkošjem baročnega dvora v Versaillesu. Francosko modo oblačenja so posnemali vsepovsod, prav tako elegantne izdelke francoskih obrtnikov. Dela francoskih klasičnih pisateljev, kot so bili Racine, Molière in La Fontaine, so sprejeli kot vzor in francoščina je postala jezik uglašene Evrope. Govorili so ga nemški knezi in ruski plemiči, v tem jeziku so pisali mednarodne sporazume ter znanstvene knjige. Razkošje grand siecla, ki pa je temeljilo na hudih obdavitvah najrevnejših slojev in dragih vojaških pohodih, se je po kraljevi smrti umaknilo nemirnejšim časom 18. stoletja.
2. *Michelangelo Merisi di Caravaggio* (1571–1610) je bil iz Milana, kjer se je tudi izučil. Približno pri dvajsetih je odpotoval v Rim, kjer je sodeloval z G. Cesarijem, mogočnim in zelo iskanim umetnikom, ki pa se je kasneje obrnil proti njemu. Postal je ljubljenez izobraženega in skrivnostnega kardinala Francesca Maria del Monte, ki je s svojim razbrzdanim krogom prijateljev močno vplival na Caravaggiov pogled na svet in umetnost. Mladi slikar je za kardinala naslikal niz slik, ki so imele velik vpliv na evropsko baročno umetnost. Zaradi prijateljstva s kardinalom je dobival pomembna naročila od različnih uglednih ljudi. Sledila so njegova dela, v katerih sta prišla do izraza umetnikov radikalni

naturalizem, predvsem pa revolucionarna uporaba svetlobe in sence (*chiaroscuro*), ki je dosegla vrhunec v *Marijini smrti* (ok. 1605, Muzeji Louvre, Pariz).

3. *Chiaroscuro* (it. "svetlo-temno") je v slikarstvu način medsebojnega učinkovanja osvetljenih in temnih površin. Začetni slikarji so bili v tem stilu inspirirani od Caravaggia, ki je bil znan pod t. i. imenom "slikar temne manire", saj se njegove figure v motivih, v globokih sencah potapljaajo v ozadje. Močni kontrasti svetlih in temnih učinkov delujejo zelo dramatično ter skoraj baročno teatralno. *Chiaroscuro* je namreč močno vplival na razpoloženje in čustva upodobljenecv. Odmik od standardnega osvetljevanja likovnih del je v slikarstvu ustvaril nenavadne impresivne ter vizualne prostorske učinke.
4. *Gerd Muesham, French painters and paintings from the XVII. Century to post Impressionism*, New York 1970, p. 88
5. *Utrechtski caravaggisti*, skupina slikarjev, ki je v 17. stoletju po zgledu Caravaggiovega slikarstva ustvarjala v severni provinci Utrecht.
6. *Hendricku Terbrugghenu*, Hendrick Jansz ter Brugghen (ali Terbrugghen) (1588–1629) je bil nizozemski slikar in hkrati eden izmed članov *utrechtskih caravaggistov*. Okoli leta 1604 je odpotoval, kot številni njegovi sodobniki (razen Rembrandta, ki je bil že znan po svojem lastnem slogu), v Italijo. V Rimu je bil Terbrugghen v neposrednem stiku s Caravaggiom.
7. *Abbe Michel de Marolles, Le livre des peintres et des graveurs*, Paris 1979, p. 47  
"Tisti, ki jih naštejem v čas *Lorraine*,  
*Henri Hubert, Merlin, Nicolas de La Fleur,*  
*Nicolas de La Bar, Cuortois, poln topline,*  
*Des Ruez of Nancy, se La Tour pridruži brez bolečine*".
8. *Bratje Le Nain: Antoine, Louis in Mathieu* so bili francoski baročni slikarji, doma iz Laona, vendar so že zelo zgodaj delovali v Parizu. Slikali so portrete, pa tudi velika platna z versko in mitološko vsebino, vendar so najbolj zanimiv del njihove umetnosti podobe in kmečkega življenja (npr. *Kmečka družina in Kmečko kosilo*, obe v Louvru).
9. *Marija Magdalena*, od Gregorja Velikega – ki je umrl leta 604 – dalje je zahodna Cerkev v svojem izročilu, liturgiji, legendah, umetnosti in ljudski pobožnosti Marijo Magdaleno enačila z Marijo iz Betanije, Lazarjevo in Martino sestro ter z brezimno "veliko grešnico" (Lk 7,37). Čeprav so novejši razlagalci Svetega pisma Nove zaveze sprejeli razlago latinskih cerkvenih očetov in pisateljev vzhodne Cerkve, ki razlikujejo tri različne osebe, traja to enačenje marsikje še vedno. Vendar moramo podobo Marije Magdalene ločiti od podob dveh drugih žena: od brezimne grešnice v farizejevi hiši in Marije iz Betanije.  
*Žena, ki se je kakor toliko drugih žena v njenem času in njeni deželi imenovala Marija, je bila iz Magdale, kot izvemo iz njenega priimka "Magdalena".* Svetopisemskih osnov za enačenje Marije Magdalene z Lukovo grešnico, z Marijo, Martino sestro, ali z ženo, ki je Jezusu pred trpljenjem maznila noge, je premalo. Marija Magdalena je morda ena izmed redkih, ki ji svetopisemski pisatelji lastnemu imenu dodajo še ime kraja, od koder izhaja. V Jezusovem času je bilo mestece Magdala, od koder torej naj bi bila Marija Magdalena doma, cvetoč majhen kraj, katerega prebivalci so se preživljali z ribolovom.  
V evangelijih je Marija Magdalena pogosto omenjena skoraj vedno v povezavi z drugimi ženami, katerih imena pa se menjajo. Vse spadajo v krog Jezusovih učencev.  
Iz Lukovega evangelija (Lk 8, 1–3) lahko razberemo nekaj

značilnosti Marije Magdalene: priključila se je skupini, ki je sledila Jezusu, podobno kot tudi nekaj drugih žena. Samo iz kratke omembe v Lukovem evangeliju (Lk 8,2) in dopolnila k Markovem evangeliju (Mr 16,9) izvemo, da je Jezus izgnal iz nje sedem hudih duhov. Tekst nam tudi osvetljuje, da je bila izkušnja ozdravitve razlog, da je Marija Magdalena svoje življenje radikalno spremenila.

Kratka omemba hoče povedati, da je bila Marija popolnoma "obsedena", povsem v oblasti demonov, v oblasti zlega in temnega. Po Jezusovem delovanju je izkusila, da Bog želi rešitev ljudi, torej hoče tudi njeno rešitev. In to dejstvo je temeljito spremenilo njeno življenje. Marija Magdalena je torej sodila k skupini žena, ki so skupaj z drugimi učenci spremljale Jezusa. Spadala je k "služničim ženam" v Gospodovem spremstvu. Za njim so hodile od mesta do mesta in od vasi do vasi (Lk 8,1).

Marija Magdalena je tudi opazovala, kam so Jezusa položili, za tem, ko so ga vzeli iz križa (Mr 15, 47). Predvidevamo, da je bila med ženami, ki so spremljale Jezusovo telo do groba (Lk 23,55 – je ne imenuje izrecno po imenu). Ob umrlem bedi

pri grobu (Mt 27,61). Marija Magdalena je bila torej žena, ki je Jezusa spremljala od Galileje do Jeruzalema, od začetka do konca. Sodi torej med tiste, ki so hodili za Jezusom. Evangelisti nam posredujejo sliko Marije Magdalene kot žene, ki je na svojem telesu izkusila, kaj pomeni "biti ozdravljen", in je na temelju te izkušnje ljubila Jezusa in mu sledila. Zanj je dala vse svoje moči in vse svoje premoženje, mu ostala zvesta v njegovi katastrofi in postala prva in najpomembnejša velikonočna poslanka. Grki so jo že od nekdaj častili kot "nosilko mire in enakovredno apostolom". Upodabljajo jo s posodico z mazilnim oljem, pod križem, kot spokornico z razpuščenimi lasmi, s knjigo, s križanim, z bičem in z mrtvaško glavo.

10. *Manierizem* je nagnjenje k elegantnim, pretirano dolgim, pogosto zapleteno in strastno razgibanim figuram z majhnimi glavami, razkošnimi oblačili, ostrimi barvami ter močnimi nasprotji med svetlobo in temo. Gre za v globino vodeče prostorske perspektive in nenavadno, pogosto tudi zamaknjene teme.

Si močan ali nežen?

*JAZ SEM kot mati, ki vedno te brani. (po Iz 66,12-13)*

*Z nežno dlanjo vsako solzo odstrani. (po Raz 7,17)*

*Sem tudi kot oče, ki zate skrbi. (po Mt 6,32-33)*

*Ti vedno pomaga, nad tabo bedi. (po Ps 23,4)*

(foto: Janez Oblonšek)





CECILIJA OBLONŠEK

# Anscar Chupungco, velik zagovornik inkulturacije bogoslužja

9. januarja 2013 je zaradi srčnega infarkta umrl Anscar Chupungco, benediktinski menih, liturgik in teolog ter najnovejši papeški nagrajenec. Konec januarja naj bi namreč od papeža Benedikta XVI. prejel nagrado *Pro Ecclesia et Pontifice* za desetletja zvestega dela v Cerkvi.

José Herminio Javier Chupungco se je rodil 10. novembra 1939 v Cainti, Rizal. Ime Anscar je prevzel, ko je leta 1958 postal menih samostana Naše Gospe Montserrat-ske v Manili. Opravil je licenciat iz filozofije in teologije na Univerzi sv. Tomaža v Manili in bil leta 1965 posvečen v duhovnika. Doktoriral je na Pontificium Athenaeum Anselmianum, Facultas Sacrae Liturgiae v Rimu; tam je kasneje predaval zgodovino liturgije in liturgične inkulturacije in bil predsednik Papeškega liturgičnega inštituta. Deloval je v filipinski Škofovski liturgični komisiji, bil je direktor Liturgičnega inštituta Pavla VI. v mestu Malaybalay na Filipinih in tajnik Azijskega liturgičnega foruma. Prav tako je deloval kot svetovalec vatikanske Kongregacije za bogoslužje in disciplino zakramentov, deset let je bil član posvetovalnega komiteja ICEL (mednarodna komisija, sestavljena iz članov škofovskih konferenc angleško govorečih dežel, z namenom priprave angleških prevodov

liturgičnih knjig) in predsednik podkomiteja ICEL za prevode in revizije.

Kot eden vodilnih strokovnjakov na področju liturgije je Chupungco deloval širom po svetu. Znan je bil po vključevanju lokalnih običajev in tradicij v katoliško bogoslužje in na temo inkulturacije veliko objavljaj (knjige *Liturgical inculturation; Liturgies of the future; Cultural Adaptation of the Liturgy; Worship: Progress and Tradition; ...*). Pripravil je tudi priložnik liturgičnih študij (*Handbook for Liturgical Studies*), ki velja za enega temeljnih učbenikov liturgike po vsem svetu. Med drugimi nagradami in priznanji za svoje delo je nazadnje v letu 2011 prejel McManusovo nagrado, ki jo od leta 1995 vsako leto podeli FDCL (Federation of diocesan liturgical commissions, ki predstavlja rimokatoliške liturgične komisije celotnih Združenih držav in spodbuja liturgični apostolat) nekemu, ki je prispeval k liturgični prenovi v ZDA. Ob tej priložnosti je imel precej odmeven in za nekatere sporen govor – kot jasen zagovornik

koncilske preнове in kritik tradicionalističnih gibanj je bil namreč pogosto tarča kritik in očitaj nekaterih duhovnikov (npr. kritika na slavnem blogu ameriškega duhovnika Johna Zuhlsdorfa<sup>1</sup>), sicer pa med verniki, zlasti med Filipinci, priljubljen menih in učitelj. Prilagamo nekaj izsekov Chupungcovega govora na podelitvi McManusove nagrade:<sup>2</sup>

"Prestizna McManusova nagrada, ki sem jo nocoj prejel, krona tri desetletja mojega dela na področju liturgične inkulturacije. Sprejemam jo s hvaležnostjo in jo z veseljem delim s tisočimi na zemeljski obli, ki so pripomogli k napredku inkulturacije, kakor jo je predvidel drugi vatikanski cerkveni zbor. [...] Ko sem prebral imena drugih oseb, ki jim je Federacija podelila najvišjo čast, sem bil šokiran – benediktinski menih, ki živi v gorah na otoku Mindanao v daljnih Filipinih, se je naenkrat znašel v odlični družbi.

Monsinjur Burton mi je dal vedeti, da nagrada pomeni predvsem priznanje mojega "študija liturgije Cerkve, zlasti odnosa med kulturo in liturgijo". Po vseh letih, kar imam opravka s to občutljivo temo, se še vedno sprašujem, kakšno tehtnost ima za pokoncilsko Cerkev. Ali poživlja vero, vžiga ljubezen, utrjuje upanje? Zavedam se, da so takšna razglabljanja o inkulturaciji v nekaterih cerkvenih četrtih postala nična in nekoristna, zato ti iščejo 'reformo reforme'.

*Temni oblaki se zlovešče tvorijo nad rimokatoliškim horizontom. Naglo in odločno se pomikajo direktno proti soncu, ki žareče gori na nebu. Proti njemu mečejo svoje temačne sence, da bi ga prikriji pogledu. Postaja mračno. Tako bi opisal razmere liturgične reforme petdeset let po Drugem vatikanskem cerkvenem zboru. Reforma je postavljena pred težek problem, ki se imenuje 'reforma reforme'. Prinaša cilje, ki lahko imajo obžalovanja vreden vpliv na liturgične pridobitve koncila. Cilj je poskušati obnoviti odpravljene liturgične prakse in liturgično opremo, včasih tudi na račun dejavnega sodelovanja. Zagovorniki gibanja ga imenujejo "hermenevtika stalnosti" s tradicijo bogočastja Cerkve. Kot tradicijo*

razumejo tridentinske obrede, ki jih je rimska Cerkev prizadevno varovala štiristo let. Moje ime za to gibanje je "romantični historicizem". Reže vezi med liturgijo in kulturo.

Ali se je liturgična reforma koncila izneverila Cerkvi, tako da je sedaj potrebna nova reforma? Kaj bi bilo primerno merilo za koristnost in tehtnost koncilske reforme? Moj odgovor je: sprejetost s strani lokalnih Cerkva. Govorim o sprejetosti, ki je celostna, zlasti med razvijajočimi se narodi in celinami. V četrto stoletje je pokoncilska reforma pognala globoke korenine v Aziji, Afriki, Latinski Ameriki in Oceaniji. Tam sem v razponu tridesetih let iz prve roke doživljal podrhtavajoča, a pobožna liturgična slavja. Oktobra 1984 smo na Konvenciji narodnih liturgičnih komisij, ki jo je organizirala Kongregacija za bogoslužje, brali prepričljiva pričevanja o uspehu reforme po vsem svetu.

Drznem si reči, da je ocena pokoncilske reforme preveč kratkovidna, da bi jo lahko v celoti videli iz spektra nekaterih tradicionalnih Cerkva. Zaželeno bi bilo, da bi si kritiki liturgične reforme vzeli čas in se potrudili izkusiti globalno Cerkev, zlasti izven severne hemisfere, in se tako zavedli, da je Cerkev resnično katoliška in sprejema raznolikost odobrenih oblik obhajanja liturgije. Kultura vendar ima nekaj besede pri raznolikostih v liturgičnih obredih. Samo v Aziji se način obhajanja liturgije razlikuje glede na religiozno kulturo ljudi. Katoliškim vernikom v Indiji in na Tajskem je blizu kontemplativno okolje javnega bogočastja, medtem ko otočani Filipinov cenijo praznične pesmi, gibe in simbole.

Predlagam, da za vrednotenje prednosti pokoncilske reforme kot glavnega kriterija ne postavimo vprašanja, ali reformirana liturgija je ali ni v nepretrganosti s srednjeveško tradicijo, utelešeno v tridentinskih obredih. Predmet spora glede liturgične tradicije je polemično vprašanje, ki spregleda zgodovino liturgije, pogosto podvržene prilagoditvam v besednem ter obrednem izražanju. Pravo vprašanje je, ali je pokoncilska reforma

pospešila veliko željo Cerkve "vse vernike privedi k tistemu polnemu, zavestnemu in dejavnemu sodelovanju pri bogoslužnih opravilih" (SC 14) in ali omogoča srečati Kristusa skozi *ritus et preces* (obrede in molitve) liturgije drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Trditi, da je edino učinkovito sredstvo za vernike po svetu, ki želijo vstopiti v Kristusovo skrivnost, tridentinska liturgija, bi bilo elitistično. Ozkogledno bi bilo upoštevati kulturo srednjeveške liturgije kot trajno kulturo univerzalne Cerkve.

Sedaj, ko je bila tridentinska liturgija uradno razglašena za "izredno obliko" katoliškega bogoslužja, bi morali obe obliki ostati jasno ločeni ena od druge. Kombinacija elementov, izhajajočih iz obeh oblik, bo ustvarila hibridno liturgijo, ki bo gotovo povzročila zmedo med verniki. Obe obliki naj bi sobivali in dajali vsakemu verniku pravico odločiti se, katera liturgična oblika uatreza njegovim religioznim potrebam. Iz tega razloga je papež Benedikt XVI. modro in preudarno dovolil škofom posamezne škofije ustanoviti personalno župnijo, kjer se lahko uporabi tridentinske obrede. Tako ne vidim več tehtnega razloga 'reformirati reformirano liturgijo drugega vatikanskega cerkvenega zbora' po kriterijih Tridenta. Misalu iz leta 1970 in katolikom po vsem svetu, ki si ga lastijo, dolgujemo spoštovanje. Z eno besedo, pustimo reformirano liturgijo drugega vatikanskega cerkvenega zbora na miru in raje vztrajajmo na tem, kako čim bolj ponotranjiti njena slavja.

V osmem stoletju se je čista ali klasična rimska liturgija selila v Nemčijo. Tam se je stapljala z lokalnimi franko-germanskimi liturgijami, znanimi po drami, alegorijah, simbolih in pobožnosti. Rezultat je bila hibridna rimsko-nemška liturgija, ki so jo nemški papeži (Klement II., Damask II., Leon

IX., Viktor II. in Štefan IX.) vpeljali v Rim v 10. stoletju in je hitro zatemnila klasično liturgijo. Leta 1072 je bil za papeža izbran benediktinski menih. Po rodu Rimljan, papež Gregor VII., ni zgubljal časa in je obnovil obred, ki ga je imenoval *Ordo Romanus* ali tradicionalno liturgijo, ki je obstajala v mestu Rim, 'preden so Nemci prevzeli vodstvo'. Vendar je njegov trud odstraniti nemške prirastke imel malo uspeha. Reforma drugega vatikanskega cerkvenega zbora je po drugi strani bliže cilju.

Naj bo Gospod čaščen v vseh stvareh."

V zborniku esejev, posvečenih Chupungcovi šestdesetletnici, je njegov sobrat Filipinec objavil kratek opis Chupungcovega osebnega življenja in delovanja. Pravi, da je Anscar poleg vsega študijskega dela vselej našel čas za branje romanov; na potovanjih je bral knjige, ob vrnitvi domov pa jih je dal komu, ki jih je znal ceniti. Poleg romanov je rad bral tudi humoristična dela. Sobrat pravi: "Vselej sem se veselil njegove vrnitve domov, ker sem vedel, da bo pripovedoval nove šale. Njegove šale so bile vselej smešne in še boljše, liturgične." (Pérez 2000, 148.)<sup>3</sup> Življenje tega velikega moža je bilo torej res popolnoma prežeto z njegovo priljubljeno raziskovalno temo liturgične inkulturacije. Njegovo navdušenje zanj je segalo vse do Slovenije, saj je kot profesor predaval slovenskim liturgikom, ki so študirali na Pontificium Athenaeum Anselmianum v Rimu. Naj se veseli v nebeškem Jeruzalemu in kot častitljivi član nebeške Cerkve bdi nad pravo smerjo inkulturacije bogoslužja v naši Cerkvi.

- 
1. <http://wdtprs.com/blog/2010/10/anscar-chupungco-wrong-about-relics/#comment-229042>.
  2. Vir: <http://www.fdlc.org/McManusAward/2011Chupngco.htm>; pridobljeno 11. 2. 2013.
  3. Pérez, Bernardo Ma. 2000. Anscar - monk extraordinary. V: *Liturgy for the new millennium*, ur. Mark R. Francis et al. Minnesota: The liturgical press Collegeville, 143-148.

Veliko podobnih vprašanj me še muči.  
Prosim te, Bog, daj, o njih me pouči.  
Resnično sem Stvarnik, sem časa vladar.  
Sem prvi in zadnji, sem tvoj gospodar. (po Raz 1,8)  
(foto: Janez Oblonšek)



FRANC BEŠTER

# Denar in duh

## KAPITAL-IZEM

**K**akšno zvezo naj bi imela denar in duh (Duh)? Ali tu mislim Boga kot Duhá ali človeka kot duhá? Denar je (materialnega) sveta vladar, Bog (v kolikor Ga sploh priznavamo) je tudi Kralj in Vladar, Vladar nebes in Zemlje (materialnega sveta), vesolja) – nujno je zato, da med obema Gospodoma prihaja do konflikta, človek je, ko se sooči z njima, nujno postavljen pred izbiro: katerega Boga postaviti na prvo mesto, kateremu Bogu služiti, kar nujno pomeni tudi podrejeni se mu.

Prišli smo iz sveta socializma v kapitalizem. Kapital-izem: že ime pove, da je to tudi (ekonomski in politični) sistem, v katerem igra denar ključno vlogo, silnice tega sistema vsekakor usmerjajo človeka v služenje denarja, navajajo ga, da postavlja denar na prvo mesto v svojem srcu. Da ljudje naše dobe res postavljajo denar na prvo mesto, potrjuje življenje na vsakem koraku: veliko, morda večina mišljenja in govorjenja ljudi se suče okrog denarja, "usta pa govore iz tega, česar je polno srce", kot pravi Kristus, v srcih ljudi je torej "polno denarja", takšno govorjenje je znak, da je človek postavil denar na prvo mesto in nad vse drugo.

## DENAR KOT KRI GOSPODARSTVA

**Z**akaj sploh potrebujemo denar? Denar morda ne bi bil potreben, če "bi vsak delal po svojih možnostih" in vsak (od družbe) jemal po svojih (nujnih) potrebah – takšno idejo so imeli komunisti (marksisti) in so jo nekje v prihodnosti tudi hoteli uresničiti. A ljudje nismo takšni – to je napačna antropološka postavka – da bi vsak človek tako ravnal. Denar je orodje ekonomije: je praktična stvar, ko namesto blaga za blago menjamo blago za denar in obratno. Denar je znak in dokaz, da smo naredili neki izdelek oziroma proizvedli neko materialno dobrino ali opravili neko storitev in s tem "dokazom" na trgu (v trgovini) dobili druge materialne stvari. Zato je razumljivo, da družba pravzaprav ne more funkcionirati brez denarja, le-ta pa omogoča tudi njen ekonomski razcvet. Kar je v telesu kri, je v gospodarstvu denar. Denar se nam pokaže tudi kot ključ do materialnih stvari. Ob tem je nujno treba navesti, da je tehnični razvoj v novem veku potenciral vlogo denarja v družbi. Tehnika namreč pomeni masovno proizvodnjo in potrošnjo, za blagovno-denarno menjavo na trgu so potrebne veliko večje količine denarja kot nekoč. Denar je potreben

za tehnološki razvoj in za nakup vedno novih stvari.

## DENAR IN TEHNIKA

V odnosu med denarjem in tehniko se je pojavila velika nevarnost. Ne le, da uporaba tehnike v proizvodnji in potrošnji (na trgu) povzroča izčrpavanje in onesnaževanje narave. Vodstvene strukture te družbe, ljudje, ki so "na vrhu", najsi bo to v podjetjih ali politiki, imajo možnost, da finančne tokove usmerjajo in pre-usmerjajo, da finančne pipice odpirajo ali zapirajo, in si s tem prisvajajo delo drugih, v obliki denarja kot znaka za to delo. Denar lahko neke nakopičijo in s tem neke njegovo količino nujno zmanjšajo. S tem pa lahko najširše množice marginalizirajo – ker omejijo njihovo svobodo s tem, da jim odvzamejo "ključ", ki odpira vrata ne le do materialnih stvari, tudi do neštevilnih drugih dobrin, materialnega sveta, npr. kulture, potovanj, izobrazbe, zabave ... Prav takšno stanje vlada v svetu danes, ko ima le kakšen odstotek ljudi v rokah veliko večino družbenega bogastva.

Vendar pa je denar v povezavi s tehniko omogočil tudi prevzem politične oblasti in nov, poseben način vladanja. V političnem sistemu demokracije je namreč (na volitvah) nemogoče zmagati brez propagande, ki jo omogoča tehnika (mediji), za kar pa je spet potreben denar, zato oblast vedno znova osvojijo tisti z denarjem. Tehnika je omogočila, da je tudi oblast mogoče "kupiti", omogočila je, da je z močjo kapitala mogoče vladati. A da je z močjo medijev mogoče čim širše množice zmanipulirati, je potrebno narediti še nekaj – ljudi duhovno in intelektualno oslabiti ter v družbi vzpostaviti stanje anarhije (to se dela npr. s propagiranjem svobodne spolnosti), da se v njej sami ne bodo več sposobni orientirati in se samostojno odločati. Zbegani ljudje v zbeganem, zmedenem svetu bodo zagotovo posegli po "pomoči" in "nasvetih" pri medijih. Zaključimo lahko, da je tehnika v povezavi z

denarjem povzročila propadanje narave in družbe.

Vsekakor inštituti moderne družbe (trg, denar, demokracija) človeka usmerjajo k materialističnemu načinu življenja. Materializem: samo-materija. Za novoveškega človeka je svet materije ves svet še iz enega razloga: zaradi neke znanosti, katere spoznavna metoda se je rodila v 16. stoletju. To je znanost o materiji in priznava le tisto, kar je mogoče dokazati z metodo eksperimenta in merjenja, zato priznava samo materijo. Za modernega človeka je ta znanost tudi "pravilna", ker ima v zavesti, da je vso tehniko, s katero dnevno živi in deluje, v največji meri ustvarila prav ta znanost.

Toda, ali je človek res samo snov? Ali je fizično telo res ves človek? Vse velike religije (in filozofije) sveta učijo nekaj drugega: da je človek tudi duh. Oglejmo si npr. indijski spev Bhagavad-gita, ki vsebuje duhovno znanost stare Indije.

## DENAR IN BHAGAVAD-GITA (GOSPODOVA PESEM)

Tudi če ne verjamemo v njen božanski izvor, je v njej vsekakor izredno globoka modrost, veljavna za vse čase in kraje, in verjamem, da v njej lahko najdemo tudi nekaj odgovorov na vprašanja, ki jih poraja (post)moderna doba. Bhagavad-gita izhaja iz temeljne resnice, da je človek tudi duh. Telo je le nekakšna obleka te duše. Duh ne pripada materialnemu svetu, ki je zanj "nenaraven" element, duh ima tudi svoje potrebe npr. po gledanju Boga, zato mora človek v življenju delovati tudi za potrebe duše in zato, ko je v fizičnem telesu in s tem v materialnem svetu, tudi temu ustrezno DELOVATI, kar pomeni delovati brez vezanosti. Človek kot duh, ko je v telesu, postane pogojen s tremi vezujočimi silami materialne narave – s tremi gunami, ki predstavljajo tri stopnje zapletenosti človeka kot duha v materijo. Vendar, če izhajamo iz filozofije Bhagavad-gite, moramo zaključiti, da je naša civilizacija podlegla standardom

gune strasti oziroma civilizaciji materialnih vezanosti. Še huje: v veliki meri je postala celo "demonška".

V Bhagavad-giti namreč piše: "Neobvladane želje in poželenja rojevajo guno strasti in zaradi tega je človek moten z materialnimi delovanji." In še: "Iz gune strasti se razvija pohlep ... Ko prevlada guna strasti, se javljajo simptomi velike vezanosti, neobvladanih želja, poželenj in prekomernega napora." Ali ne prepoznamo zlahka v teh besedah duhá našega časa, vzpodbujanega z logiko tržnega sistema, ki v ljudeh (reklame!) načrtno vzbuja nove in nove želje, poželenja in pohlep – treba je namreč trošiti, da se spet lahko proizvaja, brez tega ni gospodarske rasti!

Materialno poželenje in pohlep vsekakor povzročata veliko vezanost človeka kot duhá na materialni svet, to pa povzroča škodo duši: "Poželenje, gnev in pohlep so tri vrata pekla in vodijo v degradacijo duše," piše v Bhagavad-giti. In še: "To je samo poželenje, ki ni nikoli zadovoljeno in ki gori kot ogenj, zato moramo na samem začetku ubiti tega uničevalca znanja in samospoznanja."

Tri vrata pekla: pekel – stanje brez Boga, ker se vezani duh ne more več dvigati k Njemu, saj v Bhagavad-giti piše še: "... tako postane človek preveč navezan na čutno uživanje in upada v pekel."

Čutno uživanje! Uživanje (uživaštvo): to je eno od gesel moderne dobe, v našem času še potencirano, načrtno vzpodbujeno s tehniko zaradi boja za kupca na trgu, svobodno uživanje v spolnosti zaradi boja za Oblast.

Navedel bom besede Bhagavad-gite, ki opisujejo demonski način življenja in govorijo o tem, da "so demoni moteni s stotinami in tisoči želja in zato ni konca njihovemu nemiru, demoni se tudi ne držijo nobenih pravil in predpisov, zato demonske lastnosti zaslužujejo".

Naslednje besede pa opisujejo demonsko življenjsko filozofijo in mentaliteto: "Demon razmišlja: toliko je danes mojega in v prihodnosti se bo vse to še bolj in bolj povečalo, vse bolj in bolj ... On je moj sovražnik in ubil sem

ga in ubil bom tudi drugega sovražnika." V Bhagavad-giti tudi piše, da "si demoni z nezakonitimi sredstvi prisvajajo denar za čutno uživanje". Ali morda te besede ne povzemajo glavnih vzrokov za svetovno finančno krizo, ko opisujejo nebrzdan pohlep? In prisvajanje denarja z nezakonitimi sredstvi, za čutno uživanje? Ali v teh besedah ne prepoznamo zlahka naših tranzicijskih tajkunskih zgodb?

Seveda niso vsi ljudje demoni, a zadostuje, da jih je v neki družbi samo nekaj in če imajo le-ti nadzor nad finančnimi tokovi, lahko osiromašijo celotno družbo. Priznati moramo, da se ljudje današnje civilizacije nahajamo v drugi guni strasti. Tu moram ponoviti, kaj so "gune": to so tri vezujoče sile materialne narave, s katerimi človek nujno postane pogojen kot duh v telesu.

Človek kot duh naj bi namreč ob stiku z materijo tudi tako deloval: brez vezanosti, ker duh ne pripada temu (nižjemu) materialnemu svetu. Zato naj bi človek, ko je v materialnem svetu, deloval tako, da pri tem "ne misli na uspeh, neuspeh, izgubo ali dobiček, zmago ali poraz", kot piše v Bhagavad-giti. Če samo misli na te stvari, je že vezan. Dovršenost človeka je zato v odpovedi, v odrekanju in kdor tako deluje, je v guni vrline, ki prinaša mirnost duhá. Ljudje v tej guni negujejo znanje. V naši kulturi pa se nahajamo v guni strasti, saj vsi razmišljamo in govorimo o uspehu in dobičku (o karieri, plači, preživetju ...). Po Bhagavad-giti se ljudje v tej guni "čvrsto oklepajo plodovitega rezultata (dobička, uspeha) v gospodarskem razvoju in čutnem zadovoljenju. Priznati moramo, da smo takšni! V naši civilizaciji se je vse začelo vrteti okrog ekonomskega razvoja in gospodarske rasti. Guno strasti "rojevajo neobvladane želje in poželenja" in vse to v ljudeh načrtno vzbujata tržni sistem in potrošniška družba. Iz gune strasti se razvija pohlep, kar je razumljivo. Da bi svoje želje in poželenja potešili, hrepenimo po denarju. Razumljivo, da je, kot piše v Bhagavad-giti, človek "moten z materialnimi delovanji", in da se "iz te gune razvijajo simptomi velike vezanosti". Kultura

Zahoda je postala kultura velikih materialnih vezanosti. Vendar po Bhagavad-giti človek v materialistični atmosferi ne more biti srečen. Če hoče kot utelešen duh živeti mirno in srečno, mora razviti "guno vrline".

Te tri gune vsekakor predstavljajo stopnjo zapletenosti človeka kot duhá v svet materije. Najnižje človek pade, ko je v guni neznanja, in po Bhagavad-giti je takšen človek "vezan na norost". To je človek brez religije in zato zdrsne skorajda na raven živali. Noč in dan gara, pri tem pa pozabi na svojo večno dušo. To je torej guna duhovne smrti. Priznati moramo, da se v naših časih pojavljajo tudi takšni simptomi – simptomi kolektivne norosti – norosti kot nekega odnosa do življenja.

Bhagavad-gita uči, da mora človek preseči te tri povezovalne sile materialne narave, kar pa lahko doseže s predanostjo Bogu (v Bhaktijogi), da deluje po njegovih navodilih. To je tudi edini način doseganja Vzvišenega in s tem uživanja transcendentalne sreče v Njem.

Ideje Bhagavad-gite, ideje o človeku kot duhu, poudarjanje pomena odpovedi in nenavezanosti, monoteizem, predanost Bogu, so zelo blizu, če ne celo identične krščanskim, presenečajo ravno v podobnosti med evangelijem in Gito. Zato si oglejmo še tiste Kristusove besede, ki se nanašajo na materialne stvari oziroma na odnos človeka do denarja.

## DENAR IN EVANGELIJ

**E**konomija naj bi bila seveda v službi človeka. Služila naj bi zadovoljevanju človekovih telesnih potreb oziroma njegovemu fizičnemu preživetju. Človek naj bi bil cilj, gospodarske dejavnosti pa sredstvo, a v sodobni potrošniški družbi se je začelo dogajati ravno nasprotno: človek je postal sredstvo, proizvodnja, potrošnja in denar pa cilji. Gotovo je tudi, kot jasno sledi iz resnic in stihov Gite, da ima takšen ali drugačen odnos do materialnih stvari in do denarja takšne ali drugačne posledice za človekovo dušo oziroma za stanje človeka kot "utelešenega duhá". Težava je v tem, da moderni človek pozablja, da je tudi

duh oziroma da ima dušo, ali pa v to resnico ne verjame in tudi noče verjeti predvsem zato, ker tega njegova materialistična znanost ne priznava, ker ta znanost s svojo metodo vse metafizično zavrača kot nedokazano in nedokazljivo. Tako imamo dandanes človeško bitje večinoma zgolj za telo in s tem človeka razumemo zgolj kot materijo iz mesa in krvi. Priznavamo samo telesna čutila in samo telesne potrebe. Zato v tej civilizaciji nihče (ali le redki) resno ne razmišlja o tem, da bi takšen odnos do materialnih stvari in do denarja lahko imel zelo resne in globinske posledice za človekovo dušo. Preučiti moramo, kaj je o tem povedal Kristus, ki kot Bog edini zares pozna človeka in lastnosti duhá. Analizirajmo nekaj stavkov iz evangelija, ki pripovedujejo o materialnem imetju (bogastvu, mamonu) in denarju, o tem, kakšen odnos ima do tega Bog in kakšnega naj bi zavzel človek.

Ko so farizeji nekoč skušali Kristusa in ga spraševali, ali naj cesarju plačujejo davek ali ne, jim je rekel, naj pokažejo kovanec, in jih vprašal, čigava podoba je na njem. Na njem je bila cesarjeva podoba. Rekel jim je, naj "dajo cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega." Denar je torej cesarjev, denar je nekaj, kar pripada zemeljskemu kraljestvu (državi), ker s tem potrdi, da je denar na neki način potreben. On ni proti njemu, ker je denar potreben za delovanje države, in tudi davki so potrebni za delovanje zemeljskega kraljestva, zato naj jih ljudje plačujejo. Toda, kaj je tisto, kar imajo ljudje božjega in kar naj dajo Bogu? Na denarju je cesarjeva podoba, a človek, na človeku, je božja podoba – ker je človek po svoji duši podoben Bogu, Bog je Duh in tudi človek je duh, in na človekovi duši (srcu, če je le-to čisto) se zrcali božja podoba. Človek naj torej, po Kristusovih besedah, svojo dušo dá Bogu. Postavljati Boga na prvo mesto pa nujno pomeni v življenju najbolj in najprej iskati Boga (nebeško kraljestvo), se pravi najprej iskati tisto, kar potrebuje duša. Bogu se bližamo, ga dosegamo v hoji za Kristusom, ta hoja pa nujno zahteva odpoved vsemu, kar jasno sledi iz naslednjih Jezusovih



besed: "Nihče ne pride k Očetu, razen po Meni (po Mojem nauku)," toda: "Kdor se ne odpove vsemu, kar ima, ne more biti Moj učenec." Zato Jezus bogatemu mladeniču reče, da naj, če hoče biti popoln in svet, če hoče hoditi za Njim, razda vse, kar ima, a mladenič na to ni pristal. Jezus tudi pove, kako je materialno bogastvo nevarno, škodljivo, kako velika ovira je za človeka pri vstopanju v nebeško kraljestvo, če ima veliko premoženja in veliko denarja, ki je nekakšen "skupni imenovalec" za materialno bogastvo. Težko je, da ne bi bil na to navezan, težko se temu odpove: "Laže je iti kameli skozi šivankino uho kot bogatino v nebeško kraljestvo." Hoditi za Kristusom namreč pomeni služiti Bogu, noben človek pa ne more služiti Bogu in denarju: "Človek se enega gospoda drži in drugega prezira. Ne morete služiti Bogu in mamonu (bogastvu, denarju)," pove Jezus. Človek bo nujno služil tistemu "Gospodu", ki ga bo v svojem duhu (srcu) postavil na prvo mesto, druge "gospode" pa bo preziral. Če človek v srcu na prvo mesto postavi denar oziroma materialne stvari, bo nujno služil tem stvarjem, Bogu pa ne bo mogel služiti oziroma ga bo celo preziral. Če ne bo služil Bogu, bo njegova drža ostala brez nebeškega kraljestva in vsega tistega, kar človekov duh potrebuje: brez Duhá kot nebeškega Kruha, Luči in žive Vode, Miru, Ljubezni, brez brezmejnega Bogastva Boga ...

"Če pri krivičnem mamonu niste bili zvesti, kdo vam bo zaupal dobrino, in če niste bili zvesti pri tujem, kdo vam bo dal to, kar je vaše?" še pove Kristus. Te besede vedo, da denar in zemeljsko bogastvo nista resnični dobrini za človeka, vsega tega se drži tudi krivica, npr. žulji izkoriščanih ljudi, prevare, kraja ... vendar te besede povedo tudi, da smo v odnosu do denarja postavljeni na preizkušnjo: ali se bomo v ravnanju s tem, kar pripada materialnemu svetu (Zemlji), v katerem smo tujci, kjer nismo "doma", pokazali za "zveste" (poštene, pravične, modre ...), in s tem zaslužili, da dobimo resnično dobrino in to, kar je naše, kar naj bi dosegli, se pravi nebeško kraljestvo. Vsekakor pa moramo na osnovi

resnic evangelija zaključiti, da med duhom človeka in denarjem obstaja neki usoden in globinski odnos: ta se vzpostavlja v sami globini človekove duše, v srcu, in ima posledice za dušo. Če človek na prvo mesto v srcu postavlja denar, na to mesto ne more postaviti Boga, nujno se bo držal denarja in služil denarju. Še več: verjetno ga bo celo malikoval, častil. S to življenjsko naravnostjo bo človek sicer morda pridobil zemeljsko bogastvo, a ker je človek tudi duh in zato prisrčno bitje, v tem ne bo našel potešitve in zadovoljitve, njegov duh bo nujno ostal prazen.

Priznati moramo, da se veliko, če ne celo večina naših skrbi nanaša na to, kako bomo "preživel", kako si bomo zagotovili vsakdanji kruh, če že ne nekega udobja oziroma čim višjega standarda. Skrbi nas za jutri, poskušamo si zagotoviti neko gotovost in materialno varnost, tudi za prihodnost na "stara leta". Pogosto smo celo v strahu za to, tudi za svoje otroke ... Te skrbi in strahove imamo takorekoč v krvi, prirojene, zapisane v genih. O istem so se spraševali in bili v skrbeh tudi Jezusovi rojaki v Palestini pred 2000 leti, zato jim je govoril: "Ne skrbite za to, kaj boste jedli in kaj boste oblekli, saj vaš nebeški Oče ve, da vsega tega potrebujete. Po vsem tem povprašujejo pogani (brezbožneži). Ne bodite torej v skrbeh za jutri – ker je dnevu dovolj njegova lastna težava." Kristus nas celo svari pred pretiranimi skrbmi za materialne (zemeljske) stvari in govori, da bo Bog skrbel za naše potrebe, tako kot živi ptice pod nebom in kot oblači lilije na polju, in da človek s svojo skrbjo ne more narediti nobenega lasu belega ali črnega, in da s tem nič ne more dodati svoji postavi ... Zakaj nas svari pred tem? Odgovor se skriva v naslednjih besedah iz evangelija: "Varujte se, da vam srca ne bodo obtežena s skrbmi tega (zemeljskega) življenja ..." Te (zemeljske) skrbi (misli, ki se nanašajo na materialno!) obtežujejo srce (dušo). Tako obteženo srce se ne more dvigati k Bogu, ki je "zgoraj", iz tega pa sledi, da skrbi povzročajo škodo človekovi duši in ga oropajo duhovnega življenja.

Jezus nadaljuje: "Najprej iščite nebeškega kraljestva in njegovo pravičnost in vse drugo vam bo navrženo." Te besede hočejo povedati: najprej iščite Boga in Njegovo voljo (kar potrebuje vaša duša) in vse drugo (kar potrebuje vaše telo) vam bo navrženo. In spet smo pri resnici, ugotovljeni že prej, da naj človek na prvo mesto v srcu in v svojem življenju postavlja Boga – ker človek tisto, kar postavlja na to mesto, v življenju najprej in najbolj išče. Iskanje Boga je tesno neločljivo povezano z iskanjem Njegove volje, prva in najpomembnejša stvar v življenju človeka naj bi bila torej božja volja. Volja: kaj On hoče, želi od nas (da naredimo zanj), se pravi, kje in kako naj mu služimo. Človek naj bi torej v življenju najprej iskal to pot, pot hoje za Kristusom in hodil (ali vsaj hotel hoditi) po njej. In v tem se gotovo skriva vsaj del odgovora, zakaj mu bo potem vse drugo (materialno) navrženo: ker človek z iskanjem Boga in Njegove volje ter s hojo za Kristusom pokaže vero, za človeka, ki pokaže vero, pa Bog lahko dela tudi čudeže. Morda ne tako očitnih, kot so opisani v evangeliju, a vsekakor mu lahko pošilja svoje blagoslove, ga varuje pred nesrečami, usmerja dogajanje sveta tako, da je za človeka ugodno.

Iz Jezusovih besed nujno sledi tudi, da so tisti, ki stalno povprašujejo po tem, kaj bodo jedli itd., pogani, ljudje brez vere v Boga oziroma v Boga kot dobrega Očeta, ki skrbi za človeka. Zaključimo lahko, da je naša (in nasploh celotna zahodna) družba pretežno poganska, saj moramo priznati, da se je večina naših skrbi, misli in pogovorov začela sukati okrog ekonomske problematike in denarja, tudi okrog skrbi (in tudi strahu) za jutri, za prihodnost ... Zaključimo lahko tudi, da je Marx poganski filozof in njegov *Kapital* poganska knjiga, saj je jedro njegove filozofije v "novoodkriti" resnici, da "mora človek najprej jesti, piti, se oblačiti, stanovati, šele potem se lahko ukvarja s kulturo, z religijo ...", kot je govoril Engels na njegovem grobu. Glavno sporočilo *Kapitala* je, kako naj človek to (materialno) doseže, zadovolji. Tej ideji so

sledile komunistične (marksistične!?) države: najprej moramo zgraditi ekonomsko bazo družbe (tudi moja generacija je bila vzgojena v tem), potem bomo lahko rešili (reševali) tudi vse druge probleme. Ta filozofija se vleče tudi v naše čase.

Kdo ima prav, Marx ali Kristus? Lahko, da je Marxovo delo celo genialno (spomnim se, da nam je učiteljica v gimnaziji velikokrat ponovila, da je bil genij), vendar je bil le človek, ne Bog kot Kristus (seveda je odvisno od človeka, ali bo verjel v Kristusovo božanstvo ali ne). A le Bog lahko pozna vso resnico, tudi resnično človekovo naravo in človekove potrebe in "kar je pri ljudeh modro, je pri Bogu nespamet", piše v Svetem pismu. Vsa ekonomska znanost, nadalje logika financ, kapitala – vse to je lahko na prvi pogled videti pametno, a za vsem tem je le človeška pamet, človeška logika – kar vse je v očeh Boga nes-pamet (norost) – saj edino On lahko zares vse v celoti pozna.

"Najprej iščite Boga in njegovo voljo, in vse drugo vam bo navrženo."

Ali moramo na osnovi teh Kristusovih besed zaključiti, da nam (materialno) NE bo navrženo (dano), če NE bomo najprej iskali Boga, se pravi tisto, kar potrebuje naša duša? Če sledimo Marxovemu nauku, bomo najprej iskali, skušali poskrbeti za tisto, kar potrebuje naše telo in v tem primeru ne bomo mogli iskati tistega, kar potrebuje duša ("Ne morete služiti Bogu in mamonu."). Vse marksistične (komunistične, ateistične) države so gradile na ideji, da je treba najprej poskrbeti za materialne stvari (zgraditi materialno bazo družbe), a pokazalo se je, da ima bolj prav Kristus – če ne iščemo naprej nebeškega kraljestva, nam bo tudi materialno blagostanje odvzeto – vse komunistične države so bile dežele revščine in ves razvoj je končal v veliki stiski in pomanjkanju. Vendar je modrost celotnega Zahoda takšna, da je treba najprej poskrbeti za materialne stvari in zagotoviti čim višje blagostanje. Filozofija Zahoda je materialistična. Dalajlama na primer pa je bližje Kristusu, ko izjavlja: "Materialne dobrine ne smejo biti temelj našega življenja."

Vrnimo se h Kristusu in koncu njegovega štiridesetdnevnega posta v puščavi, ko je bil lačen in se mu je približal satan s svojimi skušnjavami: "Reci, naj bodo ti kamni kruh," in mu Jezus odvrne, "naj človek ne živi samo od kruha, ampak od vsake besede, ki prihaja iz Božjih ust". Bog dobro ve, da je človek tudi duh in kot duh potrebuje tudi hrano za dušo – besede, prihajajoče iz Božjih ust. Zato Jezus v evharističnem govoru pravi, da "naj ne delamo za jed, ki mine (za zemeljske stvari), ampak za jed, ki večno ostane (za tisto, kar potrebuje duša)". S tem noče reči, naj si ne prizadevamo za materialno blagostanje, pač pa hoče povedati, da le-tega ne smemo postavljati v prvi plan, da materialne stvari ne smejo biti temelj človekovega življenja, človek naj bi na prvo mesto postavil to, kar potrebuje njegov duh. A zgodba iz puščave kaže na to, da satan skuša človeka tudi s prišepetavanjem k delu za zadovoljevanje telesnih potreb in čutil, k postavljanju tega v prvi plan ("Moraš najprej jesti, moraš najprej poskrbeti za to, sicer boš lačen ...") in s to zvijačo človeka odvrta od prizadevanja za svojo dušo, satan na ta način uničuje dušo, povzroča duhovno lakoto ...

Satan v puščavi nazadnje reče Jezusu: "Dam ti vsa ta kraljestva sveta in njih slavo, če predme padeš in me moliš."

Te besede povedo, da je bogastvo zemeljskih kraljestev v rokah satana, v njegovi oblasti (sicer tega ne bi mogel dati, komur bi hotel!), prav tako čast in slava zemeljske (posvetne) oblasti, nadalje te besede evangelija povedo, da satan želi, hoče doseči, da ga človek moli, časti, ta pa mu je v zameno za to pripravljen dati neizmerno bogastvo in slavo. Na osnovi teh besed lahko tudi zaključimo, da služenje mamonu (bogastvu in denarju, ki je znak, skupni imenovalec za to bogastvo in ključ do njega) kaj hitro pripelje do malikovanja (člaščenja) teh stvari, to pa človeka kaj hitro privede do člaščenja satana, ki ima v posesti (oblasti) vse to. Satan vsekakor uporablja materialne dobrine, zemeljsko bogastvo in slavo kot svojo vabo in past, s katero zapeljuje ljudi.

Jezus je na zadnjo satanovo skušnjava odvrnil: "Pisano je: Gospoda svojega Boga moli in Njemu samemu služi!" Če človek moli Boga in mu služi, bo Boga tudi dobil (imel), s tem bo imel tisto, kar edino in najbolj potrebuje njegova duša, če bo iskal materialne stvari in denar in temu služil, bo morda vse to dobil, vendar ne bo imel tistega, kar potrebuje njegov duh, ker "človek ne more služiti Bogu in mamonu". Človek kot utelešen duh je torej postavljen pred izbiro in odločitev, kompromisa tu ne more biti. A če se hočemo držati Svetega pisma, tega, kar tam piše in kar Bog po njem naroča (vsem!) ljudem, se moramo v življenju odločiti, vedno znova odločati le za člaščenje Boga in služenje Njemu. Takšna življenjska naravnost je za človeka najboljša in le-ta mu lahko prinese trajnejšo srečo. In ne pozabimo, da nič na tem svetu ne more trajati večno in da se tudi človek slej ko prej iztroši, se postara in umre. Ravno v teh točkah se pokaže nemoč denarja kot materialnega sveta vladarja in "vsemogočnega" ključa: človeku ne more zagotoviti neke dokončne gotovosti, večne mladosti in zdravja, z njim se ni mogoče izogniti smrti, nima moči, da bi človeku kot duhu odpiral vrata v višje, lepše in bogatejše Življenje duhovnega sveta. Ravno na to gotovo merijo naslednje Jezusove besede: "Varujte se vsake lakomnosti, ker življenja nima nihče iz obilice svojega premoženja." Denar in zemeljsko bogastvo celo zapirata dostop do tega, večjega Življenja.

## BABILONSKI STOLP

**B**abilonski stolp je simbol gradnje sveta (civilizacije) brez Boga oziroma upora proti Njemu. Ljudje so se združili in sklenili, da zgradijo velikanski stolp do neba in s tem tekmujejo s samim Bogom. Vendar jim je On "zmešal jezike", da niso mogli več nadaljevati z gradnjo. Niso se več mogli sporazume(va)ti in se med seboj sprli. Iz tega se lahko naučimo marsikaj, najprej to, da Bog človeku pušča svobodo, človek se mu lahko celo upre in gradi mimo Njega (brez Njega) in lahko celo

marsikaj zgradi, doseže, vendar se, gledano dolgoročno, stvar nekje ustavi. Gradnja sveta brez Boga začne povzročati stanje zmedenosti, zmešnjave, kaosa, kar otežuje in nazadnje povsem onemogoči nadaljnjo gradnjo.

Babilonska stolpa sta bila s svojim odkritim ateizmom nedvomno tako nacizem kot komunizem. Nekaj časa sta se gradila, trajala, a sta se nazadnje podrla, sesula. Tudi kapitalizem in sesutje bank predstavljata takšne vrste stolp.

Ali kapitalizem res gradi (je gradil) svet brez Boga? Ta sistem deluje na dveh glavnih inštitutih: tržnem gospodarstvu in demokraciji in načelno gledano nikakor ni protiverski, vendar pa že njegovo ime pove, da tu igra ključno vlogo denar, tako v ekonomiji kot v politiki, poleg tega je tehnika, ki se uporablja za "pogon" kapitalizma, še močno ojačala silnice, ki človeka vlečejo v služenje denarju. Najprej: če človek hoče kolikor toliko normalno funkcionirati v takšni tehnični civilizaciji, kakršno smo ustvarili, nujno potrebuje ne samo stanovanje, hrano, obleko, ampak tudi avtomobil, televizor, računalnik, mobitel, pralni stroj in še deset drugih aparatov. Vse to je treba kupiti, vzdrževati, plačevati položnice ... a tudi če to imamo, si večina ljudi želi postati "bogatih", si povečati udobje, standard, svoje možnosti glede dopusta, potovanj, pokojnine. Vse to omogoča ali vsaj obljublja nenehno napredujoča tehnika. Tako silnice te kulture človeka vsak dan znova vlečejo v borbo za denar in tudi v služenje ali celo čaščenje denarja, a če izhajamo iz evangelijske "formule", da "ne moremo služiti Bogu in mamonu", v tem primeru človek ne more več služiti Bogu, držal se bo zemeljskega in vse duhovno preziral. Zaključiti moramo, da različna znanja (tehnika), kar je ustvaril človek v novem veku, in silnice sistema, ki ga je vzpostavil, spontano povzročijo sekularizacijo in ateizacijo, izginjanje religije, in takšna kultura res vedno bolj postaja babilonski stolp. Posledice delovanja silnic moderne dobe se seveda s časom iz generacije v generacijo iz desetletja v desetletje nalagajo, kopičijo, in po nekem trajanju pripeljejo družbo v stanje, ko

se le-ta ne ravna več po desetih zapovedih, ko ljudje v njej ne znajo in nočejo več služiti Bogu v hoji za Kristusom, posledica vsega tega pa je nujno lakota, sestradanost duhá, odtujenost ljudi, kar vodi tudi v rušenje medosebnih odnosov vsesplošno nezadovoljstvo, alkoholizem, droge. Nasploh lahko danes govorimo o veliki duhovni in moralni krizi družbe, družbe, ki je postala kultura duhovne smrti. Večina ljudi se strinja, da je sedanja finančna kriza posledica "krize vrednot". Natančne analize teh dveh besed še nisem zasledil, a je potrebna, ker si ju lahko razlagamo vsaj na tri načine. Najprej: ali pomenita krizo VSEH vrednot? Ali konec le nekaterih vrednot? Ali pa le njihovo slabljenje, zaton? Konca vseh vrednot gotovo ne, saj je znano, da ima vsak človek pri sebi izdelano neko lestvico vrednot, vendar moramo zaključiti, da je moderna družba postala predvsem družba materialnih vrednot in seveda denarja kot najvišje vrednote. Ljudje so pričeli služiti zemeljskim stvarjem in denarju, se pričeli držati materialnega bogastva in s tem nujno začeli zavračati in prezirati vse duhovno (metafizično). Od tod pa nujno izhaja slabljenje in zaton vrednot, ki so zares in trajneje lahko utemeljene le v Metafizičnem. Konec vere v Metafizično je skozi nekaj generacij povzročila tudi materialistična znanost te civilizacije, ki priznava samo "dokazane" stvari, torej samo svet materije (in zato tudi človeka obravnava kot zgolj in samo telo!), znanost, ki zavrača vse duhovno, in le-te se morajo učiti VSI v obveznem šolskem sistemu! In tehnika, ki jo je ta znanost (so) ustvarila, vedno znova prepričuje ljudi, da je podoba sveta, kakršno so zgradile empirične vede, povsem "pravilna"! Ko se množično (večinsko) vzpostavi stanje brez vrednot, kot so moralnost, poštenost, odpoved, odgovornost in ko se duše ljudi spreminjajo v ruševine, ko prevladajo neke druge vrednote, kot so npr. uživaštvo in "priti do denarja brez dela", ko nasploh dezintegracija posameznikov in družbe postane velika, pa je tudi sesutje bank le še vprašanje časa. Njihovo zrušenje je znamenje "poslednjih časov", ne konca sveta, pač

pa znak, da je neka (moderna) doba v svojem razvoju prišla do brezizhodnosti, znamenje, da se gradnja zahodne variante babilonskega stolpa zaustavlja.

Različne so interpretacije današnjega stanja, v katerem se je znašel ves svet, politikov in ekonomistov, velika so tudi razhajanja v pogledih na izhod iz krize, mnogi priznavajo, da odgovora (še) ni. Politiki sprejemajo razne ukrepe za zdravljenje, predvsem glede reševanja finančnih stanj, glede bank ..., a gotovo je, da vse to lahko deluje le kratkoročno, ker bodo silnice naše dobe delovale naprej in nas spravljal v nove, čeprav morda nekoliko drugačne krize.

Rešitev je zato lahko le v neki "novi dobi", zrelejši od moderne. Prepričan sem, da mora

ta naprednejša civilizacija graditi na dveh temeljnih postavkah: da je človek (tudi) duh, ne samo telo, in da ni vseeno, kaj človek v svojem duhu (srcu) postavi na prvo mesto in nad vsako drugo stvar. Izredno pomembna je človekova notranjost, njegovo duhovno stanje, ker je to tisti temelj, na katerem je mogoče graditi novo obliko civilizacije, ki naj gradi na duhovnem, ne na materialnem temelju. Ne gre za zavračanje, zaničevanje denarja in materialnih stvari, spomnimo se, da Kristus tega ni zavračal, gre za vzpostavljanje novega, pravnega odnosa do denarja. Priti je treba do zavesti, da je človek duh in da vse prihaja iz srca in ima zanj tudi. Napačen odnos do denarja ima lahko uničujoče posledice za človekovo dušo.

*Res, JAZ SEM, KI SEM in za večno živim. (po 2 Mz 3,14)*  
(foto: Janez Oblonšek)



## ODMEV NA NAPLAVINE DUŠE

(Haibunasti esej)

Ko sem prebral zbirko pesmi z naslovom *Naplavine duše* (Morfem, 2008) pesnice Manje Žugman Širnik, sem vsebino sprejel z občutkom, da pesnica zelo uspešno odstranjuje usedline – manj uporabne vsebine življenja, ki motijo človeška čustva in zamegljujejo svet okrog nas.

*Kdor si upa in  
ve, kaj hoče ... lahko  
veliko doseže.*

Avtorica pesniške zbirke se zelo odločno in v večini primerov postavlja v pokončno držo, ko brezkompromisno obračunava z dogajanjem, ki motijo njeno in tudi našo duhovnost, duševnost in celo telesnost – fizikalni obstoj.

*Mladost še ne  
gleda svet v barvah ...  
črno  
vidi črno!*  
+++

Srečujemo se s preprostostjo vsakdanjega bivanja človeka, izpovedano na prefinjen, pesniško ganljiv, a odločen (ženski) način s polnim zadetkom v tarčo.

Izrazno je hrepenenje po človečnosti ... po vzajemnem spoštovanju in ocenjevanju, kakor dobrega, tako tudi slabega, kar človeka čaka in spremlja na poti življenja.

*Glej vase, da boš  
lahko zaznaval globino  
duha v drugih.*

Poglobljena odzivnost na (p)občutja v težavah ob/v medčloveških odnosih – malha, polna vesoljne luči, s katero išče človeka, da bi ga vodila po brezcilnosti medsebojnih odnosov – je dosegla cilj.

*Ne brišite  
mojih sledi ... delajte  
človeške naprej.*

Upanje, ki ga pesnica izpostavlja v svojih verzih, je polno čistosti, ki ji je pot osvetljena z zvrhano mero domiselnosti ... tja do odreditve, ki je odvisna od volje, moči in vztrajnosti človeka, ki mora sam v sebi poiskati svojo vrednost in dati prav(i)čno o drugih ... kar vsakdo premore, če je na to pripravljen.

*Ne sledite drugim,  
vsakdo ima svojo pot  
... naj bo človeška.*

Ta pesniška zbirka je kot Pandorina puščica – premore veliko tehtnih misli, ki s prefinjeno krhkostjo ponujajo užitek bralčevi duhovnosti.

Puščico – skrinjico zapira izredna likovna stvaritev moje znanke, s katero sva

sodelovala na več likovnih kolonijah, Irene Polanec.

*Prisluhnem vam,  
... mislim s svojo glavo,  
tako je svet lep.*  
+++

Ko sem prebral zadnjo petintrideseto pesem na strani 81 in obrnil list, se je s strani 82 vame z nasmehom v očeh zazrla avtorica, ustnice so bile pripravljene na dialog ... nekaj so hotele glasno povedati – vprašati: Ali po prebranem verjamete v svet, v človeka, ki je njegova nuja in ob nepremišljenih početjih – balast?

*Ponujam vam  
moje videnje sveta ...  
glejte s svojo dušo.*

Pesmi so bistvo izpovedi čutenja sveta, ki se nam ponuja, če ga pogledamo tudi z druge strani. Mnogo je povedanega in zagotovo še več zamolčanega, kar je darilo in povabilo bralcu k sodelovanju.

*Vse poti vodijo  
do cilja ... vsak si ga  
izbira sam.*

Nazadnje mi nekaj iz notranjosti čutenja nalaga, da predstavim pesem, ki se mi je najbolj usidrala v zavest:

*GLUHOTA  
Poslušaj moje polne  
ustnice,  
ki se valovito pregibajo,  
moje kristalne besede,  
ki niso nikoli izrečene,*

poslušaj  
rohnenje strjene temno  
rdeče krvi.

In čutim bolečino  
črepinj,  
ki jih puščaš v moji  
biserni duši  
in v mojem nežnem  
telesu.

In ne slišiš ničesar –  
ostaja nedotaknjen mir.

Pesem je tako mnogopop-  
menska, da bo kdo pomislil,  
da bi se lahko marsikaj  
izpovedalo še kako drugače,  
toda ... to je že svojevrstno  
izpovedala avtorica sama.

Jože Volarič

**NEVA ŽELEZNIK:  
ADIJO, GREM DOMOV  
... TEMNE SENCE  
DEMENCE.  
LJUBLJANA: FORMA 7, 2012**

Pričujoča knjiga novinarke in publicistke Neve Železnik je nastala na podlagi avtoričinih osebnih izkušenj. V njej je odkrito spregovorila o vseh težavah, tegobah in stiskah, s katerimi sta se srečevali z njeno zdaj že pokojno materjo, ko je pred več leti obolela za demenco. Opisuje svoje soočanje s to boleznijo in borbo za ohranitev materinega dostojanstva. V drugem delu knjige sta prispevek socialne delavke in specialistke za gerontologijo Ane Cajnko ter pogovor z gerontopsihiatrom Alešem Kogojem.

Alzheimerjeva demenca je kronična in napredujoča bolezen, ki prizadene možgane. Njena pogostnost s starostjo strmo narašča: ima jo 5-10% ljudi med 65. in 70. letom starosti in že skoraj polovica starejših od 85 let. V naši državi je trenutno okoli 30.000 bolnikov, zaradi staranja prebivalstva njihovo število stalno narašča. Njen razvoj poteka v različnih fazah: od spominskih motenj in motenj v orientaciji na začetku bolezni, vedenjskih sprememb in nepoznavanja svojcev, do upadanja telesnih funkcij in popolne odvisnosti

od pomoči drugih oseb v zadnji fazi bolezni. Demenca ima različne oblike: bolniki na primer ponavljajo ena in ista vprašanja, ker pozabijo, da so že vprašali, shranijo vroč likalnik v hladilniku, zavijejo smeti in jih dajo v koš za perilo, skrijejo svoj denar in obtožijo druge, da so jim ga ukradli ipd.

Toda kljub zaskrbljujočim številkam in napovedim, je, kot grenko ugotavlja Železnikova, še vedno slabo poskrbljeno za bolnike in večino bremena pri njihovi oskrbi nosijo svojci. Bolezen v javnosti še vedno ni dovolj poznana in mnogi svojci jo na začetku ne prepoznajo. Avtorica v knjigi opisuje težavno pot, ki sta jo morali prehoditi z materjo, za katero je skrbela s svojo družino do njenega odhoda v dom za starejše občane. Morala se je marsikaj naučiti o tej bolezni in njenem razvoju ter jo sprejeti pri svoji materi, saj bolezen povsem spremeni nam ljube in drage osebe. Takole je zapisala: "V meni so se topli jeza, krivda, sram, nemoč, strah in tudi lastna ogroženost. (...) Vedela sem, da potrebuje mama veliko – predvsem mojega – razumevanja in spodbude. Pa ji prav tega velikokrat nisem dala, saj sem kar naprej pozabljala, da je mama bolna, da ni zanalašč takšna kot je ..." (str. 30-31). Oskrba dementnega svojca je zelo naporna, saj zahteva celodnevno skrb, kar družinski oskrbovalci pogosto opravljajo poleg svoje službe.



Avtorica opisuje, kako se je učila živeti z demenco in pomagati materi ohranjati samostojnost, da je lahko živela v svojem stanovanju, dokler je bilo to mogoče. Spodbujala jo je, da je govorila, brala, poslušala radio in gledala televizijo. Toda kljub temu je napočil čas, ko je morala zaradi napredovanja bolezni oditi v dom za starejše, kjer je ostala do smrti. Takrat v domu še ni bilo urejenega posebnega oddelka za oskrbovance z demenco in ni bilo dobro poskrbljeno za njihovo bivanje. Avtorica je morala marsikaj narediti sama, saj ni bilo nobenih zunanjih prostovoljcev, ki bi pomagali bolnikom in jih odpeljali na vrt ali jih spremljali pri prostočasovnih dejavnostih. Opazila je tudi, da so nekateri zaposleni neprijazni do dementnih oskrbovancev in zanje nimajo razumevanja, po nepotrebnem jih celo okarajo. Izkusila je, kako je naša država neživljenjska in neprijazna do bolnikov z demenco in njihovih svojcev. Tako je npr. imela težave z dvigovanjem priporočenih pisem, ki so bila naslovljena na njeno mater, težave pri urejanju njenih bančnih zadev, z urejanjemu začasnega skrbništva na centru za socialno delo, z urejanjem dodatka za pomoč in postrežbo ipd.

Avtorica svoje kritike v knjigi ni izrazila zaradi negodovanja, ampak, da bi se stvari v prihodnje spremenile na bolje in bi imela država več

posluha za bolnike in njihove svojce. Po njenem mnenju je še zlasti neopravičljivo, da demenco spregledajo celo nekateri splošni zdravniki, nedopustne so tudi dolge čakalne dobe za obravnavo pri psihiatru. Pomembno je zgodnje prepoznavanje bolezni, saj je mogoče na začetku njeno napredovanje upočasniti z zdravili. Prav tako je premalo oddelkov za obolele v domovih za starejše in marsikje še vedno ni zadovoljive pomoči na domu, ki bi olajšala delo svojcem.

Ana Cajnko je v svojem prispevku spregovorila o svojih osebnih izkušnjah z demenco, saj je dolgo časa negovala svojo bolno mater in je na lastni koži izkusila vse težave in trpljenje, ki jih prinaša bolezen. *"Ko sem gledala svojo ljubo mamo, vso izgubljeno, pogosto prestrašeno in nemočno, ker ni vedela, kdo je, niti kje je, mi je bilo zelo težko. Še posebno zato, ker sem jo izgubljala takšno, kot je bila prej: aktivno, delavno, gotovo vase, gospodarno, razumno, ki ni vodila samo družine, temveč še mnoga društva."* (str. 81) Z njenim odhodom v dom pa so se začele nove težave. Avtorica je opazila, kako mnogo dementnih oskrbovancev je osamljenih in prepuščenih samih sebi, saj osebje ni imelo časa za kaj več kot osnovno nego. Postala je prostovoljka in družabnica, da bi jim olajšati in polepšala bivanje v domu. Bila je pionirka na tem področju in je najprej

pritegnila k prostovoljstvu še druge svojce dementnih oskrbovancev, sčasoma pa je organizirala mrežo prostovoljcev. V domovih sprva ni bilo pravega posluha za tovrstne dejavnosti, nato so se stvari le začele obračati na bolje, vendar je mreža zaradi finančnih težav formalno (in ne neformalno) morala prenehati delovati. Cajnkova je bila podbudnica in organizatorica projekta RESje, ki deluje v okviru Zveze društev upokojencev Slovenije in pomaga izboljšati kakovost življenja osebam z demenco in njihovim svojcem.

V zadnjem delu knjige je objavljen pogovor z dr. Alešem Kogojem, vodjem enote za gerontopsihiatrijo na Psihiatrični kliniki, v katerem med drugim dobimo informacije o bolezni in nasvete, kako naj ravnaajo svojci, ko posumijo, da so njihovi starši zboleli za demenco. Meni, da bo v prihodnje treba organizirano izvajati "presejanje" starejšega prebivalstva s preprostimi psihološkimi testi za odkrivanje demence (takšen test najdemo na koncu knjige), da bi lahko čim prej pričeli z zdravljenjem in čim boljše načrtovali in organizirali pomoč bolnikom.

Pričujoča knjiga je še zlasti dragocena, ker nas o demenci in njenem razvoju seznanja na podlagi osebnih izkušenj avtoric. Hkrati pa je tudi poziv državi in družbi, kaj vse bi bilo treba še narediti in izboljšati, da bi olajšali življenje dementnim osebam in njihovim

*Te vedno bom ljubil, srce mi izroči.  
Od moje ljubezni nihče te ne loči.  
Svet in ljudi sem v ljubezni ustvaril,  
za vedno jih v srcu bom svojem ohranil. (po Rim 8,35.38,39)*

(foto: Janez Oblonšek)



svojem ter bolnikom  
omogočili dostojno življenje.

Tanja Pihlar

**TRIDIMENZIONALNI  
STAROZAVEZNI JUNAKI  
SPLETNA SERIJA MINUTKA  
ZA SVETO PISMO (REŽIJA  
DAVID SIPOŠ, SCENARIST  
IN IGRALEC GREGOR  
ČUŠIN, PRODUKCIJA  
DRUŽINA)**

Iztekla se je prva sezona letošnje spletne senzacije na področju krščansko in religiozno navdahnjene filmske produkcije. Gre za *Minutko za Sveto pismo*, ki pod režisersko taktirko Davida Sipoša in z besedili in odlično igro Gregorja Čušina odpira marsikak nov pristop k znanim temam. Predvsem preseneti s svojo zvestobo svetopisemskemu realizmu.

Prav ta je po mojem prepričanju predvsem v Stari zavezi ena njenih najvidnejših odlik. Navsezadnje izvira Stara zaveza iz izkušnje v bistvu nepomembne skupnosti, ki ne le ni mogla sanjariti o kakšni ekspanziji, marveč se je v krempljih velikih sil velikokrat znašla na robu obstoja. Če ji je že bilo dano, da je laže zadihala, pa se je njena elita pogosto povsem utopila v navdušenju nad običaji in razvadami omenjenih velikih sil. Omenjeno se je zgodilo že v s precej zgodovinsko manj oprijemljive patine obloženem obdobju legendarnih Davida in zlasti Salomona, še izraziteje pa v obdobju Hašmonejcev v 2. In 1. stoletju pr. Kr. Če se je njihova epizoda začela kot upor verskih gorečnežev proti

pritisku globalizirajočega helenizma, se je samo dobro stoletje pozneje končala tako, da so hašmonejski vladarji kot dediči revolucije končali svojo kariero kot značilni helenistični potentati.

Iz na tej podlagi oblikovane vedenja o svetu klijejo svetopisemski dogodki in njihovi protagonisti. Zato se ga pravični Noe, preživeli vesoljnega potopa, pošteno nacedi in enega njegovih sinov, ki ga resda doleti eksemplarična kazen, dogodek neskončno zabava, namesto da bi bil z očetom sočuten. Abraham je vzor krepstnosti in bogabojčnosti (za običajno pamet celo onkraj zdravih meja), toda če mu to koristi, se ne boji v obraz izrečene laži. Njegovega sorodnika Lota hčeri preprosto opijeta, da bi zagotovili nadaljevanje njegovega (in svojega) rodu. Ker je bila njuna mati preveč radovedna. Samson je res narodni heroj, toda bralec si ne more kaj, da mu ne bi vsaj na trenutke pripisal zelo malo soli v glavi. Končno je tu idealni kralj David, o katerem pa ni dvoma, da ni nič manj brezobziren politik in nič manj brezupen ženskar od svojih kolegov, le da ob vsem skupaj nekaj da še na Boga. In njegov sin Salomon ne glede na obetavne začetke in ne glede na gradnjo templja zabrede v vsestransko oblastno megalomanijo, povezano z zdrsom v malikovanje, zaradi česar naj bi slednjič zapravlil svoje veliko kraljestvo.

Nova zaveza je s svojo diagnozo človekovih možnosti in zmožnosti v svetu morda za odtonek prizanesljivejša. A natančnejši pogled predvsem na skupino najožjih učencev Jezusa iz Nazareta spet razkrije poteze realizma brez velikih iluzij. Pogoji rimske nadoblasti pač niso bili okolje, v katerem bi se dalo "izvoljenost" izvoljenega ljudstva v prvi vrsti meriti s tosvetnimi uspehi. Kar je najbolj razvidno, je, da učenci ne razumejo skoraj ničesar in tudi razmeroma redke prebliske skoraj nemudoma nevtralizirajo izrečene in narejene neumnosti. Kar nazorno pokažejo dogodki ob Kristusovem pasijonu, kjer se najbolj "proslavi" prvak apostolov Peter. Njegova bilanca v času velikonočnega tridnevja je res obupna in čisto na liniji starozaveznega ironičnega realizma.

Čeprav se lahko zdi bralcu Svetega pisma ta prizemljenost protagonistov in njihova človeška tridimenzionalnost samoumevna, so jo stoletja "uporabe" Svetega pisma znala precej zabrisati. Njegov status svete knjige mu je zagotovil številne prednosti, vendar sočasno ni bil nekaj, kar bi vedno z razumevanjem sprejemalo, da so vse glavne osebe preprosto ljudje iz krvi in mesa. Veliko raje so jih iz tridimenzionalnih postav velikokrat spreminjali v blede enodimenzionalne svetnike in svetnice (Sveto pismo premore namreč ob moških celo četo vrlih žena,

od Jael s šotorskim klinom do Marije Magdalene, kar s svojo duhovito upodobitvijo Dalile in Rebeke potrди tudi Čušin) serijske izdelave. Tudi na Slovenskem.

Še dandanašnji se marsikdo počuti bolj domače ob udobni svetniški enodimenzionalnosti kot ob včasih naporni tridimenzionalnosti. Zato je *Minutka za Sveto pismo* dobrodošla osvežitev. Nič čudnega, da je njen dobri duh ob režiserski pomoči mladega režiserja Davida Sipoša prav Gregor Čušin, ki je v okviru svojih monodram izgubljeni dve dimenziji vrnil že marsikakšnemu svetopisemskemu liku, bodisi iz Stare ali Nove zaveze. V spletni seriji se proces osveževanja dobro znanih figur nadaljuje. Adam, Noe, David, Mojzes in egiptovski faraon, pravzaprav novodobni tajkun, stojijo na zemlji prav tako trdno kot v besedilih, deloma starih že svojih tri tisoč let. Če se le da, so za nameček prestavljeni v naše domače, slovensko okolje.

Le kako bi se Mojzes denimo spopadel z gorečim grmom učinkoviteje kot gasilec, ki se je že Cankarju zdel tako rekoč prototip klenega Slovenca, zaradi česar je po njegovem patronu poimenoval vso slovensko deželo? Adam si po drugi strani med basanjem z jabolki (čeprav gledalca pouči, da prepovedani sad nikakor ni bilo jabolko) in bojem s prebavnimi motnjami svoje prvo oblačilo naredi kar

iz slovenskega cerkvenega tednika. In če je Abrahamov ganljivi dialog z Bogom o sinu Izaku prestavljen na Brezje, je verjetno najbolj simpatično posodobljen lik kralja Davida, ki v stoletju (načeloma) brez kraljev postane generalni direktor, katerega roke tako rekoč samoumevno pristanejo pod krilom Betsabeje, pardon Betke, v mislih pa si že slika, kako bi se lahko v avtomobilski nesreči znebiti njenega fanta Urijaja, pardon Uroša.

Še eno lastnost svetopisemskih pripovedi je preteklost rada zametovala, namreč iz človeškosti njihovih likov izpeljani svojevrstni in včasih težko opazni humor. Slednji se je lahko napajal iz zavedanja, da od ljudi, kakršni pač so, samih ne gre pričakovati usodnih premikov in da se je potrebno zanje zanesti na pomoč od zgoraj. Ker vse Sveto pismo preveva gotovost, da bo ta v tej ali oni obliki vedno prišla, se je bilo moč kdaj celo sproščeno nasmejati. In tudi to značilnost starodavnih besedil oživljajo tridimenzionalni junaki nenavadne spletne serije.

Aleš Maver