

2013 7/8

Vsebina

UVODNIK

3 Aleš Maver: Simeon je vedel

VERA IN RAZUM

5 Aleš Ernecl: Se "vesolje lahko ustvari iz nič in se tudi res ustvari"?

TEOLOGIJA

13 Bruno Korošak: Najstarejša in doslej neopažena cerkvena veroizpoved

15 Andrej Lažeta: Marijina vera

PATRISTIKA

25 Avguštin o številu preganjanj kristjanov

LITURGIJA

27 Alexander King Sample: Obhajanje duha liturgije

LEPOSLOVJE

37 Samo Skralovnik, Martha Bolton: Dve svetopisemski zgodbi

41 Sebastijan Valentan: Pet pesmi

J. R. R. TOLKIEN

43 Wystan Hugh Auden: Junak na pustolovščini

SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD

55 Marko Kremžar: Da se vrne upanje

VERSKA SVOBODA

61 Rok Mihelič: Verska svoboda v dokumentih Cerkve

LIKOVNA UMETNOST

77 Mojca Polona Vaupotič: Svojestvena potovanja srednjeveških slikarskih delavnic in njihovih mojstrov

PROFESOR ANTON STRLE

87 Andrej Glavan: Nagovor ob 10. obletnici smrti prof. dr. Antona Strleta

91 Anton Štrukelj: Profesor Anton Strle

SREČEVANJA IN RAZHAJANJA

103 Tomaž Ivešič: Anatomija neke knjige, drugič in zadnjič

PRESOJE

109 Franc Križnar: Fra Bernardin Škunca, *Za Križen na otoku Hvaru*



Simeon je vedel

Eden od odrazov še kar trajajoče gospodarske krize je tudi ta, da lahko že v predzadnji letošnji številki *Tretjega dneva* pišem o adventnem času. Pri nas je že nekaj zadnjih let ne oziraje se na omenjeno krizo skoraj sopomenka besedna zveza 'veseli december'. Sam nad ta pojav vsaj načeloma ne planem z visoko dvignjenim pravičniškim prstom. Ne zato, ker itak ne bi nič pomagalo, pač pa bolj iz preprostega razloga, ker se še predobro spominjam časov, ko je bilo do 26. decembra v tej deželi strogo prepovedano kje javno pokazati, da kdo kaj praznuje. Do novega leta uradno ni bilo nikjer nobenega praznika in nobenih daril. Vse tiste, ki bi jih zdaj popadla nujna želja, da ob pričujoči navedbi popridigajo o tem, kako so pravzaprav Cerkvi manj naklonjeni časi in režimi omogočali pristnejše versko doživljanje, prosim, naj mi s svojo pripombo prizanesejo. Zaradi nje ne bi spremenil svojega mnenja, bi se pa pošteno razjezil. Za to, da se mora tudi Dedek Mraz v novih razmerah, če naj ostane konkurenčen, primajati s Pohorja vsaj že v drugem tednu decembra in ne šele na štefanovo ali še kak dan kasneje, sem z veseljem pripravljen plačati svoj obol tolikokrat demonizirani kulturi potrošništva.

A kljub vsemu je sam koncept 'veselega decembra' dobra metafora običajnega dojemanja adventa. Že njegovo staroslavno latinsko poimenovanje jasno kaže, da dojemamo Kristusov prihod na njegovem repu kot nekaj samoumevnega. Nekaj, česar se smemo že vnaprej veseliti. V običajnih časih, ko se pojavi tu in tam kak oblak, sicer pa smo lahko prepričani, da gredo stvari tako nasploh in sicer v razmeroma smiselno smer, nimamo s tem nobenih težav.

Drznil bi si reči, da letos božično olajšanje na ravni družbe, v kateri živimo, ni tako samoumevno. Namesto s posameznimi oblački na zmerno jasnem nebu se srečujemo z vse jasnejšim ugotavljanjem, da se zgodovinsko kolo slovenskega prostora zadnje čase namesto naprej pospešeno vrti nazaj. Da se z razmeroma počasnimi in s prostim očesom ne vedno opaznimi koraki vračajo pojavi in dileme, za katere smo mislili, da so samo še obledeli spomini. Malo k sreči sicer vse skupaj zavira evropski okvir, v katerega smo v nekih drugih letih, ko o takšnem vrtenju zgodovinskega kolesa, kot ga trenutno doživljamo, celo tisti, ki bi imeli od njega največ koristi, niso upali sanjati, nekako samoumevno skočili. Kar je pomembno, ker kakšni Ukrajinci niso in očitno ne bodo imeli te sreče.

Še najbolj boleč pa je tisti nenadejani nauk poti do letošnjega adventa, da se niti kolesje Cerkve na Slovenskem ali vsaj njeni vrhov v zadnji četrtini stoletja ni

vrtele v kakšno smiselno smer, kot smo – spet precej samozavestno – vendarle v glavnem domnevali, marveč se je kot družba v celoti pomikalo v prazno. In s tem prispevalo svoj pomemben delež, da se lahko sedaj vsi skupaj vrtimo nekam (skoraj ne morem reči nedoločljivo) nazaj.

In v tem in takem adventu se je dobro spomniti starčka Simeona. Tudi on svojega *Zdaj odpuščaš* z osvobojenim srcem ni izrekel v kaj prida časih. Ko je zagledal cmeravega otroka v Marijinem naročju, ni bilo na zemeljski ravni prav nič jasno. Njegovo ljudstvo je še dolgo potem vzdihovalo pod jarmom krivičnih in vse bolj tujih oblastnikov, Simeon pa je bil hkrati dovolj star, da se je spomnil stranpoti "domačih" Hašmonejcev na vrhu države. "Luč v razsvetljenje poganov in v slavo Izraela" je v njegovo dušo in v svet očitno posvetila na neki drugi ravni in vnesla v razburkani, nič kaj prijazni posvetni trenutek toliko veselja, da je starček kljub vsem zunanjim pretresom lahko umrl pomirjen.

Po eni strani nas torej letošnji advent bolj kot sicer opominja na razsežnost "pričakovanja", ki ob prepričanju, da je "prihod" ob koncu samoumeven, stopi kar malo v ozadje. Po drugi strani nas skupaj s starčkom Simeonom svari, da rešitve ne le v našem položaju, marveč tudi sicer ne gre pričakovati od nekakšnih zemeljskih, tostranskih "maziljencev". V tem je veliko večja skušnjava krščanstva, morda še posebej slovanskega krščanstva, kot smo pripravljeni priznati. Če bi se iskreno ozrli na vse, v katerih so bili kristjani samo v 20. stoletju pripravljeni gledati mesije ali sodelovati v njihovih "mesijanskih projektih", bi nas moralo postati pošteno sram.

Toda Simeonovi podobna zavest o nezadostnosti zemeljskih rešitev in reševalcev sočasno ne more biti alibi za izgovarjanje, da so vse zemeljske izbire enako slabe, in da se lahko kristjan z vsemi enako sprijazni. Odmaknjenost adventa in božiča od "luči velemest" v svetopisemskem kontekstu ni slepa za razliko med prinašalcem zlata, kadila ali mire in med tistim, ki misli, da lahko svojo oblast utrjuje s pobijanjem novorojencev. Pa četudi je Matej, kar je verjetno, Herodu naprtil zgolj dejanje, ki bi ga bil po splošnem mnenju zmožen, ga pa ni izvedel. Odpoved tuzemskemu mesijanizmu potemtakem ni sopomenka v družbi vse bolj razširjenega vseinizma. Tudi Simeon je v tempelj prišel zato, ker mu ni bilo vseeno.

ALEŠ ERNECL

Se "vesolje lahko ustvari iz nič in se tudi res ustvari"?

Nekoč sem na Filozofski fakulteti v Mariboru opravljal izpit "skupaj" s študentom fizike. Nepomembno za ta članek je, da je šlo za izpit iz filozofije znanosti, pomembno pa je, kaj je v kratki izmenjavi mnenj o svetovno znanem fiziku Stephenu Hawkingu povedal študent fizike (pozor, ne trdim, da je šlo za "značilnega" študenta fizike). Dejal mi je, da se ne želi spuščati v polemiziranje o Hawkingovih tezah, ker da "si ne bi upal kritizirati nekoga, ki si lahko predstavlja dvanajst dimenzij".

To, kar je takrat povedal, seveda ni nujno "značilno" za študij oz. študente fizike, ni reprezentativno za znanstveno skupnost (če nič drugega, se brez socioloških raziskav na to temo nima smisla izrekanje; seveda podobno velja tudi za izrekanje o tem, ali je kaj takega "značilno" za ljudi v določeni družbi nasploh), je pa, o tem sodim izključno na podlagi lastnih izkušenj, značilno za širšo skupnost ljudi, v kateri se gibljem od otroštva, vsekakor je značilno tudi za "novi ateizem" in vse tiste navdušence, ki delajo "novi ateizem" za svojevrstno gibanje. Ker je gibanje "novega ateizma" doseglo planetarno popularnost, lahko z relativno gotovostjo govorimo tudi o tem, da gre za nekaj, kar je značilno za "določeno populacijo" po vsem planetu, to je, v tem pomenu besede, "sveta".

"Znanost", "znanstvenik" - posameznik kot avtoriteta na področju izrekanja o teoloških,

filozofskih vprašanjih, o vprašanjih morale, politike, gospodarstva, vsega. Kot da bi te strokovna usmeritev, ne usmerjenost (kar je danes, ko študira skoraj dobesedno "vsak", ko diplomirati na fakulteti že dolgo ni več domena otrok ambicioznih staršev ali privilegiranih otrok iz slovenskih kmečkih družin, ki so odhajali študirat na Dunaj, še bolj času neprimerno) na določenem področju naravoslovja, sama po sebi delala za strokovnjaka za "vse". Prosto po liniji razmišljanja, "če fiziki težijo k iskanju teorije vsega, potem bodo kmalu res vedeli vse" - čeprav se to sliši še tako naivno in čeprav mi kdo poočita, da podtikam "slamnatega moža" (saj ne trdim, da "vsi ateisti" razmišljajo na tak način). Status, ki ga ima med mnogimi ljudmi "znanost" (karkoli že to je, neodvisno od te in one, bolj ali manj organizirane skupnosti posameznih znanstvenikov), je nekaj, kar omogoča

posameznim znanstvenikom, ko nastopajo v javnosti, najsi gre za nastopanje na televiziji, pisanje knjig, člankov, da se precej samozavestno, čeprav filozofsko izjemno nedosledno preišli, lotevajo izjemno širokega nabora tem in s svojimi mnenji o teh temah ustvarjajo javno mnenje. Ljudje jih povzemajo, citirajo, se zanašajo na verodostojnost njihovih mnenj. V najširšem pomenu gre za to, da, četudi bo morda preveč poenostavljeno povedano, če "slavni" znanstvenik, iz katerekoli usmerjene panoge že prihaja, javno izpostavi, da je "ateist", da je "dualizem zastarel", ipd., se bo mnogim ljudem zdelo, da je bolj "razumno" verjeti, da "boga ni", da "duša ne obstaja", samo in izključno zato, ker ima o tem takšno mnenje ta znanstvenik. Čeprav ga veda, s katero se ukvarja, ne pooblašča kot izvedenec za katerokoli teoloških ali filozofskih tem, čeprav mu nobena izkustvena veda, nobena "pozitivna" znanost ne daje metode, po kateri bi lahko prišel do "vednosti" o tem, ali bog obstaja, ali duša obstaja, ali se je razodetje zgodilo v zgodovini človeštva, ali je Jezus vstal od mrtvih (pozor, zgodovina, ki lahko do neke mere na podlagi presojanja o verodostojnosti alternativnih virov ali njih odsotnosti daje določen, omejen uvid v resničnost zgodovinskih dogodkov, ni znanost v najožjem pomenu besede, enačena s tistim, kar kot temeljno metodo uporablja sistematično ponovljivi eksperiment), ali je bil resnično "božji sin", itn., se mnogim znanstvenikom zdi samoumevno nastopati v javnosti in se samozavestno, ne oziraje se na lastne predodke, izrekati o omenjenih temah. Mnogi ljudje jim pri tem "jedo iz roke", posledično potem sociološke raziskave kažejo na "tok" upadanja religioznosti, vernosti, ker se vse manj ljudi (vse več jih ima možnost poslušati, brati te znanstvenike) izreka za "verne".

V tem članku bom opozoril na nekatere "ponarodele neumnosti", ki krožijo po internetu in ki jih je mogoče brati v knjigah znanstvenikov, iz katerih je razvidno, da se jim zdi, da z dognanji partikularnih, usmerjenih ved posegajo na področje človeškega vedenja

o "vseobsegajočem", o "poslednjem temelju stvarnosti", o "Enem", o "tistem, kar preprosto je", itn. Preden pričnem s predstavitvijo "problemov", kot so "Ali je vesolje nastalo iz nič?", "Ali obstaja evolucijska razlaga?", itd., bom predstavil svoj pogled na sam pojem razlage in razliko v odnosu do pojma "pojasnitve".

ALI SO ODGOVORI NA VPRAŠANJE "ZAKAJ X?" RAZLAGE?

Pričnimo z miselnim eksperimentom: s prijateljem, znancem, partnerjem, z neko osebo x se dogovorite za kavo v mestnem središču. Vi prispete prvi in, potem ko prijatelja nekaj minut čakate, ta končno prispe. Predstavljajte si, da se vama pridruži zvedava "tretja oseba", ki prične postavljati vprašanja vašemu "sokofetkarju".

Zakaj si prišel? Na to vprašanje, tako lahko, zdi se mi, domnevamo s precejšnjo gotovostjo, vpraševalec pričakuje "osebne razloge", nekaj, kar zahteva odgovor tipa: "Prišel sem, ker sva bila dogovorjena." Morda: "Prišel sem, ker sva bila dogovorjena in ker z njim zelo rad klepetam." "Prišel sem, ker si obetam, da ga bom med pogovorom na kavi lahko nekaj prosil." Odgovoriti na to vprašanje kaj takega kot "Prišel sem peš", "Prišel sem z avtobusom", "Pripeljal sem se s kolesom", itn., bi bilo nesmiselno.

Kako si prišel? Tukaj se zadeva obrne. Na to vprašanje se pričakujejo odgovori, omenjeni v odnosu do prvega vprašanja kot nesmiselni. Vpraševalec pričakuje, da mu odgovorite kaj takega kot: "Prišel sem z avtobusom." Od vas ne pričakuje, da mu podajate "osebne razloge", temveč način prevoza, ki ste ga izbrali, s katerim ste se pripeljali na dogovorjeno mesto, na dogovorjen domenek.

Vprašanja "Zakaj" in "Kako" očitno od nas zahtevata dvojce različnih "odgovorov", te različne odgovore pa lahko imenujemo:

1. ali različne tipe "razlag":

- a) "teleološka razlaga" kot odgovor na vprašanje "Zakaj", ker sprašuje po "osebnih razlogih", po "smotru" (telosu),

- b) zgolj/navadna "razlaga" kot odgovor na vprašanje "Kako"; ta podaja opis potovanja, prihoda, način potovanja, sredstvo potovanja,
2. ali "teleološko razlago" preimenujemo v "pojasnitev", za t. i. "navadno razlago" pa ohranimo poimenovanje "razlaga".

Če strnemo: tistemu odgovoru, ki se pričakuje na vprašanje "Zakaj", bomo rekli "pojasnitev", tistemu odgovoru, ki se pričakuje na vprašanje "Kako", pa bomo rekli "razlaga".

Naj opozorim, da se zavedam, da ta ostra delitev na "pojasnitve" in "razlage" lahko vodi v samo znanost rušeči "znanstveni pozitivizem" (ne smemo ga zamenjevati s t. i. logičnim pozitivizmom kot projektom dunajskega krožka, čeprav obstajajo določene podobnosti – mnogi znanstveniki, ki se v javnosti predstavljajo kot "ateisti", uporabljajo namreč "verifikacijsko retoriko", ki je nekakšna poenostavitev, banalizacija "logičnega pozitivizma", obenem pa zavračajo "pozitivizem" v smislu, kot ga omenjam jaz), ki bi v "praksi", če bi se ga "znanstveniki" pri reševanju "ugank" dosledno držali, morda ne spodbujal vprašanj, ki sama po sebi za znanost morda niso smiselna, velikokrat pa po "naključju" lahko pripeljejo do nekaterih zanjo relevantnih, a na prvi pogled "skritih" ugank (zdi se, kot bi vprašanje "Zakaj" imelo nekakšno "mistično" moč, ki ljudi vleče v znanost, ker se jim zdi, da, ker vprašanje "Zakaj" redno uporabljajo slavni znanstveniki, znanost ponuja "pojasnitve", pojasnitev v zvezi z opazovanimi naravnimi pojavi pa je, če je v domeni znanosti, alternativa osebnim razlogom stvarnika).

Vprašanje *"Kako poteka neki še neodkrit fizikalni mehanizem, če obstaja, da se je lahko realiziralo/nastalo, ustvarilo"* (tukaj gre seveda zgolj za "premene", ne resnični nastanek česa novega, "spremembo", če govorimo v "parmenidovskem" besednjaku) nam opazno vesolje, tako dobro ubrano (*fine tuned*) za nastanek inteligentnega življenja?" je seveda precej manj elegantno, spevno, simpatično, kot vprašanje *"Zakaj je nam opazno vesolje*

dobro ubrano za nastanek inteligentnega življenja?", čeprav je jasno, seveda po naši delitvi, da vprašanje "Zakaj" sprašuje po osebnih razlogih, teh pa, če to vprašanje uporabimo v povezavi z opazovanjem naravnih pojavov, ne moremo dobiti (hipotetični osebni razlogi, ko po njih sprašujemo v povezavi z opazovanjem narave, bi seveda lahko bili le morebitni razodeti osebni razlogi presežnega stvarnika te narave – če bi nam stvarnik denimo razodel svoje osebne razloge za stvarjenje na določen način). Moja, strinjam se, precej drzna teza, je, da prav ta zabloda, da lahko znanost nudi "pojasnitve", da lahko odgovarja na vprašanja "Zakaj", daje poseben čar temu, čemur danes pravimo "znanost". Mnogi znanstveniki, še zlasti pa laiki, verjamejo, da je znanost alternativa morebitnim resnicam razodete religije prav zaradi te zablode, toda, v nasprotju s prevladujočim mnenjem, da religije podajajo naivne teze o naravi, da so v bistvu prepolne psevdoznanstvenih trditev (npr. Geneza je poskus znanstvenega poročila o poteku nastajanja vesolja, le da slab poskus, ki ga je moderna znanost ovrgla), trdim, da so metafizično–špekulativne interpretacije znanstvenih dognanj, ki vključujejo omenjeno zablodo o dometu znanosti, tiste, ki banalizirajo tako znanost kot religijo.

Ko govorimo o znanosti v "sodobnem pomenu besede", ne o znanosti kot ekvivalentu kateremukoli, kakršnemukoli človeškemu vedenju, znanju, torej znanosti, govorimo o nečem, kar v svoji idealni obliki združuje pet metod:

1. modeliranje naravnih mehanizmov (kar, npr., izostane pri t. i. multiverzu z antropičnim principom kot razlagi dobre ubranosti, kot odgovoru na gornje vprašanje: *"Kako poteka neki še neodkrit fizikalni mehanizem, če obstaja, da se je lahko realiziralo/nastalo, ustvarilo nam opazno vesolje, tako dobro ubrano (fine tuned) za nastanek inteligentnega življenja?"*);
2. sistematično ponovljivi eksperiment, opazovanje (fizikalna kozmologija kot

"zgodovinska znanost" dostopa do tega seveda nima),

3. diferencialno-vzročni princip (uporaba matematike, natančneje diferencialnih enačb za opis zakonitega dogajanja v "naravi"),
4. matematično-statistični pristop ("matematično-špekulativno igrakanje" s statističnimi možnostmi, da se neki dogodek pripeti glede na dane oz. zamišljene dane pogoje),
5. abdukcija, sklepanje na najboljšo razlago (če x , potem je dogodek y verjeten, opazujemo y , pri čemer x postane možna najboljša razlaga pojava y).

O tem je dokaj izčrpno v Tretjem dnevu pisal tudi priznani slovenski filozof Jože Hlešč. Ko se znanost opredeli tako natančno, ne tako ohlapno, kot to počne npr. filozof Michael Ruse, češ, "po definiciji se znanost ukvarja le z naravnim, ponovljivim, tistim, kar se dogaja zakonito, po nekem fizikalnem zakonu", človek hitreje opazi meje "scientizma" in "naturalizma", stališč, razumljenih kot tistih, ki znanost enačijo s predpostavko ateizma, v najboljšem primeru "agnosticizma", saj vseh navedenih pogojev ne izpolni marsikatera znanstvena panoga, med drugimi tudi fizikalna kozmologija kot veja fizike, "najžlahtnejše" znanosti, edine znanosti, ki v svoji idealni (ne idealizirani) obliki lahko zadosti vsem navedenim pogojem, to je, da uporablja vse navedene metode. Stališče, da "se znanost ukvarja samo z naravnim", lahko pomeni dvoje: 1. da je tisto, kar je mogoče najti v naravi, lahko znanstveno preučevano, ali 2. da so lahko razlage označene kot znanstvene (pozor, iz naše delitve sledi, da razlage so samo in izključno znanstvene, saj tistemu, čemur bi mnogi rekli teleološka razlaga, jaz rečem "pojasnitev", razumljena kot navajanje osebnih razlogov) le, če jih prevedemo v jezik fizike, kemije in naravnih procesov. To drugo je problematično za mnoge znanosti, za naš članek pa je pomembno, da to velja tudi za fizikalno kozmologijo – na to vedo se namreč poleg "kvantne mehanike" sklicujejo in iz nje izhajajo "popularizatorji znanstvenega

ateizma" tipa Hawking in Krauss, ko govorijo in pišejo o "nastanku vesolja iz nič" in podobnih, oprostite izrazu, "nebulozah".

"ZAKAJ?" ALI "ZA KAJ?"? KAJ JE "EVOLUCIJSKA RAZLAGA"?

Mnogi ljudje ne ločijo med vprašanjema "Zakaj?" in "Za kaj?". To se po navadi dogaja "v isti sapi" z nečim, kar ljudje imenujejo "evolucijska razlaga". Če naj govorimo o "znanosti" v današnjem pomenu besede, je domet le-te, ko gre za t. i. teorijo evolucije, odgovor na vprašanje "Kako je potekala zgodovinska evolucija?", to je, "Kako je potekalo najprej nastajanje, seveda postopno, različnih vrst, kako je prišlo do prvotnega, relativno stabilnega stanja biotske raznovrstnosti v zgodovini Zemlje – prvotna diverzifikacija živega –, nato, kako je potekala sprememba od te prvotne, relativno stabilne biotske raznovrstnosti do danes opazljive, relativno stabilne biotske raznovrstnosti?" Če vprašanje zastavimo tako, lahko raz – lagamo "evolucijo", to je, razstavimo jo na neke "časovne dele" in "umestimo v neki prostor", upodobimo jo v nekem stopenjskem modelu. V okvirih te "paradigme" je potem v laboratoriju mogoče "preverjati", "eksperimentirati", "manipulirati", "načrtno" proizvajati posamezne genetske mehanizme in na podlagi potrditev o možnostih obstoja, delovanja, nastanka nekega mehanizma v zgodovini Zemlje glede na špekulativno predpostavljene "začetne pogoje", sestavljati teorijo "od mikro- do makro-evolucijskih sprememb in nazaj" (v teoretskih modelih je zadeva seveda ireverzibilna, ne samo "holistična" v smislu morebitnega medsebojnega "vplivanja").

Kljub temu, da je ena "osnovnih potez" omenjene paradigme koncept "naključnih genetskih mutacij" (kar pomeni, da za znanstvenika velja, da se, ko se pojavi mutacija, ta ne pojavi zaradi potrebe organizma, da bi se pojavila, niti se zaradi potrebe vrste, da bi se ohranila, "mutacija" ne ohrani), boste vedno znova doživeli, da učitelji, profesorji v šolah

in nafakultetah sprašujejo dijake in študente vprašanja tipa: "Zakaj imamo nek organ x?" (v tem primeru se vprašanje "Zakaj?" zamenjuje z vprašanjem "Za kaj imamo določen organ x, čemu služi", to je, "Kako je vključen v fiziološki sistem, ki mu rečemo organizem, ne da bi "rušil neko relativno ravnovesje, stabilnost" tega sistema?"), "Zakaj se je razvil organ x?", ter primer iz "evolucijske psihologije" - "Zakaj je določeno vedenje x nastalo, zakaj se je ohranilo, itn.?". Potem velikokrat dobite kot odgovore špekulacije tipa "Ko smo ljudje še bili lovci in nabiralci, je bilo pomembno, da si lahko x" ... (kar potem vključuje rabo organa), ker je veliko nevarnih zveri prežalo na nas, vse so bile hitrejše, močnejše, itn., s čimer se ustvarja vtis, da se je neka dispozicija, nastala z naključno genetsko mutacijo (ja, seveda, naključne genetske mutacije priznavajo, a smotrnost "potiskajo" v domeno "ohranitve" in "naravne selekcije"), "ohranila", KER je organizem ali vrsta imela potrebo po tem. Če pa kdo zanika, da profesorji in učitelji, tudi mnogi znanstveniki, ki pišejo popularne članke na to temo, to počno, mora priznati, da vprašanje izgubi vsak smisel tudi brez naše delitve na pojasnitve in razlage, na vprašanji "Zakaj" in "Kako". Seveda, če rečemo, da vprašanje "Zakaj" predpostavlja "navajanje osebnih razlogov" kot odgovor, potem o nastanku, pojavu dispozicij in njihovi ohranitvi znanost ne more dajati odgovorov, če se jo vpraša "Zakaj". Če pa, na drugi strani, vprašamo "Kako je nastala neka dispozicija?", moramo navesti celo vrsto zgodovinskih vzrokov ali vsaj tistega zadnjega, zaradi katerega se je naključna, a ne nepovzročena mutacija pojavila, zgodila (ne vem, kakšen smisel in korist bi to imelo). Če vprašamo "Kako se je neka dispozicija ohranila do danes, da jo mi lahko opazujemo kot nekaj "navidezno smotrno vpetega v opazovano enkaptično tvorbo"?", pa bi kot odgovor morali ponuditi celotno zgodovino "ključnih dogodkov", ki so se "srečno" iztekli za organizme, ki so predstavljali prenašalce določenega gena, da so se dispozicije (ali geni) ohranile do danes (bodisi kot del opazovane

genetske zasnove bodisi kot realizirane in navzven opazljive, makroskopsko opazljive dispozicije, organi), kar bi bilo "sizifovo delo", ki tudi, če bi ga kdaj uspeli dokončati, ne bi imelo nobenega smisla ali ne bi prineslo nobene koristi (razen za zainteresirane). Ko kdo govori o "evolucijski razlagi", ne o "razlagi evolucije" (pravzaprav descendance), je jasno, da pri tem vznikajo neki psevd-aristotelizmi (uvajanje pojasnitev, oz. "tiščanje" teleoloških razlag v luknje, ki obstajajo kot teoretično izpraznjena, hipotetična možnost razodetja osebnih razlogov presežnega stvarnika – gre za nasprotje "boga vrzeli"), ki služijo dajanju vtisa, da "znanost zmore vse". Ta retorika se po navadi uporablja v debatah o človeškem duhu, zavesti, nastanku živega, o moralnem razsojanju, vedenju, ko se, npr., reče, da obstaja "evolucijska razlaga" morale, ta pa je v zgoraj opisanem slogu: pokažeš na zgodovinsko obdobje, ko je prvič zaslediti posredne sledi, dokaze moralnega vedenja, potem pa špekuliraš, "zakaj" se je to vedenje ohranilo – gre pravzaprav za izraziti "antidarvinizem par excellence", za drugo plat tiste medalje, ki prva sliši na ime "inteligentni dizajn" (če se s tem misli tisti inteligentni dizajn, ki uporablja "boga vrzeli").

"ARISTOTELSKO" OPREDELJENA VZROČNOST KOT KLJUČ ZA RAZUMEVANJE ODNOSA MED RELIGIJO IN ZNANOSTJO

Za rojstni dan podari neki kip, ki ga je sam oblikoval. Za trenutek odmisli tega kiparja in se vprašajmo "Zakaj ta kip obstaja?" Ali lahko odgovorimo na to vprašanje, ne da bi pobarali kiparja o njegovih osebnih razlogih? Očitno ne. Če pa ga "spet vpeljemo v igro" in vprašamo, lahko dobimo odgovor: "Ustvaril sem ga za rojstni dan svoje partnerice." Ustvaril ga je z namenom. Temu, da je kipar ustvaril kip z namenom, da ga podari partnerici za rojstni dan, bi Aristotel dejal "smotrni vzrok". To je tisto, kar se "pokriva"

z "našim" pojmom pojasnitve ali teleološke razlage. Če je kip iz marmorja, gline, npr., bi "materija", iz katere je kip, predstavljala t. i. materialni vzrok (nadaljnje "kemijsko deljenje" bi nam prav tako dajalo podatke o "materialnih vzrokih"), njegova oblika, forma, "podoba" bi pomenila "formalni vzrok", kiparjevo oblikovanje kipa pa tvorni vzrok (causa efficiens). Vsi ti "vzroki", razen smotrnega vzroka, razen tistega, ki odgovarja na vprašanje "Zakaj?", so lahko domena znanosti. Kup gline je kup nekega materiala, ki lahko, če bi ga postavili "v naravo", tudi brez načrtnega oblikovanja kiparja dobiva, spreminja obliko – po "naravnih vzrokih" (npr. veter, dež, neurja, itn.). Ti "tvorni vzroki", ki so "v naravi", brez načrtnega delovanja kiparja, zgolj vrsta med seboj tako ali drugače povezanih, v določenem odnosu "stoječih" dogodkov, so tisto, kar sodobni znanstvenik kot opazovalec–eksperimentator skuša s svojim "znanstvenim pogledom" zaobjeti in dojemanje zgoraj opisanih dogodkov (da je to mogoče, pa znanstvenik predpostavlja, čemur rečemo "vera" v uniformnost narave, v to, da je narava na neki način dojemljiva, logično strukturirana in da to strukturo ohranja skozi čase naših opazovanj, da se mi lahko gremo znanost in tehnologijo) in odnosov med njimi kot "zakonitih" omogoča tisto, čemur pravimo "razvoj znanosti" v vsakdanjem pomenu besede, v resnici pa imamo v mislih razvoj tehnologije.

Kot ste lahko opazili, s tem, da se osredotočimo le na tvorne vzroke, ne odgovorimo na vprašanje "Zakaj kip obstaja?", na to vprašanje pa prav zares obstaja odgovor, ki nam ga lahko da le kipar, če razodene svoje osebne razloge. Če zdaj po analogiji "kup gline" prenesemo v naravo in se osredotočimo na tvorne vzroke, to ne odstrani materialnih vzrokov, formalnih vzrokov, niti ne naredi vprašanja "Zakaj obstaja glina in zakaj je določene oblike v trenutku x, ko jo opazujemo?" za nesmiselno, nepotrebno, je pa nesmiselno pričakovati, da bi lahko odgovor na to dobili po "tvornih vzrokih", da bi nam lahko znanost

dala odgovor na to. Toda pozor, odgovora na taka vprašanja nima niti vernik, niti "teist". Na vprašanje "Zakaj kip obstaja?" odgovor namreč ni "zato, ker ga je ustvaril kipar" (seveda tudi, vendar je ta odgovor podobno tavnološki, kot če bi rekli, da je stvarstvo obstaja, ker ga je ustvaril stvarnik), temveč so odgovor njegovi nameni, njegovi osebni razlogi. Hipotetična pojasnitev posameznih dogodkov, posameznih sprememb v naravi bi bila razodetje osebnih razlogov presežnega stvarnika, Sveto pismo, npr., kot primer "razodete božje besede", pa ne vsebuje posameznih pojasnitev vsega posameznega v stvarstvu, če se lahko tako izrazim. V tem smislu je razumljiv "srd" znanstvenikov, če se njihovim, četudi v nekem trenutku le špekulacijam o tvornih vzrokih, kot alternativa postavlja teza, da "je neki mehanizem tak, kot je, ker ga je ustvaril bog". "Bog vrzeli" je res "grozna zadeva", je pa res, da je težko pri kateremkoli malo resnejšem krščanskem mislecu zaslediti, da bi zagovarjal "takega boga". Sodobni "ateisti", ki govorijo o "bogu vrzeli", se borijo proti "fantomom daljne preteklosti", sami pa so kot slika Dorian Graya, ki medtem postaja realizirani fantom v ceneni preobleki.

JE "VESOLJE NASTALO IZ NIČ"? ČE JE TO RES, ALI TO POMENI, DA BOGA NI?

Med mnogimi filozofi in teologi velja prepričanje, da se nima smisla bosti s "filozofskimi in/ali teološkimi lahkokategorikami" tipa Stephen Hawking, Lawrence Krauss, Richard Dawkins, itn., ki zasedajo "visoke stolice" na mnogih prestižnih univerzah sveta. To so priznani znanstveniki, kar je najhujše, uspešni "avtorji", to je, pisci svetovno popularnih, poljudnoznanstvenih knjig, ki se spogledujejo s filozofijo in teologijo, v svojih knjigah pa ne črtijo le religije, teologije, temveč tudi filozofijo, čeprav so njihove knjige po "naravi" opredeljive kot metafizično–špekulativne, filozofske. Ljudje berejo njihove knjige in mnogim se zdijo njihovi argumenti prepričljivi, čeprav so v filozofskem smislu "smešni".

Prav omenjenim trem je bilo v zadnjem času skupno, da so zagovarjali nastanek vesolja iz nič. Hawking in Krauss sta fizika, Dawkins biolog, ki njune teze nekritično povzema. O Kraussovi knjigi *A Universe from Nothing* Dawkins piše: "Če je biologija zadala smrtni udarec nadnaravnemu s knjigo *O izvoru vrst*, bo morda njen kozmološki ekvivalent postala knjiga *A Universe from Nothing*."

Stephen Hawking v svoji knjigi, drugi, ki sta jo napisala skupaj z Leonardom Mlodinowom (prva je bila *Kratka, oz. kasneje, Krajša zgodovina časa*), *The Grand Design*, potem ko je uvodoma razglasil filozofijo za mrtvo, nato pa večji del knjige "filozofiral", pompozno zaključí: "Spontano stvarjenje je razlog, zakaj sploh je nekaj in ne raje nič, zakaj obstaja vesolje in zakaj obstajamo mi. Ni treba klicati boga, da zažene vesolje." (Hawking, Mlodinow, 2010, 180.)

V zadnjih desetletjih je nekaj krščanskih filozofov v anglosaksonskem svetu, podobno kot zgoraj omenjeni možje "ateizem", javno "spromoviralo" stoletja znane argumente za obstoj stvarnika – od ontološkega argumenta, Tomaževih petih poti, Leibnizevega kozmološkega argumenta do danes najbolj znanega, tako se zdi, predvsem zavoljo Williama Lana Craiga – kalam kozmološkega argumenta ... Zdi se, da je to "vztrajanje" pri absurdnih tezah tipa "vesolje je nastalo iz nič", "kvantna mehanika nas uči, da stvari lahko prično obstajati, pa zato ne potrebujejo vzroka", ipd., nekaj poskus zavračanja ene premis zadnjega omenjenega argumenta, ki se glasi takole:

1. Karkoli prične obstajati, za to potrebuje neki vzrok.
2. Vesolje je pričelo obstajati.
3. Vesolje je imelo vzrok. (Ki seveda ni nekaj v vesolju ali vesolje samo.)

To, da za to, da karkoli prične obstajati, potrebuje neki vzrok, je pravzaprav formulacija "metafizičnega zakona vzročnosti" (ki ga ne gre zamenjevati s fizikalnim). Resničnost te premise podpira še temeljnejša "metafizična resnica", to je, da "nekaj, karkoli že to nekaj je, ne more nastati iz nič", da "iz ne-bití ne more

nastati bit", da iz "odsotnosti eksistence ne nastane eksistenca", itn ...Ti znanstveniki in resnično "amaterski filozofi", tako se zdi, na neki način pravilno razmišljajo: če ovržemo premiso, katerokoli že, potem tudi deduktivni sklep odpade. Način, na kakršnega so se tega lotili, premisa, ki so se je lotili, pa sodi v "anale ponarodelih neumnosti", kot sem se izrazil že uvodoma. Preden se lotimo analize Hawkingovega zaključka in tega, o čemer govorita Krauss in z njim Dawkins, napravimo osnovni filozofski premislek.

Zakaj pravimo, da "nekaj" iz "nič" ne more nastati? Ker bi to pomenilo, če se strinjamo s tezo, da nastajanje x iz y vedno pomeni, da je x v y na neki način že vsebovan (nastajanje kot prehajanje premene, kar je domena znanosti), da je "nič", ki je v našem primeru y , "nekaj", ki je v našem primeru x , na neki način že vseboval. Če pa nič nekaj že vsebuje, potem to ni nič. Kdor bi zagovarjal tezo, da je mogoče opazovati ali s sistematičnim eksperimentom potrditi, da obstajajo naravni pojavi, ki nastajajo iz nič, bi moral seveda znati fizikalno opredeliti nič, obenem pa pokazati, da ničesar ne vsebuje – to seveda načelno ni mogoče.

Lawrence Krauss, ko govori o "nastajanju iz nič", misli pravzaprav nastajanje virtualnih delcev v vakuumskih fluktuacijah. Vakuum je zgodovinski ekvivalent pojmu hipotetičnega "praznega prostora" (ki se mu je prav tako rado reklo "nič") kot nečesa, kar "mora" obstajati, da bi se lahko dogajalo "gibanje". On sam, fiziki sami, trde, da "danes vedo", da "vakuum ni vakuum", da prazen prostor ni prazen, da jim ni treba več uporabljati pojma praznega prostora. No, če v tistem, za kar se je včasih mislilo, da je prazen prostor, nekaj nastane, danes pa, kot trdiš sam, veš, da prazen prostor ni prazen, potem ne moreš zaključiti, da veš, da stvari nastajajo v/iz praznega prostora (prazen prostor kot ekvivalent "nič", čigar filozofska opredelitev je "odsotnost vsega"). Krauss pa si meni nič tebi nič ta zaključek dopušča do te mere, da postane udarni naslov njegove knjige, da ta koncept zagovarja na

javnih predavanjih, itn ... Gre za intelektualno "brezsramnost", resnično dno ...

Teza, da lahko vesolje "ustvari samo sebe spontano iz nič" je najprej zavajanje. Kot piše slovenski avtor Peter Zidar: "Naše vesolje bi lahko bilo tudi posledica dogodkov v nekem vesolju, ki je obstajalo prej. V tem primeru bi lahko bil veliki pok posledica kvantne nestabilnosti oz. kvantne fluktuacije v vakuumu tega vesolja. Ta nestabilnost je zaradi nekega razloga (če je to res, se poraja vprašanje o tem) vsebovala toliko energije, da je nastalo naše vesolje." (Zidar, 2008, 8.)

Tukaj vidimo, da obstaja možnost, da je naše vesolje nastalo kot posledica dogajanja v nekem vesolju, ki je obstajalo prej. (Hm, kako to ustreza tezi, da "pred velikim pokom" ni bilo ničesar, da se je z velikim pokom, oz. pojavom, vznikom nam opaznega vesolja pričel tudi čas, pa je nesmiselno vprašati.)

"Kaj je bilo prej?" Ta "problemček" Hawking seveda zamolči, saj to tezo zagovarja sam, da pa bi lahko govoril o nastanku nam opaznega vesolja "iz vakuuma", si mora zastaviti prav to vprašanje: "Kaj je bilo prej?" Odgovor je potem seveda "neko vesolje, v katerem so se dogajale neke kvantne fluktuacije in posledica dogajanja v tem vesolju, na nivoju kvantnih

fluktuacij, je nam opazno vesolje", da so se kvantne fluktuacije sploh lahko dogajale, da je lahko iz njih kaj nastalo. To pa pomeni, da se ni vesolje spontano ustvarilo iz nič, temveč je del vesolja, ki je nam opazen, nastal iz nekega drugega vesolja, to je, nam opazno vesolje je le majhen del veliko večjega vesolja.

Toda, dajmo, zavoljo miselnega eksperimenta: bi to, da stvari v svetu, da vesolje lahko "nastane iz nič", pomenilo, da stvarnika ni, da je nepotreben? Če bi stvari vedno nastajale iz nič, se ne bi mogli iti znanosti – nobenih zakonov, nobenih vzorcev ne bi bilo v naravi. Vse bi nastajalo iz nič. Če sprejmemo tezo, da stvari lahko včasih nastajajo iz nič, potem bi morali reči, da nam del nam opaznega vesolja, ki se tiče nastajanja stvari iz nič – ni znanstveno doumljiv. Nenazadnje, četudi bi rekli, da je "stanje stvari v svetu takšno, da stvari nastajajo iz nič", če si zavoljo novega miselnega eksperimenta zamislimo, da bi lahko v takem vesolju podali vsaj to "znanstveno resnico", da bi v svetu, kjer vse stvari nastajajo iz nič, sploh lahko karkoli opazovali, o čem mislili, glede na to, da bi tudi mi in naše misli nastajali iz nič ves "čas", bi to stanje stvari tega, kar in kakršno je, ne imelo iz sebe in po sebi in bi obstoja stvarnika nikakor ne zanikalo.

BRUNO KOROŠAK

Najstarejša in doslej neopažena cerkvena veroizpoved

V bogoslužnem molitveniku se v 3. ciklu branja nahaja za sredo 27. navadnega tedna drugo berilo, vzeto iz pisma sv. Ignacija (živel približno med leti 34 in 110), naslednika sv. Petra na antiohijskem sedežu, vernikom v azijskih Tralah iz ječe v Smirni, ki podaja tudi najstarejšo veroizpoved, sestavljeno v začetku II. stoletja: Verujem v "Jezusa Kristusa, ki se je resnično rodil iz Marije iz rodu Davidovega, ki je resnično jedel in pil, bil resnično preganjan pod Poncijem Pilatom, bil resnično križan, ko so ga gledala nebeška, zemeljska in podzemeljska bitja; ki je tudi resnično vstal od mrtvih, ko ga je njegov Oče obudil, kakor bo obudil tudi nas."¹

Nemalo preseneča, da se najlepša razlaga za trditev, da so Jezusa križanega "gledala nebeška, zemeljska in podzemeljska bitja", nahaja v svetovni uspešnici *Life after life* – *Življenje po življenju*, ki jo je sestavil še sedaj živeči doktor medicine Raymond Moody, metodist, ki pa Ignacijeve veroizpovedi ni nikoli videl. Zbral pa je blizu 100 pripovedi pacientov, ki so doživeli navidezno smrt, in je takole spojil njihove izjave: klinično umrli človek najprej "občuti, kako se z veliko hitrostjo giblje skozi dolg, mračen predor. Nato nenadoma dojamem, da je zunaj svojega lastnega telesa, a še vedno v okolju, v katerem je bil tudi prej. Lastno telo gleda nekako od daleč, kot gledalec." Potem opazi, da se novo telo "zelo razlikuje od telesa, ki ga je bil pravkar zapustil. Kmalu pa se začne dogajati še nekaj drugega: nasproti mu prihajajo bitja,

ki mu žele pomagati. Med njimi razpoznava duhove sorodnikov in prijateljev, ki so umrli pred njim." "Preplavljajo ga občutki veselja, ljubezni in pomirjenosti."² V poglavju *Srečanja z drugimi* navaja še primer pacientke, ki je umirajoča opazila "veliko množico ljudi, kako lebdi pod stropom. Vse sem jih za življenja poznala in vsi so umrli pred menoj. Prepoznala sem svojo babico, dekle, ki je hodilo z menoj v šolo, in še mnoge druge sorodnike in prijatelje. Videla sem predvsem njihove obraze in občutila sem njihovo prisotnost. Videti je bilo, da so vsi veseli. Bil je srečen trenutek, čutila sem, da so prišli, da bi mi pomagali, ali pa, da bi me videli. Bilo je skoraj tako, kot da se vračam domov, oni pa so se zbrali, da bi me pozdravili in mi zaželeli dobrodošlico. Ves čas je bilo vse tako lahko in lepo. Lep in veličasten trenutek."³

Med Ignacijem in Moodyjem pa lahko najdemo celo vrsto pobožnih pisateljev, ki bajajo, da vse duše umrlih pred Jezusovim vstajenjem ne bi mogle biti priče Jezusovemu križanju in njegovemu prestopu v raj, ker so bile že tisočletja poprej prisiljene spati in smrčati ter čakati, da jih Jezus takoj po svoji smrti obudi in na strašne, po svojem izvirnem, od Adama in Eve podedovanem nagonu nasilnosti izmišljene muke obsodi.

Mnogi pravoslavni, protestantski in katoliški pisatelji katekizmov grede celo tako daleč, da si drznejo dvomiti o resničnosti Jezusove napovedi, da bo še isti dan po svoji smrti prešel v raj (Lk 23, 43), ter ga pehajo v pekel, da v njem dopolni svoje trpljenje. Ta nezaslišani nauk izvajajo iz Lukovih *Apostolskih del* (2, 31) v Vulgati, kjer je hebrejski izraz *šeol*, po grško *hades*, preveden s klasičnim latinskim izrazom kot "infernus", to je spodaj v podzemlju. Toda Kristus je bil pokopan v neki votlini, izdolbeni v kamniti steni na površju zemlje, in tudi beseda *šeol* ne pomeni podzemlje, ampak "oni svet", ali drugi svet umrlih. V razvoju teologije je zadobil pomen pekla, to je stanja nepopisnih muk in trpljenja duše, ki so ga deležni hudobneži po telesni smrti. To stanje so teologi spremenili v prostor trpljenja, kamor porivajo tudi padle angele, čeprav jih apostola Janez in Pavel (Raz 12,4; Ef 2, 2) opisujeta kot bivajoče na Zemlji ali v ozračju. Pri tem nočejo niti slišati, da jih že sv. Avguštín in sv. Hieronim opominjata, da

po Svetem pismu v večnosti ni ne prostorsko-
sti ne časovnosti.⁴

Z njima se strinjajo tudi bolniki, ki pripovedujejo, da so se s klinične smrti vrnili v zemeljsko življenje. Po dr. Moodyju vsi "poudarjajo brezčasnost njihovega stanja zunaj snovnega telesa. Mnogi pravijo, da so sicer pripravljeni svoje bivanje v duhovnem telesu opisovati s časovnimi izrazi, ker je človeški jezik pač časoven, da pa čas ni bil sestavni del njihovega doživetja, tako kot je v običajnem življenju."⁵

Zato tudi ni prav, da v onostranstvo vnašamo naše prostorske pojme, kot na primer predsoba pekla (predpekel), prostor "nad peklom", "devet nadstropij pekla", različne stopnje vic ali nebes. Prav tako se treba sprijazniti z dejstvom, da sta očiščevanje v vicah in trpljenje v peklu izven brezčasovnosti.⁶

-
1. Ignacij antiohijski, Pismo Tralcem, 9 pogl. Besedilo se nahaja v grščini in latinščini v *Enchiridion patristicum*, ki ga je izdal M. J. Rouët de Journal, v Barceloni 1946, pod št. 51, po katerem sem tudi popravil napake slovenskega prevoda.
 2. Raymond Moody, *Življenje po življenju*, Zagreb 1983, 20.
 3. Prav tam, str. 44.
 4. Avguštín, Pismo vdovi Probi, 8 (v bogoslužnem branju na 29. nedeljo 3. cicla); Hieronim, Komentar k Joelu 2, 1 (Patr. Lat. 25, 965): Dan vesoljne sodbe treba razumeti "kot dan, ko bo sleherni od nas zapustil svoje telo. Na dan smrti se slehernemu primeri to, kar je za vse skupaj napovedano za dan smrti."
 5. Moody, *Življenje*, str. 38.
 6. O tem glej Bruno J. Korošak, *Jezusov prestop v raj* (Frančiškova pot 28), Nova Gorica 2013.

ANDREJ LAŽETA

Marijina vera

1. VELIKA BOŽJA DELA

Zaslужni papež Benedikt XVI. je z apostolskim pismom *Vrata vere* 11. oktobra 2012 razglasil leto vere, ki je trajalo od 11. oktobra 2012 do 24. novembra 2013. Papež je kot izjemno moder pastir, kot že tolikokrat v svoji apostolski vnemi, naš notranji pogled usmeril k eni izmed najpomembnejših stvarnosti v našem življenju. K odkrivanju Vsemogočnega, Svetega, Večnega, Usmiljenega in Pravičnega Boga, ki je Ljubezen in daje vsem, ki pridejo k njemu, polnost večnega življenja.

Sveti apostol Jakob v svojem pismu pravi: "Vera, če nima del, je sama zase mrtva." (Jak 2, 17) "Kakor je namreč telo brez duha mrtvo, tako je tudi vera brez del mrtva." (Jak 2,26) In sveti apostol Pavel uči: "Ne sramuj se evangelija, saj je vendar Božja moč in rešitev vsakomur, ki veruje ... V njem se namreč razodeva Božja pravičnost, iz vere v vero, kakor je pisano: Pravični bo živel iz vere." (Rim 1,17) V evangeliju – Božjem oznanilu človeku – se torej posreduje človeku Božja pravičnost.¹ Da bo pravični živel iz svoje vere, je učil že prerok Habakuk: "Pravični pa bo v svoji veri živel." (Hab 2,4) Da torej pravičnost (resničnost) na neki način posreduje vero in da vera rojeva pravičnost, je torej stara

resnica, ki so jo v zgodovini vedno znova odkrivali. V veri namreč pričnemo svoj pogled obračati proti Bogu, a ga še ne vidimo jasno. Ko bi gledali Boga, namreč ne bi mogli več verovati vanj. Kakor verujemo, pa bomo prišli tudi do gledanja Boga, kakršen je (prim. 1 Jn 3,2). V tej luči lahko tudi razumemo Jezusove besede, ko pravi: "Blagor čistim v srcu, kajti Boga bodo gledali." (Mt 5,8) "Kajti organ, ki vidi Boga, je očiščeno srce." (Ratzinger 1981, 376) Vera torej mora očiščevati naše srce in iz njega lahko potem privrejo dela vere, ki nas vodijo v večno gledanje Boga, to je v stanje nebes, kar je največje Božje delo za človeka.

Moramo pa upoštevati, da se je vse človeštvo na svoji poti proti stanju nebes ranilo z grehom. Pot vere in pravičnosti je za človeka pogosto zelo težavna in brez Odrešenika Jezusa Kristusa kot "začetnika in dopolnitelja vere" (Heb 12,2) ter njegovega odrešenjskega delovanja sploh ne bi bila mogoča.

Apostol Pavel pa nam glede naše vere med drugim zastavlja tudi vprašanje: "Rad bi izvedel od vas tole: Ste prejeli Duha zaradi del postave ali zaradi vere v to, kar ste slišali?" (Gal 3,2) In se zahvaljuje za tiste, ki so po veri prejeli Duha in spremenili svoje življenje z ljubeznijo: "Pred našim Bogom očetom imamo

neprenehoma v spominu vaše delo vere" (1 Tes 1,2); in: "Prav zaradi tega se mi neprenehoma zahvaljujemo Bogu, da ste besedo, ki ste jo slišali in prejeli od nas, sprejeli /.../ kot Božjo besedo, ki deluje v vas, kateri verujete." (1 Tes 2, 13) Tako apostol Pavel, skupaj z apostolom Jakobom, jasno uči, da prava vera ni miselna abstrakcija ali neko psihološko čustvo, niti ne samo filozofsko sklepanje o nečem, kar nas presega, niti ni vera vedenje o zgodovinskih dogodkih. Poudarjata, da je vera milost, torej dar, ki ga človek v svojem razumu sprejme in prične uresničevati, kakor uči sveti Tomaž Akvinski: "Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam."² (Sv. Tomaž Akvinski 2008, 56) Vera je torej pravo Božje delo v človeku in za človeka ter s človekom. Sveti Avguštin uči: "Qui te fecit sine te, non te faciat salvum sine te."³

Torej je zelo primerno, da se vprašamo: "Kaj naj storimo, da bomo delali Božja dela?" (Jn 6,28) In Jezus nam sam odgovori: "Božje delo je to, da verujete v tistega, ki ga je on poslal." (Jn 6, 29) In v njega, kakor nam kaže zgodovina odrešenja, so verjeli že mnogi pred nami in v moči te vere delali velika Božja dela.

Papež Benedikt XVI. nam v svojem apostolskem pismu našteje mnogo takšnih zgledov vere. Vse od apostolov, prvih učencev, mučencev, mož in žena ter mnogo kristjanov vseh časov, ki so odgovorili na klic Boga. S prav posebnim spoštovanjem njene vere pa papež pred nas postavi Preblašeno Devico Marijo kot prvo in najzvestejšo vernico.

"Marija je po veri sprejela angelovo besedo in verjela oznanilo, da bo postala Božja Mati v poslušnosti svoji predanosti (prim Lk 1,38).⁴ Ko je obiskala Elizabeto, je svojo hvalnico namenila najvišjemu zaradi čudovitih del, ki jih je izvršil v vseh, ki se mu izročijo (prim. Lk 1,46–55).⁵ Z veseljem in velikim pričakovanjem je rodila svojega edinega Sina, pri čemer je ohranila nedotaknjeno svojo deviškost (prim. Lk 2,6–7).⁶ Zaupala je svojemu zaročencu Jožefu in Jezusa odpeljala v Egipt, da bi ga rešila pred Herodovim preganjanjem (prim. Mt 2,13–15).⁷ Z isto vero je sledila Gospodu pri njegovem oznanjevanju in ostala z

Njim vse do Golgote (prim. Jn 19,25–27).⁸ Marija je z vero okusila sadove Jezusovega vstajenja in jo, potem ko je ohranila sleherni spomin v svojem srcu (prim. Lk 2,19-51),⁹ posredovala dvanajsterim, ki so bili skupaj z njo zbrani v dvorani zadnje večerje, da bi prejeli Svetega Duha (prim. Apd 1,14; 2,1–4).¹⁰ (Benedikt XVI. 2012, 15)

Papež Benedikt pred nas postavlja več skrivnosti Marijine vere, ki spadajo v njeno kraljestvo, katerega bistvo častitljivi Božji služabnik papež Pij XII. označuje z besedami: "Marijino kraljestvo je bistveno materinsko ter se nanaša na podeljevanje dobrot." (Pij XII. 1972, 428) Vse, kar torej obstaja v Marijini veri, se nam podarja kot dobrina. Cerkev zato skrivnosti Marijine vera že stoletja premišljuje v rožnem vencu, da bi iz njih zajela moči za svojo vero. Tako bom poskusil po skrivnostih, ki se jih dotika papež Benedikt,¹¹ ko opisuje Marijino vero, vsaj nekoliko nakazati pomen njene vere za krščansko življenje.

1.1 KI SI GA DEVICA OD SVETEGA DUHA SPOČELA

Papež Benedikt najprej spregovori o tej skrivnosti Marijine vere, ko pravi: "Marija je po veri sprejela angelovo besedo in verjela oznanilo, da bo postala Božja Mati v poslušnosti svoji predanosti (prim Lk 1,38)." (Benedikt XVI. 2012, 15) Mariji se torej po nadangelu Gabrielu razodene Bog, kar sama v veri sprejme. V veri mora sprejeti tudi sporočilo nadangela, da bo postala Božja Mati, nobenih zunanjih razlogov nima za svoje verovanje.

V veri pristane na Božji klic in njeno življenje se spremeni, postane Božja Mati – Theotokos – čeprav še pravzaprav nima nobenega védenja, kaj bo to pomenilo. Papež Benedikt poudarja, da je poslušno predana, ker, gledano z razumom, sploh nima dovolj védenja o celotni zadevi, da bi jo lahko sprejela. A vera v svoji poslušnosti in predanosti ne gleda tako, vera ne preračunava. Devica Marija – gratiae plena¹² – uresničuje besede Svetega pisma: "Bogu, ki se razodeva, smo dolžni poslušnost vere." (Rim 16,26) "Z vero se človek

svobodno vsega izroči Bogu, ko razodevajočemu Bogu izkaže popolno pokorščino razuma in volje in prostovoljno pritrđi njegovemu razodetju." (BR 5) V Marijinem odgovoru Božjemu klicu torej jasno odseva njena notranja svoboda, ki je ne skali noben razumski pomislek, tako da na koncu še razum pritrđi Božjemu klicu. Šele ko vera v tej zadevi osvetli razum, je vse skupaj, vsa skrivnost, vsaj nekoliko razumljiva. Marija lahko vse to sprejme le v veri, ker je ponižna. "Ker Bog se prevzetnim upira, ponižnim pa daje milost." (1 Pet 5,5)

Sveti Bernard iz Clairvauxa tako recimo pravi, da je Marijo po drugi strani prehitela milost ponižnosti, tako da v milosti vere ni podvomila, ampak enostavno sprejela Božjo besedo po nadangelu. Tako Marija v moči

obeh Božjih darov svete ponižnosti in svete vere izreče svoj "Zgôdi se." (Lk 1,38) Sveti Bernard tudi pravi, da Marija: "Ko je vprašala angela: Kako se bo to zgodilo, ko moža ne spoznam? Ne dvomi o dejstvu, ampak jo zanima način in vrstni red dogodkov. Ne sprašuje namreč, ali se bo res to zgodilo, ampak kako se bo zgodilo." (Sv. Bernard 1994, 66–67)

Sveti Bernard pa pri Mariji še posebej izpostavi tudi milost svetega koprnenja po Bogu. "Zgôdi se, je izraz hrepenenja, ne znamenje dvoma; razumeti je treba, da je z besedami: zgôdi se mi po tvoji besedi, izrazila željo – kot nekdo, ki hrepeni, in se ni spraševala po posledici – kot nekdo, ki dvomi. Čeprav nas seveda nič ne ovira, da bi, zgôdi se, razumeli kot besedo prošnje; nihče namreč ne prosi za nič drugega kakor za to, kar



veruje in upa." (Sv. Bernard 1994, 77) Marijin odgovor Bogu torej prihaja iz vere s pomočjo drugih milosti, vsaj svetega koprnenja in svete ponižnosti, iz njene vere, kar posebej poudarja sveti Avguštin, ko pravi: "Ali ni Devica Marija izpolnila očetove volje, ko je verovala in po veri spočela?" (Sv. Avguštin 1976, 331)

S spočetjem Božjega Sina pa se za Marijo šele začne pot vere, v kateri bo vedno globlje odkrivala Boga in njegovo voljo ter jo izpolnjevala. Božjo voljo bo izpolnjevala, kakor jo bo spoznavala vse do blaženega gledanja Boga in ko ji bo to podarjeno, še naprej.

Pri tej skrivnosti Marijine vere nam torej kot pomoč ali predpogoj k njej posebej izstopijo hrepenenje po Bogu, ponižnost in poslušnost, kot sad pa notranja svoboda v zasidranosti v Bogu, kar more biti pot za vsakega vernika.

1.2 KI SI GA DEVICA V OBISKOVANJU ELIZABETE NOSILA

Devica Marija veruje, da se je zgodil velik čudež, da pod njenim Srcem biva Božji Sin – Odrešenik. Resnično veruje, ker še nima nobenega dokaza, niti da je resnično noseča, kaj šele, da je otrok, ki je spočet od Svetega Duha, Božji Sin in Odrešenik. Da je noseča, bo sicer mogoče dokazati že čez kakšen mesec, da je njen otrok Božji Sin, pa mogoče šele nekje čez trideset ali triintrideset let,¹³ pa še takrat ne bo mogoče tega trditi z matematično gotovostjo. Nikoli ne bo mogoče tega matematično trditi vse daleč v večnost. Vedno bo za to potrebna vera; do konca časov ostaja ta resničnost nedokazljiva: *mysterium fidei* – skrivnost vere.

Zaradi te vere je popolnoma naravno, da po spočetju od Svetega Duha pohiti k Elizabeti, za katero po angelovem pričevanju veruje, da se ji je zgodil podoben čudež.

Blaženi papež Janez Pavel II. v svoji okrožnici *Odrešenikova Mati* pravi o tem Marijinem obisku, da je Marijo k Elizabeti gnala ljubezen (Janez Pavel II. 1987, 13). Ljubezen z vero pa neločljivo povezuje zaslužni papež Benedikt

XVI.: "Vera brez ljubezni ne prinaša sadov, ljubezen brez vere pa bi bilo občutje, nenehno prepuščeno dvomu. Vera in ljubezen ne moreta ena brez druge, tako da ena omogoča drugi, da izpolni svojo pot. Številni kristjani namreč svoje življenje z ljubeznijo darujejo tistemu, ki je sam, zapostavljen ali izključen, kakor tudi tistemu, ki je prvi, h kateremu se kaže napotiti, in najpomembnejši, saj se ravno v njem odraža Kristusovo obličje. Zaradi vere lahko v tistih, ki prosijo naše ljubezni prepoznamo obličje vstalega Gospoda." (Benedikt XVI. 2012, 17)

Marija tako sama prične uresničevati Božja dela, ki jih Bog želi storiti po njej, in za katera prejema navdihe po veri vanj. Marija veruje s svojim življenjem in s svojim življenjem kaže ljudem okrog sebe, da je Bog Ljubezen. Marijina vera je življenje z Bogom.

Elizabeta je bila Marijo ob njenem prihodu pozdravila z besedami, ki jih je Cerkev pozneje, skupaj z pozdravom nadangela Gabrijela ob oznanjenju, spletla v molitev Zdrava Marija, ki je zelo verjetno najpogosteje ponavljana molitev. Kot vse bolj razbiramo, sta oba pozdrava neločljivo povezana z Marijino vero. V tem pa lahko tudi iščemo vzroke, zakaj se je ta molitev vernemu ljudstvu v obliki rožnega venca tako zelo priljubila in poglobljala vero mnogih rodov kristjanov. Nadangel Gabrijel, Elizabeta in Devica Marija so namreč brez pridržka verjeli tem besedam. Tu je bistveno delovanje Svetega Duha. Brez njegovega delovanja nadangel ne bi mogel Mariji predati oznanila, da je Božja Mati, in Marija sama ne bi mogla verovati, da je Božja Mati, ter Elizabeta ne bi mogla izpovedati, da stoji pred njo Božja Mati. Tudi kristjan se mora ob ponavljanju teh besed prepustiti Svetemu Duhu, če se želi dvigovati v višine Marijine vere.

Tako je tudi razumljivo, da Elizabeta po svojem pozdravu vzklikne po Svetem Duhu ali Sveti Duh vzklikne v njej: "Blagor ji, ki je verovala, da se bo izpolnilo, kar ji je povedal Gospod!"¹⁴ (Lk 1,45) Izgleda, kakor da nam Elizabeta odkriva veliko skrivnost Marijine vere. Ker je verovala, se bo izpolnilo. Če ne bi

verovala, izpolnitev ne bi bila mogoča, kar je bistvena mariološka vsebina.

Marija sedaj izreče svojo hvalnico Bogu – Magnificat. V njej se zrcali gledanje na Boga s čistim Srcem in velika predanost Bogu. Saj se ponižnemu človeku ni lahko postaviti neposredno za Boga¹⁵ v celotnem stvarstvu, če to ni resnica. V tem bi nečisto hudobno oko lahko videlo Marijin napuh, vendar se takšni pomisleki s pogledom čistega srca razblinijo. Marija je milosti polna, zato je zmogla tudi to, da sebe predstavi takšno, kot je, kot Odrešenikovo Mater. V poveličevanju in češčenju nje bo namreč odrešenje za mnoge, ki jih bo pripeljala k Sinu. Papež Benedikt k temu dodaja, da je: *"Svojo hvalnico namenila najvišjemu zaradi čudovitih del, ki jih je izvršil v vseh, ki se mu izročijo."*¹⁶ (Benedikt XVI. 2012, 15) Od zdaj naprej se bodo namreč velika Božja dela izvrševala z vero v njeno Božje materinstvo. Iz Marije je bil namreč rojen Jezus, ki se imenuje Kristus (prim. Mt 1,16), uči evangelist Matej. Apostol Pavel pa uči, da *"je Bog poslal svojega Sina, rojenega iz žene."* (Gal 4,2) Vsak torej, ki veruje v Jezusa Kristusa – pravega Boga in začetnika vere, ki omogoča velika Božja dela, veruje tudi v Marijo – Mater Božjo.

Iz te skrivnosti rožnega venca veje Marijina vera, ki je neločljivo povezana z gledanjem Boga, kontemplacijo, to je z molitvijo in z dejavno ljubeznijo do bližnjega, v katero nas molitev vodi. Hvalna molitev v novi zavezi pa v veliki meri, kakor pri Mariji, izvira iz zahvaljevanja Bogu, ki je Božje materinstvo podaril človeški ženi, in tako odrešil človeštvo.

1.3 KI SI GA DEVICA RODILA, IN KI SI Z NJIM ŽALOSTNA V EGIPT BEŽALA

V obeh zgoraj navedenih skrivnostih rožnega venca premišljujemo okoliščine Odrešenikovega rojstva. Če smo v premišljevanje teh okoliščin vsaj malo prodrli, takoj opazimo, da za zemeljsko doživljanje življenja nikakor niso tako "romantične", kakor nam jih prikazuje umetnost ali jih navadno praznujemo med božično-novoletnimi

prazniki. Takšni okoliščini, kot sta rojstvo v hlevu med živalmi in beg v Egipt, bi bili ob vsakem rojstvu izredno težki. Kaj šele, da morata mati in njen mož, ki ni biološki oče otroka, v veri sprejeti, da je novorojenec Božji Sin. Predstavljajmo si, kakšna mora biti vera moža, ki verjame, da žena ni prešuštovala, ko vidi pred seboj novorojenca, in ve, da sta med seboj živela popolnoma čisto ljubezen. Zdi se nam, da resnica o spočetju Božjega Sina položaj ob njegovem rojstvu še oteži, a vendar je ravno ta resnica, ki jima jo posreduje Bog, svetemu Jožefu in Devici Mariji pomagala premostiti vse težave. *"Pri Bogu ni namreč nič nemogoče."* (Lk 1,37)

Kako razložiti, da se je Božji Sin rodil v hlevu in da mora bežati pred zemeljskim kraljem? Razum nam zopet odpove. *"Ostanejo pa vera, upanje in ljubezen."* (1 Kor 13,13) Sveti Jožef¹⁷ in Marija sta tako morala na herojski stopnji živeti vse tri Božje kreposti, ker bi drugače v tako brezupni situaciji gotovo obupala ali pa jo vsaj drugače reševala, kakor sta jo. Da sta dosledno računala na Boga, se kaže tudi v dogodkih, ki so se zgodili, ko sta otroka nesla v jeruzalemski tempelj. Nista oznanjala, kar jima je bilo o Kristusu že razodeto, ampak sta tam poslušala prerokbe starčka Simeona in prerokinje Ane in se dala poučiti. Vedno sta poslušna čakala na Božjo pobudo, kar se vidi tudi v upoštevanju angelovega naročila glede bega v Egipt, ki bo Novorojenega rešil pred Herodovo nevero.

Papež Benedikt XVI. poudari tudi Marijino zaupanje v svetega Jožefa, ko so morali bežati v Egipt. V čistosti svojega srca je znala tudi v njem, kakor v vsakem človeku, prepoznati delovanje in pobudo Boga, ter sodelovati pri uresničenju te Božje pobude v bližnjem. Božja Mati se nad bližnjim ni prevzela ali pohujšala. Na takšen način Mati Božja pomaga tudi vernikom, če je ne zavrne.

K tema dvema težkima okoliščinama, rojstvu v hlevu in begu v Egipt, pa je potrebno dodati še prerokovanje starčka Simeona v Jeruzalemskem templju, ki je Devici Mariji naravnost rekel: *"Tvojo dušo bo presunil meč."*

(Lk 2,35) Nič kaj tolažilne besede ženi v brezupni situaciji, in to Božji Materi, ki zaupa v Boga, je rodila njegovega Sina, in ne kaki zakrknjeni grešnici, ki v grehu prostovoljno vztraja. Marija je brez spraševanja vse te stvari ohranila v svojem srcu (Lk 1,51) in gledala Sina, ki je napredoval v modrosti, starosti in milosti pri Bogu in pri ljudeh. Zakaj tu pravzaprav gre in kaj je bistveno pri tem – nekateri grdo pravijo – slepem zaupanju?

"Gre za to, da vidimo preprosto. Zakaj naj Bog ne bi mogel podariti rojstva tudi devici? Zakaj naj bi Kristus ne mogel vstati od mrtvih? Seveda, če sam predpisujem, kaj sme biti in kaj ne, če jaz določam meje možnega in nihče drug, tedaj je treba takšne pojave izključiti. Nadutost, prevzetnost razuma je, da govorimo: to vsebuje nekaj protislovnega, nesmiselnega, že zaradi tega sploh ni mogoče. A koliko možnosti skriva veselje, koliko možnosti se skriva nad vesoljem in v njem – o tem ne odločamo mi." (Benedikt XVI. 2011, 171–172)

Marijina vera nam torej odkriva dovzetnost za Božje pobude in zmožnost neodločanja v življenju, in tako sprejemanja ali zgolj odločanja za pobude Boga, da bi resnično mogli živeti z njim. Kaže nam, kako živeti vdanost v Božjo voljo. Kaže nam tudi, kako zaupati v svojega bližnjega. To se ne udejanja naivno, ampak predvsem z žrtvovanjem svojih želja in odpovedjo uveljavljanja lastne volje. *"Treba je, da odložite starega človeka, kakor je živel doslej in ki ga uničujejo bedna poželenja, da se prenovite v globini svojega duha in oblečete novega človeka, ki je po Bogu ustvarjen v pravičnosti in svetosti resnice.* (Ef 4, 22–24)

1.4 KI SI GA ŽALOSTNA SREČALA S TEŽKIM KRIŽEM OBLOŽENEGA

Na mestu, ki sem mu pripisal zgornjo skrivnost rožnega venca, papež Benedikt XVI. ne poudari Marijine vere samo ob srečanju na križevem potu, pač pa tudi Marijino vero med Jezusovim javnim delovanjem. Papež poudarja, da je tu vztrajala z isto vero, kot prej v življenju, gotovo pa je ob motrenju

v svojem srcu že precej globlje spoznavala skrivnost odrešenja, kot na začetku poti svoje vere.

Hans Urs von Balthasar izpostavlja v Marijinem življenju med Jezusovim javnim delovanjem dva dogodka. Jezusovo oznanje v Nazaretu, ko njegovega oznanila niti sorodstvo ni preneslo in se je počutilo ogroženo, ter dogodek, ko so Jezusovi sorodniki skupaj z njegovo Materjo prišli ponj: *"Da bi ga na silo odvedli, kajti govorili so, da ni priseben."* (Mr 3,21)

"Predstavljati si moramo Marijo med temi ljudmi. Ne misli na to, da bi jim ugovarjala, tudi ne, da bi se od njih oddaljila proč kot nekdo, ki vse ve bolje. Vsak dan posluša te govorice, po možnosti tudi očitke, da ga ni vzgojila in da mu je vcepila v glavo takšne prazne marnje. Marija pripada sorodstvu. Brezmadežna pripada klanu grešnikov, sedež modrosti pripada brezdanji nespameti ljudi. Prisluhniti moramo temu botrinstvu, ko se medsebojno posvetuje, kako bi bilo mogoče napraviti konec tej nedostojnosti. Najprej sklenejo, da bodo poslali ekspedicijo, ki si hoče enkrat stvar sama ogledati. S sabo privlečejo tudi mater. Toda prišlece Jezus odločno odpravi, celo tedaj, ko mu sporočijo, da je zraven njegova mati. Sorodstvo ne pride več v poštev; zdaj gre za čisto drugačno družino: za družino tistih, ki verujejo in izpolnjujejo božjo voljo." (Balthasar 2000, 51–52)

Mati Marija je v veri razumela, da je sin ni zavrnil, ko je rekel: *"Kdor izpolnjuje božjo voljo, ta je moj brat in sestra in mati."* (Mr 3,35) Razumela je, da je s tem še poudaril vez med njima. Ni bila samo njegova mati, ampak tudi njegova učenka in vernica. *"Več pomeni, kar živi v duši, kakor to, kar nosi telo."* (Sv. Avguštin 1976, 331) Jezus je tako svojo mater dvakrat blagroval, ko je na vzklik: *"Blagor telesu, ki te je nosilo, in prsim, ki so te dojile!"* (Lk 11,27) odgovoril: *"Še bolj blagor tistim, ki božjo besedo poslušajo in jo ohranijo."* (Lk 11,28)

Ob premišljevanju skrivnosti, ki si Ga žalostna Devica srečala s težkim križem obložene-ga, pričnemo prodirati tudi do temin Marijine vere. *"Vsaka pristna vera je zaznamovana s križem, Marijina pa še posebej. Z vero je Marija*

sprejela nekaj (pravzaprav Nekoga), kar presega vsako spoznanje. Že v tem je neka zaznamovanost s križem. Tista zaznamovanost vere s križem, kakršno je moral Abraham izkusiti tako radikalno, se potem za Marijo kaže najprej v srečanju s starčkom Simeonom in znova spet tedaj, ko je izgubila in spet našla dvanajstletnega Jezusa." (Strle 1988, 70) Končno je ta Marijina vera preizkušena na križevem potu, pod križem in na veliko soboto, ko Jezus leži v grobu, ko se zdi, da je vsem, tako nadangelu Gabrijelu, Elizabeti, svetemu Jožefu, starčku Simeonu in prerokinji Ani ter ne nazadnje svojemu Sinu, slepo verjela in da so vsi lagali. "Vendar je Marija, ki ji je bila zaradi njene edinstvene naloge že od začetka dana polnost milosti, tudi v tej strašni temi vztrajala." (Strle 1988, 70) "Po tej veri je Marija prav do dna zedinjena s Kristusom v njegovem izničenju ... Morebiti je to največje 'izničenje' (kenoza) vere v zgodovini človeškega rodu. Po veri je Mati soudeležena pri Sinovi smrti – pri odrešenjski smrti. V nasprotju do učencev, ki so se razbežali, je bila njena vera mnogo bolj razsvetljena." (Janez Pavel II. 1987, 18)

"Marija je razumela že zelo veliko o verskih resnicah in o praktičnem življenju, in sicer preprosto na osnovi svoje brezpogojne pritrditve. Zato smemo drzno reči: pod križem je razumela, da je treba pritrčiti temu, kar je najbolj nedoumljivo." (Balthasar 2000, 34) Enostavno zato, ker tako želi Bog. Skrivnost vere in ljubezni. "Marija ne razglablja o nerazumljivem, ki presega moč njenega dojetja ... Ona je le pripravljena in odprta za vse, za kar mora biti pripravljena in odprta ... Ker ji je Bog tako blizu, živi resnica v njej ... Vse v njej je čista resnica." (Speyr 1988, 71)

Premislimo ob tej skrivnosti rožnega venca še Marijino vero na veliko soboto: "Na veliki petek popoldne, ko je pri vseh drugih vera vsaj otemnela, je Marija, vedno neomajna v svoji veri, sama tvorila Jezusovo Cerkev, in v dolgotrajni sobotni vigiliji, medtem ko je Kristus ležal v grobu, se je vse življenje skrivnostnega telesa umaknilo vanjo kakor v srce tega telesa." (Lubac 1964, 298) Strle razlaga Lubacovo misel: "Na veliko soboto je bila samo Marija tista, v kateri se

je javljala oziroma nastopala Cerkev ... Če je resnično, da je Cerkev utemeljena na veri v Gospoda, potem je Marija v času trpljenja kakor ogrodje iz netrohjljivega lesa z močjo svoje vere držala in nosila vso stavbo Cerkve; ko je stala pokonci pod križem, je v njej vsa Cerkev stala pokonci." (Strle 1964, 298) Torej je vera v svoji do sedaj največji preizkušnji preživela samo v Marijinem srcu. Zdi se, da je Marija sama potrdila to misel med prikazovanji v Fatimi.

Ta skrivnost rožnega venca nam torej samo nekoliko oriše skrivnost Marijine vere v njenem trpljenju in bodri vsakega vernika, naj v preizkušnjah ne omaga. Najprej zato, ker Bog dopušča preizkušnjo, kakor jo je pri Materi Božji, da bi človeka pripeljal do večje modrosti in globljega dojetja stvari, ne nazadnje tudi, da bi grešnika pripeljal do spreobrnjenja. "Skušajmo ugajati Bogu, ki preizkuša naša srca." (1 Tes 2,4) "Da bo preizkušnost naše vere veljala več kakor zlato, ki je minljivo, pa se v ognju preizkuša." (1 Pt 1,7) "Ker se trpljenje sedanjega časa ne da primerjati s slavo, ki se bo razodela v nas." (Rim 8, 18)

1.5 KI SE JE PO VSTAJENJU Z VESELJEM PRIKAZAL NAJPREJ TEBI, BREZMADEŽNA DEVICA

Sveto pismo o tej skrivnosti rožnega venca ne pove ničesar, vsaj naravnost ne. Sveti Ignacij Lojolski pa piše v svojih Duhovnih vajah: "Čeprav Sveto pismo tega naravnost ne pove, pove med vrsticami, ko omenja, da se je tolikim drugim prikazal. Zakaj Sveto pismo predpostavlja, da imamo pamet, kot je pisano: 'Kaj tudi vi ne umevate?' (Mt 15,16) (Sv. Ignacij 1982, 123) "Tako učijo tudi sveti Ambrož in drugi cerkveni učenci. Vedno izročilo vseh krščanskih časov je, da se je Jezus najprej svoji preljubi Materi prikazal." (Volčič 1884, 423) Veliko težo tej skrivnosti pa daje tudi dejstvo, da jo Cerkev že stoletja premišluje v molitvi.¹⁸

Največja bolečina Matere Božje ob smrti Jezusa je bila ločitev od njega, zato ji je srečanje z njim lahko prineslo največjo uteho v žalosti. Ves čas je verovala, zdaj pa je bila v svoji veri

potrjena. Kristus je vstal! Vse, kar je verno ohranila v svojem srcu, je dobilo smisel, bilo je potrjeno. Zdaj se je pričeno njeno novo poslanstvo, postala bo Mati Cerkve. Vstajenje njenega Sina in njegov evangelij bo potrebno oznaniti vsemu stvarstvu (prim. Mr 16,15). Sodelovala bo pri tem apostolatu. "Marija je, kakor pripoveduje evangelij, prva opominjala človeške otroke, naj se drže zapovedi njenega Sina¹⁹... Tako ima Marija odločilno in edinstveno vlogo pri apostolskem delu. Cerkev v svojem bogoslužju priznava, da je Mariji na poseben način poverjena apostolska naloga, da s svojim skrivnostnim vplivom ohranja razodeto oznanilo Katoliške Cerkve čisto in prosto vsakega okuženja zmote: 'Cunctas heareses destruxisti in universo mundo.'²⁰ Pij XII. je dejal, da je Marija: 'Zmagovalka v vseh bojih za Boga.' (Strle 1964, 282) "In to je zmaga, ki premaga svet: naša vera." (1 Jn 5,4)

Torej Preblažena Devica Marija tudi v pastoralni deluje po svoji veri, kar je velik zgled, morda tudi izpraševanje vesti za vsakega pastoralnega delavca, sploh posvečenega služabnika.

1.6 KI JE SVETEGA DUHA POSLAL

Marijina vera ni klonila niti pod križem niti na veliko soboto. Po velikonočni potrditvi Sinovega božanstva je enodušno vztrajala v molitvi z apostoli, učenci in ženami. Rojevala se je prva Cerkev in Marija je postajala Mati te Cerkve, ki jo je – v prispodobni rečeno – spočela pod križem. Ni namreč mogoče, da bi ona, ki je Mati glave Cerkve – Jezusa Kristusa – ne bila tudi Mati njenih udov. "Spočela" in "rodila" je vero vsem vernikom vseh časov. "Če se ne spreobrnete in ne postanete kakor otroci, ne pridete v nebeško kraljestvo." (Mt 18, 3) Otroci pa potrebujejo mater, drugače ne morejo biti otroci. Kristus je na križu, v najhujši preizkušnji Marijine vere, vsakemu izmed nas dejal: "Glej, tvoja Mati!" (Jn 19,27)

Marija je z vero okusila sadove Jezusovega vstajanja in jo, potem ko je ohranila sleherni spomin v svojem srcu (prim. Lk 2,19.51),

posredovala dvanajsterim, ki so bili skupaj z njo zbrani v dvorani zadnje večerje, da bi prejeli Svetega Duha. (Benedikt XVI. 2012, 15)

"Marija je namreč na binkošti postala središče z Duhom razsvetljene Cerkve, kakor to ponazarjajo neštne srednjeveške upodobitve binkošti. Nekaj enkratnega pri Mariji je to, da binkoštno izlitje Duha v bistvu ne stori nič drugega kakor tole: privede ji pred duhovne oči vsebino njenega lastnega izkustva, kakor ji ga ohranja njen spomin. In to je spominjanje, ki vsebuje vse središče verske resnice božjega razodetja v popolni enoti in medsebojni povezanosti." (Balhasar 2000, 36)

Verniki danes moč Svetega Duha prejema mo predvsem po svetih zakramentih. Koliko zakramentov je prejela Marija in ali jih je sploh prejela, nam ni znano. Stara izročila sicer poročajo, da je prejela obhajilo. "Gotovo ni prejela zakramenta pokore; a nihče ni nikoli razkril svoje duše tako golo pred Bogom, in to ne samo včasih, marveč v slehernem trenutku svojega bivanja. V tem smislu je Marija za Cerkev 'sedež modrosti'; ne zato, ker pozna več abstraktnih resnic kakor najbolj učen teolog, marveč zato, ker je božjo besedo najpopolnejše 'poslušala in se po njej ravnala' (Lk 11,28) in ker jo je Sveti Duh o tem njenem sprejemanju božje besede najpopolneje razsvetljeval." (Balhasar 2000, 36–37)

Marija je le v popolni poslušnosti Bogu s čistim srcem ("Blagor čistim v srcu, kajti Boga bodo gledali." Mt 5,8) zmogla popolnoma uresničevati Božjo voljo, ki je v uresničevanju velikih Božjih del. K temu je poklican vsak vernik in vsak človek dobre volje. Pri udeležanju vere mu je lahko v veliko pomoč Marijina poslušnost in čistost, skratka vera.

2. VEČNO ŽIVLJENJE

V začetku smo uvideli, da je za uresničevanje velikih Božjih del potrebna vera in da je eno največjih Božjih del ljubezni večno sobivanje Boga in človeka v stanju nebes. Iz apostolskega pisma Vrata vere smo uvideli tudi, da papež Benedikt XVI. pred nas razgrne

množico velikanov vere, ki so udeleženi velika Božja dela. V svojem premišljevanju pa smo se posebej ustavili ob delih vere, ki jih je papež Benedikt XVI. v svojem pismu izluščil iz Marijinega življenja, in jih Cerkev premišljuje v molitvi rožnega venca.

Pred sabo smo tako zrli Mater "začetnika in dopolnitelja vere" (Heb 12,2), Jezusa Kristusa. Zrlimo njeno vero, ki jo plemenitijo poslušnost, predanost, ponižnost, hrepenenje in molitev. Uvideli smo sadove njene vere, ki so notranja svoboda, izpolnitev Božje volje, zaupanje bližnjemu in aktiven apostolat. Zaznali smo Marijino vero, upanje in ljubezen na herojski stopnji. Skupaj z Marijo smo vsaj spoznali tudi temino njene vere na veliki petek in veliko soboto. Temine preizkušnje Marijine vere niso stemnile ali jo celo spremenile v temo, pač pa je z njihovo pomočjo Marijina vera zasijala še v jasnejši luči. Na koncu pa smo odkrili najpomembnejše, da je Marijina vera, kakor vera vsakega posameznika, skrivnost. Skrivnost, v katero je mogoče le nekoliko prodreti.

"V tisti najgloblji, najtesnejši bližini, v kateri je Marija živela z Jezusom, ostane skrivnost vendarle skrivnost, ki se je tudi Marija ne dotika drugače kakor v veri. Toda prav v tem ostane Marija resnično v stiku s tem novim samorazodetjem Boga, tistim samorazodetjem, ki je odrešenjsko učlovečenje. Prav zato, ker spada k tistim 'malim', ki sprejemajo mero vere, stoji Marija v obljudi: 'Oče, ... prikril si to modrim in razumnim, razodel pa malim ... Kajti nihče ne pozna Sina kakor le Oče.'" (Ratzinger 1988, 70–71)

Gotovo bi bilo mogoče iz Marijinega življenja izpostaviti še druge dogodke, ali pa si dogodke, ki jih je izpostavil papež Benedikt, ogledovati še v kakšni drugi luči. Pričujoči spis naj bo le skromno razmišljanje o Marijini veri in njenih slavni delih, ki so izvirala iz nje. Naj pa tudi komu služi, da bi mogel svojo vero po Marijinem zgledu v svojem življenju čim bolj uresničiti. "Po njih sadovih jih boste spoznali." (Mt 15,16)

Naj sklenem z naukom svetega Ludvika Marija Grignona de Montfortskega o

deležnosti Marijine vere pri vsakem verniku: "Sveta Devica bo storila vse, da boš deležen njene vere, ki je bila na zemlji večja od vere vseh očakov, prerokov, apostolov in svetnikov. Zdaj, ko vlada v nebesih, nima več te vere, ker v luči slave jasno spozna vse stvari v Bogu. Vendar pa ji je Vsemogočni, ko je vstopila v slavo, dal moč, da ohrani to vero v vojskujoči se Cerkvi za svoje zveste služabnike in služabnice. Čim večjo naklonjenost vzvišene nebeške Kraljice in zveste Device si pridobiš, tem čistejšo vero boš spričeval v svojem življenju. Ta čista vera te bo učila, da ne boš strmel za čutnimi in izrednimi rečmi. Ta vera bo živa ter prežeta z ljubeznijo in ti bo dala moč, da boš vsa dejanja opravljal iz nagiba ljubezni. Tvoja vera bo trdna in neomajna kakor skala, če boš mirno in stanovitno vztrajal sredi viharjev in muk. Ta vera bo dejavna in globokoumna in ti bo kakor tajen ključ odpirala dostop do vseh skrivnosti Jezusa Kristusa, dostop do poslednjega človekovega cilja in do samega božjega Srca. To bo pogumna vera, s katero se boš lotil in dokončal velike stvari za Boga in za zveličanje duš brez obotavljanja. Ta vera bo tvoja plameneča bakla, tvoje božje življenje, tvoj skriti zaklad božje Modrosti in tvoje vsemogočno orožje. S to vero boš prinašal luč v temo in smrtno senco, ogreval mlačne in vse tiste, ki potrebujejo plamenečega zlata ljubezni. Z njo boš znova oživil tiste, ki so umrli v grehu. S svojimi blagimi, vendar mogočnimi besedami boš ganil kamnita srca in podiral libanonske cedre ter se upiral satanu in vsem sovražnikom zveličanja." (Grignon de Montfort 1980, 115)

Nekoč so pri obredu svetega krsta vprašali: "Kaj želiš od Cerkve Božje?" In krščenec ali boter je namesto njega odgovoril: "Vero." In krstitelj je nato vprašal: "Kaj ti da vera?" ter prejel odgovor: "Večno življenje." (Rimski obrednik 1932, 13 ali 27)

"Kajti noben človek se ne bo opravičil pred njim z deli postave, saj nam postava le omogoča, da spoznamo greh. (Rim 3,20) "Menimo namreč, da človek doseže opravičenje po veri." (Rim 3, 28)

"S srcem namreč verujemo, in smo tako deležni pravičnosti, z usti pa izpovedujemo vero in smo tako deležni odrešenja. Saj pravi Pismo: Kdor koli vanj veruje, ne bo osramočen." (Rim 10,10) Tudi na sodni dan ne.

VIRI

Katekizem katoliške Cerkve. 2008. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

Koncilski odloki 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora. 2004. Ljubljana: Družina.

Sveto pismo Stare in Nove Zaveze. Slovenski standardni prevod. 1997. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

Sveto pismo, Nova zaveza in psalmi. Jeruzalemska izdaja. 2010. Ljubljana: Družina.

SEZNAM REFERENC:

Balthasar, Hans Urs. 2000. *Marija za danes*. Ljubljana: Družina.

Benedik XVI. 2012. *Vrata vere - porta fidei*. Ljubljana: Družina.

Benedikt XVI. 2011. *Luč sveta*. Ljubljana: Družina.

Janez Pavel II. 1987. *Okrožnica o Odrešenikovi Materi*. Ljubljana: Družina.

Lubac, Henri. 1964. V: Anton Strle. *Mariologija*. 298. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev v Ljubljani.

Pij XII. 1972. V: Anton Strle. *Marija Kraljica*. V: Maks Miklavčič in Jože Dolenc, ur. *Leto svetnikov*. III. 424–430. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov.

Ratzinger, Joseph. 1981. V: Anton Strle. *Bogoslovni vestnik* 41, Marija kot dostop do celote vere in teologije, 372–381.

Ratzinger, Joseph. 1988. Anton Strle. V: *V tretje tisočletje z Marijo*. 70–71. Maribor: Škofijski ordinariat v Mariboru.

Rimski obrednik. 1932. Ljubljana: Lavantinski in Ljubljanski ordinariat.

Speyr, Adrienne. 1988. V: Anton Strle. *V tretje tisočletje z Marijo*. 71. Maribor: Škofijski ordinariat v Mariboru.

Strle, Anton. 1964. *Mariologija*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev v Ljubljani.

Strle, Anton. 1988. *V tretje tisočletje z Marijo*. Maribor: Škofijski ordinariat v Mariboru.

Sv. Avguštin. 1976. *Verovala je in v veri spočela*. V: Slovenska škofovska liturgična komisija. *Bogoslužno branje* 5, 331–332. Ljubljana: Slovenska škofovska liturgična komisija.

Sv. Bernard. 1994. *Žena, ogrnjena s soncem*. Stična: Cistercijska opatija Stična.

Sv. Ignacij Lojolski. 1982. *Duhovne vaje*. Ljubljana: Župnijski urad Dravlje.

Sv. Ludvik M. Grignon de Monfort. 1980. *Popolna podaritev samega sebe Kristusu po Mariji*. Pleterje: Kartuzija Pleterje.

Sv. Tomaž Akvinski. 2008. V: *Katekizem katoliške Cerkve*. 56. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

Volčič, Janez. 1884. *Življenje preblašene Device in Matere Marije in njenega prečistega ženina svetega Jožefa*. Celovec: Družba sv. Mohorja.

1. Apostol Pavel postopoma predstavi prvine Božje pravičnosti v prvih enajstih poglavjih Pisma Rimljanom, tako da se bo od povračilne pravičnosti in povračila po delih, nato pokazala kot opravičujoča pravičnost, tj. taka, ki dela pravičnega in preoblikuje vsakega, ki sprejme vero. (Sveto pismo 2010, 391–392)
2. Verovati je dejanje razuma. Pritrdi Božji resnici na ukaz volje, ki jo Bog nagiblje z milostjo.
3. Ki te je ustvaril brez tebe, te ne more rešiti brez tebe.
4. Ki si ga Devica od Svetega Duha spočela.
5. Ki si ga Devica v obiskovanju Elizabete nosila.
6. Ki si ga Devica rodila.
7. Ki si z Njim žalostna v Egipt bežala. To je druga skrivnost v rožnem vencu sedmerih Marijinih žalosti.
8. Ki si Ga žalostna srečala s težkim križem obloženega. To je četrta skrivnost v rožnem vencu sedmerih Marijinih žalosti.
9. Ki se je po vstajenju z veseljem prikazal najprej Tebi, brezmadežna Devica. To je šesta skrivnost v Serafinskem rožnem vencu.
10. Ki je Svetega Duha poslal.
11. Naštete so v opombah od 4 do 10.
12. Milosti polna.
13. Takoj po utelešenju Jezusa Kristusa se ni zavedala niti tega.
14. Pri tem prevodu se zdi, kot da Elizabeta nagovarja bralca, vendar je to besedilo mogoče prevesti tudi z: "Blagor ti, ki si verovala, kajti izpolnilo se bo, kar ti je povedal Gospod." (Sveto pismo 2010, 160)
15. "Blagrovali me bodo vsi rodovi." (Lk 1,48)
16. In nihče se mu nikoli ni izročil tako kakor Marija.
17. Sv. Jožef je ob Devici Mariji in očaku Abrahamu gotovo eden največjih zgledov življenja po veri in upanja proti upanju.
18. Lex orandi, lex credendi.
19. Na svatbi v Kani Galilejski, ko je rekla: "Karkoli vam poreče, storite." (Jn 2,5)
20. Uničila si vse herezije po vsem svetu.

Avguštin

o številu preganjanj kristjanov

Konec 4. stoletja se je mnogim kristjanom zazdelo, da je s Teodozijevo dinastijo nastopilo obdobje dokončnega pokristjanjenja Rimskega cesarstva, ki bo poslej živelo v miru "krščanskih časov". Odraž tega optimizma je bilo tudi mnenje, da preganjanj kristjanov ne bo več in da Cerkev čaka le še tisto Antikristovo ob koncu časov. Shemo omejenega števila desetih velikih preizkušenj je razvijal že Evzebij iz Cezareje, med latinsko piščičimi krščanskimi avtorji pa ji je klasično obliko dal zgodovinar Orozij, in to celo kljub temu, da je ustvarjal že v času, ko je prodiranje Gotov in nekaterih drugih (pretežno) germanskih ljudstev "srečo" Teodozijevih časov že pošteno postavilo na glavo.

Med glasnimi kritiki stališča, da se Cerkvi ni več treba bati preganjanj zemeljskih vladarjev, je bil v svojem *Božjem mestu* tudi Avguštin. Čeprav sicer svojega neubogljivega učenca Orozija ne omenja, so proti njemu uperjene puščice v *De Civitate Dei* 18, 52 več kot dobro vidne.

Zato menim, da ne smemo nespametno zgovoriti ali verjeti niti tega, kar se je zdelo ali se zdi nekaterim, da namreč Cerkev do Antikristovega časa ne bo več trpela preganjanj razen teh, kolikor jih je že pretrpela, se pravi deset, tako da bi bilo enajsto in zadnje preganjanje Antikristovo. Za prvo štejejo tisto, ki ga je izvedel Neron, za drugo Domicijanovo, za tretje Trajanovo, za četrto Antoninovo, za peto Severovo, za šesto Maksiminovo, za sedmo Decijevo, za osmo Valerijanovo, za deveto Avrelijanovo, za deseto Dioklecijanovo in Maksimijanovo. Ker je bilo namreč egiptovskih nadlog, preden je začelo Božje ljudstvo odhajati (iz Egipta), deset, menijo,

da jih je treba povezati s tem premislekom, da bi bilo zadnje Antikristovo preganjanje videti podobno enajsti nadlogi, med katero so Egipčani, ker so sovražno zasledovali Hebrejce, umrli v Rdečem morju, medtem ko je šlo Božje ljudstvo po suhem. A sam sodim, da ta dogodek v Egiptu ne nakazuje preroško omenjenih preganjanj. Čeprav se zdi, da so tisti, ki tako mislijo, izčrpno in bistroumno potegnili vzporednice med enim in drugimi dogodki, tega niso storili s preroškim duhom, marveč z domnevami človeškega uma, ki včasih dospe do resnice, včasih pa se moti.

Kaj bodo namreč tisti, ki tako mislijo, porekli o preganjanju, med katerim je bil križan

Gospod sam? V katero od teh desetih ga bodo uvrstili? Če pa sodijo, da je treba to preganjanje pri štetju izvzeti, češ da je potrebno šteti le tista, ki zadevajo telo, ne pa tistega, med katerim je bila napadena in umorjena glava, kaj bodo storili z onim, med katerim je bil po Kristusovem vnebohodu kamenjan blaženi Štefan, med katerim je bil z mečem pokončan Jakob, Janezov brat, med katerim je bil Peter, da bi ga umorili, zaprt in ga je rešil angel, med katerim so bili bratje pregnani iz Jeruzalema in so se razkropili, med katerim je Savel, ki je pozneje postal apostol, pustošil Cerkev, med katerim je slednjič tudi on sam, ko je že oznanjal vero, ki jo je prej preganjal, trpel isto, kar je prej počel drugim, bodisi v Judeji bodisi pri drugih poganskih ljudstvih, kjerkoli je pač kar najbolj goreče oznanjal Kristusa? Zakaj se jim torej zdi, da so se preganjanja začela šele z Neronom, ko pa je Cerkev v Neronov čas dospela med rastjo sredi grozljivih preganjanj, pri katerih bi trajalo predolgo, ko bi hoteli o njih povedati vse. Če pa menijo, da je potrebno upoštevati zgolj preganjanja, ki so jih izvajali kralji, je bil kralj tudi Herod, ki je zelo ostro preganjanje izvedel po Gospodovem vnebohodu.

Kaj slednjič porečejo tudi o Julijanu, ki ga ne štejejo med deseterico? Ali slednji ni preganjal Cerkve, ko je kristjanom prepovedal poučevati in se učiti svobodne umetnosti? Pod njim je starejši Valentinijan, čeprav je bil pozneje tretji cesar za njim, postal pričevalec za krščansko vero in bil oročan vojaške službe. Naj preskočim tisto, s čimer je Julijan že začel v Antiohiji. A se je začudil prostodušnosti in veselosti enega samega nadvse zvestega in

stanovitnega mladeniča, ki je, potem ko so ga zgrabili skupaj z mnogimi, da bi ga mučili, in je bil kot prvi res ves dan mučen, prepeval na natezalnici in med mukami. In obšla ga je groza. Zbal se je, da bi se pri drugih še grše osramotil. Ali ni naposled arijanec Valent, brat prej omenjenega Valentinijana, v našem času opustošil Katoliške cerkve v vzhodnem delu cesarstva?

Kaj se pravi ne upoštevati tega, da lahko Cerkev, ki cveti in rase po vsem svetu, kralji v nekaterih deželah preganjajo tudi takrat, kadar je v drugih ne? Ali pa naj za preganjanje morda ne štejemo tistega, ko je gotski kralj z nenavadno okrutnostjo preganjal kristjane v deželi Gotov, ker so bili tam sami katoličani, med katerimi so bili mnogi ovenčani z vencem mučeništva, kakor smo slišali od nekaterih bratov, ki so tedaj tam preživljali otroštvo in so se nemudoma spomnili, da so videli te reči. Kaj pa je bilo pravkar v Perziji? Ali ni tam preganjanje zoper kristjane divjalo tako močno (če je sploh že poleglo), da so nekateri begunci dospeli vse do rimskih mest? Ko premišlujem o teh in tem podobnih rečeh, se mi zdi, da ni moč opredeliti števila preganjanj, ki jih mora prestati Cerkev.

Toda nič manj nepremišljeno ne bi bilo trditi, da so pred nami še druga preganjanja vladarjev razen tistega poslednjega, o katerem ne dvomi noben kristjan. Zato puščamo zadevo ob strani in na nobeno vprašanje ne odgovarjamo niti pritrdilno niti nikalno, temveč zgolj svarimo pred predrznostjo, da bi o omenjenih stvareh z gotovostjo zatrjevali karkoli.

Prevedel Aleš Maver

ALEXANDER KING SAMPLE

Obhajanje duha liturgije¹

Nagovor Njegove ekselence, portlandskega nadškofa (Oregon, ZDA), na simpoziju Ameriškega združenja za cerkveno glasbo (CMAA) v Salt Lake Cityju (Utah, ZDA), 19. junija 2013.

I.

Zelo sem hvaležen in globoko počaščen, da sem bil povabljen k nagovoru na tem 23. simpoziju o cerkveni glasbi, ki ga prireja Ameriško združenje za cerkveno glasbo. Posebno sem vesel, da sem lahko tukaj v tej lepi katedrali svete Marije Magdalene v Salt Lake Cityju, na kraju, kjer sem ob različnih priložnostih prav rad somaševal ali sam obhajal sveto liturgijo, in sicer v času poletnih izletov, ko sem prihajal v to lepo mesto obiskovat svojo tukaj živečo sestro Marti. Vesel sem, da je danes z menoj, čeprav sem jo opozoril, da jo bo lahko njen brat pri tem govoru na smrt dolgočasil.

Rad bi vas tudi seznanil, da sem že mnogo let povezan s CMAA, že vse od 80. let, ko sem se učil pod mentorstvom velikega monsinjorja Richarda Schulerja, nekdanjega urednika revije "Sacred Music". Z njim sem eno leto živel pri cerkvi svete Neže [Agnes] v mestu St. Paul v Minnesoti, medtem ko sem zaključeval študij filozofije na St. Thomas College, ki je

bil priprava na vstop v semenišče. Pel sem v gregorijanski *schola cantorum* in prav tam sem bil deležen svojega prvega pravega uvajanja v sveto liturgijo. Ta govor posvečam monsinjorju Schulerju, saj sem mu globoko hvaležen za vse, kar me je naučil tako z besedo kot zgledom. Naj se večno veseli z angelskimi zbori v nebeški liturgiji.

Svoj nastop bi želel začeti s štirimi primeri, na katere sem naletel pri svoji pastoralni izkušnji. Ti primeri kažejo na srž mojega sporočila, ki ga bom, vsaj upam, predstavil.

Po koncu neke škofijske mladinske konference sem prejel pripombo, da se je izgubila tista razvnetost, ki je vladala pred začetkom maše. Ves čas konference smo imeli standardno slavnostno in molilno glasbo za mlade, to je glasbo s sodobnimi instrumenti, bobni, električnimi kitarami, glasnimi zvočniki in razgibanimi ritmi. Toda ko je prišel čas za obhajanje maše, sem vztrajal, naj bo glasba primerna sveti liturgiji. Opazka se je glasila nekako takole: "Naši mladi so bili v celoti

goreči in vznemirjeni, nato pa je prišla maša in vse se je podrlo. Dolgočasna glasba, ki je bila bolj spoštljiva, počasna in meditativna, je zadržala prisotno razvnetost."

Nedavno sem opazil katehetske vaje, ki so bile sicer zelo dobronamerne, vendar so, po mojem, zgrešile cilj. Namen vaj je bilo pomagati mladim ljudem spoznati, da je maša sama po sebi nekaj zelo močnega in čudovitega, četudi na človeški ravni ni razburljiva. Misel je bila v tem slogu: "Čeprav ne moremo vsake maše šteti za 'razburljivo', je v njej prisotna velikonočna skrivnost in to je že samo po sebi čudovito." Razlog, zaradi katerega mislim, da so nekoliko zgrešili cilj, je bil v predvidevanju, da mora biti maša ponavadi razburljiva na bolj človeški ali čustveni ravni, še posebej, če je ta namenjena mladim.

Zelo dober župnik neke župnije, ki vsako leto prireja "polka mašo", mi je nekoč dejal, da je ta v resnici izvedena zelo spoštljivo in da so glasbeniki zelo predani. Tudi sam ne dvomim v njihovo iskrenost in dobro voljo.

Na neki konferenci, kjer sem nastopal pred župnijskimi glasbeniki, me je določena tam prisotna oseba, ki niti najmanj ni bila očarana nad mojim predlogom o gregorijanskem načinu petja mašnih odpevov, vprašala sledeče: "Ali ne bi morala biti maša praznovanje?" Misel, ki se je skrivala v ozadju, je bila v tem, da je uporaba gregorijanskega petja sovražna do običajne, radostne in praznične narave glasbe, izvajane pri maši, na kakršno je bila ta oseba navajena.

Vsi ti primeri prikazujejo bistvo stanja, ko smo se več kot predolgo časa trudili sveto liturgijo narediti za nekaj, kar nikoli ne more biti. Drugi vatikanski koncil, ki je znova potrdil dolgo tradicijo Cerkve, nas je namreč opomnil, da je namen bogočastja, ki se uresničuje skozi sveto liturgijo, dajanje slave Bogu in posvečevanje vernikov.

Namesto tega smo sveto liturgijo prepogosto zamenjali z zunanjim vsiljevanjem naših pomenov, namenov in morda celo nazorskih načrtov. Dopustili smo, da se je zgodilo prav to, namesto da bi dajali prostor resničnemu

notranjemu in bistvenemu pomenu svete liturgije, ki se izraža v besedi, obrednem dejanju, lepoti, umetnosti, okrasih in glasbi.

To je moja današnja osrednja teza: v Cerkvi moramo ponovno odkriti, pri mnogih pa kar prvič najti resničnega "duha liturgije". Potem ko bomo na mnogo globlji način razumeli, kaj liturgija v resnici je, jo bomo znali tudi ustrezno obhajati.

Primeri, ki sem jih podal, verjetno pričajo o tem, da se sveti liturgiji vsiljuje drugačen pomen. V prvem primeru, nanašajočem se na mladinsko konferenco, se zdi, da naj bi bila liturgija tista, ki zbrane vernike "vžiga" in jih ves čas vzdržuje v duhovni vročici. V drugem primeru, ki se nanaša na dobronamerno katehezo, se zdi, da naj bi bila liturgija tista, ki jo mora posameznik prepoznavati za "razburljivo" (beri: "zabavno") na človeški čustveni ravni. V primeru "polka maše" je bilo rečeno, da je, v kolikor so glasbeniki predani in spoštljivi, povsem sprejemljivo obhajati liturgijo tudi v takšnem slogu, ki je sicer primernejši za plesno dvorano. Morda bi takšno mašo lahko razumeli kot izraz poljske kulture. V resnici temu ni tako: sam sem na pol Poljak in rad imam dobro polko, vendar ne pri maši!

Zadnji primer pa se mi zdi najbolj zanimiv. Mar ni maša praznovanje? Da, seveda. Toda pravo vprašanje se glasi: "Kaj praznujemo?" Mar praznujemo zgolj zato, da bi imeli veselo, radostno praznovanje? Mar praznujemo z namenom, da samim sebi prirejamo čustvo "imeti se fajn" izkušnje? Z drugimi besedami: mar praznujemo zgolj zaradi praznovanja samega? Je sveta liturgija usmerjena k Bogu ali k nam?

Kaj sploh praznujemo? Če tega ne vemo, smo že na začetku v velikih težavah glede načina obhajanja maše. To me spominja na duhovnika, ki ob koncu vsake maše rad pripoveduje šale z namenom, da bi ljudi ohranil nasmejane. Ljudje si bodo zapomnili šalo, toda pozabili bodo, kar je bilo rečeno pri pridigi. Namen maše je tako zasenčen z drugačnim namenom.

Stvar je v tem, da v kolikor ne poznamo resničnega pomena in namena svete liturgije, v kolikor globinsko ne razumemo, kaj opravljamo, oziroma, še pomembneje, kaj Kristus opravlja v sveti liturgiji, bo naše obhajanje odražalo nevednost. Ko izgubimo njeno ukoreninjenost v tej bistveni notranji stvarnosti, se znajdemo v morju različnih tolmačenj, ki se pogosto kažejo v nič kaj svetost oblikujočih mašah.

II.

Papež Benedikt XVI. nas je pozval, naj se obrnemo k tej najpomembnejši točki. Razumevanje pravega notranjega pomena in namena svete liturgije namreč opredeljuje način njenega obhajanja. Prepričan sem, da je večina med nami domača z deli papeža Benedikta XVI. in njegovim delom o sveti liturgiji. Posebno pozornost bi rad posvetil njegovemu delu z naslovom *Duh liturgije*. V tem monumentalnem delu lahko za kanček pokukamo v pogled papeža Benedikta (tedaj kardinala Josepha Ratzingerja) na kozmično naravo liturgije.

Za natančno in teološko bogato razlago o pravem duhu liturgije se naš zaslužni papež premakne k praktičnim primerom takšnega razumevanja oziroma k temu, kako naj se liturgija dejansko obhaja. Razpravlja o temah, kot so pomen cerkvene arhitekture, oltar in smer liturgične molitve, namenjanje svetega časa Presvetemu zakramentu, svete podobe in seveda odnos med glasbo in liturgijo.

Papež Benedikt nadalje razpravlja o liturgični obliki. Navezuje se na temeljna načela sestavin obreda, kot so znamenje križa, liturgične drže, geste, človeški glas, oblačila in ostale liturgične zadeve.

Ponavljam, sporočilo, ki ga je moč iz vsega tega izluščiti, je v tem, da kolikor globlje razumemo in cenimo resnični pomen, namen in duha svete liturgije, toliko močnejše bo to oblikovalo okras in način, s katerim bomo opravljali liturgično dejanje kot tako. Ali za primere, ki sem jih omenil na začetku te

predstavitve, res lahko rečemo, da sta notranji pomen in duh liturgije ustrezno in zvesto izražena v obredu kot takem, še posebej z ozirom na sveto glasbo? Mislim, da ne. Upam, da bom to uspel prikazati z raziskovanjem resničnega pomena svete liturgije.

Preden se spustim v to razpravo, želim podati pomembno izjavo. Moje izhodišče in izhodišče mnogih drugih je v tem, da je obnova in reforma svete liturgije absolutno ključna in bistvena za delo nove evangelizacije. Že dolgo časa menim, da v kolikor želi Cerkev uresničiti svoje poslanstvo v sodobnem svetu, se morajo te stvari urediti. Eno sta kateheza in formacija v veri; za otroke, mlade, odrasle. Drugo pa je obnova svete liturgije, ki sploh ni nepovezana s potrebo po globlji katehezi naših ljudi. Tretje pa je naše delo ljubezni in služenja ubogim ter zapostavljenim, kar pomeni na zunaj živeti tisto skrivnost, ki se obhaja pri sveti liturgiji.

Toda dokler ne bomo v Cerkvi pravilno naravnali obhajanja svete liturgije in vseh ostalih oblik bogočastja, se bojim, da bomo povečini zaman potiskali naša kolesa s ciljem, da naši sodobni kulturi ponudimo smer nove evangelizacije. Cerkev nas uči, kakor je bilo ponovno potrjeno na Drugem vatikanskem koncilu, da je liturgija izvir in vrhunec krščanskega življenja. To pomeni, da je liturgija tisto najpomembnejše, kar kot Cerkev počnemo. Vsi ostali zakramenti Cerkve in vse ostalo apostolsko delo ter prizadevanje se razliva iz svete liturgije in nas vodi nazaj k njej. Ker je to resnica, je še toliko bolj pomembno, da pridemo do pravih liturgičnih dejanj in to v smislu starodavne tradicije Cerkve. Vse to se mi zdi samoumevno.

Dovolite mi potemtakem, da se vrnem k vprašanju, kaj je tisto, kar obhajamo v sveti liturgiji, še posebej pri sveti maši. Maša je resda praznovanje, vendar je to, kar praznujemo, globoka skrivnost našega odrešenja v Jezusu Kristusu. Praznujemo velikonočno skrivnost. Če želimo biti natančni, moramo poudariti, da na zakramentalen in nekrvav način delamo prisotno enkratno žrtev Jezusa Kristusa za

odpuščanje grehov, ki je premagala smrt in nam odprla pot do večnega življenja. Nekoč smo redno govorili, da obhajamo sveto mašno žrtev. Morda bi tudi dandanes morali pogosteje uporabljati takšno izrazje.

Eno izmed značilnih "anketnih vprašanj", ki katoličane povprašuje iz želje po ugotavljanju njihovega poznavanja katoliškega nauka, se nanaša na verovanje v resnično navzočnost Jezusa Kristusa v sveti evharistiji. Ponavadi sestavljavec ankete katoličanu ponudi več možnosti, ki predstavljajo različne načine razumevanja resničnosti in resnične navzočnosti. Le ena možnost je pravilna. V nedavni anketi te vrste, ki jo je sestavila družba Gallup, je manj kot tretjina odgovarjajočih katoličanov prepoznala pravilno verovanje o resnični navzočnosti Kristusa v sveti evharistiji.

Kljub temu, da je že to zaskrbljujoče, bi se bal rezultatov tovrstne ankete o bistvenem pomenu obhajanja v dejanju svete maše. Koliko odstotkov katoličanov bi pokazalo, da vsaj malenkost razume bistvo narave maše kot Kristusove žrtve, ki na oltarju postaja resnično ponovno navzoča? Menim, da bi bila številka zelo nizka. Toda prav tu je težava. Če ne vemo, kaj obhajamo, kako bomo šele vedeli, kako naj obhajamo?

Da me ne bi kdo obtožil vračanja k razumevanju maše, ki spada v preteklost, želim omeniti, da nas je o tem Drugi vatikanski koncil opomnil z najmočnejšimi izrazi starodavne teologije in pomena svete maše. Koncil je učil, da se On, Jezus Kristus, ki je nekoč samega sebe žrtvoval na oltarju križa, danes po rokah duhovnika na zakramentalen način žrtvuje na oltarjih naših cerkva in tako od veka do veka dela svojo enkratno žrtev vselej navzočo, vse dokler zopet ne pride v slavi. Pri tem gre tudi za sveto gostijo, kajti iz Kristusove ljubeče in sebe podarjajoče žrtve prejemamo njegovo Telo, Kri, Dušo in Božanstvo kot nego za naše duše.

Dovolite, da se v to razumevanje spustim globlje, in sicer s sklicevanjem na razlago papeža Benedikta XVI. o kozmični liturgiji. Vem, da se bo to morda sprva zdelo nekoliko

v slogu "new age", vendar je takšna razlaga svete liturgije kardinala Josepha Ratzingerja globoka in še kako zvesta tradiciji Cerkve, kar bi nekdo zagotovo pričakoval od bodočega naslednika sv. Petra.

Gre za zelo globoko in teološko bogato razlago liturgije. Ni enostavna, če jo želimo osvojiti v celoti, in bralec se bo moral posvetiti večkratnemu branju, če se bo želel dokopati do njenih globin. Dovolite mi poskus ponostavljene razlage, ki jo lahko razumem tudi sam.

Med slehernim obhajanjem svete maše se ob istem času v samem bistvu dogajajo tri resničnosti. Obhajamo in delamo navzoče tisto, kar se je že zgodilo, kar je bilo opravljeno v Kristusovi odrešilni smrti in vstajenju. Drugič, hkrati se oziramo na tisto, kar šele mora priti, to je na Kristusovo vrnitev v slavi ob koncu časov, ko bo sodil žive in mrtve. Medtem ko se obhajata ti dve resničnosti, smo istočasno mi sami udeleženi pri nebeški liturgiji, ki se neprenehoma odvija pred obličjem vsemogočnega Boga.

To je veliko za razumsko osvojitev! Preučimo vsako izmed teh resničnosti, da si razširimo razumevanje svete liturgije.

III.

Kot sem že omenil, imamo pri maši na nekrvav in zakramentalen način opraviti z resnično prisotnostjo žrtve za naše odrešenje, ki jo je Jezus enkrat za vselej opravil na oltarju križa. Kako je to možno in kako se to zgodi? Najprej moramo razumeti, da je osrednje dejanje našega odrešenja, Kristusovo žrtvovanje samega sebe na križu, dejanje večnega Božjega Sina. Gre za dejanje druge osebe Presvete Trojice. Gre za dejanje Boga samega. Kot dejanje večnega Boga, ki nima začetka ali konca, to dejanje presega čas in prostor. Ni omejeno na trenutek časa na Kalvariji, ko je Jezus zadnjič izdihnil.

Vemo, da je to resnično zaradi skrivnosti in dogme o brezmadežnem spočetju. Marija, Mati našega Boga in Gospoda Jezusa Kristusa,

je bila od prvega trenutka lastnega spočetja obvarovana pred vsakršnim madežem izvirnega in osebnega greha. Toda to ne pomeni, da Marija ni potrebovala odrešenika ali da ni bila odrešena po Jezusu Kristusu. To razlagamo na tak način: Mariji je bila dana, kakor pravimo, "predhodna milost". To pomeni, da so bili sadovi Kristusove žrtve, ki se je šele morala uresničiti na oltarju križa za odrešenje sveta, predhodno delujoči v njegovi sveti Materi, še preden je Jezus sam "postal meso" v njenem telesu. Mariji je bila namreč predhodno dopuščena udeležba v sadovih odrešenja zaradi pogleda proti smrti in vstajenju Jezusa Kristusa.

"Brezčasnost" Jezusove žrtve na križu lahko vidimo tudi v postavitvi svete evharistije na

zadnji večerji, neke vrste "prvi maši". Tam v zgornji sobi, noč pred svojo žrtvijo na oltarju križa, je naredil to odrešilno žrtev, ki se je morala šele uresničiti, že navzočo pod zakramentalnimi znamenji. "To je moje Telo, ki se daje za vas. To je moja Kri Nove zaveze, ki se preliva za mnoge." Bodimo pozorni na sedanjí čas. Ne da se "bo" dalo za vas ali da se "bo" prelila, ampak da "se" daje in preliva. V tistem trenutku je Jezus ustanovil sveto evharistijo, službeno duhovništvo in evharistično žrtev njegovega Telesa in Krvi.

Na enak način kakor je bila žrtev zakramentalno prisotna pred trenutkom Kalvarije, prihaja do nas skozi preseganje časa in prostora ter postaja za nas navzoča pri vsaki maši, da bi lahko na novo prejeli



rešilne sadove našega odrešenja. Gre za eno in isto žrtev Kalvarije, saj gre za isto žrtev in istega duhovnika. Jezus Kristus, žrtev oltarja, je resnično navzoč pod podobama kruha in vina, pri čemer so resnično navzoči njegovo Telo, Kri, Duša in Božanstvo. Toda gre tudi za istega duhovnika, kajti duhovnik, ki stoji pred oltarjem, deluje v osebi Kristusa samega, po katerem se je zakramentalno preoblikoval v [duhovniški] posvetitvi.

To nas privede do pomembne točke. V bistvu je Kristus tisti, ki deluje v sveti liturgiji. Mi smo zgolj njegovo orodje. Vsaka maša, tudi tista, ki jo obhaja duhovnik brez ljudstva (ni priporočljivo), je dejanje Kristusa in celotne Cerkve. Liturgija ni naša. Pripada Kristusu in vesoljni Cerkvi. Zgolj Jezus Kristus, ne mi, opredeljuje pomen in namen tega, kar obhajamo v sveti liturgiji.

Vsaka maša torej obhaja in dela navzoče to, kar se je že uresničilo v Kristusovi življenju podarjajoči smrti in slavnem vstajenju. Pri vsaki maši se nahajamo v zgornji sobi, pod križem, pred praznim grobom, saj ti dogodki zakramentalno in mistično prihajajo do nas skozi preseganje časa in prostora.

Pri sveti liturgiji tudi mistično pričakujemo to, kar se še mora zgoditi. Z veseljem upanjem se oziram na prihod Kristusa v slavi ob koncu časov. Pri sveti liturgiji potemtakem obstaja bistvena usmeritev k prihodnji izpolnitvi večnega Božjega načrta o odrešenju v Kristusu, ko bo svet, kakršnega poznamo, prešel, ko bosta nastala novo nebo in zemlja, povsem preoblikovana s Kristusovo slavo.

Iz tega razloga Benedikt XVI. govori o vzhodni smeri svete liturgije. V svetopisemski in mistični teologiji Cerkve bo Kristus znova prišel v slavi z vzhoda, iz smeri vzhajajočega sonca. Ker bo Božji Sin prišel kot sedeč na oblakih nebes, se mi simbolično oziram proti vzhodu in pričakujemo njegov prihod. Ko so naše noge trdno na zemlji, se naše oči in naša srca ozirajo h Gospodu, in sicer v pričakovanju njegove vrnitve v slavi. Pomislimo na lepo adventno hvalnico, ko se veselimo prihoda Odrešenika: "Ljudstvo, poglej na vzhod."

Prav zato je bila tradicionalna liturgija Cerkve usmerjena proti vzhodu ali vsaj proti liturgičnemu vzhodu, v kolikor arhitektura cerkvene stavbe ni dopuščala dejanske vzhodne smeri. Duhovnik in ljudstvo, vsi združeni v molitvi in predajanju enkratne žrtve Kristusa Bogu Očetu, so se pri tem dejanju bogočastja skupaj ozirali proti vzhodu. Nikoli ni veljala razlaga, češ da "duhovnik obrača svoj hrbet ljudem". Vselej je veljalo, da se pri liturgiji duhovnik in ljudstvo skupaj ozirajo proti vzhodu, gledajoč in čakajoč na Gospodov prihod. Ta eshatološka usmeritev svete liturgije mora postati tako ali drugače zopet prisotna, če želimo obnoviti pravega duha liturgije.

Ko obhajamo, kar se je že uresničilo, in pričakujemo, kar se še mora zgoditi, smo istočasno udeleženi pri večni poročni gostiji Jagnjeta, ki je nebeška liturgija. Na oltarju so nebesa združena z zemljo, saj po njem vstopamo v večne skrivnosti. Kristus, ki je vstal od mrtvih in je povzdignjen na desnico Očeta, posreduje za nas. On Očetu neprenehoma kaže svoje slavne rane, ceno odrešenja, vsi svetniki in vse nebesne čete pa se sklanjajo in častijo [Boga] pred Jagnjetom, ki je bilo nekoč zaklano in živi na vekomaj.

Pri sveti liturgiji imamo opraviti s predokusom večnega življenja in obljubo prihodnje slave, četudi je ta obhajana na najbolj preprost in nečastljiv način. V vsakem primeru sebe pridružujemo nebeški liturgiji. To lepo izražamo v zaključku vsakega uvoda v evharistično molitev, ko se skupaj z angeli v nebesih pripravljamo na petje hvalnice *Sanctus*. To, o čemer smo govorili, lahko slišimo predvsem v drugem uvodu v sveto evharistijo. Pozorno poslušajmo. Molimo takole:²

Res je pravilno in pravično, naša dolžnost je in naše odrešenje, da se ti, Gospod, sveti Oče, vsemo-gočni in večni Bog, vedno in povsod zahvaljujemo po Kristusu našem Gospodu.

Kajti pri zadnji večerji s svojimi apostoli je za vse prihodnje čase ustanovil odrešilni spomin na križ, samega sebe je predal tebi kot neomadeževano Jagnje, sprejemljiv dar popolne hvale.

S tem ko svoje zveste neguješ s to sveto skrivnostjo, jih napravljajš svete, tako da je lahko človeški rod, omejen z enim svetom, razsvetljen z eno vero in združen z eno vezjo ljubezni.

Zato se bližamo k mizi tega občudovanja vrednega zakramenta, da bi, oprani v sladkosti tvoje milosti, zmogli preiti k nebeškim stvarnostim, ki se nam tukaj kažejo v sencah.

Zato vse ustvarjeno v nebesih in na zemlji prepeva novo povelečevalno pesem in mi, skupaj z vsemi angelskimi četami, vzklikamo in brez konca priznavamo: svet, svet, svet...

Temu pravimo *lex orandi, lex credendi*.
Zakon molitve je zakon vere.

IV.

To je bila velika količina teologije svete liturgije. Morda si moramo kar veliko zapomniti. V resnici ne moremo nikoli priti do dna globinam te skrivnosti, ki se obhaja v sveti liturgiji. Toda kaj ima to opraviti z našim namenom, če pa smo se tukaj zbrali, da bi spodbujali uporabo svete glasbe v liturgiji?

Vrnil se bom k mojemu osrednjemu sporočilu. Šele v trenutku, ko razumemo in globoko cenimo notranji pomen svete mašne žrtve, šele v trenutku, ko razumemo, kaj sveta liturgija uresničuje, šele v trenutku ko razumemo, kaj v sveti liturgiji počnemo (kaj Kristus počne), smo zmožni ustrezno obhajati in izražati pomen in namen liturgije kot take.

Kar torej počnemo pri obhajanju maše, nas mora voditi k bistvenemu namenu in pomenu liturgije kot take ter to tudi odražati. Vse, kar se nas pri liturgiji dotika na ravni naših čutov, mora izražati notranji pomen skrivnosti, ki jih obhajamo. Vse, kar vidimo, slišimo in celo vonjamo, nas mora globlje voditi v skrivnost Božje ljubezni in usmiljenja, ki nam ga je Bog izkazal v svojem Sinu, Jezusu Kristusu.

Zaradi tega mora biti pri sveti liturgiji čisto vse, v največji možni meri, najlepše. To pa nas vodi k darovom Božjega ljudstva, posebno umetnikom na področju svetih umetnosti, vključno s sveto glasbo. Arhitektura cerkvene

stavbe, vidna umetnost in ikonografija, ki napolnjuje svetišče, njegova okrasitev, oblačila, ki jih nosijo liturgični služabniki, sveti predmeti in vse ostalo, kar se uporablja pri liturgiji, mora odražati neskončno lepoto in dobroto Boga, h kateremu je usmerjeno naše božansko čaščenje.

Vse to ne sme postati samo sebi namen, torej lepota zaradi lepote, ampak mora biti dojeta kot sredstvo na poti do cilja, to, kar nam omogoča globlje zavedanje o čudoviti skrivnosti, ki jo obhajamo. Ta sredstva morajo izražati in nakazovati pomen maše kot take, in sicer zaradi dajanja slave Bogu in posvečevanja vernikov.

Opravičujem se, če to sporočilo ponavljam, vendar menim, da je pravilno razumevanje tega za Cerkev ključnega pomena. Menim, da nas je prav nerazumevanje tega spravilo v težave, v katerih smo, kar se ob številnih primerih odraža v ne vrednih liturgijah.

Če ne bomo pravilno razumeli tega dela razprave, bomo tudi v bodoče doživljali vsiljevanje drugih pomenov, namenov in "slogov" svete liturgije. Tudi v bodoče bomo imeli "polka maše", "folk maše", "rock maše", "sodobne maše", "tradicionalne maše" itd.

Početi pri obhajanju svete liturgije to, kar od nas zahteva Cerkev, kar bodo nekateri gotovo označili za nekaj "bolj tradicionalnega", ne more biti dojeta zgolj kot vsiljevanje sveti liturgiji določenega "sloga", to je sloga na seznamu, ki sem ga ravnokar prikazal. Početi, kar od nas zahteva Cerkev, pomeni izražati to, kar maša dejansko sama po sebi je.

Če to prenesemo na področje svete glasbe, vidimo, da mora tudi glasba, ki jo uporabljamo v sveti liturgiji, prispevati k popolnejšemu izražanju skrivnosti, ki jo obhajamo. To še posebej velja pri petju mašnih delov, predvsem pri odpevih, bodisi v angleščini bodisi latinščini. Izpostavimo lahko sledeče: kakor nam Cerkev daje odlomke iz Svetega pisma za posamezno nedeljo, delavnik ali praznik in kakor nam daje ostala splošna in posamezna besedila, kot so stalni red maše, molitve in uvodi, tako nam daje besedila za odpeve, ki

usklanjajo in dodatno poudarjajo posamezno obhajanje.

Vse, kar sem zapisal v svojem zadnjem pastoralnem pismu o sveti glasbi, je v resnici ponavljanje tega, kar so mnogi med vami govorili že v preteklosti, in sicer, da je "mašo potrebno peti" in ne zgolj "peti pesmi pri maši". Prav to se nahaja v osrčju tistega, kar je potrebno na področju liturgične glasbe privedi na dan. To je tisto, kar pripomore k izražanju notranjega pomena svete liturgije v smislu, o katerem smo razpravljali.

V.

Za konec bi se rad na kratko dotaknil tistih značilnosti glasbe, ki so nujne za doseganje njene ustrezne uporabe v sveti liturgiji. Kaj je sploh sveta glasba?

Vsi poznamo tri bistvene značilnosti. Te so: univerzalnost, umetniška kakovost (lepota) in svetost. To, kar se je v zadnjem času na žalost dogajalo, je načelo, da dokler besedilo pesmi govori o Bogu ali o nas in našem odnosu do Boga, je glasba že samodejno dojeta kot "sveta" in posledično dopustna za liturgijo. Na tak način v sveto liturgijo pripuščamo glasbo, ki ni primerna in ki nas, daleč od tega, da bi izražala bistveno obhajano skrivnost, oddaljuje od namena liturgije ter ji celo vsiljuje druge namene.

Obstaja razlika med verskimi pesmimi in glasbo na eni in "sveto glasbo" v skladu s tradicijo Cerkve na drugi strani. Kar bi bilo lahko primerno za mladinsko versko prireditve ali karizmatično molitveno srečanje, ni primerno za bogočastje svete mašne žrtve.

Poglejmo si te bistvene značilnosti. Najprej svetost svete glasbe.

Če se oprimemo nauka papeža Pija X., ki je pomembno vplival na nauk Drugega vatikanskega koncila, lahko beremo:

*[Sveta glasba] mora biti sveta in mora zato izključevati vso posvetnost; ne le posvetnost kot tako, temveč tudi v načinu, kako je predstavljena s strani tistih, ki jo izvajajo.*³

Drugi vatikanski koncil je svetost svete glasbe poudaril s temi besedami:

*Sveta glasba naj bo dojeta kot bolj sveta v sorazmerju z njeno tesnejšo povezavo z liturgičnim dejanjem, ne glede na to, ali dodaja sladkost molitvi, goji enotnost misli ali izpričuje večjo slovesnost pri svetih obredih.*⁴

Sedaj si pogledjmo lepoto (umetniško kakovost) svete glasbe.

Ker mora biti vse, kar je povezano z mašo, lepo, odražajoče neskončno lepoto in dobroto Boga, ki ga častimo, se to na poseben način navezuje na glasbo, ki tvori bistveni in sestavni del našega bogočastja. Besede papeža Benedikta XVI. so sledeče:

*Lepote naše liturgije prav gotovo ne moremo nikoli v zadostni meri gojiti, ohranjati in izpopolnjevati, kajti za Boga, ki je sam neskončna Lepota, ne obstaja nič, kar bi bilo zanj pretirano lepo. To pomeni, da bodo naše zemeljske liturgije vedno le blede senca liturgije, ki se obhaja v Nebeškem Jeruzalemu, cilju našega romanja na zemlji. Toda kljub temu naj bo naša liturgija tej čim bolj podobna in naj nam zagotavlja njen predokus!*⁵

Papež Pij X. je govoril o umetniški vrednosti svete glasbe, kar je naslednji primer pri zasledovanju njene lepote:

*[Sveta glasba] mora biti prava umetnost, kajti v nasprotnem primeru ne bo zmožna razumu teh, ki jo poslušajo, predajati tisto učinkovitost, na katero meri Cerkev v zvezi z zagotavljanjem in pripuščanjem glasbenih zvokov v njeno liturgijo.*⁶

Nazadnje si pogledjmo še univerzalnost svete glasbe.

Na koncu moramo upoštevati tretjo bistveno značilnost svete glasbe, to je njeno univerzalnost. Ta značilnost pomeni, da bo vsaka skladba svete glasbe, četudi odraža edinstveno kulturo določenega geografskega območja, zlahka prepoznana po svoji sveti naravi. Ta je značilnost svetosti, ki je z drugimi besedami načelo univerzalnosti, presegajoče različne kulture.

Čeprav ima vsak narod pravico, da v cerkvene skladbe vključuje tiste posebne oblike, ki lahko tvorijo njegovo domačo glasbo, morajo biti te oblike splošni naravi svete glasbe še vedno podrejene do te mere, da ne more nihče iz kateregakoli

naroda ob njenem poslušanju dobiti drugačen vtis kot le dobro.⁷

Ta poudarek bistvenih značilnosti svete glasbe je nujen zaradi pogostega pomanjkanja razumevanja ali prisotnosti zmede pri tehtanju, katera glasba je za mašo primerna in tako vredna vključitve v bogočastje. Kakor sem dejal, ne more vsaka oblika ali glasbeni slog zagotoviti primernosti za uporabo pri maši.

Iz tega razloga je jasno, zakaj *Gloria*, naravnana v skladu z ritmom polke ali slogom rock glasbe, ne more biti sveta glasba. Zakaj ne? Zato, ker takšni glasbeni slogi, ne glede na njihovo možno prijetnost v plesni dvorani ali na koncertu, ne posedujejo vseh treh ključnih značilnosti svete glasbe: svetosti, umetniške kakovosti (lepote) in univerzalnosti. Pri maši nismo zato, da bi se zabavali, ampak da bi dajali slavo Bogu in bili posvečevani skozi svete skrivnosti.

Če se vrnemo nazaj in se ozremo na to, kaj je dejansko bistveni pomen maše in njene notranje skrivnosti, lahko ugotovimo, da ti glasbeni slogi, kakor tudi ostali, niso zmožni izražanja čudovite skrivnosti svete liturgije in potemtakem ne morejo obveljati za primerne. V kolikor vemo, da pri vsaki maši stojimo ob vznožju križa in delamo navzočo žrtev Kristusa za naše odrešenje, si sploh ne moremo predstavljati, da bi tam, pred pretresljivo skrivnostjo, peli polko ali igrali na rock bobne ali električne kitare.

Ob koncu smo torej videli, da nas mora *ars celebrandi*, umetnost obhajanja svete liturgije, vselej voditi ven iz nas samih, da mora izražati in nakazovati skrivnost, ki se obhaja. Pravi duh liturgije se mora dati odkrivati v vsem, kar počnemo pri obhajanju svete maše. To

je oprijemljiv primer funkcionalnega načela svete liturgije: *lex orandi, lex credendi*, zakon molitve je zakon verovanja. To, kar in kako v liturgiji molimo in počnemo, mora vselej izražati to, kar verujemo o Kristusovem delu v liturgiji.

To, kar in kako molimo, je pomembno zato, ker nas že uvaja in poučuje o tistih stvarnostih, ki se dogajajo v liturgiji. Prav zato moramo to pravilno razumeti, da bomo tako v okviru nove evangelizacije koristili uvajanju in katehezi bodočih generacij.

Sveta glasba igra zelo pomembno in nezamenljivo vlogo pri trudu, ki poteka v smeri liturgične reforme in obnove. Zahvaljujem se članom Ameriškega združenja za cerkveno glasbo za vašo neutrudno budnost in velik trud. Nikoli ne postanite omahljivi ali potrti. Nahajamo se pred pragom globoke obnove bogočastja in vi ste tisti, ki pomagate utirati pot. Naj vas Bog blagoslovi in naj da razcvet delu vaših rok, src in glasov!

Prevedel Simon Malmenvall

-
1. Prevod nadškofovega nagovora je bil opravljen na podlagi prosto dostopne celotne objave, ki jo je s soglasjem govorca 12. julija 2013 priskrbel spletni portal Ameriškega združenja za cerkveno glasbo (Church Music Association of America). <http://musicasacra.com/2013/07/12/celebrating-the-spirit-of-the-liturgy/>
 2. Prevod (zaradi večje podobnosti z izvirnimi besedami, izrečenimi na nastopu) sledi angleškemu in ne slovenskemu besedilu.
 3. Ibid. I: 2.
 4. SC 112.
 5. Papež Benedikt duhovnikom v katedrali Notre Dame v Parizu, 13. septembra 2008.
 6. Pius X: Op. cit. I: 2.
 7. Pius X: Op. cit. I: 2.



SAMO SKRALOVNIK, MARTHA BOLTON

Dve svetopisemski zgodbi

Smejati se Svetemu pismu zna biti nevarno početje. Smejati se s Svetim pismom zna biti zabavna reč. Poiskati smeh v Svetem pismu pa je že stvar vere. In dobre volje. Oziroma "blage volje", če zapišemo po svetopisemsko. S temi besedami Gregor Čušin v predgovoru pospremi in pozdravi zbirko skečev z (izvirnim) naslovom *A Funny Thing Happened to Me on My Way Through the Bible*. Avtorice Marthe Bolton v omenjeni knjigi v prvi vrsti ne zanimajo zgodovinski temelji Svetega pisma, ampak recimo temu duhovna plat različnih pripovedi iz knjige knjig. Ta je v končni fazi najbolj zanimala tudi izvirnega bibličnega avtorja, ki je za izražanje resnice uporabljal takrat znane literarne in zgodovinske oprimke.

V nadaljevanju sta predstavljena dva skeča iz omenjene knjige (besedili je prevedel in uredil Gregor Čušin). Vsako besedilo je najprej umeščeno v kontekst s kratkim uvodnim biblično-zgodovinskim uvodom oz. pojasnilom, nato sledita posamezna skeča.

TRAJNA: PRIPOVED O SAMSONU IN DALILI

Pripoved o trajni nam prikaže življenjsko zgodbo Samsona, neobičajnega sodnika, iz še bolj neobičajnega obdobja izraelske zgodovine. Pripoved o Samsonu se nahaja v Knjigi sodnikov, nekako na sredi, v poglavjih 13–16. Knjiga sodnikov prikazuje svojsko obdobje izraelske zgodovine (1200–1000 pr. Kr.), ki opisuje proces zatona rodovno-plemenske ureditve, ko je patriarhalna avtoriteta znotraj različnih plemen začela popuščati, institucionalizirana avtoriteta kasnejše monarhije pa je bila še globoko v povojih. V tem času

se pojavijo sodniki, za katere je bila značilna vrsta vladanja, osnovana na osebni karizmi (sodnika) – vladavina je bila spontana, prehodne narave, brez posebnega družbenega razreda in birokratskega aparata. Sodnika ni izvolilo ali postavilo ljudstvo, temveč Bog. Z drugimi besedami, sodnik se je pojavil "po potrebi", ki so jo narekovale različne nujnosti in nevarnosti.

Na tej točki v Samsonovi zgodbi naletimo na neobičajnost. Drži namreč, da sveti pisatelj v uvodnih vrsticah Samsonove zgodbe navede "potrebo" po sodniku, ki je bila v tem, da so Filistejci vladali Izraelcem, nikakor pa ni povsem jasno, ali je Samson

nalogo popolnoma izpolnil. Začnimo postopoma. Samson je bil za razliko od ostalih sodnikov že kot otrok posvečen Bogu – bil je namreč Božji nazirec od materinega telesa do dneva svoje smrti. Vzdržen je bil vsakršne opojne pijače, Gospod pa ga je blagoslavljal. Vzdržen je bil tudi do neke druge povsem običajne človeške navade, striženja las. Prav Samsonova "trajna" je bila na prvi pogled izvor nadnaravne moči, ki Samsona – bolj kakor v vrsto ostalih sodnikov – umešča med klasične polbogove, tj. junake, grškega in rimskega panteona. Tudi vsa nadaljnja dejanja in nehanja "heroja s trajno" to potrjujejo: z oslovsko čeljustjo, brez dodatne vojaške pomoči, pobije tisoč mož, golorok raztrga leva itd. Manifestacija Samsonove moči ne sme zasenčiti našega pogleda. Pripoved namreč v svojem bistvu močno poudarja verski vidik: moč ne prihaja iz neobrite glave, temveč od Boga. Kljub temu, da Samson uporablja svojo moč zgolj za reševanje lastnih zagat, v ozadju na sebi lasten način skozi temperamentno življenjsko izkušnjo uresničuje Božji načrt – iztreblja Filistejce in odgovarja na klic ter stisko svojega ljudstva.

Osebe:

SAMSON

DALILA

(SAMSON in DALILA se crkljata na kavču.)

DALILA: Samson ... V čem je skrivnost tvoje moči? Kaj je tisto, zaradi česar si tako močan?

SAMSON: Misliš – razen špinače?

DALILA (ga odrine): Daj no, Samči! Resno mislim. (Se mu spet približa.) Tako zelo si močen ... in jaz imam zelo rada močne moške!

SAMSON: Oh, Dalila ... ti imaš rada vse moške!

DALILA (pomisli): No, ja – pravzaprav res. Ampak močne moške imam še posebej rada! No, kaj torej? Prehrana? Telovadba? Kaj je tisto, kar te naredi tako ... (Mu potipa mišice.) ... tako močnega?

SAMSON: Moja moč prihaja od Gospoda.

DALILA (je ne gane): Ja ja, seveda. To si mi že povedal. Neštetokrat. (Zavzeto.) Ampak mora biti še kaj drugega ... Samčili ... Saj ni nikogar, ki bi bil močnejši od tebe.

SAMSON (se skromno smehlja): Prav imaš.

DALILA (odločno): Torej, kaj? (Hitro zmešča glas.) Kaj je tisto, kar ti daje takšno strašno, strašno moč? (Ga crklja.) Daj no ... Zaupaj puncu svojo skrivnost!

SAMSON: Ne morem, Dalila. Če ti povem, boš povedala svoji mami, ona bo povedala svojim prijateljicam ... in preden se bom obrnil, bodo vedeli vsi!

DALILA (rahlo vzburljena – pa ne tako): Torej praviš, da je vzrok tvoje moči neka skrivnost?!

SAMSON: Ja. In bo skrivnost tudi ostala ... (skozi zobe) ... draga!

DALILA (se kuja): Veš kaj mi to pove? Da me nimaš prav nič rad!

SAMSON: Ne, to pa že ne!

DALILA: Če bi me imel rad, bi mi zaupal.

SAMSON: Ampak tega ne smem povedati nikomur ... Niti tebi ne, Dalila.

DALILA (izpod vek): Niti meni ne?!

SAMSON: Ne, niti tebi ne. Glej, Dalila, Bog me je blagoslovil in mi dal to strašno moč ... in če ti izdam to skrivnost, bi se izneveril Bogu!

DALILA (pretirano poudarjeno): A res?

SAMSON: Tega ne morem. Bog ima z menoj posebne načrte.

DALILA (vstane in odkoraka): Bom že izvlekla iz tebe to skrivnost!

SAMSON: Raje nehaj!

DALILA (se obrne nazaj): Ne morem odnehati, Samson! V vsem mojem življenju mi ni še nihče nikoli zaupal kakšne skrivnosti!

SAMSON: No, in kaj ti to pove, raglja?

DALILA: Komu praviš raglja?! Znam obdržati skrivnost!!

SAMSON: A daj, no! Če bi Bog kaj hotel naznaniti vesoljnemu svetu, bi zadostovalo, da bi ti šepnil novico na uho in ti naročil, da jo obdrži zase!

DALILA (užaljeno): Torej praviš, da imam prevelik gobec?!

SAMSON (pristopi in se nežno dotakne njenih ust): Dalila, imaš prečudovit gobček!

(Se ji zagleda v oči.) Je kot čudovit, dišeč cvet – nikdar se ne zapre!

DALILA (se mu iztrga): Tako, zdaj pa imam tega dovolj! Odhajam!

SAMSON (jo zgrabi za roko in povleče nazaj): Daj no, Dalila ... Saj ni taka reč. Vse, kar moraš vedeti, je, da sem najmočnejši možak na svetu ... in da te imam rad. Ti to ni dovolj?

DALILA (malo pomisli): Ne! Moram poznati tvojo skrivnost!

SAMSON: In kako naj vem, ali ti lahko zaupam?

DALILA (dvigne desnico): Obljubim, da ne bom nikomur povedala ... (Malo pomisli.) In tudi mama ne bo!

SAMSON (jezno): Sprijazni se, Dalila! Pač ne znaš držati zaprtih ust.

DALILA (kujavo): Če bi me imel res rad, ne bi rekel česa takega! Grem.

SAMSON: Pa te imam! Rad te imam!

DALILA: Ne, pa ne!

SAMSON: Ja, pa ja!

DALILA: Ne, pa ne!

SAMSON: Prav. Če ti zaupam svojo skrivnost, se boš poročila z menoj?

DALILA: Kaj?

SAMSON: Saj me ljubiš? Mar ne?

DALILA: Ja, seveda ... to že ... saj ni to ... ampak sem že z nekom zmenjena ...

SAMSON: Torej bo skrivnost ostala pri meni.

DALILA: Oh, no prav ... Mu bom rekla ne in se bom poročila s tabo. (Hlastavo.) Torej? V čem je skrivnost? (Mehko.) Srči?

SAMSON: Moji lasje.

DALILA (ne razume): Ja! Saj sem ti že nič-kolikokrat hotela reči ... Kdaj se boš ostrigel?

SAMSON: Moji lasje so skrivnost moje moči!

DALILA: Lasje?

SAMSON: Ja. Ko sem bil še otrok, je Bog naročil moji materi, da se moja glava in škarje ne smejo srečati. In ona ga je ubogala.

DALILA: Jaz pa sem mislila, da se greš malo hipija, pa to ...

SAMSON: No, zdaj ko poznaš mojo skrivnost, kaj ko bi določila datum poroke?

DALILA: Seveda, dravec. Samo da te obrijem. (Od nekdaj privleče ogromne škarje in se zapodi za njim.)

ŠOLA JAVNEGA NASTOPANJA ZA ZAČETNIKE: ZGODBA O MOJZESU

Mojzes velja v judovski zavesti za največjega preroka. Ob tem težko spregledamo dejstvo, da Mojzes – če verjamemo poročilu o Mojzesovem poklicu v preroško službo (2 Mz 3,1sl.) – za ta poklic sploh ni bil primeren. Mojzes je bil rojen v Egiptu, v času, ko je faraonovo državo začela ogrožati naraščajoča moč Hetitov. Faraon Ramzes II. je svojo državo iz preventivnih razlogov začel notranje utrjevati, za kar je spretno (neusmiljeno) izkoristil vse številčnejšo semitsko delovno silo, tj. potomce dvanajstih rodov, ki sta jih v Egipt prignali lakota in pomanjkanje. Ker ukrep v 2 Mz 1,12 ("A bolj ko so jih stiskali, bolj so se množili in bolj so se širili, tako da je Egipčane prevzemala groza pred Izraelovimi sinovi") ni bil uspešen, se faraon odloči za "stiskanje" druge vrste. Naroči posebno obliko kontracepcije – pobjoj vseh moških novorojenčkov.

Najbrž bi tudi Mojzesa doletela enaka usoda, ko mati tri mesece starega deteta ne bi položila v košaro in ga spustila po reki Nil, kjer ga je našla faraonova hči, ga vzgojila in vzela za svojega. Iz predstavljene zgodbe smemo sklepati, da je bil Mojzes na dvoru deležen tudi šolanja; kljub temu pa preroškega poslanstva sprva ni želel sprejeti, saj je čutil, da je za to nalogo v osnovi neprimeren.

Vendar Mojzesovo mnenje ni bilo odločilno. Pomembna značilnost bibličnega preroškega klica je, da posameznikovo prejšnje družbeno stanje, nravna usmeritev ali učenost oz. retorične spretnosti nimajo odločilnega pomena za Božji klic. Enako velja za preroško lastno mnenje o svojih sposobnostih. Mojzesov klic je od vseh preroških klicev najdaljši, saj se poklicani z Bogom zaplete v dolg in podroben dialog prepričevanja, odklanjanja, spodbud in zavrnitev, ki se konča z Mojzesovim temeljnim ugovorom: "O Gospod,

prosim, pošlji koga drugega!" (2 Mz 4,13). Vendar Mojzes, kakor je znano, klic sprejme s svobodno voljo. Bistvena ob vsem tem namreč ni (bila) človeška komponenta, temveč Božje zagotovilo, da odgovornost, ki je bila naložena, ne bo pretežka.

Mojzesu je bilo pravkar naročeno, naj se odpravi v Egipt in govori s faraonom. V roki ima pastirsko palico.

MOJZES: Čakaj, Bog, da vidim, če mi je jasno ... Hočeš, da grem k faraonu in ga prepričam, naj izpusti tvoje ljudstvo? A kar tako? Jaz? Jaz, Mojzes, ki v šoli za govorni nastop nikoli nisem dobil več od dvojke? Jaz naj grem in govorim s faraonom?! Zakaj raje ne pošlješ mojega brata, Arona? On je bil prvak debatnega krožka. Naj gre on! Kaj praviš? Da lahko gre zraven, da pa sem jaz izbran za to nalogo?!

Poglej, nočem, da bi narobe razumel. Res sem počaščen in lepo je, da tako verjameš vame in sploh ... Ampak res ne vem, ali bom kos tej nalogi. Kaj pa če faraon ne bo pustil ljudi? Kaj bo potem? Si kaj pomislil na to? Ne nazadnje faraon ni najbolj prijazen človek na svetu, veš?! Pravzaprav zna biti kar zoprn. Mislim, dovolj je, da mu ni všeč, kako si ga pogledal, pa že brišeš prah s piramid sredi puščave!

Kaj praviš? Da si o vsem razmislil? No, v redu, samo da veš, kaj delaš ... Kaj? A tole? (Pogleda palico.) Moja pastirska palica. Ja,

res je, precej je že oguljena. Saj sem naročil novo, pa naročilo zamuja ... Kaj? Hitra pošta? Predrago! Kaj praviš? Naj jo odvržem? Prav, ampak, a si slišal, ko sem rekel, da nova še ni prišla? Prav. (Odvrže palico.) In zdaj? Kaj? Da naj jo spet pobrem. Pa saj si sam rekel, naj jo odvržem! No, prav ... (Se skloni, da bi jo pobral.) OOOUUUUUPS! (Prestrašen odskoči.) Kako si pa to naredil?! Kako misliš KAJ? To! (Pokaže z roko na palico.) Mojo palico si spremenil v kačo! Pa dobro veš, da se jih bojim!

Kaj praviš?! Da naj jo zgrabim za rep!?!?? Saj ne misliš resno?! Aha, da misliš resno? Za rep praviš? Za ta rep? S katerim se hoče oviti okrog moje noge?! Da naj kar zgrabim, praviš?! Prav, pa bom ... (Gleda in čaka.) A ji lahko najprej vržem kakšen kamen na glavo? No, prav ... saj bom. Počasi se ji bom približal in jo bom zgrabil za rep. Saj si Močni Bog, ti si močnejši od ene navadne ... (zagrabi) ... palice? (Od začudenja ostrmi.) Kačo si spremenil nazaj v palico?!

Hej! Dober trik! A tako boš pripravil faraona, da bo spustil tvoje ljudstvo? Hja, mogoče bo delovalo.

Kaj? Kaj praviš? Da znaš še več? Se pravi, da če se bo faraon upiral, imaš na zalogi še boljše trike? Povem ti, da sem vesel, da si moj Bog!

Kaj? Ja. To pomeni, da bom šel. Mislim, če mi Ti zaupaš, potem ne vem, zakaj ne bi jaz Tebi!

SEBASTIJAN VALENTAN

Pet pesmi

Dan resnice

Leži v zaprtem rovu
na stotine kosti,
bil krutež je na krovu
brez čustev in vesti.

Nasilneža je roka
kot jastreb zbirala,
brez smisla in brez vzroka
nedolžne ubijala.

Nemirna vest se oglašča
in prosi usmiljenja,
nič več se ne ponaša
nekdaj zaslepljena.

O, pride dan resnice
enkrat za utišane,
to sito bo pravice
za roke vzvišene.

Krokar

Oropano
izdano dostojanstvo –
izigrano.

Še sneg ni pal
na veje,
ki brez listja
razgaljene
ne morejo se skriti.

Brezlistno drevje je
kot bi bilo požgano.

Le krokar najde v njem
zavetje.

Pa tudi on je onemel.

Daleč od raja

Na veke večnost ne bo minila,
pa tudi pekel večno traja.

Zakaj ne bi živel
za srečno večnost

od pekla vstran,
saj tam je dan
kot tisoč let,
kot pusti svet,

brez luči
in brez smehljaja

daleč,
daleč vstran od raja.

Šopek smrti

O, smrt,
tvoj vrt pisano je cvetje,
je osat in je pelin,
je cvetoči rožmarin.

Ko se popek v cvet spreminja
in ko mak že s polja izginja,
smrt v vazo devlje rože,
slavni pušeljc naredi,

v njem bom jaz
in v njem boš ti.

Mir

Jasno nebo,
le veter se oglašča,
saj v tišini odmeva
slišen je njegov glas.

Drugo vse spi,
počiva,
sameva ulica in trg.

Še vročina je utrujena
in nič je ne premakne.

Ta mir želim ujeti
in spraviti ga
za čas nemirni.

WYSTAN HUGH AUDEN¹

Junak na pustolovščini²

1. SPLOŠNA OPAŽANJA

Iskati izgubljeni gumb ni pravo iskanje: iti na pustolovščino namreč pomeni iskati nekaj, o čemer do tedaj nimamo nobenih izkušenj; lahko si sicer predstavljamo, kako je videti, toda to, ali je naša podoba prava ali napačna, bomo izvedeli šele, ko bomo to našli.

Živali zato ne hodijo na pustolovščine. Lovijo hrano, iščejo vodo ali družbo, predmet njihovega iskanja je določen s tem, kar že so, njegov namen pa je obnoviti porušeno ravnovesje; glede tega nimajo torej nobene izbire.

Človek pa je bitje, ki ustvarja zgodovino, za katerega je prihodnost vedno odprta: človekova 'narava' je narava, ki neprestano odkriva samo sebe in ki mora vsak trenutek preseirati, kar je bilo trenutek pred tem. Za človeka sedanjost ni nekaj resničnega, ampak nekaj dragocenega. Preteklosti ne more natančno ponoviti – vsak trenutek je edinstven – niti je ne more pustiti za sabo – vsak trenutek namreč k zgodovini nekaj dodaja in s tem spreminja vse, kar se mu je pred tem zgodilo.

Od tod izvira nezmožnost, da bi človek svoj način bivanja izrazil v eni sami podobi. Če se nekdo osredotoča na svojo vedno odprto

prihodnost, je naravna podoba podoba ceste, ki se razteza pred njim v neraziskano pokrajino, če pa se osredotoča na svojo nepozabno preteklost, potem je naravna podoba podoba mesta, ki je zgrajeno v vseh slogih arhitekture, in v katerem so telesno mrtvi enako dejavni meščani kot živi. Edina značilnost, ki je skupna obema podobama, je občutek namena; cesta, pa čeprav je njen cilj neviden, vodi v določeno smer; mesto pa je zgrajeno zato, da bi se ohranilo in da bi bilo dom.

Živali, ki v resnici živijo v sedanjosti, nimajo niti cest niti mest in jih tudi ne pogrešajo. Doma so v divjini in če so družabne narave, je največ, kar napravijo, to, da si postavijo tabor za en rod. Človek pa potrebuje oboje. Podoba mesta, iz katerega ne vodi nobena cesta, spominja na zapor; podoba ceste, ki se ne začne na nobeni posebni točki, pa ne spominja na pravo cesto, ampak na živalsko sled.

Podobna težava se pojavi, če kdo hoče obenem opisati izkušnjo našega lastnega življenja in izkušnjo življenja drugih. Subjektivno sem edinstveni ego, postavljen nad samega sebe; zdi se, da so moje telo, želje, občujta in misli ločeni od jaza, ki se jih zaveda. Zato ega drugega človeka ne morem

poznati neposredno, pozna ga lahko samo njegov jaz, ki ni edinstven, ampak primerljiv z jazi drugih, vključno z mojim. Če bi bil dober opazovalec in dober posnemovallec, si lahko zamislimo, da bi lahko drugega posnemal tako natančno, da bi zavedel njegove najboljše prijatelje, toda še vedno bi ga le posnemal; nikoli namreč ne morem vedeti, kako bi bilo, če bi bil nekdo drug. Medsebojna povezava med mojim egom in mojim jazom je popolnoma drugačna od vseh drugih medsebojnih povezav, ki jih imam z osebami ali predmeti.

Še enkrat, zavedam se samega sebe kot nastajajočega, zavedam se vsakega trenutka, ki nastaja na novo, pa če kažem kakršnokoli zunanje znamenje spremembe ali ne, vendar pa pri drugih lahko zaznam samo prehod časa, kot se ta kaže objektivno; ta in ta je videti starejši ali debelejši ali se vede drugače, kot se je vedel nekoč. Še več, čeprav vsi vemo, da morajo vsi ljudje umreti, smrt ni izkušnja, ki bi si jo lahko delili; ne morem biti udeležen pri smrti drugih, pa tudi drugi pri moji ne.

In končno, moja subjektivna izkušnja življenja je taka, da moram neprestano sprejemati odločitve med danimi možnostmi, izkušnja dvoma in skušnjave pa je tista, ki se zdi pomembnejša in bolj vredna spomina kot pa dejanja, ki jih napravim, ko sprejem svojo odločitev. Toda ko opazujem druge, ne morem videti, kako sprejemajo odločitve; vidim lahko samo njihova dejanja; in v primerjavi z menoj se zdijo drugi kar naenkrat manj svobodni in bolj stanovitni po značaju, pa naj bo to dobro ali slabo.

Pustolovščina je eden izmed najstarejših, najzahtevnejših in najbolj priljubljenih književnih zvrsti. V nekaterih primerih je sicer lahko utemeljena na zgodovinskem dejstvu – iskanje zlatega runa morda izvira iz tega, kako so pomorski trgovci iskali jantar – in nekatere teme, kot je kruta začarana princesa, katere srce lahko stopi samo vnaprej izbran ljubljenc, so lahko popačen spomin na verske obrede, toda prepričan sem, da je temelj neizmerne privlačnosti pustolovske zgodbe kot literarne oblike v tem,

da predstavlja simbolni opis naše subjektivne osebne izkušnje, kako je eksistenca zgodovinske narave.

Kot tipičen primer tradicionalne pustolovske zgodbe pogledajmo pripoved iz Grimmovih zbirke z naslovom *Živa voda*. Kralj zboli. In eden za drugim se vsi trije njegovi sinovi odpravijo na pot, da bi poiskali in prinesli živo vodo, ki bi mu povrnila zdravje. Toda motiv starejših dveh sinov ni v ljubezni do očeta, ampak upanje na nagrado; samo najmlajšemu pa je mar za očeta kot osebo. Vsi trije se srečajo s škratom, ki jih sprašuje, kam gredo. Prva dva sta nesramna in nočeta odgovoriti, zato sta kaznovana, saj ju škratec zapre v globoko sotesko. Najmlajši pa vljudno in po resnici odgovori, zato mu škratec ne pokaže samo poti do gradu, kjer je izvir žive vode, ampak mu da tudi čarobno palico, ki odpira grajska vrata, in dva hlebca kruha, da bi z njima nahranil leve, ki stražijo izvir. Poleg tega ga škratec še opozori, da mora oditi, preden ura odbije dvanajst, sicer se bo znašel v ujetništvu. Po teh navodilih in s čarobnimi darovi najmlajši brat dobi živo vodo, sreča lepo princesko, ki mu obljubi, da se bo poročila z njim, če se bo vrnil v enem letu, in s seboj odnese tudi čarobni meč, ki lahko pobije cele vojske ter čarobno štruco kruha, ki je ne bo nikoli zmanjkalo. Vseeno pa mu skorajda spodleti, saj pozabi na škratecove nasvete, leže na posteljo in zaspi, zbudi pa se malo preden ura odbije dvanajst; vrata, ki se zapirajo, mu zato odbijejo kos pete.

Na poti domov še enkrat sreča škratec in izve, kaj se je zgodilo z bratoma; na njegovo prošnjo ju škratec z nejevoljo izpusti in ga opozori, da sta v srcu hudobna.

Trije bratje tako nadaljujejo pot nazaj domov, s pomočjo meča in štruce pa najmlajši reši še tri kraljestva pred vojno in lakoto. Zadnji del poti poteka preko morja. In ko junak zaspi, mu njegov starejši brat ukrade vodo življenja iz čutare ter jo zamenja z morskjo. Ko pridejo domov, bolni oče poskusi vodo, ki mu jo je prinesel najmlajši, in seveda se njegovo stanje poslabša; ko pa mu ponudi

vodo starejši brat, ki jo je ukradel, ga ta pozdravi.

Zaradi tega kralj verjame trditvam starejših dveh bratov, da ga je najmlajši hotel zastrupiti, in ukaže svojemu lovcu, naj gre za njim v gozd in ga na skrivaj ustrelji. Ko pa bi moral to storiti, se lovec ne more pripraviti do tega, in junak se začne skrivati v gozdu.

Kmalu začnejo v palačo prihajati vozovi z zlatom in dragulji, ki so dar hvaležnih kraljev, katerim je junak rešil dežele pred vojno in lahkoto, zato postane očetu jasno, da je ta nedolžen. Med tem pa je princesa, ki se je pripravljala na poroko, zgradila zlato cesto do svojega gradu in ukazala, da lahko sprejmejo samo tistega, ki bo prihajal naravnost po njej.

Starejša brata spet poskušata prevarati junaka in nameravata sama zasnovati princeso. Toda ko prideta do zlate ceste, se jo bojita umazati, zato eden jaha po njeni levi, drugi po desni, toda nobenega izmed njiju ne spustijo v grad. Ko pa na cesto pride junak, je tako zatopljen v svoje misli o princesi, da sploh ne opazi, da je zlata, in jaha kar po sredi. Sprejmejo ga, poroči se s princeso, se vrne z njo domov in se spravi z očetom. Zlobna brata pa odplujeta, svoj živ dan ju ni več nazaj in vse skupaj se srečno konča.

Bistvenih prvin tipične pustolovske zgodbe je šest:

1. Dragocen predmet in/ali oseba, ki jo je treba najti, osvojiti ali poročiti.
2. Dolgo potovanje, da bi ga/jo našli, saj kraj, kjer se nahaja, iskalcem ni znan.
3. Junak. Dragocenega predmeta ne more najti kdorkoli, ampak samo tista oseba, ki ima privzgojene prave lastnosti in značaj.
4. Preizkus ali vrsta preizkusov, ki razkrijejo nevredneže in pokažejo junaka.
5. Varuhi predmeta, ki jih je potrebno premagati, preden ga junak osvoji. Ti so lahko še en preizkus junakovih vrlin ali pa so zlobni sami po sebi.
6. Pomočniki, ki s svojim znanjem in čarobnimi močmi pomagajo junaku, in brez katerih ne bi nikoli uspel. Lahko so v obliki človeka ali živali.

Mar ne ustreza vsaka izmed teh prvin enem vidiku naše osebne izkušnje v življenju?

1. Mnoga moja dejanja imajo namen; *telos*, h kateremu stremijo, pa je lahko kratkoročen, kot je namen napisati stavek, ki bo natančno izrazil moje trenutne misli, ali pa vseživljenjski, kot je najti srečo ali pristno bivanje, postati, kar si želim ali za kar me je Bog poslal. In kaj bi bila naravnejša podoba takšnega *telosa* kot lepa princesa ali živa voda?
2. Čas dojemam kot neprestan proces spreminjanja, ki se ga ne da zavrteti nazaj. Če to prevedemo v prostorski jezik, ta proces seveda postane potovanje.
3. Zavedam se, da sem edinstven – da so moji cilji samo moji – in da se soočam z neznanom prihodnostjo – da ne morem biti vnaprej prepričan ali bom uspel doseči svoj cilj ali ne. Občutek edinstvenosti ustvarja podobo edinstvenega junaka; občutek negotovosti pa podobe neuspešnih tekmecev.
4. Zavedam se nasprotujočih si sil v sebi, od katerih imam ene za dobre in druge za slabe in ki si ne prestopajo prizadevanj, da bi mojo voljo preusmerile v to ali ono smer. Obstoje te sil je nekaj, kar nam je dano. Sicer se lahko odločam, ali se bom tem željam vdal ali uprl, vendar pa ne morem sam izbirati, ali bom imel željo ali ne. In vsaka podoba te izkušnje mora biti dvojna, biti mora tekmovanje med dvema stranema, med prijatelji in sovražniki.

Toda po drugi strani pustolovščina ne kaže nobene podobe naše objektivne izkušnje življenja v družbi. Če izključim svoja občutja in poskušam pogledati na svet kakor da bi nanj gledal skozi leče fotoaparata, lahko ugotovim, da se velika večina ljudi preživlja z življenjem na enem kraju in da so potovanja rezervirana za počitnice in za ljudi z neomejenimi sredstvi. Ugotovim lahko, da so nekatere vojne sicer take, ki bi jih lahko imenovali pravične, vendar pa ni nobena taka, da bi bili na eni strani zgolj in samo dobri in na drugi zgolj in samo hudobni, pa čeprav se vse preveč pogosto dogaja, da ena ali druga stran samo

sebe prepričuje, da je tako. Ko pa gre za boje med človekom in silami narave ali divjimi zvermi, lahko ugotovimo, da se narava ne zaveda, da je uničevalna in da nobena žival ne napada človeka iz zlobe, ampak zaradi lakote ali strahu.

V mnogih različnih pustolovskih zgodb, tako v starodavnih kot sodobnih, je najdba ali ponovna osvojitve dragocenega predmeta v skupno dobro družbe, ki ji pripada junak. Tudi če je cilj njegove pustolovščine poroka, ne išče kateregakoli dekleta, ampak princeško. Njegova osebna sreča pa je tesno povezana s srečo mesta; kraljestvo bo imelo dobro vodstvo in kmalu bo prišel prestolonaslednik.

Toda obstajajo tudi drugačne različice, v katerih je uspeh pomemben samo za posameznika, ki ga doseže. Svetega grala, na primer, ne bodo nikoli mogli videti vsi ljudje, ampak samo izjemno plemeniti in neomadeževani.

Še enkrat, v pustolovskih zgodbah obstajata dva tipa junakov. Eden spominja na junaka epa; njegove izjemne vrline so vsakomur očitne. Za Jazona, na primer, je takoj jasno, da če le kdo lahko osvoji Zlato runo, je to on. Drugi tip junaka, ki je zelo pogost v pravljicah, pa je tisti, katerega vrline so skrite. Najmlajši sin, najšibkejši, najmanj moder, tisti, za katerega so vsi prepričani, da ima najmanj možnosti za uspeh, se izkaže za junaka, potem ko očitno boljši doživijo polom. Svojega uspeha pa ne doseže z lastnimi močmi, ampak s pomočjo vil, čarovnikov in živali, to, da je bil deležen pomoči, pa tudi z lahkoto prizna, saj je v nasprotju z boljšimi od sebe dovolj ponižen, da sprejme nasvet, in dovolj prijazen, da pomaga neznanecem, ki kakor on niso videti nič posebnega.

Čeprav je predmet tega eseja pustolovska zgodba v svoji običajni obliki, pa je verjetno smiselno zelo na kratko omeniti tudi nekatere različice.

DETEKTIVSKA ZGODBA

V tem primeru cilj ni predmet ali oseba, ampak odgovor na vprašanje – Kdo je

zagrešil umor? Ne gre za potovanje – bolje je, da je družba zaprta in prizorišče bolj omejeno. Tudi tu sta dve strani, vendar ima ena stran samo enega člana, morilca, saj ločnica ne poteka med dobrim in zlim, ampak med krivdo in nedolžnostjo. Junak, tj. detektiv pa je v tem primeru tretji člen, ki ne pripada nobeni strani.

AVANTURA

Tu sta potovanje in cilj eno in isto, saj gre za željo po več in več pustolovščinah. Klasičen primer je Poejeva *Pripoved Arthurja Gordona Pyma*. Zapletenejša in subtilnejša primera pa sta Goethejev *Faust* in legenda o Don Juanu.

Pogoj, ki ga je Mefisto vključil v pogodbo s Faustom, je ta, da Faust ne bo nikoli rekel, naj se tok časa ustavi v idealnem trenutku in da ne bo nikoli rekel: "Zdaj sem dosegel cilj svojega iskanja." Tudi Don Juanova pustolovščina se ne more nikoli končati, saj bodo vedno ostala dekleta, ki jih še ni zapeljal. Je tudi eden izmed redkih primerov zlobne pustolovščine, ki se ne bi smele zgoditi, in v katerih je potemtakem junak podel.

MOBY DICK

Tu sta dragoceni predmet in zlonamerni varuh združena v eno, namen iskanja pa ni osvojitve, ampak uničenje. Še en primer pustolovščine, ki se je ne bi smeli lotiti, in ki je bolj tragična kot hudobna. Kapitan Ahab pripada Othelovi družbi in ne Jagovi.

KAFKINI ROMANI

V teh romanih junak ne doseže svojega cilja. V *Procesu* ne more dokazati svoje nedolžnosti ali izvedeti, česa je kriv, v *Gradu* pa ne doseže, da bi bil uradno imenovan za zemljemerca; ne uspe mu zato, ker je uspeh človeško nemogoč, in ne zato, ker bi bil nevreden. Stražarji so namreč premočni in, čeprav Kafka tega ne pove, mislim, da lahko dodamo,

tudi preveč zlonamerni. K. pa je junak zato, ker si kljub očitnemu dejstvu, da je v svetu zlo močnejše od dobrega, ne neha prizadevati, da bi častil princa tega sveta. Po vseh pravilih bi moral obupati, vendar se to ne zgodi.

Vsako literarno posnemanje subjektivne izkušnje postajanja se sooča s težavami, ki so povezane z obliko in omejitvami obravnavane teme. Tako kot človeško življenje, ki ima začetek, rojstvo, in konec, smrt, ima namreč tudi zgodba o iskanju dve trdni točki, začetek in končni dosežek, število pustolovščin v vmesnem obdobju pa je lahko poljubno; ker je tok časa neprekinjen, ga je mogoče v neskončnost deliti in deliti v trenutke. Ena rešitev je uvedba številskega vzorca, kar je podobno metrumu v pesništvu. Tako so v *Živi vodi* trije bratje, tri kraljestva, ki jih je potrebno rešiti pred vojno in lakoto, in trije načini, kako priti do princesinega gradu. Preizkusa sta dva, škrat in zlata cesta, pravo in napačno vedenje pa sta si povsem nasprotna; prav je, da upoštevamo škrate, in narobe, če opazimo cesto.

Junak zato, ker zaspi, dvakrat skorajda doživi polom; prvič sploh ne upošteva škratovih navodil, drugič pa zanemarija opozorila, da sta njegova brata zlobna človeka.

Popeljati moža na potovanje, pomeni odrezati ga od vsakdanjih družbenih razmerij z ženskami, sosedi in sodelavci. Edini odnosi, ki se ohranijo, ko gre junak pustolovščine na pot, so namreč odnosi s tistimi, ki gredo z njim, in to so bodisi demokratični odnosi z enakovrednimi tovariši v bitki ali pa fevdalni odnosi med vitezom in plemičem. Poleg teh je njegovo družabno življenje omejeno na naključna in kratka srečanja. Tudi če so njegovi motivi za odhod na pustolovščino ljubezenski, mora gospodična počakati nanj bodisi na začetku bodisi na koncu poti. Deloma zaradi zgoraj navedenega, deloma pa zato, ker gre za avanture, to je za krizne situacije, v katerih se človek vede bodisi prav bodisi narobe, je pustolovska pripoved precej neprimerna za tenkočutno prikazovanje

značajev; osebnosti likov so bolj ali manj prikazane v obliki arhetipov, ne pa kot med seboj različni posamezniki.

Toliko splošnih opažanj. Preostanek tega eseja bom posvetil obravnavi enega samega dela, Tolkienove trilogije *Gospodar prstanov*.

2. POSTAVITEV

Mnoge pustolovske zgodbe so postavljene v sanjske dežele, to pomeni v noben določen kraj ali čas. Prednost tega je, da lahko uporabimo vse bogastvo sanjskih podob, pošasti, čarobnih spremenjenj in prehodov, ki jih v našem običajnem budnem življenju ni, cena tega pa, da se s tem poveča težnja, da bi se ta zvrst oddaljila od družbene in zgodovinske resničnosti. Sanje lahko namreč v najboljšem primeru razlagamo alegorično, vendar take razlage kaj lahko postanejo mehanične in površinske. Obstajajo pa tudi drugačne pustolovske zgodbe, kot je triler *Devetintrideset stopnic*, na primer, ki so postavljene v kraj, ki ga lahko najdemo na zemljevidu, in v čas, o katerem lahko beremo v zgodovinskih knjigah. To sicer daje pustolovščini družben pomen, vendar pa nerazrešene moralne dileme resnične zgodovine trčijo ob predpostavko, ki je bistvenega pomena za zvrst, da je ena stran dobra in druga slaba.

Celo ko gre za vojni čas, tenkočuten bralec ne more biti povsem prepričan o tem, kako je z obema stranema, ki ju je pisec trilerja vzel iz resničnega življenja. Ne more namreč mimo dejstva, da je John Buchan sicer napravil junake iz Angležev in Američanov, sovražnike pa iz Nemcev, vendar bi kakšen nemški pisec lahko napisal enako prepričljiv triler, v katerem bi bile vloge zamenjane.

Tolkien pa svoje zgodbe ne postavlja niti v sanjski niti v dejanski, ampak v domišljjski svet. Domišljjski svet je zgrajen tako, da je vsaka pokrajina, da se vsi prebivalci in dogodki, ki jih pisec želi vključiti v zgodbo, zdijo verjetni, ker pa je sam oblikoval njegovo zgodovino, obstaja samo ena pravilna razlaga

dogodkov, tj. njegova. To, kar se zgodi, in zakaj se zgodi, kar se zgodi, je neizogibno določeno s tem, kar pove pisec.

Vendar pa je ustvarjanje prepričljivega domišljjskega sveta za pisatelja izredno zahtevno. Nobenega vprašanja namreč ne sme biti, ki bi nas zanimalo, in bi ga zastavili v zvezi z resničnim svetom in na katerega pisec ne bi mogel dati prepričljivega odgovora. Vsak pisatelj, ki se – tako kot Tolkien – v dvajsetem stoletju loteva ustvarjanja domišljjskega sveta, pa mora doseči tudi višji standard konkretnosti kot na primer njegovi srednjeveški predhodniki, saj mora računati z bralci, ki so se srečali z realističnimi romani in znanstvenim zgodovinopisjem.

Sanjski svet ima lahko mnogo nerazložljivih vrzeli in logičnih neskladij; domišljjski svet pa jih ne sme imeti, saj je to svet zakonov in ne svet želja. Njegovi zakoni so sicer lahko drugačni od tistih, ki vladajo našemu svetu, vseeno pa morajo biti razumljivi in ne smejo imeti izjem. Njegova zgodovina je lahko nenavadna, ne sme pa biti v nasprotju z našim razumevanjem, kaj zgodovina je, namreč, prepleteno delovanje usode, izbir in naključij. In končno, ne sme nasprotovati naši moralni izkušnji. Če morata biti, kot pustolovska zgodba na splošno zahteva, dobro in zlo utelešena v posameznikih ali družbah, moramo biti prepričani, da je zlobna stran taka, da jo bo vsak duševno zdrav človek, ne glede na to, kakšne narodnosti je ali kateri kulturi pripada, prepoznal kot zlobno. Zmagoslavje dobrega nad zlim, ki ga predpostavlja vsaka uspešno dokončana pustolovščina, se mora zdeti zgodovinsko možno, ne pa sanjarija. Telesna in do neke mere razumska moč mora biti prikazana tako, kot jo poznamo, biti mora moralno nevtralna in učinkovita: v bitkah naj zmaguje močnejša stran, pa naj bo dobra ali zlobna.

Da bi pokazal, kako velik je bil zalogaj, ki se ga je lotil Tolkien, vam bom predstavil nekaj števil. Področje njegovega sveta je dolgo okrog tisoč tristo milj od vzhoda (Lhûnski zaliv) do zahoda (Železno hribovje) in široko

tisoč dvesto milj od severa (zaliv Forochel) do juga (ustje reke Anduin). V našem svetu je samo ena vrsta, ki je zmožna govoriti in ki ima resnično zgodovino – človek; v Tolkienovem svetu jih je vsaj sedem. Dejanski dogodki v zgodbi se odvijajo v zadnjih dvajsetih letih tretjega zgodovinskega obdobja tega sveta. Prvi vek imamo za legendarnega, zato je njegovo trajanje neznan, njegova zgodovina pa le nejasen spomin, vseeno pa je moral za 3441 let Drugega veka in 3021 let Tretjega Tolkien oblikovati neprekinjeno in verjetno zgodovino.

Prva naloga vsakega ustvarjalca domišljjskega sveta je ista kot Adamova v raju: poiskati mora imena za vsakogar in za vsako stvar v njem in če, tako kot v Tolkienovem svetu, obstaja več kot le en jezik, si mora izmisliti toliko poimenovanj, kot je jezikov.

In ko gre za dar poimenovanja, Tolkien prekaša vsakega pisatelja, živega ali pokojnega, ki sem ga kdajkoli bral; najti 'prava' imena je dovolj težko že v zabavnem svetu; v resnem pa se zdi tak uspeh skorajda čaroben. Še več, Tolkien pokaže, da si ni sposoben izmisliti samo imen, ampak da lahko razvije kar cele jezike, ki odražajo naravo tistih, ki ga govorijo. Entje, na primer, so drevesa, ki se lahko gibajo, imajo zavest in govorijo, vseeno pa še naprej živijo s hitrostjo dreves. Zato je njihov jezik "počasen, zvoneč, gostobeseden, ponavljajski, prav res dolgovezen".³ Tole je zgolj del entske besede za hrib:

*A-lalla-lalla-rumba-kamanda-lind-or
-burúmë.*⁴

Skrajna pola dobrega in zlega v zgodbi predstavljajo vilini in Sauron. To je odlomek pesmi v vilinščini:

*A Elbereth Gilthoniel,
silivren penna miriel
o menel alglar elenath!
Na-chaered palan díriel.
o galadhremmin ennorath,
Fanuilos, le linnathon
nefaer, si nef aearon.*⁵

To pa je odlomek zlobnega uroka v črni govorici, ki jo je izumil Sauron:

Aš nazg durbatulûk, aš nazg gimbatul, aš nazg thrakatalûk, agh burzum-iši-krimpatul.

Domišljijjski svet mora biti za bralčeve čute tako resničen kakor dejanski svet. Da bi se mu zdelo domišljijjsko potovanje prepričljivo, mora namreč imeti občutek, da vidi pokrajino, skozi katero potuje, tako kot jo je, glede na njegov način gibanja in okoliščine njegovega opravka, videl domišljijjski popotnik sam. Na srečo pa je Tolkienov dar za opise pokrajine enako velik kot njegov dar za poimenovanja in njegova rodovitnost pri izumljanju dogodkov. Njegov junak Frodo Bisagin je na poti, če ne upoštevamo počitkov, osemdeset dni in prepotuje več kot 1800 milj, mnogo od tega peš, njegovi čuti so zaradi strahu ves čas naostreni, na preži je vsak najmanjši košček poti, da bi opazil znamenja svojih zasledovalcev, vseeno pa nas Tolkien uspe prepričati, da ni ničesar, kar bi Frodo opazil, pa bi on pozabil opisati.

V tehnološkem smislu je njegov svet pred-industrijski. Znanje rudarjenja, obdelave kovin, arhitekture, gradnje cest in mostov je visoko razvito, ni pa strelnega orožja in mehanskih prevoznih sredstev. To je svet, ki je že videl boljše čase. Pokrajine, ki so bile nekoč obdelane in rodovitne, so namreč spet postale divjina, ceste so neprehodne in nekoč znamenita mesta so zdaj v ruševinah. (Je pa eno begajoče protislovje. Zdi se, da imata tako Sauron kot Saruman v svojih trdnjavah na razpolago težko mehanizacijo. Zakaj sta potem omejena na netehnološko bojevanje?) Toda čeprav so brez strojev, imajo nekateri ljudje v tem svetu moči, ki bi jih v naši civilizaciji imenovali čarobne, saj jih tu nimamo; mogoče je telepatsko sporazumevanje in gledanje, besedni uroki so učinkoviti, mogoče je upravljati z vremenom, prstani omogočajo nevidnost itd.

V političnem smislu je sicer najpogostejša oblika skupnosti dobrohotna monarhija, Šajerska, v kateri prebivajo hobiti. Je neke vrste mala mestna demokracija, Sauronovo

kraljestvo Mordor pa je seveda totalitarna in sužnjelastniška diktatura.

Čeprav so neizrečene predpostavke celotnega dela krščanske, pa ne izvemo, da bi katerikoli prebivalci izvajali religiozno čaščenje.

Seveda pa škratje, večči, Sauron, verjetno pa še kdo drug verujejo v obstoj Enega in Valarja, ki mu je Eno zaupalo v varstvo Srednji svet, in v Deželo na Skrajnem zahodu, ki jo imam za podobo raja.

3. JUNAK PUSTOLOVŠČINE

V naši subjektivni izkušnji, ki jo, kot sem omenil, pustolovščina v književnem smislu posnema, je to, kar bi morali postati, običajno odvisno od tega, kar smo; če ne izkoristim kar najbolj kateregakoli talenta, ki mi je bil zaupan, pomeni, da sem len in strahopeten, če pa se lotim naloge, za katero nimam talenta, ki ga ta zahteva, je to predrznost. Prav zato si v običajnih pustolovskih zgodbah junak želi, da bi se odpravil na pustolovščino in je, čeprav se drugim zdi, da nima moči za to, prepričan v uspeh. Vprašanje poklicanosti je posebej izpostavljeno v pustolovski zgodbi *Čarobna piščal*. Princ Tamino je namreč tipičen junak, ki se mora spopasti s preizkušnjami ognja in vode, da bi pridobil modrost in osvojil roko princese Pamine.

Ob njem pa je Papageno, ki je na svoj način tudi junak. Vprašajo ga, ali je pripravljen zdržati preizkus tako kot njegov gospodar, toda odgovori, da ne, da take nevarnosti niso za ljudi, kakršen je on. "Toda," pravi svečenik, "če jih ne boš prestal, ne boš nikoli osvojil dekleta." "Če je tako," odgovori, "bom ostal sam." Ta odgovor razkrije Papagenovo ponižnost, za katero je nagrajen s svojo zrcalno podobo Papageno. Njegovo nasprotje pa je malopridni Monostatos. Tako kot Papageno, tudi on ne zmore prestati preizkusov, vendar mu v nasprotju z njim manjka ponižnosti, da bi se odrekel nagradi za junaštvo; noče sprejeti svoje različice Papagene in zahteva nič manj kot princeso.

Vendar pa obstaja še ena vrsta poklicanosti, ki bi jo lahko imenovali religiozna. Ne izkusi je vsak in celo tisti, ki jo, jo morda samo za nekaj trenutkov v življenju. Za religiozno poklicanost je značilno, da izhaja iz nečesa, kar je zunaj posameznika, in je zanj običajno kot strah in trepet, kakor takrat, ko je Bog poklical Abrahama iz dežele Ura, ali kakor je človek, ki je po naravi boječ, poklican, naj vstopi v gorečo hišo, da bi rešil otroka, ker ni v bližini nikogar drugega, ki bi to storil.

Nekateri liki v *Gospodarju prstanov*, na primer Gandalf in Aragorn, so izraz naravne poklicanosti in talenta. Gandalf je namreč tisti, ki načrtuje strategijo v vojni proti Sauroonu, saj je zelo moder mož; Aragorn pa je tisti, ki vodi gondorsko vojsko, saj je velik bojevnik in pravi prestolonaslednik. Ne glede na to, kaj bosta morda morala tvegati in pretrpeti, na nek način delata to, kar hočeta delati. Situacija pravega junaka, Froda Bisagina, pa je precej drugačna. Ko je bila sprejeta odločitev, da bodo Prstan poslali v Ogenj, so namreč njegovi občutki podobni Papagenovim: "Tako nevarne naloge niso za tako majhnega hobita, kot sem jaz. Veliko raje bi ostal doma, kot pa da tvegam svoje življenje za tako majhno možnost, da bi dosegel slavo." Toda vest mu pravi: "Morda nisi nič posebnega sam po sebi, toda iz nekega nerazložljivega razloga, ne da bi si to sam izbral, je Prstan prišel v tvoje roke, zato je na tebi naloga in ne na Gandalfu ali Aragornu, da ga uničiš."

Ker odločitev nima ničesar opraviti z njegovimi talenti, mu pri odločitvi ne more in tudi ne sme nihče pomagati. Ko na Elronovem svétu vstane in reče: "Jaz ponesem Prstan, čeprav ne vem poti," Elrond odgovori: "Vendar pa je to težko breme. Tako težko, da ga ne more nihče nikomur naložiti. In ne nalagam ti ga. A če si ga nadeneš po svobodni volji, potem pravim, da si se prav odločil."⁶

In ko je enkrat izbran, je Frodo povsem pri stvari; drugi, ki gredo z njim, pa ne.

"Prstanonoša se odpravlja poiskat goro Pogubo. Vsakršno breme je zgolj na njem: da pristana ne vrže stran, da ga ne izroči

kakemu Sovragovemu služabniku in da ga tudi ne prepusti v roke sploh nikomur, razen članom Družčine in Sveta, pa še tem zgolj v najhujši sili. Drugi greste z njim kot svobodni spremljevalci, da bi mu pomagali na poti. Lahko izostanete ali se vrnete ali zavijete po svoje po drugih poteh, kakor se vam že ponudi priložnost. Dlje pa ko boste šli, težje se bo umakniti; pa vendar vas ne vežeta ne prisega ne zaobljuba, češ da bi morali dlje, kot si sami želite. Ni vam namreč še znano, kako čvrstega srca ste, in ne morete vnaprej vedeti, kaj čaka katerega med vami na cesti."

"Brez vere je, kdor se za vselej poslavlja, ko se v temo odpravlja," je rekel Gimli.

"Že mogoče," je rekel Elrond, "a naj se ne hvali, da bo hodil brez luči, kdor še ni doživel noči."

"A dana beseda srcu ne preseda," je rekel Gimli.

"Da ga če ne bi strla," je rekel Elrond. "Ne glejte predaleč naprej! Zdaj pa le pojdite z odločni srcem!"⁷

SPOPAD MED DOBRIM IN ZLIM

Če je šibka točka običajne pustolovščine, da dobro zmaga nad zlim preprosto zato, ker je dobro močnejše, pa to ni šibka točka, ki bi se ji lahko izognili na ta način, da dobremu ne bi dali sploh nobene moči. Precej pametno Tolkien napravi tako, da je vilinov, škratov, veščev in ljudi, ki so Sauronovi nasprotniki, zares strašljivo veliko, medtem ko je Sauron, tudi brez Prstana, ko gre za čisto moč, močnejši. Vseeno pa ima tudi njihova moč odigrati svojo vlogo, kot pravi Gandalf.

"Rekel sem, da z orožjem zmage ni moč doseči. Še zmeraj se nadejam zmage, a ne z orožjem. Kajti sredi vseh teh taktičnih vprašanj je Prstan Mogote, temelj Barad-dûra in Sauronov up. /.../ Če dobi prstan on, potem je vaš pogum ničev in bo njegova zmaga nagla in popolna: tako popolna, da ne more nihče predvideti njenega konca, vse dokler

traja ta svét. Če pa se prstan uniči, potem pade tudi on; in njegov padec bo tako globok, da ne more nihče predvideti, da bi še kdaj vstal. /.../ Moj nasvet je potemtakem takle. Prstana nimamo. Bodisi po modrosti bodisi po veliki neumnosti je bil poslan proč, da bi bil uničen preden uniči nas. Brez njega ne moremo s silo poraziti njegove sile. Za vsako ceno pa moramo zadržati njegovo Oko, da ne opazi resnične nevarnosti. Zmage ne moremo doseči z orožjem, lahko pa z orožjem omogočimo Prstanonoši njegovo edino priložnost, najsi je še tako borna."⁸

Pustolovščina je uspešna in Sauron je vržen s prestola. Prepričati bralca, da so napake, ki jih Sauron naredi v svojo škodo, tiste vrste napake, pri katerih si zlo, ne glede na to, kako močno je, ne more pomagati, da jih ne bi storilo, preprosto za to, ker je zlo, je eden izmed Tolkienovih največjih dosežkov. Njegova glavna šibkost je namreč pomanjkanje domišljije, saj si v nasprotju z dobrim, ki si lahko predstavlja, kako bi bilo, če bi bilo dobro zlo, zlo ne more predstavljati, kako bi bilo, če bi bilo le-to dobro. Elrond, Gandalf, Galadriel in Aragorn so si zmožni predstavljati same sebe kot da so Sauron in se zato lahko uprejo skušnjavi, da bi uporabili Prstan, Sauron pa si ne more predstavljati, da kdorkoli, ki ve, kaj lahko Prstan povzroči, med drugim tudi uničenje tistega, ki ga uporabi, Prstana ne bi uporabil, ampak bi ga celo uničil. Če bi si to lahko predstavljal, bi samo ostal v Mordorju, kjer bi čakal in gledal, kako prihaja Prstanonoša, nato pa bi ga gotovo ujel ter spet osvojil Prstan. Vendar pa Sauron predpostavlja, da so Prstan odnesli v Gondor, kjer so zbrani njegovi najmočnejši sovražniki, kar bi on storil, če bi bil na njihovem mestu, zato sproži napad na to mesto, ob tem pa zanemari obrambo lastnih meja.

Drugič, vrsta zlega, ki ga uteleša Sauron, poželenje po gospodovanju, bo vedno nerazumno kruta, saj ni to zlo potešeno, dokler nekdo drug dela, kar sam hoče; drugi mora biti namreč v to, kar dela, prisiljen proti lastni

volji. Ko je namreč Pipin pogledal v Palantir iz Orthanca in se tako razkril Sauronu, bi ga moral slednji zgolj vprašati, da bi zvedel, kdo je imel Prstan in kaj namerava z njim storiti. Toda, kot pravi Gandalf: "/.../ je bil preveč nestrpen. Ni si želel samo kaj izvedeti: hotel je tebe, pa hitro, tako da bi potem počasi opravil s teboj v Temnem stolpu."⁹

Tretjič, vsa zavezništva zlega z zlim so sama po sebi nestanovitna in nevredna zaupanja, saj zlo po definiciji ljubi samo samega sebe, njegova zavezništva pa temeljijo na strahu, upanju ali dobičku in ne na naklonjenosti. Sauronovo največje zmagoslavje je bilo to, da je pokvaril vélikega vešča Sarumana, vendar ga, čeprav je naredil iz njega izdajalca dobrega, ni povsem zasužnjil, saj Saruman poskuša tudi sam priti do Prstana.

Zadnje pa, česar ne more predvideti nobena stran, je vloga, ki jo igra Sméagol-Golúm. Ko Gandalf prvič pove Frodu zanj, ta namreč vzklikne:

"Žal mi je, da Bilbo ni zabodel tega ogabnega nestvora, ko je imel priložnost!"

"Žal da ti je? Roko mu je zadržalo pravi – bilo mu ga je žal. Pomilovanje in usmiljenje: da ne udariš, če ni potrebe. In bil je lepo nagrajen, Frodo. Bodi prepričan, da mu je zlo tako malo škodovalo in da je nazadnje ubežal prav zato, ker je do Prstana prišel na tak način. Ker mu je bilo onega žal." /.../

"Sploh te ne razumem. Kaj hočeš reči, da ste ga ti in vilini po vseh teh grdobijah, ki jih je storil, pustili živeti? /.../ Zasluži si smrt."

"Zasluži! Vsekakor si jo zasluži. /.../ Potem pa ne bodi preveč željan, ko v svoji sodbi deliš smrt. Kajti niti zelo modri ne morejo videti vseh koncev niti. Nimam veliko upanja, da je Golúma mogoče ozdraviti, preden umre, a nekaj možnosti je. On pa je povezan z usodo Prstana. Srce mi govori, da ima pred koncem še odigrati vlogo, ki bo bodisi lepa ali grda; in ko pride do tega, utegne Bilbovo pomilovanje odrejati usodo mnogih – ne nazadnje tvojo."¹⁰

Golúm stopi Frodu na pot v rudnikih Morije in mu sledi. Ko pa ga ta uspe ujeti, se spomni Gandalfovih besed in ga pusti pri življenju. To pa se mu takoj izplača, saj Frodo in Samo brez Golúmove pomoči ne bi nikoli našla poti skozi Mrtve Močvare in čez prelaz Cirith Ungol. Golúmovi motivi, da jih vodi, pa niso povsem zli; del njega seveda čaka na priložnost, da bi ukradel Prstan, toda drug del goji do Froda hvaležnost in pristno naklonjenost.

Vseeno pa je imel Gandalf prav, ko se je bal, da je le malo upanja, da bi ga bilo mogoče ozdraviti; njegova zlobna stran namreč zmaga. Froda in Sama pelje v Pajkilino leglo, potem, ko uspeta pobegniti, pa jima sledi na goro Poguba in ju napade. Vendar ga še enkrat pustita pri življenju. Nato pa se zgodi nekaj nepričakovanega:

"/.../ tam na robu tega brezna, tik zraven Poči pogube, je stal Frodo, črn na ozadju iz tega žara, napet, zravnčan, a negiben, kakor da bi se spremenil v kamen.

"Gospodar!" je zaklical Samo.

Tedaj se je Frodo zganil in spregovoril z jasnim glasom /.../ in vzdignil se je nad drget in nemir gore Pogube, in odmeval je po stropu in stenah.

"Prišel sem," je rekel. "A zdaj si ne želim storiti, kar sem prišel storiti. Ne bom naredil tega. Prstan je moj!" In nenadoma je, ko si ga je nataknil na prst, izginil izpred Samovih oči. /.../ Nekaj je Sama divje sunilo v hrbet in mu spodneslo noge, tako da ga je vrglo vstran in je z glavo treščil po kamnitih tleh, medtem ko je čezenj skočila temna oblika. /.../ Samo se je pobral. Bil je vrtoglav in kri, ki mu je lila s temena, mu je kapljala v oči. Tipal je predse in potem ugledal nekaj čudnega in strašnega. Golúm na robu prepada se je kakor blazen bojeval z nevidnim nasprotnikom. /.../ Ognji spodaj so se v jezi prebudili, rdeča svetloba je zašarela in vso votlino sta napolnila silen sij in vročina. Nenadoma je Samo zagledal Golúmovi dolgi roki, kako se stegujeta k

njegovim ustom; njegovi beli čekani so zasijali in potem hlastnili, ko so zagrizli. Frodo je vzkliknil in bil je tam, padel je bil na kolena na robu brezna. A Golúm, ki je plesal, kot da bi se mu zmešalo, je podržal v zraku prstan s prstom, ki je bil še vedno vtaknjen v njegov krožec. /.../

"Ponos, ponos, ponos!" je klical Golúm.

"Moj Ponos! O, moj Ponos!" V tem pa je, vzdigujoč pogled, da se je naslajal nad plenom, stopil predaleč, se prevrnil, za hip omahoval na robu in potem vrešče padel. /.../

"No, tole je konec, Samo Gamgi," je rekel glas ob njem. In tamkaj je bil Frodo, bled in zdelan, pa vendar spet stari; in v njegovih očeh je bil zdaj pokoj, ne pa napon volje ali blaznost ali kakršnakoli bojazen. Breme mu je bilo odvezeto. /.../

"Res je," je rekel Frodo. "Ampak ali se spominjaš Gandalfovih besed: Celo Golúma utegne čakati, da še kaj naredi? Če ne bi bilo Golúma, Samo, potem mi ne bi bilo mogoče uničiti Prstana. Prav ob bridkem koncu bi se izkazalo, da je Pot zaman."¹¹

5. SADOVI ZMAGE

In tako so srečno živeli do konca svojih dni," je običajna besedna zveza, s katero se končujejo pravljice. Na žalost pa ne drži in mi to vemo, saj pravi, da je človek, ko enkrat dobro zmaga nad zlim, prestavljen iz zgodovinskega bivanja v večnost. Tolkien pa je veliko prepošten, da bi zaključil s tako pobožno izmišljotino. Dobro je sicer zmagalo nad zlim kar se tiče Tretjega veka Srednjega sveta, toda nobene gotovosti ni, da je to zmagoslavje dokončno. Pred Sauronom je bil namreč že Morgoth in kdo je lahko gotov, da se pred koncem Četrtega veka ne bo pojavil kak Sauronov naslednik? Zmaga torej ne pomeni obnove zemeljskega Raja ali prihoda Novega Jeruzalema. V našem zgodovinskem bivanju celo najboljša rešitev vsebuje tako izgubo kot pridobitev. Z uničenjem Vladarja prstanov so

tako tudi trije Vilinski prstani izgubili svojo moč, kot je napovedala Galadriel.

"Kaj ne vidiš zdaj, da je vaš prihod k nam kakor korak proti pogubi? Kajti če se tebi ponesreči, potem ostajamo pred Sovragom goli. Če pa se ti posreči, potem se bo naša moč zmanjšala in blišč Lothlóriena bo zbledel in bibavica Časa ga bo odplavila. Oditi moramo na Zahod ali pa shirati v zarobljene preibivalce tesni in špilj, ki bodo počasi pozabili in še samo prešli v pozabo."¹²

In celo Frodo, junak na pustolovščini, mora plačati za svoj uspeh.

"Ampak," je rekel Samo in v oči so mu stopile solze, "mislil sem, da boš tudi tu užival na Šajerskem, še leta in leta, po vsem tem, kar si storil."

"Tudi jaz sem nekoč mislil tako. Vendar pa sem prehudo ranjen, Samo. Poskusil sem rešiti Šajersko, in zdaj je rešena, a ne zame. Pogostoma mora biti tako, Samo, kadar je kaka reč ogrožena: ta ali oni se ji mora odpovedati, se je znebiti, zato da jo lahko obdržijo drugi."¹³

Če obstaja pustolovska zgodba, ki govori o subjektivnem življenju posamezne osebe, kot bi vse take zgodbe morale, obenem pa uspe dati večje priznanje naši izkušnji družbeno-zgodovinskih resničnosti kakor *Gospodar prstanov*, bom vesel, če jo bom slišal.

Prevedel: Leon Jagodic

1. W. H. Auden (1907–1973) velja za enega izmed največjih pesnikov 20. stoletja. Svoja najpomembnejša dela je napisal v tridesetih letih, ko je bil del skupine britanskih levičarskih književnikov, med katere sta spadala tudi C. Day Lewis on Stephen Spender. Auden se je leta 1939 izselil v ZDA in postal ameriški državljan, proti koncu svojega življenja pa se je vrnil v Evropo. Popravljen izdaja njegovih *Izbranih pesmi* je izšla leta 1979.
2. Wystan Hugh Auden. The Quest Hero." V: Rose A. Zimbardo in Neil Isaacs, ur. *Understanding "The Lord of the Rings."* 31–51. Boston: Houghton Mifflin.
3. J. R. R. Tolkien. *Gospodar prstanov: Kraljeva vrnitev. Dodatek E.* Prev. Branko Gradišnik. Ljubljana: Mladinska knjiga 2004. 514. [Op. prev.]
4. J. R. R. Tolkien. *Gospodar prstanov: Kraljeva vrnitev. Dodatek E.* Prev. Branko Gradišnik. Ljubljana: Mladinska knjiga 2004. 515. Op. 83. [Op. prev.]
5. J. R. R. Tolkien. *Gospodar prstanov: Bratovščina prstana* Prev. Branko Gradišnik. Ljubljana: Mladinska knjiga 2002. 322. [Op. prev.]
6. J. R. R. Tolkien. *Gospodar prstanov: Bratovščina prstana* Prev. Branko Gradišnik. Ljubljana: Mladinska knjiga 2002. 365. [Op. prev.]
7. J. R. R. Tolkien. *Gospodar prstanov: Bratovščina prstana* Prev. Branko Gradišnik. Ljubljana: Mladinska knjiga 2002. 379. [Op. prev.]
8. J. R. R. Tolkien. *Gospodar prstanov: Kraljeva vrnitev.* Prev. Branko Gradišnik. Ljubljana: Mladinska knjiga 2004. 183–185. [Op. prev.]
9. J. R. R. Tolkien. *Gospodar prstanov: Stolpa.* Prev. Branko Gradišnik. Ljubljana: Mladinska knjiga 2002. 241. [Op. prev.]
10. J. R. R. Tolkien. *Gospodar prstanov: Bratovščina prstana.* Prev. Branko Gradišnik. Ljubljana: Mladinska knjiga 2002. 99–100. [Op. prev.]
11. J. R. R. Tolkien. *Gospodar prstanov: Kraljeva vrnitev.* Prev. Branko Gradišnik. Ljubljana: Mladinska knjiga 2004. 267–270. [Op. prev.]
12. J. R. R. Tolkien. *Gospodar prstanov: Bratovščina prstana.* Prev. Branko Gradišnik. Ljubljana: Mladinska knjiga 2002. 483–484. [Op. prev.]
13. J. R. R. Tolkien. *Gospodar prstanov: Kraljeva vrnitev.* Prev. Branko Gradišnik. Ljubljana: Mladinska knjiga 2004. 374–375. [Op. prev.]



MARKO KREMŽAR

Da se vrne upanje

Veliko se govori in piše o krizi. Navadno pri tem mislimo na gospodarsko, finančno in monetarno krizo, ki, z znatnim delom severne poloble, pretresa tudi našo državo. Lahko imamo v mislih tudi politično krizo, ki jo doživljamo pri nas, in se kaže med drugim v šibkih volilnih udeležbah ter v rastočem skepticizmu državljanov. Neredko nas opozarjajo tudi na globljo, moralno krizo, ki prizadeva velik del družbe in katere najvidnejši izrazi najdejo odmev v dnevnem tisku. O vsem tem se govori, piše, razpravlja, a bolj malo ukrene. Zdi se, kot da ne bi verjeli, da je rešitev iz stanja, ki ga doživljamo, mogoča, in da je v naših rokah. Če pa to ni le vtis, je prav, da se vprašamo o razlogih za tak pesimizem.

EPIDEMIJA PESIMIZMA

V zadnjem času je zajel Slovenijo val pesimizma, kot ga nismo poznali v naši mnogokrat trši in bolj zastrašujoči preteklosti. Širi se kot epidemija, ki ne prizanaša nikomur. Zdi se, kot da bi med nami nenedoma usahnil studenec upanja, iz katerega smo Slovenci črpali svojo življenjsko silo skozi nikdar lahka stoletja. Ta pojav nekateri pripisujejo omenjenim krizam, ki pretresajo slovensko družbo. Prav lahko pa je to znak neke globlje, duhovne krize.

Pesimizem, kot oseben ali kot družben pojav, je pomanjkanje, če ne celo odsotnost upanja. Je korak pred obupom, ki se kaže v družbi na razne načine. Najvidnejši izraz pesimizma je stalno nezadovoljstvo in nerganje.

Ljudem, ki jih zajame pesimizem, ni nič po volji, vse je zanič, vse gre narobe. Mislijo, ali vsaj govorijo, da je drugod bolje, da je tukaj vse zavoženo, vsi so enaki ... Skratka, nismo zreli za samostojno življenje, Evropa nas zasužnjuje, kapital izžema, stari sistem se spet uveljavlja, nič se ne da storiti. Nezadovoljnež se vede kot pasiven objekt, ki nemočno opazuje, kaj se z njim dogaja. Kjer ni upanja, tudi ni razlogov in energije za samostojno iskanje rešitev iz stiske in za potrebno ukrepanje.

Pri nekaterih najde pesimizem izraz v begu. Občutku nemoči in utesjenosti skušajo ubežati z zamenjavo kraja, soseske, dežele, službe, zakonskega druga in družine, da bi pričeli na novo in tako morda ponovno našli smisel v življenju in z njim upanje. Drugi bežijo iz realnosti s pomočjo mamil, razvrata,

hazardnih iger, z mrzlico nakupovanja reči in uslug, ali z grabljenjem imetja. Najbolj vsakdanji sad pesimizma pa je brezbriznost, ko človeka, ki živetari iz dneva v dan, ne briga več prihodnost in toliko manj preteklost. Pasivna vdanost v neizogibno, ki ima korenine v nekdanjem historičnem determinizmu, slabi tudi državljanski čut in povzroča volilno abstinenco. V takih primerih lahko rutina z usmerjenostjo v trenutek za nekaj časa prekrije odsotnost upanja. Tak mamljiv učinek ima lahko rutina dela ali zabave, resničnih ali namišljenih skrbi in načrtov, ki jih prelevamo iz dneva v dan, lahko pa je tudi rutina pozunanjenih verskih vaj.

Ker nosimo ljudje pesimizem v sebi, mu ni mogoče ubežati. Zato se nekateri odločijo za tragično skrajnost bega iz življenja, za samomor. Kjer je izginilo poslednje upanje, kjer je zavladal obup, tam ni več volje do življenja. To se lahko dogodi posamezniku, pa tudi družbi.

UPANJE IN VERA

Pesimizem uničuje celotno družbo in se prime končno tudi tistih, ki so vajeni težav. Tako se v zadnjem času večja število dobrih, celo vernih ljudi, ki utrujeno tarnajo, da vse skupaj nima smisla. S tem nevede sledijo svojim nasprotnikom, ki ob sebičnem iskanju koristi in užitkov ne vidijo v življenju globljega smisla in so zato brez upanja ujeti v nevidno past pesimizma. Upanje je potrebno vsem, a najprej ga je treba utrditi vernim, dolgo zatiranim rojakom, da se otresejo pesimizma in se v njih okrepi volja do življenja, ki naj se po njih razširi na vso družbo.

Izguba upanja je hudo duševno stanje, je kot nekakšna bolezen. Kristjani vemo, da je obup, v kolikor smo zanj sami odgovorni, težak greh, ker pomeni izgubo ali vsaj opešanje vere v Božjo Previdnost in v vsemo-gočno Dobroto. Prav je, da se zato vprašamo, kaj je vzrok temu stanju? Kako smo zabredli v nevidno past pesimizma? Kdaj smo pričeli izgubljati upanje? Kdaj nas je zajela, ob vseh

vidnih materialnih težavah, duhovna kriza brezupa?

Papež Frančišek je na srečanju z mladimi v Riu de Janeiru večkrat opomnil, da moramo kristjani v svetu poživiti upanje. Benedikt XVI. pa nas je v okrožnici "Spe salvi" spomnil, da sta vera in upanje neločljivo povezani kreposti. Upanje in vera sta do take mere medsebojno povezana – ko se prične krhati eno, prične omahovati tudi drugo. Kjer peša vera, upada upanje in kjer primanjkuje upanja, se prične rahljati in rušiti vera. Obema pa daje smisel ljubezen, največja od kreposti, ki edina spremlja človeka skozi čas v večnost. Če opeša ljubezen, bosta kmalu tudi vera in upanje prenehala biti človeku opora. To se je pričelo dogajati v gospodarsko razvitem zahodu z navalom porabniškega egoizma, pri nas pa nekaj desetletij prej, z vdorom ideologije boja in sovraštva.

Kjer je ljubezen načrtno izrinjena iz src in iz življenjske prakse, bodisi s sebičnostjo bodisi s sovraštvom, tam se, pod plaščem že omenjene rutine in hlastanja za trenutki užitka, vseli obup. Med nami ga je razgalila sicer gospodarska kriza, a zasejan je bil že mnogo prej. Materialistična teorija in praksa sta pri nekaterih ljubezen zamorili, mnogim sta jo omajali, spet drugim nista mogli do živenga. Ti so ohranili v sebi plamen ljubezni in z njim tudi vero in upanje. Odpovedali so se sovraštvu in zavrgli misel na maščevanje, kar ni malo, a vendarle ne dovolj.

JUNAŠKA LJUBEZEN

Ni lahko želeti dobro nekomu, ki ti dela slabo. To bi bil znak neokrnjene krščanske, junaške ljubezni. Dokler pa odgovarjamo na mržnjo, na posplošeno brezbriznost in pesimizem le s pasivnim odpuščanjem, rekoč, da ne sovražimo in ne iščemo maščevanja, je to morda dovolj za lastno opravičenost, a ne vžge ognja dejavne ljubezni, ki lahko okrog sebe širi in oživlja upanje. Morda je taka pasivna drža dovolj za kristjanov normalni vsakdan. A mi že nad pol stoletja ne živimo v

normalnih razmerah. Naš čas zahteva pogumne, odločne korake, če hočemo premagati naval pesimizma ter okrepiti upanje v sebi in ga vrniti bližnjim.

Epidemijo pesimizma in splošni brezup do neke mere in za nekaj časa lahko prekrije kak zunanji dejavnik, kot je misel na upor, veličastna zborovanja in mitingi, gospodarski in politični načrti in obljube. Vendar upanja, ki daje ljudem voljo do življenja, iznajdljivost in samozavest, ni mogoče umetno vcepiti od zunaj. Okrepimo ga lahko le, če odpravimo globoke vzroke brezupa. Potrebno je okrepiti, gojiti in, kjer treba, tudi ponovno zasejati požrtvovalno, dejavno ljubezen.

V vsakega človeka je bila položena, skupaj z zmožnostjo ljubiti, potreba po ljubezni. Kjer

je ta krepost opešala pod težo rutine, dnevnih skrbi in grehov, to je slabih dejanj in opustitev, jo je treba ponovno poživiti. Pri tej na videz ne lahki nalogi uspeh ne bo izostal, kajti Stvarnik je seme ljubezni vsejal globoko v človekovo naravo. Vprašanje je le, kako in kje pričeti?

DRUŽINA IN VZAJEMNO DELO

Ljubezen je doma v družini. Krščanske družine so topla greda žive, dejavne, velikodušne ljubezni, zato so tudi skrita zakladnica upanja. Družina, ki je veselo odprta do življenja, množi v sebi krepost ljubezni in jo posreduje tudi družbi, sredi katere živi. Kakor sovraštvo je tudi ljubezen nalezljiva, a prav zato vzbuja med sebičnim, vase zagledanim



svetom, neredko odpor. Ljudje vedo, da do nje ni mogoče biti brezbrizen. Kdor noče spremeniti svoje mlačne povprečnosti in zapustiti sebičnega udobja, se ji bo upiral, tako z osebnimi napadi, kakor s ščuvanjem javnega mnenja. Zato potrebuje dejavna ljubezen, ki je počelo življenja, oporo kreposti srčnosti, to je poguma.

Vemo, da je dobrotelost pomoč revnim in bolnim izraz ljubezni. Redkeje pa pomislimo, da se ista krepost izraža tudi v vzajemnosti, skrbi in delu v korist ožje ali širše skupnosti. S fizičnim, prav tako tudi z intelektualnim delom, ki ga storimo za bližnje, ne da bi pričakovali zanj plačilo, izkazujemo svojo naklonjenost (eno od oblik ljubezni) do teh ljudi, dokažemo pa tudi, da obstojajo vrednote, ki jih cenimo višje od tvarne koristi. S tem, ko s svojim delom izražamo in posredujemo ljubezen, pa hkrati pomagamo sebi in drugim usmerjati pogled od materialne, večkrat neperspektivne vsakdanjosti h krščanskim vrednotam, ki vzbujajo upanje, ker so trajne.

VIR VESELJA

Če se bomo velikodušno razdajali najprej skupnosti, ki ceni nam podobne vrednote, bomo z združenimi močmi ponovno vsejali vanjo upanje in veselje do življenja. Dokler gledamo na to nalogo od daleč, se zdi morda težko izvedljiva, a v resnici ni tako. Rodovi pred nami so jo uspešno opravljali in rodovi tistih, ki bodo prestali čase preizkušnje in bodo obstali, bodo delali enako. Odločitev za to pot morda ni lahka, a pot sama je odrešujoča in polna upanja za posameznika in za narod.

Kristjan, ki se ga polašča duh pesimizma, naj se potemtakem odpove brezupu udobja in ga zamenja z zaupanjem v Božjo pomoč in z velikodušnim delom za druge. Del časa, ki mu je bil podarjen, naj nameni molitvi in dobrim delom. Dejavna ljubezen bo tudi njemu poglobila vero in utrdila upanje.

Nikdar ni bilo udobno živeti kot kristjan. Krščansko življenje zahteva velikokrat od

vernikov junaških kreposti. A prav te so vir veselja. Varovati svetost zakona, ki je temelj družine, biti odprt do življenja, plavati proti toku relativizma in brezbriznosti, povezovati člane družinske, pa tudi širše skupnosti med seboj in jih v spoštovanju različnosti usmerjati k skupnemu delu in končnemu cilju, to zahteva zaupno vero v Božjo Previdnost, pa veselo velikodušnost in pogum, kar prežene skušnjavo pesimizma.

KJER LJUBEZNI NI

Kaj pa del naroda, v katerem je ideologija sovraštva ali praksa sebičnosti v napuhu in pohlepu zamorila kal ljubezni? Ali naj bi bili ti naši nesrečni rojaki obsojeni na brezup, ki se lahko prične izražati v razdiralnem nagonu rušenja družbenih vezi? Na tako stanje med nami ne smemo gledati ravnodušno, ker bi bil to znak neodgovorne sebičnosti. Odgovorni smo drug za drugega. Odgovorni smo tudi za tiste rojake, ki nam morda ne želijo dobro in delajo hudo. Bolezen brezizhodnega pesimizma moramo reševati skupaj, če jo hočemo dokončno pregnati iz naše družbe in iz svojih src.

Zgled v življenje odprtih, veselih družin in vzajemnega dela, ki smo ga omenili, utegne vzbuditi pri marsikom željo po posnemanju, a to ne bo dovolj, da bi vzkliklo seme ljubezni v vseh srcih in da bi veselje do življenja zajelo vse rojake. Kadar je obup že zakoreninjen in okrepljen z zastaranim sovraštvom, z napuhom in pohlepom, tam napor za oživitve ljubezni in upanja v naših bližnjih presega človeške moči. Če pa bi rekli, da je kaj takega nemogoče, bi bilo znamenje, da smo obupali. Kdor se odloči, da bo posređoval ljubezen, polno upanja, tudi tistim, ki jo zavračajo, bo prosil pri tem za Božjo pomoč. Pomeni, da čaka verne kristjane velika, a lepa naloga.

ZADOŠČEVANJE IN SPOKORNOST

Vsi smo grešniki, poklicani, da se svoji, grehov pokesamo in zanje zadostimo.

Kot narod pa smo Slovenci od časov revolucije dalje obremenjeni s težkimi javnimi pregrehami in tudi naša krščanska skupnost ima razloge za javno kesanje in spokornost. To skupno breme, ki ustvarja med nami pregraje in večja sebičnost ter z njo mrtvilo pesimizma, moramo poskušati odvreči z združenimi močmi in z Božjo pomočjo. Spreobrnjenja našega naroda ne moremo doseči verniki sami, ker je to velika milost, a tudi brez nas ne bo šlo. Spomnimo se, kar je zapisal papež Pij XII. v okrožnici, ki nam govori o Cerkvi kot o Kristusovem mističnem telesu: "Velika skrivnost je, da je zveličanje številnih odvisno od svetosti peščice."

Ker je vsako kesanje, vsako obžalovanje Božji dar, smo dolžni, da ga pomagamo izprositi zase, pa tudi za tiste, ki sami tega ne zmorejo. Pot, ki naj vodi slovenski narod iz globin sebičnosti in pesimizma k veselju do življenja, je mogoče nastopiti v duhu vzajemnosti, tako da pričnemo zadoščevati ne le za svoje osebne grehe, ampak tudi za javne in prikrita zablode vseh znanih in neznanih rojakov.

Misel o spokornosti in zadoščevanju (pojmu, ki ga je Slovar slovenskega knjižnega jezika spregledal) nam kristjanom ni tuja, saj imamo dnevno pred očmi razpela, ki nas spominjajo na zadostitveno daritev našega Odrešenika. Tej daritvi, ki nam daje in omogoča duhovno življenje in rast, pridružimo svoje molitve, dela in trpljenje z namenom, da se vrneta med nas ljubezen in upanje ter se ob njih okrepi vera in veselje do življenja.

PRVI KORAKI IN NOVO UPANJE

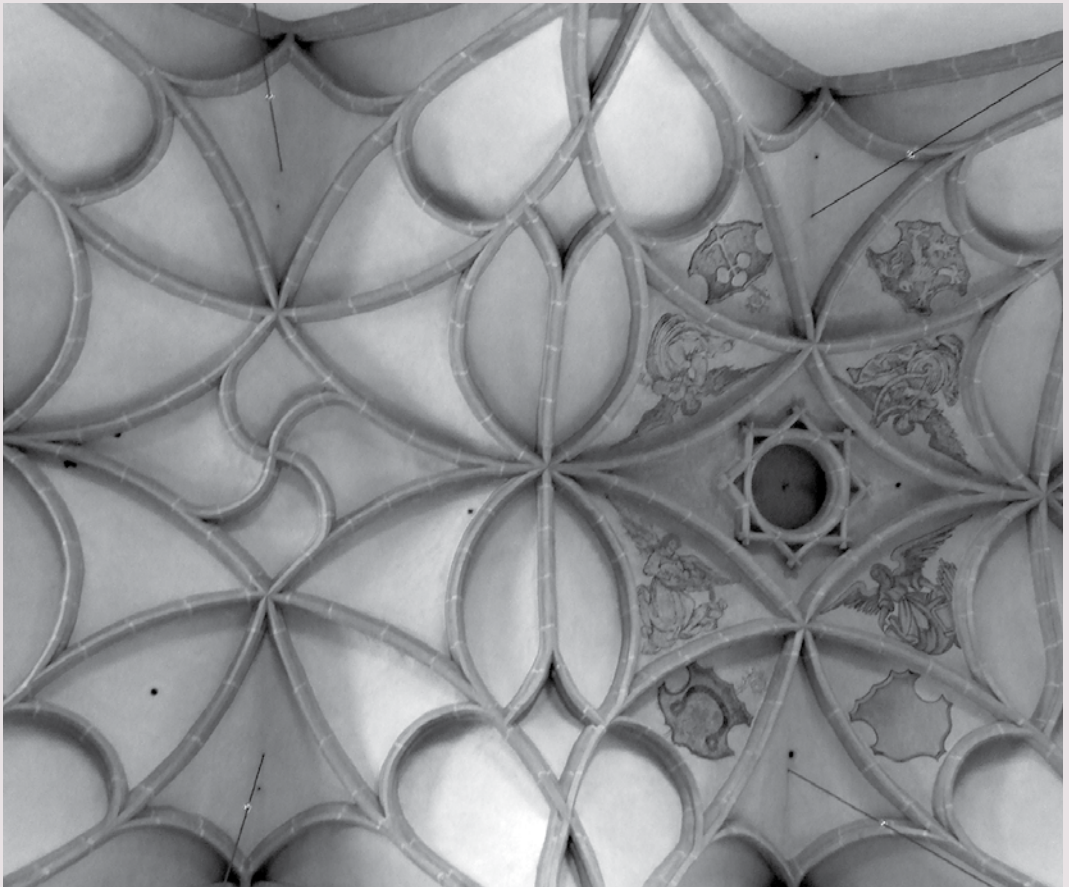
Če hočemo pustiti za sabo čase krivic in sebičnosti, se moramo odločiti, da stopimo v novo obdobje zgodovine prenovljeni v duhu globoke vere in dejavne ljubezni. Na to pot vodijo koraki zadoščevanja. Naredili jih bodo v duhu vzajemnosti tisti kristjani, ki z

vero v vstalega Kristusa, ob plamenu ljubezni do svojih najbližjih in do lastnega naroda, še ohranjajo moč upanja.

S tem namenom je že leta 1944 sredi vojne in revolucije škof dr. Gregorij Rožman povabil vernike svoje škofije, naj ga spremljajo pri zadostitveni procesiji od stolnice do Rakovnika. Množica vernikov se je odzvala in spremljala svojega škofa, ki je stopal na čelu procesije s križem v roki. Niso prosili Boga za zmago, molili so za mir in v zadostitev za grehe vsega slovenskega naroda. Pa tudi kasneje zavest o dolžnosti zadoščevanja, v upanju na poravnavo vseh rojakov z Bogom, ni nikoli zamrla. Celó v času trdega komunizma leta 1979 je skupina sedmih fantov in deklet opravila zadostitveno romanje od Sv. Višarij in Gospe Svete, peš preko Brezij in Nove Štifte do Kočevja in tam v cerkvi izročila lesen spominski križ. Kasneje, 29. oktobra 2010, sta mons. Peter Doyle, škof iz Northamptona, in ljubljanski nadškof mons. dr. Anton Stres v Angliji darovala zadostilno in spravno sveto mašo za popravo krivic za vse slovenske žrtve pobojev v poletju leta 1945, za tolažbo njihovim družinam, za popravo krivičnega dogajanja, za očiščenje vesti, za vnovično sodelovanje med vsemi ljudmi dobre volje v Sloveniji. Tudi vsakoletne spominske slovesnosti v Kočevskem rogu imajo podoben, zadostitveni pomen.

Javno zadoščevanje za težke pregrehe je kdaj v katoliškem svetu pomenilo zaključek neke dobe. Naj bo med nami znak za pričetek nove.

Ko bo zadostitveno spokorno gibanje kot izraz vseobsegajoče prošnje nebeškemu Očetu za spreobrnjenje pričelo ponovno povezovati rojake v duhovno občestvo, ko bo poglobljena vera okrepila veselje do življenja, ki bo iz družin seglo v občinske skupnosti, delovna okolja in šole, ko bo smiselno, vzajemno delo spet usmerilo naše poglede v prihodnost, se bomo zavedli, da je ostal od sedanjega pesimizma med nami le še bežen spomin.



ROK MIHELČ

Verska svoboda v dokumentih Cerkve

UVOD

Religija in družba predstavljata dve entiteti, predstavljata abstrakciji, na kateri pa po navadi ne naletimo neposredno. Če lahko iz pregleda zgodovine in opazovanja sedanosti izluščimo kaj jasnega, je to gotovo ugotovitev, da vprašanje razmerij med religijo in družbo ni nikjer dokončno razrešeno. Prav tako še ni napočil trenutek, ko bi lahko pod njegovo zgodovino zapisali zadnjo besedo. Pomen in vloga vere v javnem prostoru sodita med najbolj pereče teme v sodobnih demokratičnih družbah, saj se navezujeta na človekovo dostojanstvo tako v zasebnem kakor javnem življenju. Ne samo v času "velikih idej", ampak tudi danes, v času moderne družbe, se na vprašanje verske svobode odgovarja vsak dan, na vseh področjih človekovega družbenega življenja. Za vatikanski časopis *L'Osservatore Romano* je nedolgo tega španski notranji minister Jorge Fernández Díaz zapisal: "V državi ne obstaja verska svoboda, če religija najde svoj prostor samo v privatni sferi in zavesti državljanov, ne pa v javni sferi. Govoriti o religiji in javnem prostoru pomeni govoriti o konkretnem uresničevanju pravice do

verske svobode. Ta bo bolj ali manj spoštovana na podlagi tega, kako so urejeni odnosi med državo in verskimi skupnostmi." (Radio Vatikan 2013) Težko je torej najti pot iz labirinta, če temu nasproti postavimo znano Marxovo in Leninovo tezo. Nedvomno velja, da je obstoj verskih prepričanj oziroma verskih skupnosti tako nepogrešljiv sestavni del pluralizma v demokratični družbi (ESČP 2000, 26. 10). Luckmann k temu dodaja: "Da bi pravilno razumeli vlogo religije v moderni družbi, si je treba najprej zastaviti prava vprašanja." (Luckmann 1997, 84) Iskanje pravih vprašanj je izjemno težavno, kaj šele utemeljenih odgovorov. Eno je vprašanja zastaviti, nekaj drugega pa nanj odgovoriti (Luckmann 1997, 85).

V prispevku bomo prikazali razumevanje svobode veroizpovedi, ki izhaja iz razumevanja dokumentov Cerkve, koncilskih besedil in cerkvene zakonodaje. Ker so razvoj osebe, družbeni razvoj in prihodnost človeštva vezani na spoštovanje svobode v vseh razsežnostih, bomo prikazali, kako na vprašanja vzgoje, dialoga, sodelovanja in spoštovanja svobode vere odgovarjata Cerkev in obstoječa verska zakonodaja v mednarodnem prostoru.

RAZMERJE MED KATOLIŠTVOM IN LIBERALIZMOM V DEVETNAJSTEM STOLETJU

Proces sekularizacije je v dvajsetem stoletju zamajal ravnovesje sil in tok idej ter trdnjave institucionalnih ureditev. Najprej je razvezal Cerkev in državo ter nato ločil religijo od družbe. Vse od najtesnejše simbioze v sveti Rusiji do najradikalnejše ločenosti v republikanski Franciji. Kljub različnosti sta si po vsej celini stali nasproti dve načeli: prvo je zagovarjalo podreditev vseh družbenih dejavnosti religiji; drugo si je prizadevalo osvoboditi državo in družbo vsakršnega religioznega prepričanja. Dve veliki vojni, ki sta razklali Evropo, vzpon in padec totalitarnih režimov, plima in oseka ideoloških sistemov, gibanje za politično združitev, ki je najprej zaobjelo zahod celine in se nato razlilo po vsej Evropi – toliko dogodkov, ki so nedvomno vplivali na razmerja med religijo in družbo ter zaznamovali njun odnos. Če ob tem potegnemo črto, lahko na prostoru religije in družbe opazimo boje in tekmovanja skoraj vseh miselnih tokov. Od tistega, ki je zahteval nujno in čim večje sožitje in se je vojskoval za njeno obnovo, kjer se je razkrojila, pa vse do onega, ki je vztrajno poskušal dokončno izbrisati iz zavesti in srca vsakršno religiozno verovanje. Do današnjih dni ni nobena usmeritev popolnoma izginila. Njihove sledove je mogoče poiskati in najti tudi danes, a njihova sorazmerna pomembnost se je spremenila. Ene so izgubile zagon, druge so se okrepile. Najti je mogoče bojevito nevero, pa tudi iskanje sprave med svobodo in religijo. Francoska revolucija je nedvomno prinesla (navidezno) nepopravljivo nasprotje: gibanje evropskih družb k sekularizaciji in nespravljivost cerkvenih ustanov, ki so bojevito zahtevale, da priznajo njihovo versko in moralno učenje za resnico družbe. Nasprotje se je zdelo še večje pri Katoliški Cerkvi, ki je odločno obsodila že samo idejo laične države. Nedvomno je med katoličani bilo vselej nekaj takih, ki so menili, da krščanstvo ni nezdružljivo s svobodo, in so

upali, da je spor zgolj začasen nesporazum. Njihovo prepričanje je bilo, da svoboda potrebuje pomoč kristjanov in da je osvobodjena družba lahko ugodno ozračje za cerkveno duhovno poslanstvo (Rémond 2005, 198-199).

Soočenje stare družbe (katere pomemben del je bila tudi Katoliška Cerkev) z moder-nimi idejami – ki so se od druge polovice sedemnajstega stoletja širile, razvijale in se s francosko revolucijo leta 1789 tudi dejansko uresničile – in zlasti povsem različno razumevanje vloge religije in Cerkve v življenju posameznika in družbe je pripeljalo do konfrontacije med staro in novo (liberalno) družbo. Na tem mestu nastopi med seboj nezdružljivo katoliško in liberalno razumevanje svobode. Pri katolištvu je bila namreč ta tesno vezana na Božje razodetje, skladno s teoretičnim razumevanjem družbene ureditve. Bog oziroma njegova postava je bila tista, ki je določala meje človekove svobode. Liberalna doba pa je uveljavila antropocentrično gledanje na družbo, v središče je bil postavljen človek. Bog in njegov pomen za organiziranje vseh oblik življenja pa sta bila pomaknjena na stran ali povsem izločena¹ (Boesche 1987, 25-112).

Liberalne ideje je v devetnajstem stoletju vedno znova obsojalo vodstvo Katoliške Cerkve, to je namreč še vedno vztrajalo pri hierarhičnem modelu krščanske družbe, po katerem je krščanstvo v celoti določalo posameznikovo in družbeno življenje. Ker sta po liberalnem pojmovanju družbeno-politično-tostranski in nasprotni duhovno-religiozno-onostranski red povsem ločena, naj Cerkev in država hodita vsaka svojo pot. Zaradi tega so liberalci zagovarjali, naj bosta politično in versko področje oziroma država in Cerkev med seboj popolnoma ločeni, tako da Cerkev oziroma religija na politično področje ne bi imela nobenega vpliva. Vodstvo Cerkve je laiciziranju družbe in golemu racionalizmu seveda nasprotovalo. Liberalizem, vsaj tisti najradikalnejši, je namreč videl v človekovem razumu edino merilo za določitev resničnega in tako zanikal pomen razodetja za človekovo

spoznanje. Iz tega je sledilo, da je bil razum oziroma to, kar je ta spoznal, edino merilo tudi pri organiziranju družbe in njenih institucij. Prav tako so liberalci zagovarjali, če že ne verskega indiferentizma, vsaj verski pluralizem, ki je vse oblike verovanja z ateizmom vred postavljaj na isto raven in zanimal nadnaravne zakone. Zato so tudi omejevali cerkveno pristojnost le na dogmatična vprašanja in povsem zanimali njeno vlogo na družbeno-političnem področju, hkrati pa so vodili politiko, ki je vse bolj omejevala in celo odpravljala cerkvene pravice.

Če se vrnemo h ključnemu vprašanju *svobode* in t. i. *verske svobode*, je treba poudariti, da Cerkev svobodi – ki je bila temeljna liberalna zahteva – ni nasprotovala. Temeljni razkorak med liberalnimi in cerkvenimi idejami je bil v samem razumevanju svobode. Tako je v okrožnici *Libertas Praestantissimum* (1888) Leona XIII. (1878–1903) svoboda predstavljena kot najintimnejši Božji dar razumnim bitjem, torej ljudem, ki jim omogoča gospodovanje nad vsemi njihovimi dejanji. Kljub svobodi so ti v svojem verovanju, mišljenju in delovanju dolžni upoštevati Božjo postavbo, saj edina omogoča ravnanje v skladu s pravičnostjo in resnico. *“Nič bolj napačnega si ne moremo predstavljati, kot je trditev: človek, ki je po naravi svoboden, ne potrebuje nikakršnih zakonov; ker iz tega bi sledilo, da bi morali biti brezumni, če hočemo biti svobodni. Resnično pa je, da človek ravna zato, ker je po naravi svoboden, mora biti postavam podvržen”* (DS 3248), kar pravzaprav pomeni: da se človek da voditi od pravega razuma ter od naravne in Božje postavbe. Posledica uveljavitve svobode prepričanja je bilo tudi državno nepriznavanje kanoničnega prava. Moderna država pri oblikovanju svoje zakonodaje ni bila več vezana nanj, s tem se je spremenil položaj klerikov in redovnikov; ti odtlej niso imeli pravice do osebnih privilegijev oziroma izvetosti iz obstoječe državne zakonodaje, ampak so bili deležni enakih dolžnosti in pravic kot ostali državljani, postali so jim enakovredni.² Taka liberalna stališča, ki so se vse bolj uveljavila na vseh

področjih življenja, so katoličane postavila pred dilemo, ali nove razmere le obsoditi in še naprej ohranjati dotedanji pogled vodstva Katoliške Cerkve ali sprejeti moderne liberalne poglede na posameznika in narod ter novo razumevanje svobode in njenih pravic. Postavlja se vprašanje, ali bi bilo mogoče najti soglasje med novimi politično-zgodovinskimi okoliščinami, ki so temeljile na svobodomiselnem razumevanju sveta, in katoliškim pojmovanjem, ki je lastna načela razumelo kot nekaj nesprejemljivega.

VODSTVO KATOLIŠKE CERKVE O LIBERALNIH IDEJAH IN NOVIH RAZMERAH

Stališče tedanjega vodstva Cerkve je najbolj razvidno iz papeških pisem in okrožnic, v katerih je papež predstavil svoje mnenje oziroma mnenje vodstva Katoliške Cerkve o svobodomiselnih idejah in konkretnih razmerah, ki jih je udejanjenje teh idej povzročilo. Iz prereza zgodovine lahko vidimo, da je bilo stališče Katoliške Cerkve vse do poznih osemdesetih let devetnajstega stoletja bolj ali manj odklonilno. V času med izidom okrožnic *Rerum novarum* (1891) in *Quadragesimo anno* (1931) se je Katoliška Cerkev odzvala na družbene razmere pod močnim vplivom soočenja z modernizmom. Liberalno zahtevo po svobodi vesti in verskega prepričanja, kar bi hkrati pomenilo, da se odpravi katolištvo kot državno religijo, je v okrožnici *Mirari vos* (1832) obsodil papež Gregor XVI. Za Gregorjem XVI. je papež Pij IX. v znamenitem *Syllabus* (1864) prekinil z modernističnimi idejami in obsodil vsakega, ki bi menil, da se papež oziroma Cerkev lahko spravi z razvojem, liberalizmom ali sodobno civilizacijo. Papež Pij IX. je prav tako v okrožnici *Quanta cura* (1864) odločno nasprotoval temu, da religija, konkretno katolištvo, ne bi imela nobenega vpliva na državno politiko oziroma izginjanje religije iz političnega življenja. Nadalje najdemo v tej okrožnici znova trditev, da so posameznikove pravice, kot na primer pravica

do svobode vesti, verskega prepričanja, svobodnega izražanja mnenja, za Cerkev nesprejemljive. Vzporedno temu smemo ponovno omeniti znameniti *Syllabus* (1864), v katerem je bilo navedenih osemdeset stavkov, ki so bili nekakšne formulacije najpomembnejših zmot tistega časa. Obsojenih je bilo tudi nekaj tez, ki so se nanašale na liberalna načela oziroma liberalne poglede na Cerkev in državo oziroma družbo. Taka stališča Katoliške Cerkve so Cerkev samo nedvomno potiskala v graditev okopov pred modernim svetom. Nastanek delavskega in socialnega vprašanja postane nov izziv, ki terja nove odgovore. Pojav materialistično-filozofskih tokov in iz njih izpeljanih družbenih ideologij, liberalizma in marksizma, sili Cerkev v odzivanje in reševanje težav. Cerkev se na prelomu stoletja znajde v novem kulturnem okolju, ki terja odgovor. Ob tem pa v takratni družbi postane povsem nova vizija človeka, njegovega življenja, zgodovine in družbene ureditve. Cerkev nasproti tem nazorom postavi svojo krščansko filozofijo, ki za razliko od materializma obravnava človekovo duhovno naravo kot primarno danost. Lahko rečemo, da *Rerum novarum* predstavlja tedanji življenjski stik Cerkve z duhom časa in tedaj aktualnimi razmerami, predstavlja prve korake k iskanju povezave med vero in kulturo, vero in zgodovino, etičnimi principi in socialno prakso. Leon XIII. je v okrožnici postavil za izhodišče svojega nauka človeka kot duhovno bitje, ki je zaradi tega podoben Bogu in različen od vseh drugih živih bitij (DS 3265). Na to dostojanstvo so se sklicevali tudi naslednji papeži. Janez XXIII. v okrožnici *Mater et Magistra* zapiše, da je bistveno načelo katoliškega družbenega nauka v tem, da je človek temelj, vzrok in cilj vseh družbenih institucij, človek, ki je po naravi družbeno bitje, je povzdignjen v red stvarnosti, ki presega naravo (DS 3935-3953).

Rečemo lahko, da se sprejem človekovih pravic v Katoliški Cerkvi začne z Leonom XIII., in sicer ne samo zato, ker je začetnik katoliškega socialnega nauka in s tem socialnih pravic (*Rerum novarum* 1891), ampak

tudi zaradi njegovega celotnega pozitivnega odnosa do sodobnih demokratičnih političnih teženj. To predstavljajo in razodevajo vse njegove prve okrožnice, kot na primer: *Immortale Dei* (1885), *Libertas praestantissimum donum* (1888) ter *Sapientiae christianae* (1890). Na neki način je bilo s tem v teologiji konec zoperstavljanja pravic Boga in pravic človeka. Človekove pravice izhajajo iz samih dolžnosti, ki jih ima človek do Boga. Pij XI. je leta 1937 v encikliki *Mit brennender Sorge*, uperjeni proti nacionalsocializmu, izrecno poudaril kot "temeljno resnico, da ima človek kot oseba pravice, ki jih ima od Boga in v katere družba ne sme posegati, da bi jih zaničala, odpravila ali omejila in izpraznila." (*Mit brennender Sorge*, 35) Pij XII. se po drugi svetovni vojni ni posebej opredeljeval do same Deklaracije o človekovih pravicah. Znano je tudi, da ni napisal nobene socialne okrožnice. Nasprotno pa se je do človekovih pravic, ki so bile med tem slovesno razglašene, jasno opredelil njegov naslednik Janez XXIII., ko je leta 1963 izdal okrožnico *Pacem in terris*. Z njo je javno objavil pristanek Katoliške Cerkve k ideji človekovih pravic v njeni integralnosti in tudi zapisal vodilno načelo: "Vsako človeško sožitje, če hočemo, da bo dobro in uspešno urejeno, mora zmeraj imeti za temeljno načelo, da je človek oseba; to se pravi, da je po naravi obdarjen z razumom in s prosto voljo; že samo po tem je nosilec pravic in dolžnosti, ki hkrati in neprestano izvirajo iz njegove narave. Prav zato so pa tudi kot vsesplošne in nedotakljive popolnoma neodtujljive. – Če pa gledamo na dostojanstvo človeka v luči od Boga razodetih resnic, ga moramo postaviti samo še više, zakaj ljudje so odrešeni s krvjo Jezusa Kristusa ter so tako po milosti Božji otroci in prijatelji ter postavljeni za dediče večne slave." (DS 3957) Če nekoliko podrobneje pogledamo to izjavo, lahko rečemo, da je s tem podano osnovno metodološko načelo katoliškega razumevanja človekovih pravic. Na eni strani poudarja personalistično antropologijo in dostojanstvo vsake človeške osebe kot skupno podlago ljudem različnih nazorov, na drugi strani pa teološki vidik, ki dostojanstvo vsake

človeške osebe poveljavlja in utemeljuje tudi z religioznega vidika (Stres 1999, 147).

Pozneje je drugi vatikanski cerkveni zbor delo za spoštovanje človekovih pravic razglasil kot posebno nalogo Katoliške Cerkve. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem setu (*Gaudium et spes*) pravi: "Cerkve torej v moči zaupanega ji evangelija razglasa človekove pravice in priznava ter zelo ceni tisti dinamizem današnjega časa, ki te pravice povsod pospešuje." (CS 41,3) Prav tako koncil podobno kot Janez XXIII. postavlja človekove pravice za kriterij legitimnosti politične in družbene ureditve, ko pravi, da je Cerkve pripravljena sodelovati v vsako oblastjo, ki spoštuje človekove pravice. "Ničesar Cerkve ne želi bolj goreče kakor to, da bi se v službi blagru vseh mogla svobodno razvijati pod kakršno koli obliko vladavine, ki priznava temeljne pravice osebe in družine ter potrebe skupne blaginje." (CS 42,5) Tako konstitucija drugega vatikanskega koncila predstavlja ključni pomen za katoliško razumevanje človekovega dostojanstva v novejši zgodovini in postane izhodišče za znamenito izjavo o verski svobodi *Dignitatis humanae* (1965).

Tako Katoliška Cerkve po letu 1945 ni samo omilila stališč, ampak je naredila precej več: sprejela je načelo verske svobode. To je storila slovesno, v najpomembnejšem besedilu, ki so ga sprejeli cerkveni očetje na drugem vatikanskem koncilu. Sprememba je bila toliko bolj izredna, ker je sprejela načelo svobode veroizpovedi, kljub temu da je od vselej najbolj dosledno nasprotovala razvoju in vsakršni sekularizaciji. Preobrazba je bila tako popolna in nepričakovana, da je marsikdo rajši podvomil o iskrenosti in ji pripisoval trditve taktične skrite misli: ker se je morala Cerkve sprijazniti z nezadržno naravo sekularizacije, naj bi poskušala v junaškem boju proti zli usodi nekako preživeti v nepreklicno polarizirani družbi. Zato niso verjeli, da se je odpovedala oblasti nad vestjo. Temu lahko rečemo sprememba strategije, ne pa sprememba doktrine in prepoznavanje znamenj, ki napovedujejo mogočno spremembo. Prav tisti zbor francoskih kardinalov in

nadškofov, ki je leta 1925 z gromom in bliskom anatemiziral zamisel o laičnosti, je leta 1945, natanko čez dvajset let, sprejel o isti stvari novo izjavo, ki je prepoznala razloček med laičnostjo, se pravi pravno ureditvijo, in laicizmom, se pravi ideologijo, ter je razločila kar štiri pomene pojma laičnosti, od katerih dva nista bila več težavna za krščansko vest (Rémond 2005, 200).

Cerkve, ki je včeraj prosila državo, naj ji pomaga pri širjenju resnice in zaustavljanju zmote, je po novem izjavila, da država ni pristojna za verske zadeve. Ne more se namreč vmešati v izbiro vesti. S tem je opustila tradicionalna stališča in obrnila perspektivo. Vera – oseba drža – ki zahteva intimo človeškega bitja in njegovo vest, ne sme biti predmet nikakršne prisile, nanjo ne smeta pritiskati ne družba ne politična oblast. Lahko rečemo, da je Cerkve s tem opustila tradicionalna stališča in povsem obrnila perspektivo. V zgodovini razmerij med religijo in družbo se je začelo novo obdobje.

DIGNITATIS HUMANAЕ - OD ZAVEZNIŠTEV OLTARJA IN PRESTOLA DO USTAVNE ZAŠČITE

V pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu, *Gaudium et spes*, piše, da "z nobeno človeško postavo ni mogoče tako primerno zavarovati osebnostnega človekovega dostojanstva in svobode kakor s Kristusovim evangelijem, ki je izročil Cerkvi. Ta evangelij namreč oznanja in razglasa svobodo božjih otrok; zameta vsako suženjstvo, ki končno priteka iz greha; kot nekaj svetega spoštuje dostojanstvo vesti in njenega svobodnega odločanja; nenehno opominja, da je treba vse človeške talente napravljati rodovitne v službi Boga in v blagor ljudi; in končno vsakogar priporoča ljubezni vseh. Vse to ustreza temeljni postavi krščanskega odrešenjskega reda. Čeprav je namreč prav isti Bog hkrati Odrešenik in Stvarnik, prav isti tudi Gospod tako zgodovine človeštva kakor zgodovine odrešenja, vendar prav ta božji red ne samo da ne odvzema upravičene avtonomije stvari in zlasti ne

upravičene avtonomije človeka, marveč jo ravno postavlja nazaj v njeno prvotno dostojanstvo in jo v njej utrjuje." (CS 41) Navedeno stališče je ključnega pomena za katoliško razumevanje človekovega dostojanstva. Evangelij kot vrhunec svetopisemskih besedil predstavlja edini zanesljiv garant človekovega dostojanstva, saj je v njem utemeljena tudi svoboda slehernega človeka. Biti svoboden v Kristusu pomeni, da ni nihče nikomur suženj, zato odnos z Bogom relativizira vsak drug odnos, ki bi človeka lahko zaslužnil. Cerkev s spoštovanjem vesti kot nekaj svetega sprejme in potrди absolutni primat posameznega subjekta, ki je nad vsakršno odločitvijo. Kot smo videli, v preteklosti vedno ni bilo tako, saj je Cerkev pogosto pristajala na primat institucionalne avtoritete nad posameznikovo vestjo. Novo stališče Cerkve je s tem postalo izhodišče za Izjavo o verski svobodi, *Dignitatis humanae* (1965), ki ima človekovo dostojanstvo zajeto v samem naslovu in na neki način prekinja s tradicijo državne vere, ki je pomenila nevarnost, da bi se vera lahko zlorabila v politične namene (Štuhec 2009, § 297).

Drugi vatikanski koncil (1962–1965) je bil glede na dotedanje koncile, začenši s koncilom v Niceji leta 325, drugačne narave. Na njem ni bilo utrjevanja verskih resnic ali izobčenja zaradi herezij. Nasprotno, koncil naj bi služil odprtju Cerkve navzven. Njegov pomen ni toliko pomemben za razumevanje cerkvenega nauka oziroma doktrine s strani Cerkve, ampak predvsem novo razumevanje Cerkve same. V mnogih stvareh je začrtal prenovu Cerkve in se dotaknil tudi verske svobode. Pri vprašanju verske svobode je II. vatikanski koncil sprejel Izjavo o verski svobodi, *Dignitatis Humanae* (1965), korenito prelomil s cerkveno tradicijo. V predhodnem nauku Cerkve ni bilo toliko govora o pravici do verske svobode, temveč je veljalo, da "samo resnica, in ne zmota, ima pravice". Pri vprašanju o verski svobodi je govora o ljudeh, ki se hočejo držati resnice, ne pa o (abstraktni) resnici sami. Ko je Katoliška Cerkev s koncilom privolila v načelo verske svobode,

s tem ni opustila resnice in se tudi ni vdala brezbriznosti, kakor so jo obtožili zagovorniki tradicionalnih stališč. Prav tako se ni odpovedala misli, da družba potrebuje religijo in da mora ta navdihovati vedenje posameznika in skupnosti. Z današnjimi izrazi lahko rečemo, da "čeprav se je Katoliška Cerkev potemtakem odrekla nespravljalivosti, značilni za prejšnje obdobje, je še zmerom obdržala integralistični pogled." (Rémond 2005, 201) Sprememba je samo pokazala, da vsak integralizem ni vselej nespravljaliv in se lahko spravi z veroizpovedno pluralnostjo ter s priznanjem svobode vesti. Z drugimi besedami, nespremenjeno prepričanje, da si imetnik resnice, ni vselej povezano z reakcionarnim sistemom razmišljanja.

Preden pogledamo ključne elemente *Izjave o verski svobodi*, velja opozoriti, da je bila na drugem vatikanskem koncilu verska svoboda predmet različnih pogledov. Nekateri koncilski očetje so zavzeli filozofsko stališče, češ da "zmota" nima "nobenih pravic", zato bi morale države to prepoznati, da bi bilo v tem smislu zadoščeno pravičnosti. Posledično bi bila po tem mnenju najboljša ureditev odnosov med državo in Cerkvijo taka, da bi država priznavala resnico katoliške vere in ji dajala prednostno mesto v družbi. Drugi so bili prepričani, da vsakršno katoliško priznanje verske svobode pomeni priznanje radikalne sekularizirajoče politike, ki se je rodila s francosko revolucijo. Na tem mestu velja omeniti odmevnega francoskega nadškofa Marcela Lefebvra.³ Spet tretji se niso mogli otresti skrbi, da bi koncilsko zagovarjanje verske svobode premočno vplivalo na razvoj doktrine, saj bi bilo videti, kakor da je Cerkev v preteklosti tičala v hudi zmoti. Nedvomno velja, da ljudje, ki so zrasli v okolju odklanjanja kakršnekoli avtonomnosti civilne družbe in sta jih podoba sveta in tok zgodovine potrdila v predsodku proti svobodi, pač niso mogli zlahka izstopiti iz sistema, ki je imel vsako spremembo za znamenje zmote in vsako spremembo tradicije za izdajo. Na drugi strani pa so bili koncilski očetje iz Združenih držav, ki so živeli v okolju, kjer je Katoliška Cerkev uspevala v ustavno

določeni ločitvi Cerkve od države. Menili so, da taka ureditev ni slabša od tega, kar je bilo storjeno v evropskih zaveznih oltarja in prestola. Spet drugi so bili tisti zahodnoevropski škofje, ki so se iz teoloških in političnih razlogov zavzemali za oddaljitev Cerkve od nostalgije *ancien regima*. Naposled so bili tukaj tudi škofje iz vzhodne in srednje Evrope, od katerih so bili mnogi zaprti po ječah ali hišnih priporih, ki so zahtevali močno koncilsko obrambo verske svobode, da bi jih okrepila v njihovem boju zoper komunizem (Weigel 2000, 159). Na tem mestu velja omeniti tudi Karla Wojtylo, kasnejšega papeža Janeza Pavla II., ki je takrat večkrat poudaril, da se mora Cerkev odpreti sodobnemu svetu in človeku ter mu dati odgovore na vprašanje, kako biti danes vernik, obenem pa tudi boljšo argumentacijo za soočenje z zunanjim svetom.

Po dolgih posvetovanjih in razpravah ter izpopolnitvah predloženega besedila so koncilski očetje 7. decembra 1965 sprejeli in potrdili Izjavo o verski svobodi, *Dignitatis humanae*, ki ima, kljub temu da je razmeroma kratka in zato omejena, velik pomen za razumevanje verske svobode med kristjani in po svetu nasploh. Nedvomno besedilo *Dignitatis humanae* predstavlja temeljni pomen za določanje mesta Cerkve v sodobnem svetu, saj se ta od zdaj naprej vedno bolj prepozna kot varuhinja človekovih pravic v svetu. Razglašena "pravica do verske svobode je postala hkrati merilo za dialog in sredstvo za razločevanje družbenih razmer" (Štuhec 2005, 58). Izjava o verski svobodi v prvem členu podaja temelj celotne izjave in vodilni nagib, zakaj je bila sploh izrečena. Temelj je dostojanstvo človeške osebe, ki dobiva svoj izraz v rastoči težnji po svobodi, ki se s svoje strani izraža v uveljavljanju lastne odgovornosti vsakega človeka. Vodilni nagib je preprosto dejstvo, da zavest o človekovem dostojanstvu postavlja svoje zahteve tudi na družbenem področju z vsemi posledicami: "Dostojanstva človeške osebe se ljudje v današnji dobi vedno bolj zavajajo. Vsak dan raste število tistih, ki zahtevajo, da se ljudje pri dejanjih odločajo po lastnem

preudarku in v odgovorni svobodnosti, ne pod pritiskom sile, temveč v zavesti svoje dolžnosti." (VS 1) Koncil je poudaril, da je nosilec verske svobode človeška oseba. "Človeška oseba ima pravico do verske svobode. Ta svoboda je v tem, da morajo biti vsi ljudje prosti od siljenja tako s strani posameznikov kakor tudi s strani družbenih skupnosti in katerekoli človeške oblasti; in to tako, da v verskih rečeh ni dovoljeno nikogar siliti, da bi ravnal zoper svojo vest, niti ga ovirati, da ne bi – znotraj zahtevanih mej – ravnal po svoji vesti zasebno in javno, naj bo sam ali združen z drugimi. Razen tega izjavlja, da pravica do verske svobode izključno temelji v samem dostojanstvu človeške osebe, kakršno spoznamo iz razodetja božje besede in iz samega razuma." (VS 2) Zavest o svobodi in o človekovem dostojanstvu je skupaj s priznavanjem neodtujljivih pravic osebe in narodov ena najpomembnejših značilnosti naše dobe (CD 31, 1). Že v okrožnici *Pacem in terris* Janez XXIII. močno poudari temeljne vrednote dostojanstva vsake človeške osebe, njegovo svobodo in družbo, zamišljeno in zgrajeno, da bi služila vsakemu človeku brez vsake diskriminacije, se pravi skupnemu dobremu, kar je osnova za pravičnost in mir (prim. AAS 55, 260–261). Izjava o verski svobodi močno naznanja znamenje časov in na eni strani poudari pomen verske svobode kot nedotakljivo pravico človekove svobode, na drugi strani pa si prizadeva za njeno pravno zagotovilo v družbi: "To naravno pravico človeške osebe do verske svobode je treba v pravni ureditvi družbe tako priznati, da postane sestavni del civilnega prava." (VS 2) Za boljše razumevanje pomena in tehtnosti Izjave o verski svobodi naj navedem še nekaj njenih misli.

"Krivica, ki se torej godi človeški osebi in samemu redu, ki ga je Bog določil ljudem, če kdo človeku odreka svobodno izražanje vernosti v družbi, da je le pri tem zagotovljen pravični red /.../ Svetna oblast, katere bistveni namen je skrbeti za časno blaginjo, mora versko življenje državljanov sicer priznavati in ga podpirati; toda treba je reči, da prestopa svoje meje, če si prisvaja urejevati ali preprečevati verska dejanja." (VS 3)

"Verske skupnosti imajo tudi pravico, da jih svetna oblast z zakonodajnimi sredstvi ali z upravnimi ukrepi ne ovira pri izbiranju, vzgajanju, imenovanju in prestavljanju njegovih verskih služabnikov, pri stikih z verskimi oblastmi in skupnostmi, ki so drugod po svetu, pri zidanju verskih stavb in pridobivanju ter uporabljanju potrebnih dobrin ... Verske skupnosti imajo tudi pravico, da niso ovirane, ko z govorjeno in pisano besedo javno učijo in izpričujejo svojo vero ... K verski svobodi spada razen tega še to, da verskih skupnosti nihče ne ovira pri svobodnem opozarjanju na posebno učinkovitost njihovega nauka za urejanje družbe in za oživljanje celotne človeške dejavnosti. Končno pa iz človekove družbene narave in iz samega bistva vernosti izhaja pravica, da se morejo ljudje po nagibih svojega verskega čuta svobodno shajati in ustanavljati vzgojna, kulturna, dobrodela in socialna združenja." (VS 4)

V poglavju o verski svobodi družine Izjava pravi:

"[V]saki družini kot družbi z lastnimi in prvobitnimi pravicami pripada pravica, da pod vodstvom staršev svobodno ureja domače versko življenje. Starši imajo pravico, da po svojem lastnem verskem prepričanju določajo, kakšna naj bo verska vzgoja njihovih otrok. Svetna oblast mora zato priznavati staršem pravico, da zares svobodno izbirajo šole in druga vzgojna sredstva, ne da bi se jim zaradi te svobode pri izbiranju smela bodisi naravnost bodisi posredno nalogati krivična bremena. Pravice staršev so kršene tudi, če so otroci prisiljeni obiskovati takšen šolski pouk, ki ne ustreza verskemu prepričanju staršev, ali če se jim nalaga kot obvezen samo en način vzgajanja, iz katerega je vsako versko izobraževanje popolnoma izključeno." (VS 5)

V poglavju o skrbi za versko svobodo beremo, da sta:

"Zaščita in pospeševanje nedotakljivih človekovih pravic bistveni dolžnosti vsake svetne oblasti. S pravičnimi zakoni in z drugimi primernimi sredstvi mora svetna oblast učinkovito zavarovati versko svobodo vsem državljanom ter zagotoviti ugodne pogoje za razvoj verskega življenja, tako da bodo le-ti zares

mogli izvrševati svoje pravice glede vernosti in spolnjevati svoje verske dolžnosti in da bo tudi družba sama uživala dobrine pravičnosti in miru. ... Svetna oblast mora končno skrbeti za to, da se nikoli, ne odkrito ne prikrito, iz verskih razlogov ne krši načelo pravne enakosti državljanov, tiste enakosti, ki sama spada k skupni blaginji družbe, in da se med državljanji ne dela razlika. ... Iz tega sledi, da javni oblasti ni dovoljeno, da bi s silo ali s strahom ali s kakimi drugimi sredstvi nalagala državljanom izpovedovanje ali pa zametanje katerokoli religije, ali da bi koga ovirala pri vstopu ali izstopu iz verske skupnosti. Tem bolj pa je zoper božjo voljo in zoper svete pravice človekove osebe in družine narodov, kadar kdo na kakršen koli način uporabljal silo, da bi vero zatiral ali oviral bodisi v celotnem človeškem rodu bodisi v kaki pokrajini ali v določeni skupnosti." (VS 6)

Dokument nato spregovori še o mejah verske svobode, o vzgoji za uporabljanje svobode in o verski svobodi v luči razodetja. V delu dokumenta, ki govori o svobodi Cerkve, beremo, da v človeški družbi in vpričo katekrekoli javne oblasti Cerkev zase terja svobodo kot duhovna avtoriteta, ki jo je postavil Jezus Kristus Gospod in je po Božjem naročilu dolžna iti po vsem svetu in oznanjati evangelij vsemu stvarstvu. V sklepu poleg že omenjenega spoznanja, da "ne manjka vladavin, ki v svoji ustavi sicer priznavajo svobodo verskega bogočastja, toda javne oblasti skušajo državljane odvracati od izpovedovanja vernosti in verskim skupnostim življenje zelo otežujejo in spravljajo v nevarnost", dokument zaključuje z mislijo, da je glede na dejstvo, da vsi narodi postajajo eno, da se ljudje različne kulture in vere povezujejo med seboj z vedno tesnejšimi odnosi in da narašča zavest osebne odgovornosti, potrebno, da se po vsem svetu z učinkovito pravno zaščito zavaruje verska svoboda in da se spoštujejo najvišje dolžnosti in pravice, ki jih imajo ljudje glede na svobodo oblikovanja verskega življenja v družbi (VS 15).

Videli smo, da dokument natančno določa, kaj svetna oblast oziroma država sme ali česa ne sme početi v zvezi v versko svobodo. Natančno so določene razmejitve med človeško

osebo in državo, obema pa so pripisane visoke moralne usmeritve oziroma normativi. Za razumevanje lahko povzemamo obveznosti države v odnosu do verske svobode njenih državljanov: država ne sme siliti svojih državljanov v delovanje zoper svojo vest niti jih ne sme ovirati pri delovanju po svoji vesti (VS 2, 3); država ne sme posegati v interno delo verskih organizacij in jih načeloma ne sme ovirati pri njihovem javnem delovanju (VS 3); država naj organizira pouk, v katerem bodo zastopane tudi religiozne vsebine; to je pravica vernih staršev, ki po svoji vesti vzgajajo svoje otroke in skrbijo zanje (VS 4, 5); državni oblasti ni dovoljeno, da bi s silo ali strahom ali s kakimi drugimi sredstvi nalagala državljanom izpovedovanje ali pa zametavanje katerekoli religije, oziroma da bi koga ovirala pri vstopu ali izstopu iz verske skupnosti (VS 6); državna oblast tudi ne sme s silo zatirati ali ovirati vere v državi, kaki pokrajini ali v določeni skupnosti (VS 6).

Jasna razmejitev pristojnosti je kljub pomembnosti le posledica razmišljanja koncila, ki je temeljil na še pomembnejši osnovi, to je na spoštovanju *človeške osebe*. Koncil je nedvomno potrdil, da ima človek kot oseba pravico do verske svobode in da ima to pravico zato, da bi svobodno izpolnjeval svojo obvezo do iskanja resnice, vključno s poslednjo resnico, ki pa ni nič drugega kakor Bog sam (VS 1). Tudi Karel Wojtyła, ki je s svojimi mislimi ključno prispeval k takemu razvoju koncilске misli, je menil, da je ključnega pomena filozofsko utemeljiti podmeno, da je človekovo iskanje smisla usmerjeno proti dobremu, in da človek, ki išče dobro, teži k nečemu, kar je *objektivno* dobro. Notranja dinamika naše svobode nas potemtakem sili, da resno jemljemo vprašanje, kaj je v resnici to *dobro* – ki je obenem tudi resnično (Weigel 2000, 167). V pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu, *Gaudium et spes*, je Cerkev predlagala, kako naj bi svet uresničil svoje strmenje k svobodi ter z obogatitvijo in poglobljenim pojmovanjem človeka kot osebe ustvaril omiko, za katero bi bili značilni

pravičnost, mir in blaginja. Nedvomno je Karel Wojtyła menil, da je treba to antropologijo nasloniti na trdnejšo filozofsko podlago, dosegljivo slehernemu človeku ne glede na njegovo versko opredeljenost: "Svoje redke proste trenutke posvečam delu, ki je blizu mojemu srcu in raziskuje metafizični smisel in skrivnost osebe. Zdi se mi, da se razmišljanje dandanašnji giblje prav na tej ravni. Zlo našega časa je predvsem v nekakšnem poniževanju, siromašenju temeljne edinstvenosti sleherne človekove osebe. To zlo je celo bolj metafizičnega kakor moralnega značaja. Temu razkroju, ki ga načrtujejo ateistične ideologije, se moramo upreti ne toliko s sterilnimi polemikami kakor z nekakšno "rekapitulacijo" neoskrunjene skrivnosti človeka kot osebe." (Weigel 2000, 168)*

Dignitatis Humanae je za mnoge katoličane na Zahodu pomenila veliko rano, menili so, da se je z njo Cerkev odrekla svojemu mestu v državnem vodilnem sloju, ki ga je imela vse od rimskega cesarja Konstantina, a je mnogim drugim škofom, predvsem pa kasnejšemu papežu Janezu Pavlu II., pravzaprav "pomenila pravo orožje" (Ruš 2003, 74). V tem smislu je Katoliška Cerkev po koncilu revidirala vse konkordate, ki so ji dajali prednostni položaj v državi. Idejna osnova pokoncilskih konkordatov oziroma mednarodnih sporazumov med Svetim sedežem in sodobnimi državami so človekove pravice, med katerimi ima mesto tudi pravica do svobodnega izpovedovanja vere v zasebnosti in javnosti. Katoliška Cerkev meni, da ji celovito spoštovanje te pravice daje povsem zadosten prostor svobode za delovanje in z mednarodnim sporazumom ne želi drugega, kakor doseči prav to in temu dati zadostno pravno formo (Stres 1999, 148).

ČLOVEKOVO DOSTOJANSTVO - PODLAGA ČLOVEKOVIH PRAVIC

Baltimorski nadškof William E. Lori je v Združenih državah v letu 2013 ob obhajanju tednov verske svobode spregovoril: "Zdi se mi, da je obramba verske svobode

najpomembnejša pot, da bi zavarovali človekovo dostojanstvo. To tudi kaže, da so povezane vse naše svoboščine: pravica do življenja, do svobode govora in tako dalje, vse to se navezuje na za nas temeljni odnos do Stvarnika. Država mora priznati, da imamo ljudje pravico, da to vero živimo, ne le v svojem srcu, ne le zasebno po svojih domovih, ampak tudi pri delu in v javnosti – da bi tako ustvarjali kulturo spoštovanja do dostojanstva in verske svobode." (Radio Ognjišče 2013) Ob tej misli nedvomno odseva danes povsem aktualna zahteva verske svobode in dostojanstva človeka mnogih demokratičnih držav.

Človekovo dostojanstvo je neodvisno od posameznikovih kakovosti ali okoliščin, ki bi mu dodale ali odvzele kak vidik njegove vrednosti. Človekovo dostojanstvo je prišlo do posebne veljave po drugi svetovni vojni, ko je bila leta 1948 razglašena *Splošna deklaracija človekovih pravic*. Tako postane človekovo dostojanstvo moralni temelj utemeljevanja pravnih in etičnih norm na vseh tistih področjih, kjer se sodobne, družbene in etične dileme neposredno dotikajo človeka. S *Konvencijo o varovanju človekovih pravic in temeljnih svoboščin* pa je človekovo dostojanstvo v območju Sveta Evrope postalo tudi pravni temelj zakonskih in drugih norm, ki se nanašajo na človeka (Štuhec 2009, § 289). Temu se bomo posvetili v naslednjem poglavju. Če povzamemo, lahko rečemo, da načelo človekovega dostojanstva pomeni, da človek nikoli ne sme postati sredstvo za doseganje katerekoli dobrine.

Kadar II. vatikanski koncil spregovori o osebnem človekovem dostojanstvu, jasno pove, da o človeku ne more in ne sme misliti zunaj konteksta osebe. Od razumevanja človeške osebe je odvisno tudi razumevanje človekovega dostojanstva. Besedilo pastoralne konstitucije *Gaudium et spes* se končno dotakne tudi avtonomije in jo postavi v odrešenjski kontekst ter jo s tem obvaruje pred popolnim relativizmom in skepticizmom. Človeku avtonomije ne odreka, pač pa jo utemelji teonomno, tako da hkrati

z njo določi dialoški značaj odnosa med človekom in Bogom. V kontekstu krščanske antropologije dobi človekovo dostojanstvo tisti specifični značaj, zaradi katerega Katoliška Cerkev brani to dostojanstvo od trenutka spočetja do človekove naravne smrti. V tej točki pa se stališče Cerkve pogosto razlikuje od drugih interpretacij človekovega dostojanstva, ki so postavljene v drugačen antropološki okvir (Štuhec 2009, § 297). Za krščansko verovanje tako obstajata dve temeljni trditvi, ki sta za idejo človekovih pravic odločilnega pomena, in sicer *človekovo stvarjenje* in *Božje učlovečenje*. Če pogledamo prvo idejo, idejo človekovega stvarjenja, kiponarzarja starozavezno misel o stvarjenju človeka po Božji podobi, je vsekakor temeljnega pomena za teološko ovrednotenje ideje človekovih pravic. Stvarjenje vsakega človeka po Božji podobi je bilo vsekakor velika podpora za idejo enakosti in enakopravnosti vseh ljudi, da so pred Bogom vsi enaki. Edino sprejemljivo razlikovanje med ljudmi je njihova osebna moralnost, ta pa je odvisna od osebne odločitve vsakega posameznika in ne od rase, spola ali kake druge pripadnosti, nad katero človek nima oblasti. Drugo tipično krščanska misel, misel na Božje učlovečenje, je krščanska teologija vedno razumela kot sporočilo o dostojanstvu človeške osebe (Stres 1999, 148). Dostojanstvo človeške osebe in njena presežnost, zaradi katere je posameznik vedno več, kakor samo član svoje skupnosti, je osnova ideje človekovih pravic. Človek ima zato tak položaj v svetu, da ima temeljno pravico, ki pravi, "da ima pravice". Zato so za opredelitev človekovega dostojanstva nujno potrebne filozofske oziroma teološke podlage, da bi lahko zagotovili spoštovanje človeka kot osebe od njegovih začetkov (spočetja) do konca življenja. "Upoštevati moramo, da je človek kulturno oziroma simbolno bitje in zaradi tega je zadeva njegovega uma, da utemelji svoje bivanje in ga utemelji tudi v svojem izvoru." (Juhant 2009, 349)

KRŠČANSKA KULTURA KOT TEMELJ MEDNARODNEGA PRAVA

Pravica do svobode religije ali prepričanja je ena najstarejših in najpomembnejših mednarodno priznanih človekovih pravic in je vsebovana v vseh ključnih mednarodnih dokumentih o človekovih pravicah. Prvi, ki so začeli iskati pravila za mednarodne odnose, so bili kanonisti, zato lahko rečemo, da je krščanska skupnost evropskih narodov postavila osnovne določbe mednarodnega prava. Vse do pariškega kongresa 1856 je bila mednarodna pravna skupnost skupnost krščanskih držav. Iz krščanske skupnosti narodov je nastajala vedno bolj liberalna mednarodna skupnost, saj so postajale njene članice države vseh kontinentov in mnogih veroizpovedi. Tako je mednarodna skupnost postajala vedno bolj univerzalna. Ideja verske svobode se je porodila v Ameriki konec sedemnajstega stoletja. V Evropi so ji pripravljali tla francoski filozofi v osemnajstem stoletju. Če nekoliko podrobneje pogledamo in opišemo pomembne dogodke in sporazume tedanjega časa, lahko izpostavimo, da je popolno svobodo vesti z vsemi posledicami prvič v zgodovini sprejela francoska narodna skupščina (Assemblée nationale) 26. 8. 1789 v *Deklaraciji o pravicah človeka in državljana*, ko je v 10. členu zapisala, da "nihče ne sme biti moten zaradi svojega prepričanja, tudi verskega, ako njegova manifestacija ne ruši zakonitega javnega reda." Kljub temu da deklaracija naznanja novo obdobje v oblikovanju ustavnih določb, je bilo še daleč do popolne realizacije teh načel. Tudi poznejši dogodki so pokazali, da v Evropi sami ni bilo več mogoče postaviti modernega mednarodnega prava na versko podlago. Poznejše revolucije so spet poudarile idejo svobode vesti in enakosti vseh veroizpovedi. Mednarodno pravo je konec devetnajstega stoletja postalo dokončno laično. Poudarim lahko, da pomemben dokument na poti do realizacije verske svobode predstavlja 6. člen berlinske konference (1885), v katerem je zapisano: "[S]voboda vesti in verska skupnost

so izrecno zagotovljeni domačinom, sonarodnjakom in tujcem. Svobodno in javno izvrševanje vseh kultov, pravica graditve verskih poslopij, organizacija misijonov vseh veroizpovedi se ne bodo omejevala ali otežkočala." Pozneje je ta akt podpisalo petnajst držav, in tako predstavlja pravne ideje, ki postajajo skupna last večine civiliziranih narodov. Omeniti velja *Ženevsko konvencijo* iz leta 1907 in *Newyorško deklaracijo* iz leta 1929, ki je izredno pomembna za uresničitev svobode vesti – v 11. členu poudarja: "[D]olžnost vsake države je, da priznava vsakemu človeku enako pravico do življenja, svobode in imetja in da poskrbi vsem ljudem na lastnem ozemlju neokrnjeno in popolno zaščito teh pravic, brez ozira na narodnost, spol, raso, jezik ali vero." Čeprav verska svoboda v tem času v mednarodnem pravu še ni imela splošnega značaja, je že tvorila del mednarodnih pogodb in prihajala v vse ustave držav, ustanovljenih po letu 1919 (grško, turško, poljsko, bavarsko, finsko, češko, weimarsko, irsko, romunsko itd.). S skupnim imenovalcem vse ustave poudarjajo, da je svoboda vesti in svoboda veroizpovedi bistvena in osnovna človekova pravica, ki jo mora spoštovati vsaka država. V tem času je sledila še *šola* druge svetovne vojne, v kateri so vsi spoznali, da edino spoštovanje osnovnih načel in pravic človeške narave kot take lahko ustvari miroljubno in trajno mednarodno skupnost. To načelo je botrovalo nastanku znamenite *Splošne deklaracije Združenih narodov o človekovih pravicah* iz leta 1948, ki predstavlja podlago in temelj mnogih drugih in naslednjih mednarodnih dokumentov, sprejetih po drugi svetovni vojni (Ojnik 1973, 280–281).

Mednarodno pravo daje zadnje čase, odkar je človek dobil svoje mesto v njem, velik poudarek varovanju človekovega dostojanstva s pomočjo varovanja človekovih pravic in svoboščin. Med njimi so tudi pravice do svobode mišljenja, vesti in veroizpovedi. Širšo in splošno zaščito posameznika v mednarodnem pravu je določila t. i. *Ustanovna listina Združenih narodov*. Od tedaj spoštovanje človekovih pravic ni več izključno notranja

stvar vsake države. Človekove pravice tako postanejo nadstavna kategorija in tudi pospešujejo harmonizacijo nacionalnih zakonodaj na tem področju. Tako vse države mednarodne skupnosti načeloma podpirajo iste pravice in vrednote, kar na področju svobode veroizpovedi pomeni, da vse države pristajajo na svobodno izpovedovanje vere vsakega posameznika ali skupnosti ljudi, tako v zasebnem kakor v javnem življenju.

V teoriji mednarodnega prava razlikujemo več različnih modelov urejanja razmerja med državo in religijo, ki se razlikujejo glede na raven varstva svobode religije. Pravno vprašanje, ki se ob tem postavlja, je, v kolikšni meri se v različnih oblikah uresničujejo splošno mednarodno priznано in od držav priznано načelo svobode religije, ki vključuje tudi kolektivno raven te pravice ter načelo enakosti, ki je prav tako splošno, mednarodno priznано pravno načelo. Za področje urejanja razmerij med državo in verskimi skupnostmi oziroma za področje pravne ureditve verskih skupnosti so pomembni tako mednarodni bilateralni kot tudi multilateralni dokumenti. Nazadnje omenjene predstavljajo predvsem mednarodne pogodbe, ki države podpisnice zavezujejo k spoštovanju človekovih pravic – med njimi tudi človekove pravice do svobode misli, vesti in veroizpovedi ter prepoved diskriminacije na podlagi vere ali drugega prepričanja.

Preambula *Ustanovne listine Združenih narodov* poudarja odločenost ljudstev Združenih narodov, da znova potrdijo "vero v temeljne človekove pravice, v dostojanstvo in vrednost človeške osebnosti, v enakopravnost moških in žensk, kakor tudi enakopravnost narodov, velikih in malih ter da pripomorejo k socialnemu napredku in k boljšim življenjskim pogojem v večji svobodi." Ustanovna listina Organizacije združenih narodov (OZN)⁵ predstavlja splošno varstvo človeka, saj so v njej sprejeta osnovna načela, zaradi katerih se države ne morejo izgovarjati, da je spoštovanje temeljnih človekovih pravic zgolj v njihovi pristojnosti, torej notranja stvar vsake države. Poseben

pomen imajo dokumenti, ki tvorijo t. i. *listino človekovih pravic*, saj so njihove norme predmet ustavnega urejanja. Mednarodno listino človekovih pravic sestavljajo naslednji mednarodni dokumenti: *Splošna deklaracija o človekovih pravicah*, *Mednarodni pakt o socialnih, ekonomskih in kulturnih pravicah*, *Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah* in dva fakultativna protokola k *Mednarodnemu paktu o državljanskih političnih pravicah*. Norme listine človekovih pravic so mednarodnopravno zagotovljena ustavna pravila na področju človekovih pravic, zato imajo države pogodbenice omejene možnosti odstopanja od teh pravic (Šturm, Drenik in Prepeluh 2004, 19).

VERSKA SVOBODA V MEDNARODNIH IN EVROPSKIH PRAVNIH STANDARDIH

Mednarodni pravni standardi oziroma dokumenti, ki pravno ali politično zavezujejo tudi vse države Evropske unije (EU) in predstavljajo razumevanje svobode veroizpovedi ali prepričanja, so dokumenti, sprejeti v okviru Združenih narodov (ZN), Organizacije za varnost in sodelovanje v Evropi (OVSE) in Sveta Evrope (SE). Ti dokumenti tudi močno vplivajo na evropsko pravo s tega področja, saj države članice EU na Unijo prenašajo del svoje suverenosti in pravic. V nadaljevanju bomo bistvene določbe in elemente omenjenih dokumentov, ki se nanašajo na svobodo religije in na odnos med državo in cerkvami ter verskimi skupnostmi, tudi predstavili.

Kot prvo velja omeniti *Splošno deklaracijo ZN o človekovih pravicah* (SDČP), ki sodi med najpomembnejše mednarodne dokumente varstva človekovih pravic, in je bila sprejeta v okviru Združenih narodov 10. decembra 1948 v Parizu. Njena vloga je izjemnega pomena, saj predstavlja univerzalno merilo uresničevanja človekovih pravic na svetu in je podlaga ter temelj pri sprejemanju vseh drugih aktov o človekovih pravicah (Jambrek 1998, 44).

Preambula SDČP razglša to deklaracijo kot skupni ideal vseh ljudstev in narodov ter uvaja znamenito misel prvega člena, da se vsi ljudje rodijo svobodni in enakopravni: "Vsi ljudje se rodijo svobodni in imajo enako dostojanstvo in enake pravice. Obdarjeni so z razumom in vestjo in bi morali ravnati drug z drugim kakor bratje." Nadalje določa, da ima vsakdo "pravico do svobodne misli, vesti in veroizpovedi; ta pravica zajema svobodo spreminjati prepričanje in vero, kakor tudi nujno svobodno, javno ali zasebno izražanje, bodisi posamezno ali v skupnosti z drugimi, s poučevanjem, v praksi, z bogoslužjem in opravljanjem obredov." (18. člen)

Deklaracija priznava pravico do verovanja kot notranji vidik in pravico do izražanja svoje vere kot zunanji vidik, bodisi posamezno ali v skupnosti z drugimi ljudmi. Izrecno ji priznava tudi pravico do svobodne spremembe vere, kar pomeni, da jo lahko svobodno goji, sprejme, spremeni ali opusti (Jambrek 1998, 44). Posebej določa, da je nedopustna vsaka diskriminacija, kar pomeni tudi diskriminacija na temelju religiozne identitete, ki bi kršila pravice, varovane v tej deklaraciji. V deklaraciji najdemo še določbe, ki se nanašajo na vero in verske skupnosti v členih, ki govorita o pravici do sklenitve zakonske zveze in o pravici do izobraževanja. Deklaracija poudarja, da imajo polnoletni moški in ženske pravico brez omejitev ne glede na raso, državljanstvo ali vero skleniti zakonsko zvezo in ustvariti družino (16. člen). Izobraževanje, ki je pravica vsakega človeka, pa mora biti usmerjeno k polnemu razvoju človekove osebnosti in utrjevanju spoštovanja človekovih pravic in temeljnih svoboščin (26. člen). Pospeševati mora razumevanje, strpnost in prijateljstvo med vsemi narodi in verskimi skupnostmi ter pospeševati dejavnost Združenih narodov in ohranitev miru. Deklaracija poudarja tudi prednostno pravico staršev pri izbiri vrste izobraževanja svojih otrok (26. člen). SDČP tako predstavlja visoke mednarodnopravne zagotovljene ustavne standarde na področju človekovih pravic (Šturm, Drenik in Prepeluh 2004, 19–20).

Na drugem mestu velja omeniti *Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah* (MPDPPP), ki je bil sprejet v okviru Združenih narodov leta 1966. Pakt je konkretnjši od Deklaracije, kar se odraža tudi pri opredelitvi svobode veroizpovedi.

Prvi in drugi odstavek 18. člena pravita: "Vsakdo ima pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi. Ta pravica vsebuje svobodo imeti ali sprejeti vero ali prepričanje, po svoji izbiri in svobodo izražati svojo vero ali prepričanje posamično ali v skupnosti z drugimi, javno ali zasebno, z bogoslužjem, izpolnjevanjem verskih in ritualnih obredov in poučevanjem. Nihče ne sme biti prisiljen k nečemu, s čimer bi bila kršena njegova pravica imeti ali sprejeti vero ali prepričanje po lastni izbiri." Pakt torej zagotavlja pravico posameznika ali skupnosti, da izraža svojo vero na dva osnovna načina: zasebno in javno.

"Glede svobodnega izražanja vere ali prepričanja so dopustne le tiste omejitve, ki jih določa zakon, in so potrebne za zavarovanje javne varnosti, reda, zdravja ali morale, ali pa temeljnih pravic in svoboščin drugih. Države pogodbenice tega Pakta se zavezujejo spoštovati pravico staršev, oz. zakonitih skrbnikov, da svojim otrokom zagotovijo tisto versko in moralno vzgojo, ki je v skladu z njihovim lastnim prepričanjem." (3. in 4. odstavek 18. člena)

Pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi tako pakt prišteva med eno od sedmih najbolj temeljnih pravic, katerih razveljavitev je v kateremkoli primeru nedopustna.

Na tem mestu izpostavimo še *Deklaracijo o ukinitvi vseh oblik verske nestrpnosti na podlagi vere ali prepričanja*, v kateri je opredeljena prepoved verske diskriminacije, ki jo opravljajo bodisi organi javne oblasti bodisi zasebni subjekti. Prepovedani so neupravičeni državni posegi in omejitve. Deklaracija zavezuje države podpisnice, da sprejmejo pravne in izobraževalne ukrepe, katerih namen je ukiniti vsakršno religiozno diskriminacijo.

V 2. členu je nestrpnost in diskriminacija na podlagi vere ali prepričanja definirana kot "kaksno koli razlikovanje, izključevanje,

omejevanje ali dajanje prednosti na podlagi vere ali prepričanja, ki ima za cilj ali posledico izničenje ali oškodovanje priznanja, uživanja ali uveljavljanja človekovih pravic in temeljnih svoboščin na enakopravni podlagi."

Deklaracija v 5. členu obsežneje govori o varnosti in pravicah otrok in staršev ter opredeljuje svoboščine, ki jih vključuje pravica do svobode misli, vesti in veroizpovedi. 6. člen opredeljuje, katere svoboščine vključuje pravica do svobode misli, vesti in veroizpovedi ali prepričanja, pri čemer je prvi odstavek 6. člena zelo konkreten. Vendar tudi določa, da navedeni primeri ne izčrpajo pojma verske svobode. 6. člen ima svojo podlago v 18. členu MPDPP in ga ne more prejudicirati (Drenik 2004, 34–35).

V tem sklopu omenimo tudi *Konvencijo o otrokovih pravicah*, ki je še ena od številnih konvencij s področja človekovih pravic, sprejetih v okviru Združenih narodov. Ta določa, da "[d]ržave pogodbenice spoštujejo in vsakemu otroku, ki sodi pod njihovo pravno pristojnost, jamčijo s to Konvencijo priznane pravice brez kakršnegakoli razlikovanja, ne glede na raso, barvo kože, spol, jezik, veroizpoved, politično ali drugo prepričanje, narodno, etnično ali družbeno poreklo, premoženje, invalidnost, rojstvo ali kakršenkoli drug položaj otroka, njegovih staršev ali zakonitega skrbnika." (1. in 2. odstavek 2. člena)

Poleg omenjenih virov je še mnogo drugih mednarodnih pogodb, ki posredno varujejo svobodo religije. Države pogodbenice se strinjajo o uresničevanju pravice do svobode misli, vesti in veroizpovedi, kar so pokazale tudi s podpisom zgoraj navedenih dokumentov. Vprašanje pa je, koliko se zavedajo in se hočejo zavedati, da se ta pravica nanaša tudi na institucionalno raven, in v kolikšni meri in na kak način se sankcionirajo kršitve ob morebitnem nezagotavljanju teh svoboščin.

Kot zadnje omenimo še *Evropsko konvencijo o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin* (EKČP), ki prav tako predstavlja pomemben mednarodnopravni dokument

in ima status regionalnega dokumenta, s poslanstvom, da na evropski ravni uresničuje načela SDČP.

Svobodo veroizpovedi izrecno urejata 9. člen EKČP, ki zagotavlja svobodo misli, vesti in veroizpovedi, in 2. člen Protokola številka 1 k EKČP, ki varuje pravico do izobraževanja. Varstvo omenjenih dveh členov pa pogosto dopolnjujejo tudi določbe 14. člena o prepovedi diskriminacije. 9. člen (svoboda mišljenja, vesti in vere) zagotavlja: "1. Vsakdo ima pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi. Ta pravica vključuje svobodo spremembe vere ali prepričanja ter svobodo, da človek bodisi sam ali skupaj z drugimi ter zasebno ali javno izraža svojo vero ali prepričanje v bogoslužju, pouku, praksi ali verskih obredih. 2. Svoboda izpovedovanja vere ali prepričanja se sme omejiti samo v primerih, ki jih določa zakon, in če je to nujno v demokratični družbi zaradi javne varnosti, za zaščito javnega reda, zdravja ali morale ali zaradi varstva pravic in svoboščin drugih ljudi."

Varovana sta notranji in zunanji vidik posameznikove svobode, razlikovanje pa ima praktične posledice, saj se omejitve drugega odstavka nanašajo le na zunanji vidik, medtem ko je vsakršno vmešavanje države prepovedano glede notranjega vidika, ki je neomejeno svoboden.

2. člen (pravica do izobraževanja) Protokola številka 1 k EKČP določa: "Nikomur ne sme biti odvzeta pravica do izobraževanja. Pri izvajanju funkcij, ki so v zvezi z vzgojo in izobraževanjem, mora država spoštovati pravico staršev, da zagotovijo svojim otrokom takšno vzgojo in izobraževanje, ki sta v skladu z njihovim lastnim verskim in filozofskim prepričanjem."

Svoboda religije predstavlja preizkusni kamen skupne zaveze k ideji človekovih pravic, zato svobodo religije varujejo tudi druge mednarodne organizacije. Na območju Evrope je stališče o svobodi religije in o predpostavkah za njeno omejevanje v sklepnem dokumentu dunajskega vrha leta 1989 sprejela tudi Organizacija za varnost in sodelovanje v Evropi (OVSE).

SKLEP

Razmerje med idejo človekovih pravic in krščanstvom, posebno pa še odnos med človekovimi pravicami in Katoliško Cerkvijo, je izrazito kompleksen pojav. Z ene strani ne manjka zgodovinskih primerov teptanja človekovih pravic, ki so jih skušali celo teološko opravičevati. Po drugi strani pa ni verjetno v nobeni drugi ideji o človeku toliko nastavkov za utemeljitev dostojanstva človeške osebe kakor v krščanski pripovedi o stvarjenju in odrešenju slehernega človeka ter vseh ljudi brez razlike (Stres 1999, 143).

Po pravilih občega mednarodnega prava je Katoliška Cerkev subjekt *sui generis* mednarodnega prava. Drugi vatikanski koncil z Izjavo o verski svobodi (*Dignitatis humanae*) predstavi pomen in pojmovanje verske svobode kot resnično "orožje miru, ki ima zgodovinsko in preroško poslanstvo." (Benedikt XVI. 2010, 15) Podobno kot Splošna deklaracija človekovih pravic tudi Izjava o verski svobodi poudarja, da je temelj verske svobode dostojanstvo človeške osebe (VS 1, SDČP 2). Ta pravica mora v politični družbi postati državljanska pravica, nikakor ni povezana z resničnostjo ali zmotnostjo določene religije. Politika, ki spoštuje dostojanstvo človeške osebe, mora tudi drugače ljudi sprejeti take, kot so. Soglasij in posameznih politik v družbi ni mogoče uveljaviti v pričakovanju, da se bodo ljudje kakorkoli radikalno spremenili (Raz 1990, 46). "Svetna oblast, katere bistveni namen je skrbeti za skupno časno blaginjo, mora torej versko življenje državljanov sicer priznavati in ga podpirati; toda treba je reči, da prestopa svoje meje, če si prisvaja pravico urejevati ali preprečevati verska dejanja." (VS 3) K temu bi bilo treba dodati, da velja to za vsa področja človeškega duhovnega življenja. Oblast prestopa svoje pristojnosti, ko začne ljudem tako ali drugače vsiljevati ali onemogočati določen svetovni ali življenjski nazor, filozofijo ali religijo. S tem sodobno pojmovanje demokratične politične ureditve ustvarja možnosti za celovito spoštovanje verske

svobode in to je tudi izhodišče konkretnih urejanj odnosov med državo in pokoncilsko Katoliško Cerkvijo (Stres 1999, 149).

REFERENCE

- AAS – Acta Apostolicae Sedis. http://www.vatican.va/archive/aas/index_sp.htm (pridobljeno 10. 8. 2013)
- Benedikt XVI. 2010. Cerkveni dokumenti. Nova serija 17. *Verska svoboda – pot do miru: poslanica ob svetovnem dnevu miru*, 1. januarja 2011. Prevodi: Rafko Valenčič.
- Boesche, Roger. 1987. *The strange liberalism of Alexis de Tocqueville*. Ithaca in London: Cornell University Press.
- CS – Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (GS – Gaudium et spes) z dne 7. 12. 1965.
- Deklaracija o ukinitvi vseh oblik verske nestrpnosti na podlagi vere ali prepričanja, ki jo je razglasila Generalna skupščina Združenih narodov 25. 11. 1981 z resolucijo št. 36/55.
- Denzinger, Heinrich, Hünermann, Peter. 1991. *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen / Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (DS). Herder: Freiburg im Breisgau.
- Drenik, Simona. 2004. *Odnos med cerkvijo in državo z vidika prava Evropske unije*. Ljubljana: Inštitut za pravo človekovih pravic.
- Evropska konvencija o človekovih pravicah, Svet Evrope, Strasbourg 4. 11. 1950; veljati je začela 3. 9. 1953.
- Evropsko sodišče za človekove pravice (ESČP). 2000. Hasan in Chaush proti Bolgariji. <http://www.echr.coe.int> (pridobljeno 10. 8. 2013).
- Jambrek, Peter. 1998. Nekaj misli o sodnem varstvu pravice do svobode religije. *Tretji dan* 27, 11: 44–48.
- Juhant, Janez. 2009. *Etika I: na poti k vzajemnosti človeškosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- Kongregacija za verski nauk. CD 31. Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi = Congregazione per la dottrina della fede.
- Konvencija o otrokovih pravicah, konvencija Generalne skupščine Združenih narodov z dne 20. 11. 1989, resolucija št. 44/25. Ratificirala jo je že SFRJ z zakonom, objavljenim v Uradnem listu SFRJ, št. 15/90 z dne 21. 12. 1990, Slovenija pa jo je prevzela z Aktom o notifikaciji nasledstva.
- Luckmann, Thomas. 1997. *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.
- Mednarodni pakt o političnih in državljanskih pravicah, ki ga je sprejela Generalna skupščina Združenih narodov 16. 12. 1996 z resolucijo 2200 A (XXI), veljati je začel 23. 3. 1976.
- Ojnik, Stanislav. 1973. *Verska svoboda v mednarodnem pravu*. *Bogoslovni vestnik* 33, 1–4: 280–287.
- Oecumenicum concilium Vaticanum. 1966. *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu* (CS) (GS – Gaudium et spes) z dne 7. 12. 1965. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.
- Pij XI. Mit brennender sorge. 1937. http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge_en.html (pridobljeno 10. 8. 2013).
- Radio Vatikan. 2013. *Kultura in družba*. 7. 3. 2013. http://sl.radiomaticana.va/storico/2013/03/07/%C5%A1panski_minister_diaz:_v_dr%C5%BEavi_ne_obstaja_verska_svoboda%2C_%C4%8De_j/slv-670557 (pridobljeno 10. 8. 2013).
- Radio Ognjišče. 2013. *Verska svoboda zahteva demokratičnih držav*. 31. 5. 2013. <http://radio.ognjisce.si/sl/142/svet/10841/> (pridobljeno 10. 8. 2013).

Raz, Joseph. 1990. Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence. <http://www.jstor.org> (pridobljeno 10. 8. 2013).
Rémond, René. 2005. *Religija in družba v Evropi*. Ljubljana: Založba.

Roß, Jan. 2003. *Der Papst. Johannes Paul II. Drama und Geheimnis*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Splošna deklaracija Združenih narodov o človekovih pravicah, ki jo je sprejela in razglasila Generalna skupščina Združenih narodov 10. 12. 1948 z resolucijo št. 217 A (III).

Stres, Anton. 1999. Človekove pravice in krščanstvo. V: Alenka Šelih, ur. *Posvet ob 50-letnici Splošne deklaracije OZN o človekovih pravicah*, 143–151. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Štuhec, Ivan. 2005. *Cerkev – sveta in prekleta*. Celje: Mohorjeva družba.

Štuhec, Ivan Janez. 2009. Človekovo dostojanstvo. V: Ivan Janez Štuhec in Anton Mlinar, ur. *Leksikon krščanske etike*. Elektronska izdaja. Celje, Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.

Šturm, Lovro, Drenik Simona in Prepeluh Urška. *Sveto in svetno: pravni vidiki verske svobode*. Celje: Mohorjeva družba.

VS – Izjava o verski svobodi (DH – Dignitatis humanae) z dne 7. 12. 1965.

Weigel, George. 2000. *Apostol upanja: življenje in delo papeža Janeza Pavla II*. Bled: Vernar Consulting.

1. Poudariti velja tudi očitno razliko med angleškim in evropskim (kontinentalnim) gledanjem na svobodo. Pri angleškem pogledu so bile svobodi postavljene meje, in sicer na temelju bodisi naravnega bodisi pozitivnega prava. Za evropsko razumevanje svobode to ne drži, na slednjo se je gledalo kot na nekaj, kar človek doseže šele, ko izstopi iz okvirov (pozitivnega) zakona. Če sta bila pri

angleškem gledanju svoboda in zakon tesno povezana, se je na evropskem kontinentu človek čutil zares svobodnega šele, ko se je znebil okovov zakona. Tako stališče pa je bilo katoliškemu gledanju na svobodo nasprotno.

2. Podobno so tudi različne dejavnosti, ki so bile prej v domeni Cerkev, prišle pod pristojnost države: matične zadeve, vodenje bolnišnic in drugih dobrotelčnih ustanov, upravljanje pokopališč, zlasti pa področje šolstva. Tu so liberalci skušali na vse možne načine preprečiti kakršnokoli obliko cerkvenega vpliva na mladino, tako da so ukinjali verski pouk v državnih šolah, omejili ali celo odpravili državno podporo zasebnim šolam, ki jih je večinoma ustanovila Cerkev, naposled pa so celo prepovedali zasebno šolstvo.
3. Marcel François Marie Joseph Lefebvre (29. november 1905–25. marec 1991), francoski nadškof, eden najznačilnejših "gromovnikov manjšine", ki je glasoval proti besedilu o verski svobodi. Pozneje je povzel diskurz protirevolucijskih teoretikov, ne da bi spremenil eno samo vejico, in je še naprej branil red stvari, v katerem sta religija in družba popolnoma prepleteni med seboj (Rémond 2005, 202). Lahko bi rekli, da je bila z zahodnoevropskega pogleda sprejeta Izjava o verski svobodi velik korak nazaj, če ne kar kapitulacija. Omenjeni francoski nadškof je zaradi te izjave prekinil stike s Katoliško Cerkvijo, kljub temu da vzrok za to največkrat povezujejo z drugo reformo, in sicer z uvedbo narodnih jezikov v bogoslužje, sam je namreč vztrajal pri latinski predkoničinski obliki bogoslužja. Po mnenju Roßa je bila ključna točka spora prav verska svoboda (Roß 2003, 73).
4. George Weigel citira misel Karla Wojtyły v pismu očetu Henriju de Lubac, medtem ko je zaključeval prvi osnutek svojega pomembnega filozofskega dela *Osebe in dejanja*.
5. Organizacija združenih narodov (OZN) je bila ustanovljena 24. oktobra 1945 v San Franciscu (ZDA) in predstavlja mednarodno organizacijo, katere glavni cilj predstavlja med drugim pospeševanje in razvoj spoštovanja človekovih pravic ter svoboščin ne glede na raso, spol, jezik in vero.

Svojstvena potovanja srednjeveških slikarskih delavnic in njihovih mojstrov

Gotika ima v umetnosti, tako kot vsa obdobja pred in po njej, čisto svojo specifično, neponovljivo in enkratno zgodbo. Pri ikonografiji se pojavijo nove vsebine ter vsebinski poudarki in poleg tega, da gotska umetnost razvija vsa področja slikarstva in slikarske tehnike, ki so jih gojila že predhodna obdobja, daje morda nekoliko več poudarka vitraju, knjižnemu in tabelnemu slikarstvu. V tem obdobju se prav tako začnemo seznanjati s tako imenovani mojstri oziroma slikarji ter slikarskimi delavnicami, ki imajo hkrati svoj časovni in regionalni okvir.

Obdobje gotike je poleg tega, da mnogo spomenikov poseduje umetniško kakovost, prav tako obrtniško krasilno, ikonografsko poučno in versko spodbudno. V Sloveniji mu daje veljavo predvsem dejstvo, da je člen večje skupnosti, ki zajema subalpski kulturni pas med srednjo Evropo in severno Italijo. V tem pasu se drug ob drugem rojevajo vrste spomenikov, pri katerih opazamo, da so nastajali iz sorodnih razpoloženj, in jih je mogoče smatrati samo za inačice vsemu temu pasu lastnega umetnostnega navdiha. Lahko bi mu pripisali kar vlogo nekega kulturno zemljepisnega odbleska, med vodilnimi področji severne in južne evropske umetnosti, kjer se v obeh smereh pretakajo vidnejši vplivi ter na tej točki ustvarjajo nekakšno umetniško zanimivo in svojevrstno ustvarjanje. Temu dogajanju je pomembna priča prav stensko slikarstvo, ki tukaj vzdržuje svojo veljavo še

v 15. in 16. stoletju, ko je v vodilnih središčih prevladalo že tabelno slikarstvo ter hkrati prevzelo vodilno vlogo v nadaljnjem razvoju slikarstva.

Slovenska skupina, kot predzadnja na vzhodu omenjenega geografskega pasu, zavzema jasno opredeljeno mesto v vrsti, v kateri se od zahoda proti vzhodu ustvarjajo od Ligurskega morja do Kvarnerja naslednje skupine: savojska, švicarska, tirolska karnijska, furlanska, koroška, slovenska in istrska. Časovno pa zavzema slovenska dediščina tristo let gotskega slikarskega ustvarjanja; to je od srede 13. do druge četrtine 16. stoletja. V tem časovnem obdobju se v slovenskem gradivu razvrščajo vse glavne stopnje zahodnoevropskega slikarstva, pa čeprav z nekaj vidne zamude.

Po mnenju našega umetnostnega zgodovinarja Franceta Stelèta je trajal tako imenovan



Crngrob, sv. Nedelja, detajl freske



Freska iz sv. Primoža nad Kamnikom

zgodnje gotski risarski slog, po sedANJI terminologiji pa visoko gotski linearni slog, od približno leta 1300 do tretje četrtine 14. stoletja, ko so ga izpodrinili vplivi t. i. italijanskega trečenta. Osnova temu slogu so bili vplivi francoskega, predvsem knjižnega slikarstva preko Nemčije v srednjo Evropo. Tukaj pa se je ustvarilo središče v skriptoriju samostana St. Florian na Zgornjem Avstrijskem, ki se je ukvarjal tudi s slikanjem fresk. Takšen tipičen primer je bila pri njih poslikava kapele dvorca samostana Götweig v Kremsu na Donavi okoli leta 1305. Stilno gre za upodobitev dolgih, mehkih linij ter poskuse plastičnega modeliranja upodobljencev, s pomočjo lazurnih plasti, kar se dobro vidi pri vrhnjih svetlih nanosih barv, ki pa so žal precej poškodovane. Pri nas je ta

slog zelo skromno zastopan, višjo kvaliteto je mogoče najti le v vzhodni Sloveniji, kjer pa so sprva ustvarjali tuji mojstri. Takšne primere najdemo le v Turnišču – poslikava prvotne romanske cerkvice okoli leta 1380, potem več zanimivih primerkov na Ptujju (cerkev sv. Jurija – ladja; dominikanska cerkev ter več enot v križnem hodniku). Sledijo obsežni, a slabo ohranjeni cikli iz življenja sv. Janeza Krstnika v Spodnji Muti iz let 1330 do 1340. Nekoliko pozneje je bil poslikan križni hodnik v Stični, kjer je posebnost poslikava enciklopedične motivike na obočnih poljih okoli sklepnikov iz sredine 14. stoletja.

Glede položaja slikarjev v obdobju gotike je dobro vedeti, da o le-teh ter njihovih slikarskih delavnicaH vemo manj, kot bi si v resnici želeli. Za obdobje zgodnje in visoke gotike je znano, da so imeli slikarje za manj ugledne mojstre od arhitektov, saj je veljalo, da je slikarstvo zgolj večšina in ne umetnost. Tako severno kot južno od Alp so bile slikarske delavnice organizirane kot cehovske obrtne delavnice oziroma ateljeji, v katerih je mojster skladno s cehovskimi določili izobraževal vajence in pomočnike. Položaj slikarjev se je začel spreminjati konec 14. in v zgodnjem 15. stoletju, ko je njihov družbeni ugled naraščal neposredno v povezavi z reprezentativnimi naročili posvetne in cerkvene gospode. Zlasti ko je šlo za velika naročila javnega značaja, je s slavo dela zrasel tudi ugled umetnika. Tokrat je moj namen predstaviti imena le nekaterih mojstrov ter njihova neprecenljiva, čeprav na mnogih mestih zelo slabo ohranjena dela, ki jih še na določenih območjih vendarle hrani in čuva naša dežela. Za te mojstre je bilo predvsem značilno, da so nosili t. i. "zasilna imena" po krajih, kjer so delovali, ali pa po svojem najznačilnejšem slikarskem delu.

Umetnik, ki je dokumentiran po svojih podpisih in deloma z "avtoportreti", doma iz Radgone je bil Janez Aquila (napis v Martjancih leta 1392: "de Radkersburga oriundus"). Verjetno je bil izučen v kakšnem samostanskem skriptoriju, saj razkriva značilnosti tedaj vplivnega češkega slikarstva poznih

petdesetih in zgodnjih šestdesetih let 14. stoletja. Za njegova slikarska dela je značilna močna, kompaktna plastičnost figur z draperijo, ki v značilnih zavutih formulah ovija telesa, potem češka obrazna tipika ter naslikana arhitektura z iluzionističnimi učinki. Delal je pri nas v Prekmurju (takrat v okviru madžarske države) in na vzhodnem Štajerskem. V Martjancih je imel tudi obsežnejšo delavnico s pomočniki, kjer se mu je pridružil še mlajši sodelavec skromnejših sposobnosti, t. i. "Mojster martijanških apostolv".

Kar se tiče cerkvenega interierja, velja za to obdobje novost; najpomembnejši del cerkvenega prostora – prezbiterij – je bil poslikan v duhu misli o Kristusu kot središču veselja. Tako je na Kranjskem v 15. stoletju dobil kanonizirano obliko, imenovano "kranjski prezbiterij".¹ Pritlični del rebrastobokanega prostora "pokriva" naslikana zavesa. Dominantni pas v višini oken zavzemajo podobe stoječih apostolov. Na steni pod loki so praviloma prizori iz svetniških legend in dopasne ali dokolenske figure svetnikov. Pod oknom na vzhodni steni je mnogokrat Vera icon, nad tem oknom pa je ali podoba Madone z detetom ali podoba Odrešenika. Na oboku je največkrat upodobljen Kristus sodnik ali Kralj slave, obdan s simboli evangelistov ter angeli, v nekaterih primerih pa se jim po italijanski šegi pridružujejo še cerkveni očetje. Originalni "kranjski" prispevek je premestitev Kristusa z mesta, ki ustreza polkrožni apsidi pri romanski cerkvi na sredo gotskega rebrastega stropa.

V notranjščini ladje pa je na zahodni steni ob vhodu po italijanskih zgledih naslikana Poslednja sodba. Severna stena, ki je praviloma brez oken, je posvečena kontinuirani pripovedi pohodu Svetih treh kraljev, na južni steni pa so pogosto prizori iz svetniških legend iz Marijinega življenja, pasijon ipd. Zunanja dominantna stran je pogosto okrašena s prizorom Marijinega oznanjenja, s Kajnom in Abelom pri daritvi ali pa s kakšnim drugim simbolični prizorom. V loku slavoloka je pogost motiv Kristusovega



Freska iz sv. Primoža nad Kamnikom, detajl



Tomaž iz Beljaka

rodovnika – Jesejeva korenika. Na notranji strani slavoloka so pogosto naslikani sv. Juri v borbi z zmajem, Oznanjenje, Pametne in nespametne device, Poslednja sodba itd. Na zunanjščini cerkve, na južni strani ali na strani, ki je obrnjena k naselju, od srede 14. stoletja dalje nastopa mogočna figura sv. Krištofa, ki ga pogosto spremljajo manjši svetniki ali svetopisemski prizori. Poslikano je lahko tudi pročelje. Tu so večinoma spodbudne podobe, ki so služile kot iztočnica pridigarjem (npr. podoba sv. Nedelje na pročelju Marijine cerkve v Crngrobu).

Način gradnje in dojemanja arhitekture v tedanjem obdobju, ki je imel monumentalni prizvok, je imel v stilnem pogledu romansko, v kulturološkem pa izrazito mediteransko izhodišče. Kultura stene je tako rodila potrebo po slikarskem dekorju; najlepši, do potankosti



F. Beljaški, Glava apostola, detajl



J. Ljubljanski, detajl freske

dognani zgled je dajala prav sosednja Italija, še posebej njene mejne pokrajine s Furlanijo, ki je na pogiottovske vire cepilo tudi likovne značilnosti iz sosednjih alpskih dežel.

Očiten vpliv na naše slikarstvo v poznem 14. in zgodnjem 15. stoletju so imele potujoče

furlanske in goriške delavnice. Najpomembnejši vpliv na slovenski – in temu širši prostor – so imela tedaj dela italijanskega slikarja Vitaleja da Bologne v Vidmu. V tem obdobju je bil prav on najpomembnejši predstavnik emilijanskega slikarstva, njegovo bivanje v Vidmu pa je sprožilo precejšen razvoj domačega furlanskega slikarstva. Potujoči slikarji so tako z bodisi bolonjskimi bodisi s furlanskimi značilnostmi od okoli leta 1370 dalje delovali na Koroškem in na zgornjem Štajerskem ter po reki Muri navzgor do Gradca. Furlanske delavnice so se uveljavljale prav tako na obsoškem Primorskem in na Gorenjskem, na poteh, ki so vodile od furlanskega Vidma do Čedadada v Soško dolino in po Poljanski dolini na Gorenjsko. Najbogatejši spomeniki iz te skupine se nahajajo v okolici Škofje Loke ter v predelu Gorenjske, dotaknili pa so se tudi Štajerske, kjer je eden glavnih spomenikov sv. Mohor nad Doličem. V furlanski skupini je očitna novost v tedanjem času predvsem ta, da pride tako v kiparskem kot v slikarskem ustvarjanju v prvi polovici 15. stoletja do izraza izredno cenjen mednarodno značilni "internacionalni gotski" ali "meški slog".²

Na Slovenskem je torej pojav t. i. potujočih furlanskih delavnic del širšega dogajanja v Vzhodnih Alpah pred letom 1400 in po njem. Splošne značilnosti, po katerih dela teh delavnic prepoznamo, so med drugim tipični trečentistični italijanski ali italijanizirajoči tipi figur in kompozicij ter t. i. "kosmatske" *bordure*³ (delilni pasovi in obrobe v posnemanju kamnitih intarzij v načinu rimskih Cosmatov). Del te produkcije (zlasti na Gorenjskem) je treba po zadnjih dognanjih pripisati slikarjem, ki so prihajali iz Gorice. Od tod pojem "goriške delavnice", ki se razlikujejo od drugih "furlanskih delavnic".

Pričakovano je bilo, da se je furlanski formalni ali izraznostni slikarski repertoar usidral tudi v delo domačih ustvarjalcev – nadaljevalcev tovrstnega izročila. *Mojster bohinjskega prezbiterija – podružnična cerkev sv. Janeza Krstnika ob Bohinjskem jezeru* – in njegovi nasledniki so ohranili več poslikav

oltarnega prostora, ki se na eni strani včlenjajo v tradicijo krajnskega prezbitarija, na drugi pa navezujejo na edini primerek takšne poslikave iz furlanske dobe, na korni prostor cerkve sv. Lenarta na Bregu pri Preddvoru, iz okoli leta 1400. Tudi pri posameznih detajlih svetniških figur našega mojstra naletimo tu in tam na furlanske relikte, v splošnem pa lahko ugotovimo, da se je mojster v obrazni tipiki in v gubanju oblačil že navzel značilnosti češkega mehkega sloga, le da ga je precej rustificiral. Pri njem gre za značilno češko predstavo prostostoječega svetniškega lika, ki se je po letu 1400 razširila v slikarstvu vzhodnoalpskega prostora. Novost pri njem so prav tako scenska postavitve sv. Jurija v boju z zmajem v Bohinju, kjer se sicer drži splošno uveljavljene teme, vendar je leta obogatena z drobnimi krajinskimi motivi, skalami, rastlinjem, kakršne srečamo že v beljaški delavnici.

Prav tako se v posebni luči kažejo slikarji, ki so izšli iz delavnice *Mojstra bohinjskega prezbitarija*. To je bila *suško-bodeško-prileška skupina*, imenovana po mojstrih in lokalitetah (Suški mojster, Bodeški mojster, Prileški mojster), hkrati pa so bili vsi učenci in nasledniki *Mojstra bohinjskega prezbitarija* in so si po njegovi smrti razdelili njegovo področje.

Suško-bodeško-prileška skupina se je še vedno v glavnem držala poljudnega zapoznelega (ekspresivnega) mehkega sloga v nasledstvu *Mojstra bohinjskega prezbitarija*, vendar pa se pri njih, posebej pri Bodeškem mojstru, že kažejo zametki novega sloga *zmečkanih gub*, ki pa ima drugačno izhodišče kot pri kasnejšem *Mojstru Bolfangu*. Znake na to kažejo angeli na oboku na Suhi, ki so morda delo *Bodeškega mojstra* kot mladega pomočnika *Suškega mojstra*, potem Stara Fužina v Bohinju in dodatki na fasadi – sv. Lenart rešuje jetnika. Sledi še Prilesje z angeli na oboku in fragment angela pri Oznanjenju na slavoloku. Po vsej verjetnosti gre za vplive Južne Tirolske preko Furlanije, vsekakor pa ne za vplive grafičnih listov, kot bomo temu pričla pri kasnejših ustvarjalcih.



Jernej in Loke, Svetnik na vzhodni strani prezbitarija

Suški mojster, verjetno najstarejši med njimi, je bil imenovan po poslikavi prezbitarija na Suhi pri Škofji Loki. Verjetno je deloval v okolici Škofje Loke in na Notranjskem.

S svojim delom se je zapisal kot eden najmarkantnejših slikarjev slovenskega srednjega veka, saj je njegovo delo tipičen primer ikonografske in krasilne zasnove prezbitarijske poslikave v smeri t. i. kranjskega prezbitarija.

"Analiza apostolskih postav prezbitarija na Suhi pokaže, da je slikar izhajal iz istih likovnih shem kot bohinjski mojster, le da so te tedaj okoli leta 1450 ali še pozneje doživele občutno otrditev. Vendar ustvarjalcu suškega prezbitarija ne bi mogli odrekati določene kvalitete. Z odmikom od zahtevnejših konvencij, mednarodnega gotskega sloga je dosegel zanimivega rezultata: do grobe rudimentarnosti otrdela shema je v njegovih



J. Ljubljanski, Sv. Nedelja

rokah postala prepričljiva nosilka izrazite telesne in obrazne fiziognomije. Krepko in v poljudnem umetnostnem okusu počivajoče ponavljanje gub, njihova pretirana gostitev daje stenam prezbiterja na Suhi značilen ritem, katerega celostna kvaliteta presega kvaliteto izvedbe posameznih figur, četudi moramo mojstru ob tem priznati, da je v okviru lastnih kriterijev dosegel naravnost popolno stilizacijo linij. Zaradi tega prihaja do tistega površinsko dekorativnega učinkovanja stene, ki daje Suhi, pa še drugim tovrstnim slovenskim spomenikom estetske vrednote, kakršnih kakovostno višja umetnost naših zemljepisnih sosed ne pozna."⁴

Mlajši Bodeški mojster je deloval na severozahodnem Gorenjskem, na področju Bleda in Bohinja. Znano je njegovo delo pri Bodeščah pri Bledu med leti 1460 in 1465: dodatek sv. Nedelje na severni zunanjščini prezbiterja – sv. Jurij na konju in sv. Florijan na zahodni fasadi ter poslikava prezbiterja znotraj cerkve v celoti. Gre sicer za slog Suškega mojstra, vendar ju je v potezah vendarle mogoče razlikovati.

Po letu 1465 slikarjev suško-bodeško-pri-leške skupine na Gorenjskem ni bilo več. Sklepamo, da je zaradi uveljavitve naprednejše in kakovostnejše skupine *Mojstra Bolfganga* zanje zmanjkalo naročil. Umaknili so se na primorsko stran, kjer so nadaljevali z dejavnostjo v Posočju.

Za razvoj stenskega slikarstva osrednje Slovenije je v drugi polovici 15. stoletja prav tako zelo zanimiva Koroška. *Mojstra Friderika Beljaškega* (Friedrich von Villach) pa lahko štejemo za vodilno slikarsko osebnost omenjenega področja. V svojem delu je sicer pozno, vendar uspešno sintetiziral glavne tokove internacionalne gotike in s tem položil temelje za razvoj koroškega stenskega slikarstva tekočega stoletja. Friderik je bil vodja obsežne delavnice z močnim nasledstvom. Umrli je okoli leta 1455. Bil je slikar razmeroma širokega formata in obzorja, ki je na odročnem koroškem ozemlju uveljavil nekatere mednarodne novosti. Njegovo zgodnje delo je poslikava dveh sten v Jurijevi kapeli v cerkvi Maria Pfarr pri Tamswegu, kasneje je nastalo še pasijonsko polje v Ernestovi kapeli Millstattske samostanske cerkve. Iz tridesetih let 15. stoletja je prav tako poslikava v St. Gandolfu nad Glino s prizori Kristusovega otroštva in pasijona, od katerih se še posebej odlikujeta *Pohod* in *poklon Svetih treh kraljev*. Mnogo znamenj na teh freskah pa že govori o tem, da je v slednjem delu s Friderikom sodeloval njegov sin *Janez (Janez Ljubljanski)*.

Najvidnejša osebnost koroško zaznamovane smeri slovenskega stenskega slikarstva sredi 15. stoletja je slikar *Janez Ljubljanski*. Na Kranjskem je deloval približno med leti 1440 in 1460, medtem pa je bil ves čas neposredno povezan z očetovo delavnico ter s samim izročilom, ki ga je ta delavnica posedovala. Samostojna naročila je začel sprejemati že okrog leta 1435, na Kranjskem pa je začel slikati malo pred letom 1443. *Janez* je prvi slikarski mojster, ki nam je na freskah poleg ikonografskega motiva zapustil tudi podatke o svojem rojstnem kraju, o očetovem imenu in poklicu ter o meščanstvu. Ustvaril je velik,

a morda ne ravno najkvalitetnejši slikarski opus, saj so nekateri izmed njegovih koroških kolegov že tedaj intenzivneje sledili času. Če primerjamo dela med očetom in sinom, lahko vidimo, da so med njima opazne nekatere vidne razlike. Janez je predvsem zožil slikarsko problematiko na človeški lik. Zanemaril je pokrajino, slikarski prostor se mu namreč ni zdel vreden, da bi mu posvetil posebno skrb. V idiomatiki pa se je docela izognil njenim ekspresivnim razsežnostim. Pomembno se mu je zdelo le stremljenje po umirjenosti, ravnotežju in lepoti; to pa so estetske prvine, ki Janezovo umetnost dvigujejo nad periferen karakter. Skratka, njegova zgodnja dela so nastala na Koroškem, že pred naselitvijo v Ljubljani; sodeloval je pri freskah v St. Gandolfu, sledilo je samostojno delo fresk iz Marijinega in Kristusovega cikla, v prezbiteriju cerkve sv. Lovrenca v Žileju in fragmenti v župni cerkvi sv. Jakoba v Liembergu nad Glino – mučeništvo sv. Katarine, sv. Doroteja ter votivna podoba družine Gradenegg.

Med njegovimi zgodnejšimi deli na Slovenskem pa se uvrščata Troščine v Višnji Gori in Visoko pod Kureščkom iz leta 1443. Gre za poslikavo prezbiterija in naslon na domači tip prezbiterijske poslikave (*kranjski prezbiterij*), kakršnega Koroška ne pozna. Med drugim so upodobljeni tudi prizori iz Nikolajeve legende, medtem ko je slikarjeva votivna podoba na zahodnem pročelju uničena. Na severni zunanjsčini sta sv. Krištof in personifikacija Luksurije.

Med pozna, predvsem delavniška dela pa štejejo Janezove freske iz okoli leta 1450. Te so na Muljavi; poslikava prezbiterija in ladje po načelih "slovenske gotske podružnice", med njimi je tudi Marijina smrt v prezbiteriju, v ladji pa Pohod in poklon Sv. treh kraljev ter Poslednja sodba na jugu. Sledita še Kamni vrh nad Ambrusom; (prezbiterij in slavolok, na stenah so apostoli in drugi svetniki), Mali Ločnik nad Turjakom (družinska cerkev Turjaških) in Stopno (Marijina romarska cerkev stiških cistercijanov). Dela v njej so višje kakovosti, saj gre za vnovični vpliv



M. Bolfgang, Sv. Barbara



Janez Aquila, apostoli, Martjanci

Friderika Beljaškega. Obstaja domneva, da se je Janez Ljubljanski po letu 1450 za krajši čas ponovno vrnil na Koroško, kjer je pomagal očetu. Sicer je pozni mehki slog v še vedno odličnih formah "češke" smeri, tipika pa je zelo sorodna Friderikovi. Vidno je osredotočenje na posamične figure z melanholičnim



Suha pri Škofji Loki, detajl freske

izrazom, zanemarjanje krajine in drugih pripovednih prvin mednarodnega gotskega sloga, ki jih je gojila Friderikova delavnica.

Pozni Janezovi delavniški deli sta fasada v Crngrobu; "Sveta Nedelja", ki je izjemno pomemben kulturnozgodovinski slikarski spomenik in freske v Mengšu; fragmenti Zadnje sodbe in naslikane tabernakeljske omarice v prezbiteriju iz okoli leta 1460. V zadnjem Janezovem datiranem spomeniku, na dobro ohranjenem Kamnem Vrhu, ugotovljamo celo, da se je slikarjeva roka osvobodila določene konvencionalnosti in postala individualnejša. Slikarjev patos namreč ostaja v človeški postavi z lepim obrazom in estetizirajočimi kretnjami, nemalokrat v zadržanem melanholičnem razpoloženju. Vsekakor pa je Janez Ljubljanski s svojim velikim opusom osebnost, vredna vsega spoštovanja ter pozornosti, saj ga lahko doživljamo zelo

osebno in hkrati z etnološkim doživljanjem za umetnostna obdobja, o katerih imamo sorazmerno veliko zapuščene dediščine.

Podatki prav tako pričajo o precejšnji slikarski povezanosti med Janezom in njegovim mlajšim sodelavcem ter očetovim učencem Tomažem iz Beljaka. Ta beljaška delavnica, iz katere tudi slednji izhaja, ostaja ne samo najbolj viden koroški umetnostnozgodovinski pojav, marveč se odlikuje tudi po določeni vplivnosti, katere rezultate je mogoče najti tudi tostran Karavank. V stilu te delavnice je v tridesetih letih 15. stoletja nastala slikarska upodobitev v cerkvi v Selu nad Žirovnico. Pripisati jo je mogoče Friderikovemu pomočniku, ki ohranja sentimentalni Friderikov obrazni tip in obvlada vso lepoto figure. To pa je tudi edini znani primer pri nas, ki naj bi ga neposredno ustvarila beljaška delavnica.

Mojster, po imenu *Bolfgang*, je bil eden tistih, ki je prav tako okoli leta 1453 ustvarjal v Crngrobu. Je prvi znani slikar v Sloveniji, ki je prestopil okvir mehkega sloga ter uvedel "slog zmečkanih gub", ki jih je nakazal prav v omenjenem kraju ter na Mirni. Vire in pobude je jemal iz grafičnih produkcij, s katerimi se je srečal v Gornjem Porenju v Nemčiji, kjer je bil najbrž še preden je ustvaril fresko v Crngrobu. Sledil je namreč vplivom *Mojstra igralnih kart (Meister der Spielkarten)* – bakrorezec in *Mojstra E S.*, ki je sredi stoletja deloval v Strassburgu. *Bolfgangova* najbolj znana crngrobska slika je fragment Kristusovega rojstva, ki razodeva nesporne odlike njegove roke. Postavitev prizora je na moč standardna in na videz realističnemu motivu precej ljubka slika Jožefa s prekipevajočim mlekom sega celo v evropski fabulativni svet zadnjih desetletij 14. stoletja. Sama upodobitev Marije se tukaj odlikuje ne le z uglajeno milino, temveč s posebno preprostostjo ter kompaktnostjo samega obrisa.

Nedvomno je *Bolfgangov* vrhunec delo v prezbiteriju župne cerkve sv. Janeza Krstnika na Mirni na Dolenjskem (*tip kranjskega prezbiterija*), saj gre za elegantne svetniške postave z logičnimi držami ter prefinjeno

nagubanimi oblačili. Liki so lepotno idealizirani, njihova draperija oblačil pa je očitno sodobno oblikovana pod vplivom grafičnih listov Mojstra E. S. Če pogledamo celoto, prav poslikava mirenskega oboka pomeni zenit te lepotno uglašene smeri osrednjeslovenskega gotskega slikarstva, katere temelj je prav *Mojster Bolfgang*.

V drugi polovici tega stoletja se v osrednji Sloveniji izoblikuje posebno uspešen in kvaliteten slikarski krog, ki ga je po umetnostnozgodovinskem pričevanju mogoče vzorediti s pojavom *gorenjske dvoranske cerkve*.⁵ Njegove osnovne stilne narave si ni mogoče razložiti brez podlage, ki jo je v tem pogledu že prej postavilo delo Janeza Ljubljanskega in njegovega idealizirajočega izražanja. Najznamenitejši spomenik je ta skupina ustvarila s freskami v cerkvi sv. Miklavža v Mačah v Preddvoru. Poslikana je ladja na severni steni in na severnem delu slavoloka. Severno steno v celoti pokriva Pohod in poklon Sv. treh kraljev, na slavoloku pa je upodobljeno mučeništvo sv. Uršule in njenih tovarišic. Zlasti je pomemben Pohod in poklon kraljev v cerkvi Sv. treh kraljev, ki ga pripisujemo *Maškemu mojstru*, učencu *Mojstra Bolfganga*. Gotovo sta nekaj časa delovala skupaj, saj sta si, razen v detajlih, povsem podobna v ustvarjanju obrazne tipike ter pri rabi brokatnih vzorcev na oblačilih protagonistov.

Ena naših največjih povojnih umetniških pridobitev je nedvomno vsestransko pomemben cikel poslikave cerkve v Hrastovljah v slovenskem delu Istre, datiran leta 1490 ter signiran z imenom *Janez iz Kastva*. To delo je odličen predstavnik *istrske lokalne slikarske šole* – tako po celotni zasnovi, kot tudi po ikonografskem bogastvu. Poslikana je celotna cerkev, freske pa razkrivajo, da ne gre le za delo enega slikarja. Torej je imel Janez pomočnike oz. delavnico. Poslikava cerkve sv. Trojice v Hrastovljah je izvedena po jasnem teološkem programu: prezbiterij s "prestolom sv. Trojice" na oboku in z apostoli na stenah; v ladji so med drugim prizori iz Geneze na oboku glavne ladje, alegorične upodobitve

mesecev na obokih stranskih ladij, Pohod in poklon Sv. treh kraljev na severni steni, Kristusov pasijon na južni in deloma zahodni steni in Mrtvaški ples na spodnjem pasu južne stene. S kulturnozgodovinskega vidika je to kljub poljudni kvaliteti naša najpomembnejša slikarska celota srednjega veka, saj ima izreden pomen prav zaradi tem, ki jih osrednjeslovensko slikarstvo ne pozna: Geneza, meseci in Mrtvaški ples.

Krogu *Janeza iz Kastva* pripisujemo tudi freske v Gradišču pri Divači, v Podpeči pri Črnem Kalu in v Dekanih. Sam mojster je bil s svojim delom močno zakoreninjen v srednjeveški tradiciji in v istrskem okolju, kljub temu, da se je tokrat bližalo že leto 1500.

Severni in italijansko renesančni značaj pa sta si na naših tleh podala roko okoli leta 1520 pri Sv. Primožu nad Kamnikom, kjer so nastale izredno kvalitetne ter cenjene freske, ki posedujejo poleg renesančne miline tudi zgovorno pripovednost ter množico kulturno zgodovinskih potez. *Mojster Kranjskega oltarja* je zasilno ime slikarja, ki je okoli leta 1500 deloval v Sloveniji. Njegovo ustvarjanje pa je izrazito večplastnega značaja; v samosvoj in dokaj enovit krog, za katerega očitno ni bila odločilna nobena od tedanjih slikarskih srednjeevropskih šol, je povezal tradicijo avstrijskega slikarstva zadnje tretjine 15. stoletja, s podrobnim poznavanjem nizozemskega slikarstva. Zelo pomemben vir zanj sta bili tudi grafika ter knjižna ilustracija. V ikonografiji je v številnih delih izhajal iz tradicije slovenskega poznogotskega slikarstva, ki jo je še nadgradil (npr. Pohod in poklon Sv. treh kraljev pri Sv. Primožu nad Kamnikom). Poznal pa je tudi sočasno beneško slikarstvo, kar se kaže v njegovih dekorativnih elementih – v naslikanih renesančnih školjčnih nišah.

Njegovo slikarsko ustvarjanje temelji na poudarjeni realističnosti in izraznosti obrazov, izjemno dinamičnih kompozicijah s pestro, čeprav ne vedno jasno prostorsko podobo, v kateri se razkrije njegovo izjemno veselje nad opisnimi žanrskimi detajli. Obenem ga

odlikuje bogata govornica gest, ki je del široko zastavljene slikovne narativnosti.

Obstaja pa tudi verjetnost, da lahko *Mojstra kranjskega prezbiterja* identificiramo s slikarjem *Vidom*, ki je v arhivskih virih tedaj izpričano deloval v Kamniku, in v čigar delavnici je nastal tudi oltar za Zgornji Tuhinj. Na okviru slike sv. Erazma v cerkvi sv. Primoža nad Kamnikom sta se ohranila letnica 1504 in monogram VF, ki verjetno izpričuje avtorstvo slikarja *Vida iz Kamnika*.

V našem srednjeveškem stenskem slikarstvu bi bilo mogoče v sleherni obrazni gubici upodobljenca najti svojstveno pot, ki jo je pred tem z največjo naklonjenostjo svojemu poslanstvu naredila neka delavnica ali pa kar slikar sam. Največje skrivnosti poleg vsega slikarskega znanja, ki so jo izrazili srednjeveški ustvarjalci, pa se skrivajo prav v neskončno potrpežljivem in z ljubeznijo prežetem delu starih mojstrov, ki so, v iskanju skladnosti, lepote in popolnosti, znali delati v nenehnem stanju najvišje ustvarjalne vneme.

LITERATURA:

Gotika v Sloveniji, Ljubljana, 1995.

Janez Höfler, *Stensko slikarstvo na Slovenskem med Janezom Ljubljanskim in mojstrom sv. Andreja iz Krač*, Ljubljana, 1985.

Ivan Sedej, *Janez Ljubljanski*, Ljubljana, 1994.

Emilijan Cevc, *Slovenska umetnost*, Ljubljana, 1966.

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

F. Stelè, *Umetnost v Primorju*, Ljubljana, 1960.

F. Stelè, *Slikarstvo v Sloveniji od 12. do 16. stoletja*, Ljubljana, 1969.

F. Stelè, *Gotsko stensko slikarstvo* (izredna knjiga zbirke *Ars Slovenicae*), Ljubljana, 1972.

1. *Kranjski prezbiteri*; osnovno jedro tvori motiv Kristusa v slavi s simboli Evangelistov in prostostoječimi cerkvenimi očetmi. Le-ti pokrivajo vzhodno polovico oboka, medtem ko je na zahodni polovici Mati Božja z detetom v naročju, ki stoji na polmeseču in jo spremljajo štiri device (*Marjeta, Barbara, Doroteja in Katarina*). Zraven nastopajo še angeli

z orodji trpljenja (lat. *arma Christi*), Nebeški Jeruzalem pa dopolnjujejo muzicirajoči angeli z glasbili. Razporejeni so po obočnih polah nad stenami v smislu angelskega kora oziroma nebeške liturgije.

2. Termin "*internacionalni*" ali "*mednarodni gotski slog*" (imenuvan tudi *mednarodni dvorni slog* ali *mehki slog*) označuje slog slikarske dejavnosti (tudi v kiparstvu in umetni obrti), ki se je izoblikovala na francoskih dvorih (predvsem na pariškem kraljevskem in zatem na vojvodskih dvorih v srednji Franciji), postopoma v drugi polovici 14. stol. Ta pa se je na osnovi domače gotske tradicije in italijanskih (predvsem sienskih) vplivov preko dinastičnih in drugih povezav razširil preko vse Evrope in nazaj v Italijo. Vodilno vlogo prevzame knjižno slikarstvo in jo obdrži do začetka 15. stol. Pojavijo se novosti v kompoziciji: arhitekturne notranjščine, pokrajina, v figuralnih tipih (liki, opravljeni po sodobni dvorni modi), veselju nad pripovednimi (tudi žanjskimi) nadrobnostmi. Omenjeni slog doseže vrhunec okoli leta 1400. Termin "*mehki slog*" (*nem. der Weiche Stil*) označuje posebne slogovne oblike v slikarstvu in kiparstvu Srednje Evrope v obdobju mednarodne gotike, po čeških spodbudah od okoli 1380 do 1390 (t. i. *Třebonski mojster*) dalje, okoli 1400 do 1420 vodilni slogovni izraz v Srednji Evropi. V slikarstvu na Slovenskem so od okoli leta 1400 dalje vzporedni vplivi srednjeevropskega (češkega) mehkega sloga. V stenskem slikarstvu (predvsem v vplivi s Koroške) se uveljavijo v resnici šele od okoli 1430 dalje. "Zlata doba" mehkega sloga pri nas pa je med leti 1440–1460 (vodilni predstavnik Janez Ljubljanski).
3. *Kozmati* (it. *cosmati*), oznaka za skupino klesarjev in okraševalcev (vzdevek po imenu Cosma, ki je bilo med njimi pogosto), ki so od 12. do 14. stoletja zlasti v Laciju ustvarjali dekorativne, orientalsko občutene vzorce iz marmornatega mozaika in barvastih steklenih ploščic. Takšno ime se je oprijelo tudi slikarskih del (*kozmatško delo*).
4. Janez Höfler, *Stensko slikarstvo na Slovenskem med Janezom Ljubljanskim in Mojstrom sv. Andreja iz Krač*, p. 17.
5. *Gorenjski dvoranski tip cerkve*; župna c. sv. Kancijana v Kranju; pomembna je tlorisna shema: kor z dvema obočnima polama in petosminskim zaključkom predstavlja dokaj skromen primer "dolgega kora", ki je zaradi dimenzij podrejen ladji. Triladijski prostor ima v dolžino štiri traveje, vendar prvo travejo srednje ladje prevzema zvonik, stranskih ladij pa zahodna empora in tako ostaja ladijski prostor, ki je zasnovan na kvadratu – osmerokotni stebri ga delijo v devet enakih travej. Obočna shema v ladji temelji na osmerorogeljni zvezdi. Rebra prezbiterja izhajajo iz služnikov. Sklepniki so gladki, medtem ko so v ladji figuralni. Ladja te cerkve je prvi in najlepši primer *dvoranskega cerkvenega prostora na Gorenjskem* in je prototip. Je osrednji spomenik poznogotske arhitekture na Gorenjskem. Prostor je močno centraliziran, k čemur pripomore tudi poslikava osrednje zvezde.
6. Izmed bogate in cenjene umetnostnozgodovinske dediščine srednjeveškega stenskega slikarstva na naših tleh sem jih za predstavitev ob navedenem tekstu navedla zgolj nekaj.

ANDREJ GLAVAN

Nagovor ob 10. obletnici smrti prof. dr. Antona Strleta

Pred desetimi leti smo se prav v tej cerkvi poslovili od pokojnega prof. dr. Antona Strleta in še vedno odmevajo v naših ušesih besede tedanjega ljubljanskega nadškofa Rodeta, ki je v homiliji med pogrebno mašo dejal: "Pokopavamo svetnika." Danes se želimo pri tej sveti maši Bogu zahvaliti za zgled, ki nam ga je zapustil profesor Strle.

Božja beseda nam govori o molitvi, veri in o Svetem pismu kot od Boga navdihnjeni knjigi. Mojzesova molitev je vplivala na potek vojskovanja. Ko je Mojzes molil, je Jozue zmagoval. V evangeliju pa je poudarek na učinkovitosti vztrajne molitve. Evangelij se končuje z vprašanjem: "Ali bo Sin človekov, ko pride, našel vero?" – Mirno lahko odgovorimo: Kjer se bo molilo, kjer se bo vztrajno molilo, kjer se bo molilo v duhu in resnici, tam bo Sin človekov našel vero. Smo v letu vere, ki se nagiba proti koncu, zato je vprašanje vere še toliko bolj aktualno. Poleg molitve pa je potrebno tudi premišljevat Sveto pismo in ga sprejeti kot Božjo besedo. Apostol Pavel spodbuja svojega učenca Timoteja: "Dragi Timotej, ostani v veri. Že od otroštva poznaš Sveto pismo in to ti more po veri v Jezusa Kristusa dati modrost, ki pelje v rešitev. Vse Pismo je navdihnjeno od Boga in koristno za poučevanje, svarjenje, za popljševanje in vzgojo v pravičnosti, da bi bil Božji človek popoln in pripravljen za vsako dobro delo." (2 Tim 3,15–17)

Na kratko si profesorjevo življenje ogledimo z vidika današnje Božje besede in se zaustavimo pri njegovi molitvi, veri in odnosu do Svetega pisma.

1. Molitev je kakor dihanje. Brez dihanja se ne da živeti. "Duša ne more živeti, ne da bi dihala in se hranila. Dihanje duše pa je molitev in njena hrana je evharistija." To misel papeža Pija XII., ki jo je izrekel na veliko noč leta 1952, si je prof. Strle izpisal in shranil med svoje zapiske. Kljub izredni delavnosti, si je prof. Strle vedno vzel čas za molitev. Z njo je začel dan, z njo ga je tudi končal. Sam piše, da vsaj 50 let praktično nikoli ni opustil molitve rožnega venca. Vedno znova je priporočal, da naj bi po možnosti vsak vernik, gotovo pa duhovnik, vsaj pol ure na dan imel premišljevalno molitev. In tega se je najprej sam držal. Novembra 1971 je pisal nekemu duhovniku: "Ne morem si misliti, kako bi mogel premagati nevarnosti za krize duhovnik, ki ne meditira vsak dan." Po Strletovem trdnem

prepričanju smo zmožni biti zvesti Bogu le, če molimo.

2. Prof. Strle je bil človek vere. Iz vere je živel, vero je oznanjal kot dušni pastir in še posebno kot teološki profesor. Svoji nečakinji je 25. aprila 1965 pisal, da je temelje njegove vernosti polagala domača hiša, ki je bila trdno krščanska. O tem so po svoje govorile že svete podobe v hiši. To mu je bilo živo pred očmi tudi v težkih trenutkih njegovega življenja, ki jih je doživljal zlasti v času zaporu. Že 1. januarja 1945 je po opravljeni mesečni rekolokaciji v svoj dnevnik zapisal: "*Morda je to leto zadnje.*" Slutil je bližino smrti ob razmerah, ki so vladale proti koncu druge svetovne vojne. To sicer ni bilo zadnje leto njegovega življenja, a njegova vera je bila že v tem letu postavljena na velike preizkušnje in nato še večkrat. Ob prihodu v zapor je na vprašanje: "*Kaj mislite o narodni Cerkvi,*" brez premisleka odgovoril: "*Ne poznam nobene narodne Cerkve, ampak samo Kristusovo Cerkev,*" in ob tem kasneje pripomnil: "*Vsak drug odgovor bi bil v tistih okoliščinah izdajstvo vere v Kristusa.*"

Ta načelnost ga je drago stala: zaslišanja, bivanje v zasmrajenih celicah, včasih tudi v samici, in poleg tega še pogosta zaslišanja. A kljub vsemu trpljenju je bil, kot sam pravi, v zaporu naravnost srečen. To je bila notranja sreča, ki jo svet ne more dati. Sam je dejal, da si je svojo vero v zaporu celo utrdil in jo začel v stiku z nevernimi in omahujočimi še bolj ceniti. V članku *Človek, Božji obdarjenec*, ki ga je leta 1978 objavil v reviji *Božje okolje*, dejansko opisuje samega sebe, ko pravi, da mu je nekdo pripovedoval o svoji izkušnji iz časa zaporu: "*Ne morem reči, ... da bi do tistega časa ne imel trdne vere in da bi je ne poznal v njeni bistveni vsebini ... Vendar pa sem šele zdaj, ko sem bil po cele dneve in noči v neposrednem stiku s povsem nevernimi ljudmi, ali pa s takimi, ki so mi začeli odkrivati razjedajoče dvome – šele zdaj spoznal, kako velik dar je vera, in začel uvidevati, zakaj sveti Pavel s takim ognjem in mnogokrat s kopičenjem samih superlativov govori o 'nedoumljivem bogastvu Kristusovem' (Ef 3,8) in kaj hoče povedati sveti Janez, ko vzklika: 'Poglejte, kakšno ljubezen nam*

je skazal Oče, da se imenujemo in smo božji otroci ...' V svetem pismu Nove zaveze – samo tega se mi je posrečilo dobiti, a še tega ne za vedno – sem vsak dan odkrival nove lepote in globine, ki jih prej sploh nisem videl ..." (BO 1978, str. 17) Prav v zaporu se je prof. Strle naučil na pamet Pavlova pisma. Ne samo, da ga vse trpljenje v zaporu ni strlo. To ga je celo utrdilo.

Prof. Strle je kot teološki profesor veličino, potrebnost in lepoto vere posredoval številnim bogoslovcem, bodočim duhovnikom. S številnimi članki, zlasti tistimi v *Družini*, pa tudi vernikom, ki so ob branju njegovih prispevkov mogli najti odgovor, kaj Cerkev dejansko uči. V zelo razburkanih časih po koncilu je prof. Strle s svojimi številnimi posegi bistveno pripomogel, da ni prihajalo do prevelike zatemnitve vere.

Kot teološki profesor je moral skozi mnoge viharje, a slednji ga niso zlomili, ker je bil močan v veri, ki jo je povezoval z ljubeznijo. Največji vihar je doživel kot gimnazijski katehet prav v Novem mestu, kjer je bil tudi obsojen na zapor. Zanimivo, da v zapisu sodbe ni omenjen njegov glavni "greh" – življenjepis mučenca Alojzija Grozdeta – ampak neke druge malenkosti. Kar dva naša kandidata za oltar sta torej povezana z Novim mestom, škof Vovk, ki je bil tam zažgan, in Strle kot katehet.

3. Živel je iz Svetega pisma. Po njem je oblikoval svoje življenje. Prisluhnimo kar njegovim besedam, ki jih je zapisal v reviji *Božje okolje* (1978, str. 73): "*Ko so začeli po drugem vatikanskem koncilu govoriti o 'krizi' vere in podobno in so nastopili res nadvse žalostni pojavi delno tudi pri nas, sem nekega dne slišal, kako je Gospod govoril ne Petru, ampak meni: 'Kaj tebi za to? Ti hodi za menoj!' (Jn 21,22). Že zdavnaj sem se držal Kierkegaardove besede: 'Treba je ljubiti Sveto pismo, treba ga je brati, kakor mlad fant bere pismo svoje ljubljenske; zame je pisano.' Še več luči mi je prinesla misel: 'Ko je Jezus govoril na zemlji, je mislil tudi name; in še zdaj prav meni govori.' Zato pa pri branju tudi 'najimennitnejših' teologov ali pa koga drugega nikoli nisem omahoval, ampak sem si rekel: 'Beseda Svetega pisma Nove zaveze je več*

kot vsi teologi in neteologi sveta! Od svojega očeta, ki je umrl v šestem letu moje starosti, sem si za vselej zapomnil en nauk: 'Fant, misli s svojo glavo!' Ravno 'Kristusovo Božje-človeško okolje' mi je omogočilo, da sem mogel in morem kljub vsem nasprotnim videzom res 'misliti s svojo glavo'." Misliti s svojo glavo pa je za prof. Strleta pomenilo misliti v luči Svetega pisma, izročila in cerkvenega učiteljstva.

Prof. Strle je umrl dan po misijonski nedelji. Čeprav ni deloval v misijonih, pa ga je prežemala velika gorečnost, misijonska gorečnost. Zelo se je zavzemal za ustanovitev tukajšnje župnije. Sam se je ponudil, da bi pripravil vse potrebno za ustanovitev nove

župnije na Žalah, čeprav bi bilo potrebno začeti tako rekoč iz nič, podobno kot v misijonskih deželah. Prosil je le, da ga v tem primeru oprostijo dela na Teološki fakulteti. Tega škof Vovk ni želel storiti, tako z njegovo željo ni bilo nič. Poln misijonskega duha pa je dal duhovniku Mirku Permetu zelo konkretna navodila, kako naj deluje in med drugim mu je svetoval, naj vsak dan preživi eno uro pred Najsvetejšim, da bi njegovo prizadevanje obrodilo sadove. Da, Strletovi gorečnost in misijonska naravnost sta izvirali iz tesne povezanosti s Kristusom.

Naj nam Strletov zgled in priprošnja pomagata, da bi v večji polnosti živeli iz vere.



Profesor Anton Strle

Ob destletnici smrti

Prelat prof. dr. Anton Strle (21. 1. 1915–20. 10. 2003) je bil izreden človek in duhovnik. Ob deseti obletnici njegove smrti je bilo na Plečnikovih Žalah v Ljubljani (19. oktobra 2013) zahvalno spominsko bogoslužje: najprej molitvena ura pred Najsvetejšim in nato sveta maša. Somaševanje je vodil škof msgr. Andrej Glavan, apostolski administrator ljubljanske nadškofije. Po sveti maši je postulator p. dr. Andrej Pirš FSO predstavil prizadevanja za uradni začetek škofijskega postopka za Strletovo beatifikacijo, nato smo odšli k Strletovemu grobu in se v molitvi zahvalili Bogu za njegov zgled pogumnega pričevanja in nesebičnega služenja v dušnem pastirstvu in profesorsko-vzgojnem poslanstvu. Pridiga škofa Andreja Glavana je objavljena posebej. Pričujoči članek ima tri dele: 1. Strletova življenjska pot, 2. Strletova profesorska in znanstvena dejavnost, 3. Strletov pomen za teologijo na Slovenskem.

1. STRLETOVA ŽIVLJENJSKA POT

Gospod Anton Strle je bil svetniški človek.¹ Za svojo novo mašo, ki jo je obhajal v začetku druge svetovne vojne, 13. julija 1941 pri Svetem Vidu nad Cerknico, je izbral geslo "Povsod Boga." Temu vodilo je ostal neomajno zvest v vseh okoliščinah svojega življenja. Kot duhovni pomočnik na Planini pri Rakeku je pred nastopom svoje profesorske službe leta 1956 sestavil naslednji Curriculum vitae: "Rojen 21. 1. 1915 v majhni vasi Osredek št. 13, župnija in občina Sv. Vid nad Cerknico. Oče Jožef, četrtezmljak, mati Ivana, rojena Intihar, doma iz Bukovca, Rob pri Velikih Laščah. V družini je bilo 8 otrok, od katerih so 3 kmalu

po krstu umrli. Anton je bil 6. otrok. Oče je umrl 8. 4. 1921, mati pa 8. 1. 1932. V dvo-, pozneje trirazredno osnovno šolo je hodil v eno uro oddaljeni Sv. Vid. Po nasvetu učiteljev ga je mati kljub težkim gospodarskim razmeram poslala na gimnazijo – škofijsko klasično v Št. Vidu nad Ljubljano. Ker pa je bil star že 14 let in pol, je bil odklonjen. S pomočjo župnika in pisatelja Janeza Puclja se je pripravljaval zasebno na izpit čez prvo in drugo gimnazijo, ki ga je naslednje šolsko leto napravil na klasični gimnaziji v Ljubljani. Sedaj ga starost ni več ovirala in je bil jeseni 1930 sprejet v škofove zavode, kjer je 1936 napravil zrelostni izpit. V 4. gimnazijskem razredu je že bilo na tem, da študij prekine, ker mu je umrla

mati. Rešila ga je zaradi štipendije Kat. tisk. društva zelo znižana oskrbovalnina; deloma si je pomagal z inštrukcijami. Ob profesorju dr. Brezniku in deloma ob prof. Šolarju je dobil veselje do slavistike, vendar se je po zrelostnem izpitu odločil za semenišče. Kot bogoslovec 5. letnika je bil nameščen za prefekta v dijaškem konviktu v Marijanišču. Tu se je hkrati pripravljaval na mašniško posvečenje, ki ga je prejel 29. 6. 1941 v ljubljanski stolnici. Zdaj je opravljal prezbiterijske posle v stolnici in semenišču in bil zato prefektovske službe razrešen. Po dovršenem rednem bogoslovnem študiju mu je bila 7. 7. 1942 izstavljena diploma. 31. 10. istega leta mu je bil dan dekret za kaplana pri Sv. Vidu nad Cerknico, kamor pa ni prišel službovat, ker je bil spet nastavljen za prefekta v Marijanišču. Po želji ordinarija je začel izdelovati tezo za doktorat in se pripravljaval na rigorozne, ki jih je izvršil pred božičem 1943, nekaj dni za tem pa tudi branil tezo z naslovom *"Naravno hrepenenje po nadnaravnem smotru po nauku sv. Tomaža Akvinskega"*. Promocija se je izvršila potem, ko je bil dotiskan del disertacije, 23. 3. 1944. V tem času mu je vodstvo tedanje katoliške akcije ponudilo gradivo za življenjepis rajnega dijaka Alojzija Grozdeta in ga naprosilo, naj sestavi življenjepis tega člana, ki je bil znan kot zelo priden in vesten dijak in bi mogel biti v vzpodbudo k pridnosti in globokemu verskemu življenju tudi drugim. Po dolgem prigovarjanju je v naslovu imenovani to storil. Brošura je izšla jeseni 1944 in je bolj ureditev gradiva; da je pisana z verskim, ne pa s političnim namenom, to pa se – upošteva razmere – dovolj jasno vidi.

Jeseni leta 1944 je dobil dekret za honorarnega nastavnika za verouk na realni gimnaziji v Novem mestu. Službo je mogel nastopiti šele ob koncu novembra, ker mu nemška okupacijska oblast prej ni dovolila. Na gimnaziji je poučeval verouk v vseh razredih, nekaj časa v osmem razredu tudi "temelje filozofije". V začetku maja 1945 se je z nekaterimi drugimi civilisti odpravil na pot v Ljubljano. Pri Zalogu oziroma Črnučah ga je govorica o

obstreljevanju Ljubljane zanesla z množico drugih civilistov proti Gorenjski in Koroški, kjer je bil od osvobodilne vojske zajet in odveden v bivši zavod sv. Stanislava. Od tam je bil brez sodbe izpuščen² 18. 7. in bil jeseni istega leta nastavljen za kaplana-subsiidiarja pri Sv. Petru v Ljubljani. Pomladi leta 1946 je bil nastavljen tudi za kateheta na ljudski šoli Ledina, kjer je poučeval do konca šolskega leta 1946/47. Decembra 1946 je bil nastavljen za stolnega kaplana v Ljubljani.

26. 7. 1947 je bil aretiran in po dvomesečnem preiskovalnem zaporu 1. 9. obsojen v Novem mestu na pet let strogega zavora in tri leta izgube državljanskih pravic. Obtožnica, ki jo je dobil v roke le za kako uro pred razpravo, mu je očitala, da je dajal moralno oporo Veri Štekar, članici dekliške katoliške akcije, ki je bila doma iz Šmihela pri Novem mestu, pa se je v maju 1945 od tam izselila in se nastanila v občini Št. Jernej pri Novem mestu, ne da bi se krajevnim oblastem prijavila. Pri Veri Štekar sta se namreč dobili dve naslovnikovi pismi, ki sta sami po sebi le verske vsebine, a ju je imenovana smatrala za spodbudo, naj se nikar še ne prijavi. Prav tako je razumela nekatere naslovnikove besede, ko ga je obiskala v Ljubljani, čeprav je sama pri preiskavi priznala, da ji direktno naslovnik k vztrajanju v ilegali ni svetoval. K višini kazni je prispevala tudi točka, ki se je glasila v obtožnici nekako takole: "V pridigah je govoril, da je nedeljsko delo hlapčevsko in nedovoljeno in je s tem oviral izvedbo petletke." Zapor je več kot en mesec prestajal v Novem mestu, potem skoraj 2 leti v Ljubljani, več kot eno leto in pol v Mariboru, zopet nekaj tednov v Novem mestu, potem pa je bil na delu v bližini Ljubljane (Žale in Medvode). Na svobodo je bil izpuščen 26. 7. 1952,³ omejitev državljanskih pravic pa je potekla 26. 7. 1955. Vrhovno sodišče Republike Slovenije je na seji 6. junija 2013 razsodilo naslednje: "Zahtevi za varstvo zakonitosti se ugotovi in se izpodbijana sodba glede obsojenega Antona Strleta spremeni tako, da se obd. Anton Strle, sin Jožeta in Ivane, rojene Intihar, rojen 21. 1. 1915 v Osredku nad

Cerknico, duhovnik, umrl dne 20. 10. 2003, iz razloga po 1. točki 358. Zakona o kazenskem postopku oprosti obtožbe."⁴

Po prestanku zopora ga je ordinarij poslal na Planino pri Rakeku, da bi bil v pomoč tamkajšnjemu župnijskemu upravitelju Vojku Seljaku, ki je z Unca upravljal tudi Planino. 28. 4. 1953 je bil imenovan za župnijskega upravitelja na Planini. V tem času je bil enkrat kaznovan z denarno kaznijo 1000 din, ker je ob pomanjkanju obrtnikov v tem kraju izročil streho na cerkvi v popravilo obrtniku, ki obrtni ni bil upravičen izvrševati. Odločba o prekršku je bila izdaja v Postojni dne 13. 3. 1954. Drugih težav glede razmerja do krajevnih oblasti ni imel.

Razen v strogo verskih, ni bil nikoli včlanjen v nobenih organizacijah, saj ga zunanje delo nikoli ni pritegovalo. Tudi njegovi domači niso bili politično nikdar izpostavljeni. Za časa okupacije je bila od Italijanov požgana naslovnikova rojstna hiša z vsemi gospodarskimi poslopji vred, najstarejši brat Jože, tedaj gospodar na domu, je bil hkrati z mnogimi drugimi vaščani in občani ubit kot talec, dva brata pa sta bila odvedena v internacijo na Rab oziroma v Gonars, od kjer sta se onemogla vrnila po več kot enem letu. Slovenska narodna zavednost je bila v družini stalna last. En brat je sedaj tovarniški delavec v Ljubljani, drugi je glavni računovodja pri Zvezi kmetijskih zadrug v Ljubljani, sestra je vdova po malem posestniku, ki so ga med okupacijo ubili Italijani.

Vedno ga je zanimala dogmatika, zlasti iz spekulativne strani. V tujino ni nikoli odšel zato, da bi se izpopolnjeval. Sam ni imel sredstev, predstojniki pa že zato niso mogli misliti na to, ker je bil bolj bolehen. Zadnja tri leta je zopet začel z znanstvenim delom. V Zborniku teološke fakultete v Ljubljani so v l. 1954 in naslednjem izšle tele razprave."⁵

Dr. Strle je svojo predavateljsko dejavnost na Teološki fakulteti začel leta 1956 kot honorarni predavatelj za dogmatiko. Dekan dr. Stanko Cajnkar je dne 20. maja 1956, številka 127 pisal Komisiji za verska vprašanja pri

Izvršnem svetu L. R. Slovenije v Ljubljani. V tem dopisu je sporočil pristojnemu organu soglasen sklep teološke fakultete *postaviti tov. dr. Antona Strleta za honorarnega predavatelja za dogmatiko* ter navedel razloge. Odgovor je bil pozitiven. A že kmalu na začetku je prišlo do zapletov. Dr. Strle je bil leta 1957 "zaradi vzbujanja verske nestrpnosti" v Ljubljani obsojen na 6 mesecev, a pomiloščen na 2 meseca. Razlog: na župniji je obiskal neko družino in vprašal, zakaj njihov sin ne hodi redno k verouku. Fantova mama ga je prijavila. Kako je bilo ubogemu duhovniku pri srcu, razberemo iz njegovega dnevnika dne 20. 2. 1957: "Če bom moral spet v zapor, prepustim to Bogu. Morda B. hoče od mene to za pokoro, ker je prostovoljno delam premalo. In kako silno je pokora potrebna! Saj duhovnik v svojem delu prihaja v stik z reko greha. Če sem se Bogu ponudil v žrtev – ah, kako slábo – ne bom jemal besede nazaj. Dokler sem na svobodi, mora biti moja askeza predvsem v discipliniranem delu. Morda sem v svoji samovoljnosti zdravju sam škodoval, da sedaj ne premorem ne toliko čutja in ne posta. Morda me hoče B. očistiti tolikerkih pogreškov in podzavestno posvetnih namenov, ki brodijo v meni. Confido!"⁶ Neomajno zaupanje, kakor ga v najhujših trenutkih izreka tudi Božji služabnik škof Anton Vovk: "In Domino confido."

Glede na to, da je dr. Strle tisto leto kot honorarni predavatelj že predaval dogmatiko na Teološki fakulteti, so ugodili njegovi in dekanovi prošnji in preložili prestajanje kazni na poletje.⁷ Dokument Okrajinskega ljudskega odbora Ljubljane-tajništvo za notranje zadeve z dne 5. 4. 1957, številka III 4005/2-57, je odločba z utemeljitvijo. Glasi se: "Na prošnjo obsojenega dr. Strle Antona iz Planine pri Rakeku številka 33 z dne 24. 3. 1957 za odlog nastopa kazni Tajništvo za notranje zadeve OLO Ljubljana na podlagi čl. 30 Zakona o izvršitvi kazni varnostnih ukrepov in vzgojno poboljševalnih ukrepov (Ur. L. FLRJ številka 47-436/51) odloča: Prošnji se ugotovi. Obsojencu se nastop kazni odloži

do 1. 7. 1957. Kazen zavora mora nastopiti dne 1. 7. 1957 v Okrajnih zaporih v Ljubljani, Miklošičeva 9, sicer bo odrejen prisilni privod. Utemeljitev: Obsojenec v svoji prošnji za odlog nastopa kazni navaja, da je profesor na teološki fakulteti in ima predavanja do konca meseca maja, izpite pa do konca meseca junija. Prošnji prilaga tudi tozadevno potrdilo teološke fakultete z dne 23. 3. 1957.⁸ Z ozirom na navedeno se v smislu določil čl. 30 ZIK prošnji ugodi in nastop kazni odloži do 1. 7. 1957. (itd.). Po pooblastilu načelnika: Albina Ljubič."

Nekaj dni po izpustitvi na svobodo je Strle poleg nekaterih imen sojetnikov špartansko kratko zapisal: "Moj sklep: Age quod agis! Treba paziti na zbranost, zakoreninjenost v B."⁹ Sicer pa njegovi sotrpini pričujejo, da je dr. Strle tudi čas v zaporu, kolikor je bilo sploh mogoče, skrbno uporabljal za molitev in študij.

Presenetljiv je dnevnik, ki ga je dr. Strle pisal v tekoči francoščini julija in avgusta 1958, ko se je v Parizu na Institut Catholique izpopolnjeval v znanju francoskega jezika in tam dosegel tudi diplomu. Z zanimanjem je spoznaval veliko umetnost v cerkvah in muzejih, poromal je v Lisieux in Lurd. Z občudovanjem lepote in s premissljalno molitvijo je hranil svojega duha.

V tem času je dr. Strle postal docent. Imenovanje je podpisal veliki kancler teološke fakultete v Ljubljani, škof-administrator Anton Vovk dne 10. maja 1958. Kmalu za tem (18. avgusta 1958) mu je škof Vovk posredoval Nihil obstat sv. kongregacije za semenišča in univerze z dne 12. junija 1958 ter mu obenem podelil kanonično misijo. Dne 24. novembra 1958 mu je škof Vovk sporočil: "Ker že nekaj časa vršite službo profesorja na teološki fakulteti v Ljubljani in da se boste mogli temu poklicu ves posvetiti, Vas s tem dekretom razrešujem službe žup. upravitelja v Planini pri Rakeku."¹⁰ Veliki kancler nadškof Jožef Pogačnik je docenta dr. Antona Strleta dne 6. nov. 1967 imenoval za izrednega profesorja sistematične teologije, dne 24. novembra

1972 za rednega profesorja za sistematično teologijo. Vmes je bil prof. Strle v dušnem pastirstvu kot duhovni pomočnik od 1959 do 1966 zaporedoma v Javorju pod Lj., v Dravljah in Preski, od 1966 naprej pri sv. Trojici v Ljubljani. Kot profesor je stopil v pokoj z akademskim letom 1985/1986. Papež Pavel VI. ga je 18. 5. 1977 imenoval za svojega *častnega prelata*. Od 1960 je bil prosinodalni eksaminator, od 1964 nadškofijski cenzor. Bil je član doktrinalne komisije pri Jugoslovanski škofovski konferenci in član Mednarodne teološke komisije pri Svetem sedežu (od 1974 do 1979). Slovenska akademija znanosti in umetnosti ga je kot strokovnjaka vabila k sodelovanju že od 1964 dalje. Leta 1970 pa je postal "terminološki svetovalec za religiozno izrazoslovje" pri Slovarju slovenskega knjižnega jezika, ki ga je pripravljala SAZU.

Profesor Anton Strle je umrl 20. oktobra 2003 v Ljubljani. Pri njegovem pogrebu so bili vsi tedanji slovenski škofje, številni duhovniki, redovniki in redovnice ter verni laiki.

2. STRLETOVA PROFESORSKA IN ZNANSTVENA DEJAVNOST

Dr. Anton Strele je kar trideset let (od 1956 do 1986) predaval dogmatiko in delno tudi patrologijo na Teološki fakulteti v Ljubljani. Svoje številne znanstvene razprave in članke je objavljaval v Zborniku Teološke fakultete v Ljubljani ter nato v Bogoslovnem vestniku. Z razpravami, članki, poročili in prevodi je sodeloval tudi v Cerkvii v sedanjem svetu, v Družini in nekaj malega v Znamenju; objavljaval je tudi na Hrvaškem: Bogoslovna smotra ter Svesci-Communio v Zagrebu, FTI v Zagrebu, Služba božja v Makarski idr.

Naj vsaj okvirno navedem Strletova teološka in znanstvena dela. S skrajno osebno skromnostjo in neutrudnim delom je prof. Strle ustvaril skoraj nepregledno teološko delo. Seznam njegovih pisnih del je izredno obsežen. Razdeljen je v naslednje enote: A: 45 knjig in skript; B: 75 razprav; C: 65 raziskav in 110 člankov; D: 70 recenzij; E: 36 prevodov; F:

33 spremnih besed. Kot mentor je prof. Strle spremljal 100 diplomantov, 10 kandidatov za magisterij in 13 kandidatov za doktorat.¹¹

Glede *knjig in skript* je dobro znano vsem duhovnikom, ki smo pri njem študirali, da nas je prof. Strle domala vsako leto zasipal z izdajo svojih novih skript za naslednja področja dogmatične teologije: Zakramenti (veliko izdaj), Kristologija in soteriologija (veliko izdaj in več delov), Mariologija, Zakrament sv. zakona, Osnovne resnice o Kristusu in Mariji, Uvod v metodiko znanstvenega dela (več izdaj), Kristologija in soteriologija, Kristusova milost, Delovanje Svetega Duha po zakramentih, O skrivnosti Boga, Teološka antropologija (več izdaj), O veri, upanju in ljubezni, Kristologija in soteriologija (prenovljena in dopolnjena izdaja), Patrologija (Zahodni očetje), Odpustki, Skrivnost Boga, Vera Cerkve, Teološka antropologija II: Kristusova milost, Eshatologija (Smrt in večno življenje), Koncilski odloki 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora, V tretje tisočletje z Marijo, Krščanska eksistenca. Naš veliki učitelj je pogosto v enem letu izdal tudi pet ali šest skript (recimo 1968 in 1971). Bogoslovci smo jih razmnoževali, zlagali in vezali. Avtor je civilni tipkarici vestno plačal njeno delo, nato pa je svoj izdelek podaril skriptarni in vsem študentom. Šele leta 1977 je v tisku izšla njegova preljuba knjiga *Skrivnost Boga*. Njen avtor je bil žalosten zaradi slabega tiska v tej knjigi, posvečeni troedinemu Bogu, zato si je vedno želel dostojen ponatis. Šele v času njegove upokojitve so pri Družini izšle štiri zajetne knjige Strletovih Izbranih spisov; 1. Vem, komu sem veroval. Vera in razodetje (Lj. 1988), 2. Živo upanje. Velikonočna skrivnost. *Avtorjeva bibliografija* (Lj. 1990), 3. Božja slava – živi človek. Teološka antropologija (Lj. 1992), 4. Teologi za prihodnost (Lj. 1998). Spremno besedo k 1., 2. in 4. zvezku je napisal nadškof dr. Alojzij Šuštar, k 3. zvezku pa kardinal Joseph Ratzinger. Značilna je bila reakcija prof. Strleta, tedaj ko sem mu pokazal spremno besedo kardinala Josepha Ratzingerja. Odločno je dejal: "To sme iziti šele po

moji smrti." Seveda je bilo besedilo objavljeno že tedaj. A kaj se je zgodilo? Medtem ko je prof. Strle vedno odkupil precej svojih knjig in jih (kakor tudi vsa svoja skripta) podaril bogoslovcem in drugim ljudem, je v tem primeru precej knjig z Ratzingerejevo spremno besedo zadržal ... Tako je ostal zvest samemu sebi. Božja previdnost pa je izbrala kardinala J. Ratzingerja za papeža Benedikta XVI. Tako ima njegova spremna beseda zdaj še večjo tehtnost.

Glede *razprav* je mogoče na tem mestu reči samo to, da gre za res vrhunske znanstvene dosežke, ki so večinoma objavljeni v Bogoslovnem vestniku in presegajo običajno dolžino drugih razprav.

Pregledi so zrcalo časa in dogajanj na teološkem področju doma in na tujem. Prof. Strle je redno in budno spremljal vse dogodke in vse publikacije v življenju teologije in Cerkve. Kdor bo poslej uporabljal revije, knjige in leksikone v knjižnici Teološke fakultete (da o njegovih lastnih knjigah sploh ne govorimo), bo ob robu člankov in na koncu knjig našel z ošiljenim svinčnikom zapisane zaznamke in navedbe strani. Pogosto je del besedila prevedel ali knjigo vsebinsko povzel ter liste vstavil v knjigo. Nekaj tega mu je uspelo objaviti. Veliko njegovih skrbnih zapiskov, prevodov, povzetkov, konceptov in komentarjev je ostalo v rokopisu.

Ko pregledujemo *članke*, se šele zavemo, kako velik je naš avtor. Poleg običajnih člankov je v tej skupini navedenih kar petdeset mojstrskih predstavitev vseh Gospodovih in Marijinih praznikov v cerkvenem letu, objavljenih v dveh izdajah monumentalne knjige v štirih oz. petih zvezkih *Leto svetnikov*.¹² Tukaj je po soglasnem prepričanju slovenskih bralcev strnjen Strletov genij. V teh "50 člankih" je ves Strle: znanstvenik in svetnik! Gospod Strle mi je vsako leto pred praznikom Vseh svetih izrekel misel kardinala J. H. Newmana: "Moja duša naj bo s svetniki!"

Ocene in predstavitve teoloških in duhovnih del iz tujih jezikov, ter zlasti številni Strletovi prevodi cerkvenih dokumentov in drugih

pomembnih spisov nam spet postavijo pred oči veličino našega spoštovanega profesorja. Z eno besedo: bil je *cerkveni človek, anima ecclesiastica*. K tej skupini njegovega delovanja moramo dostaviti neizmerno število zahtevnih teoloških spisov, ki jih je dr. Strle lektoriral z izjemno natančnostjo od črke do črke, od besede do besede, od stavka do stavka. Obstaja cela vrsta cerkvenih dokumentov, razprav in duhovnih spisov. Kot škofijski cenzor je lektoriral številne knjige in revije; naj posebej omenim Katekizem katoliške Cerkve¹³ in Mednarodno katoliško revijo *Communio*.

Pomemben prispevek za teologijo v našem jezikovnem prostoru je tudi njegov izbor in prevod iz Denzinger-Schönmetzerja s temeljitimi uvodi. Delo nosi naslov "*Vera Cerkve*".¹⁴ Drugo, prav tako nepogrešljivo in osrednje delo je njegov prenovljeni in izpopolnjeni prevod vseh dokumentov drugega vatikanskega koncila s pripadajočimi strokovnimi uvodi in kazali.¹⁵ Strletov članek "*Koncilski odloki' in poštenost*"¹⁶ pojasni veliko in nesebično delo: "Peter Požauko piše na str. 569 lanskega Znamenja, da je *Kleines Konzilskompodium* citiran šele na str. 17. To drži in ne drži. Res je, da je na str. 17 naveden, in sicer zato, ker se 'Splošni uvod' šele tam opira na Rahnerja izrazito, medtem ko prej navajam J. Ratzingerja, H. Künga, J. Bauerja, Fr. Grivca, H. Jedina ter G. de Jaifva, ki v *Kleines Konzilskompodium* nikjer niso navedeni. 'Splošni uvod' (9-50) sem napisal v bistvu neodvisno od uvoda v Kl. *Konzilskompodium*, čeprav govorim o istih stvareh in moram navajati iste podatke. Z druge strani pa ona trditev ne drži. V 'Spremeni besedi' pravi rajni nadškof dr. J. Pogačnik: "Poleg prevoda vseh koncilskih dokumentov vsebuje druga izdaja tudi naslednje: Najprej splošen uvod o koncilih v splošnem in posebej o 2. vatikanskem vesoljnem cerkvenem zboru. Dalje ima 16 posebnih uvodov, ki podajajo najpotrebnejša pojasnila o nastanku, vsebini in pomembnosti posameznih odlokov, pa tudi kratko, jedrnatno razlago celotnega besedila, kjerkoli se zdi to potrebno. Ob koncu je še

obširno stvarno kazalo za vse odloke skupaj. To kazalo bo moglo zelo olajšati uporabo koncilskih besedil. Napravljeno je po zgledu znanega Rahner-Vorgrimlerjevega '*Kleines Konzilskompodium*.'" (str. 7)

Posebni uvodi se opirajo na Rahner-Vorgrimlerjeve zato, ker navajajo le bistvene podatke in opozorila na pomembna mesta, in to izredno kratko in stvarno, brez vsega tistega, kar ni nujno potrebno. Samo po sebi je razumljivo: če z enim kratkim stavkom izrazim npr. vsebino 45. člena dogmatične konstitucije o Cerkvi, ne bom mogel povedati kaj dosti drugače kakor Rahner-Vorgrimler, ko gre vendar za isto stvar. Vendar sem mnogo stvari tudi v teh posebnih uvodih, ki so čisto kratki, povedal zelo drugače, npr. za konstitucijo o bogoslužju. Ob koncu uvodov sem moral upoštevati tiste dokumente, ki so po koncilu izšli v slovenskem prevodu. Zato ni bilo potrebno, da si priskrbim najnovejšo izdajo imenovanega *Konzilskompodium*, saj so izdaje, kolikor mi je znano, nespremenjene, le ob koncu uvodov dodajajo podatke o novjših dokumentih; koncilskih poslanic in uvoda vanje *Konzilskompodium* sploh nima, medtem ko naši 'Koncilski dokumenti' dodajajo oboje. Mislim tudi, da imam pravico, da iz utemeljenih razlogov večkrat izrazim tudi drugačno mnenje, kakor pa je izraženo v *Konzilskompodium*, in da značilna Rahner-Vorgrimlerjeva mnenja posebej naglasim. 'Lastnih izmislekov' niti od daleč nisem name-raval podajati, ker gre v knjigi le za koncilске dokumente in za priročnik, kjer je mogoče najti tisto, kar je izrazil 2. vatikanski koncil, in pa nekatere najpotrebnejše podatke, ki jih je treba 'preprosto prepisati'. Nisem mogel reči, da je to prevod Rahner-Vorgrimlerjevega *Konzilskompodium*, pa tudi prireditev ni. Da pa so se 'Koncilski odloki' zgledovali po njem, je še enkrat povedano ob začetku kazala (str. 685). Želel sem ostati neimenovan, kakor je bilo to tudi pri 1. slovenski izdaji koncilskih odlokov, ko razni prevajalci in sestavljalci v nečem bolj obširnih in 'izvirnih' uvodov sploh niso bili podpisani (tudi jaz ne). Šlo mi

je le za 'predelano in prečiščeno' drugo izdajo slovenskega prevoda koncilskih dokumentov, za kar me je naprosil rajni nadškof in za kar sem uporabil mnogo časa in moči, ne da bi hotel sprejeti kak honorar za to. Odločilno je slovensko besedilo koncilskih odlokov. Drugo je bolj postransko, kvečjemu skromen, na najmanjši obseg skrčen pomoček, za katerega si ne pripisujem nikakršnih posebnih zaslug ali izvirnosti. Mislim, da je za poštenost treba upoštevati tudi vse to. A. Strle. Ljubljana, 4. januarja 1981."

Tudi sicer si je prof. Strle z vsemi močmi prizadeval, da bi bil pristen razlagalec koncila. Zavzemal se je za resnično prenovo krščanskega življenja v duhu drugega vatikanskega koncila. Temu cilju so bile posvečene številne

študije, komentarji, članki in predavanja našega prof. dr. Antona Strleta. Dodati je treba številne *uvode, spremne besede in kazala*, ki jih je dr. Strle z izjemno natančnostjo sestavil s preprostimi listki, tako rekoč "peš", ko še ni bilo računalnikov. Končni cilj vsega njegovega prizadevanja je bilo popolno sprejetje koncila in njegovega praktičnega uresničevanja: nove evangelizacije in ponovnega pokristjanjenja Evrope. Vedno znova ugotavljamo, da je bil naš veliki teolog povsem doma ne le v klasični teološki literaturi, ampak vedno na tekočem tudi z dosežki vodilnih teologov našega časa. Razumljivo je, da najpomembnejši avtorji v njegovih delih vedno znova najdejo živ odmev. Pogosto jih navaja. Tako posreduje našemu ljudstvu



vedno veljavna spoznanja katoliške teologije v najboljšem pomenu besede.

3. STRLETOV POMEN ZA TEOLOGIJO NA SLOVENSKEM

V zgornjem kratkem prikazu Strletove znanstvene dejavnosti moremo vsaj malo odkriti njegovo izredno razgledanost in neverjetno ustvarjalnost. V središču Strletovega dela je bilo prizadevanje za "sveto teologijo". Takole piše v nekem pismu: "Proti koncu junija 1958 je umrl dr. Franc Jerè. Dva ali tri dni pred njegovo smrtjo sem ga še zadnjič obiskal v njegovi sobi v 2. nadstropju ljubljanskega semenišča. ... Moj obisk je bil čisto kratek. In pri slovesu je dr. Jerè spet izrekel besede, ki so se mi neizbrisno vtisnile v spomin: 'Bog daj, da bi veliko napravili za sveto teologijo!' ... Kolikokrat so mi potem te zadnje besede Jeretove prihajale s takšno jasnostjo v spomin! 'Sveta teologija!' 'Sveta' ... Ko so mi prišle v roke čudne teološke razprave in knjige, ko so se mi kričeče vsiljevali nazori, ki so se oblekli v pisano in bleščeče perje modernosti, mi niti za trenutek niso mogli pridobiti duše in srca. Kakor da bi se vame zapičile oči izmozganega profesorja Jereta in kakor da mi z zadnjimi močmi kličejo njegove uvele, a tako žive ustnice, me je presunilo do globin: 'Bog daj, da bi veliko napravili za sveto teologijo!' 'Sveto teologijo!' Ne za zgolj možgansko, marveč sveto teologijo! Rajši nič kakor pa takšna teologija, kakršna se mi ponuja v tej kričeči knjigi! Rajši grem kamenje tolči kakor pa sprejemati in naprej prodajati takšno neevangeljsko žaganje! Ne, nikoli! – In če sem se čutil do kraja utrujenega in vsega naveličanega, kolikokrat mi je ob taki priliki spet prišla v ušesa beseda o 'sveti teologiji', za katero je vendar treba nekaj napraviti, vsaj nekaj! Napraviti nekaj ne za ideologijo, temveč za 'sveto teologijo', za 'sveto', ki edina more biti 'teologija v službi človeka' in njegovega odrešenja. Za človeka, ne za abstrakcijo! Za človeka zato, ker za Boga. Prav zato za človeka, ker za Boga!"

Prof. dr. Strle je svoje študente, ki jih je poznal osebno, predvsem vzgajal. Znano je, da apostolska spodbuda papeža Janeza Pavla II. "Pastores dabo vobis" poudarja, da so profesorji hkrati in predvsem vzgojitelji: "Tisti, ki kot teološki profesorji uvajajo in spremljajo bodoče duhovnike v svete vede, imajo posebno vzgojno odgovornost. Izkušnja nam pravi, da je njihova odgovornost za razvoj duhovniške osebnosti večkrat bolj odločilna kakor odgovornost drugih vzgojiteljev."¹⁷

Kako pozorno nas je prof. Strle sprejemal v svoji "celici" h kolokviju o obveznem branju. Vsem svojim slušateljem in študentom je podaril kot najdragocenejšo dediščino pričevanje svojega življenja. Znal je biti tudi zahteven, saj je vedel, da bo s tem študentom najbolj koristil. Že na samem začetku predavanja leta 1957/1958 je zapisal: "Ego repellam te ... Če ljubim B., bom rad sprejel nase trud, da prodrem čim globlje v resnice, ki jih nam je razodel. Zaradi nevednosti je prav veliko ljudi pogubljenih, a nevednost izvira premnogokrat iz lenobe, pa tudi raztresenosti. Človek, ki se je Bogu posvetil, naj se posveti res vsega, ne pa da mu v semenišču gredo vse druge stvari po glavi. Prej smo večinoma že na gimnaziji preboleli razne študentske bolezni, sedaj jih preživljate mnogi v akademskih letih. 'Študirajo po akademsko, znajo pa po gimnazijsko, ali še slabše.' Pomanjkanje teološkega znanja je ena od prav zelo velikih ovir uspešnega dušnega pastirstva. Kaj pomaga vsa spretnost, če pa ni globine. Globino pa da temeljit študij in molitev." Iz te ali kakšne druge podobne zahtevnosti vidimo, da je dr. Strle hotel biti teolog le zato, ker je hotel biti pastir in apostol. Saj je večkrat rekel, da je bil kot fant pastirček in je to tudi ostal.

Svoji zadnji večji knjigi je dal pomenljiv naslov *Teologi za prihodnost*. Ali ne spada v to častitljivo družbo tudi on sam? Ob njegovi 75-letnici je nadškof dr. Alojzij Šuštar zapisal: "Leta, ki so za prof. Strleta bolj ali manj hitro minevala, so bila izredno bogata, dobessedno življenje za druge in razdajanje v najrazličnejših oblikah: v dušnem pastirstvu,

na prižnici in v spovednici, pri veroučnih urah in na predavanjih na Teološki fakulteti, v nešteto razpravah, člankih in pogovorih. ... Ne samo ljudje, učenci in sobratje prof. dr. Antona Strleta, in toliko drugih, ki so bili deležni njegovega duhovnega bogastva, njegove srčne dobrote in njegove pomoči iz vere, upanja in ljubezni, ampak tudi njegove knjige in njegovi spisi bodo še dolgo govorili o človeku, duhovniku, znanstveniku in pisatelju.¹⁸

Prof. Strle je in ostane eden največjih slovenskih teologov. Kardinal Joseph Ratzinger je našega rojaka takole orisal: "Profesorja Strleta sem smel spoznati leta 1974, ko smo se shajali člani Mednarodne teološke komisije. Mislim, da morem reči, da je srečanje z njim pri vseh članih te skupnosti tridesetih učenjakov iz najrazličnejših dežel sveta zapustilo velik vtis. Profesor Strle je sicer vedno ostajal skromno v ozadju; hotel se je učiti in spregovoriti samo tedaj, ko je imel povedati kaj zares svojega, česar drugi niso videli. A prav ta skromnost, da sam stopa v ozadje in daje prednost edinole boljšemu spoznanju resnice, je pritegnila pozornost nanj. Iz njegove ponižne in dobrotljive osebnosti je izhajala velika notranja svetloba; čutili smo, da je tega suhega človeka stik z Bogom povsem prežl. Tudi če je bilo mogoče na njem videti globoko asketsko življenje, je ta askeza govorila o tistem pozitivnem: o notranji bližini do Gospoda, ki je vse drugo postavljala na drugotno mesto. To življenje in mišljenje v občestvu s Kristusom je dajalo profesorju Strletu tisto moč presoje in tisto zmožnost razločevanja, ki ne moreta izhajati iz gole učenosti. Imel je oster čut za to, kaj je pravilno in kaj zgrešeno, kaj vero očiščuje in ji daje rast in kaj jo ruši; znal je – z eno besedo – razločevati duhove, in zaradi tega je bila njegova sodba dragocena in tehtna.

Zato sem zelo vesel, da je tu objavljen zvezek njegovih antropoloških spisov. Z njim more njegov prispevek k iskanju prave podobe o človeku postati bolj znan in bolj učinkovit. Pot Cerkve je človek, je dejal naš sveti oče; k temu pa je dodal, da je človekova

pot Kristus. Naše skupno vprašanje v zmedi našega časa je, kako naj človek najde svojo pot. To pa je navsezadnje vprašanje, kako more človek danes znova srečati Kristusa. K tej celostni antropologiji daje profesor Strele pomemben prispevek v tej knjigi, kateri želim veliko bralcev. Rim, na praznik sv. apostola Jakoba 1991. Kardinal Joseph Ratzinger".¹⁹

Misel kardinala Ratzingerja o razločevanju duhov smo mogli študentje in duhovniki doživljati ob prof. Strletu pri raznih srečanjih in tečajih. Prof. Strle se je moral pač s potrpežljivostjo in nenehnim odpovedovanjem samemu sebi uvajati v vedno bolj popolno učljivost božji volji. Kakšna brezpogojna predanost Bogu veje iz njega tedaj, ko so ga čakali zapor: "Molitve potrebujem. Sicer pa popolnoma zaupam v Marijo in Jezusa. Naj živi Kristus Kralj, proč z brezboštvo!" Pomislimo ob tem na Strletovo knjigo "Lojze Grozde, mladec Kristusa Kralja,"²⁰ ki je bila tedaj gotovo pglavitni vzrok za avtorjev zapor. Smemo reči: Brez profesorja Strleta ni bilo blaženega Grozdeta!

Verjetno ni neutemeljeno predpostavljati, da je naslednje besedilo, natipkano na majhnem listku, Strletova avtobiografska izpoved, seveda v slogu njegove skromnosti skrita v tretji osebi. Takole se glasi: "Nekdo je pripovedoval. Veliko trpljenja je bilo v mojem življenju. Bil sem tudi več let v zaporu. Tudi večkrat močno bolan. Vendar če gledam nazaj, vidim, da je bilo v mojem življenju nerpri mereno več lepega in osrečujočega kakor pa bridkega. O bili so bridki trenutki, tudi bridki dnevi in tedni. Toda Bog mi je dal milost, da sem mogel po nekaj časa trajajočih bojih najti vedno znova mir v zedinjenju s Kristusovim trpljenjem. In sem potem doživljal prav v zelo hudih okoliščinah silno veliko notranjega veselja. Videl sem tole: Pot do globokega veselja je to, da človek ne išče veselja in tolažbe, marveč da skuša z vso prizadevnostjo in pripravljenostjo spolnjevati Božjo voljo. In da se pri tem vedno znova združuje s Kristusom, ki je vedno spolnjeval njegovo voljo, in z Marijo, ki je hotela biti le Gospodova dekla.

Kadar so prišli nadme najhujši trenutki, tedaj sem se vedno še posebej v duhu pridružil trpečemu Gospodu v skrivnosti njegovega trpljenja na Oljski gori in na križu ali v bridkih urah, ko je bil priklenjen na steber, ko so ga bičali. In čez nekaj dni, če ne prej, se je moji duši naselilo globlje veselje, tiho, a svetlo in spokojno, kakor pa je bilo pred nastopom te bridkosti."

Drugo besedilo o sebi, tipkopic brez datuma, ima naslov *Kristus v mojem življenju*. Strle piše: "Najprej to, kar sem nekoč objavil v Družini (24. 11. 1974). Z veliko težavo in z odporom zaradi tega, ker gre tu za nekaj notranjega, za skrivnost, ki je človeku lastna in ki je ne more odkrivati kar tako drugim ... Kristusa prav zares izkušam vedno kot osvoboditelja. Bolje povedano: Ob Kristusu se čutim vedno najbolj osvobojenega raznih meja, ob katere zadevam. Nekoč so pri teološkem tečaju govorili, da se mora človek čutiti popolnoma sproščenega. Jaz se ne čutim povsem sproščenega nikdar, razen pred Bogom, kakršen se mi odkriva v J. Kr. On me pozna do dna, on me sprejema brezpogojno. Seveda so z moje strani postavljeni nekakšni pogoji: da se mu dajem. Vendar vem, da mora on sam dopolniti, kar manjka pri meni, on sam odstranja ovire. In on jih lahko. ...

Kako bi bilo lepo, če bi smel človek delati, kar bi hotel. Kako lepo bi bilo, če bi Boga ne bilo! Nekaj izrazito nietzschejevskega je bilo v meni: Kakor da je Bog nekdo, ki je kakor nadležen opazovalec, ki čaka, kaj bo pri meni našel kaj takega, da me bo gnjavil, da me bo uničil. – Še danes nekako čutim, kako so me stiskali strašni strahovi pred pogubljenjem in sem nenehoma ponavljal obrazec kesanja. Potem sem videl polagoma, da me Gospod sprejema, da me ljubi, da se njemu popolnoma lahko predam v vsej celoti. Nekoč so bile pete litanije MB pred izpostavljenim sv. Rešnjim telesom. Tedaj sem z vso močjo začutil, da me Bog kliče na pot prizadevanja, da bi živel po evangeliju. ... Edino moč, ki sem jo videl zmagovati nad smrtjo, je bil Kr. Velikonočni prazniki so bili zame višek,

predvsem velikonočna procesija proti večeru na velikonočno soboto. Edini zmagovalec nad smrtjo, edini pravi osvoboditelj. Na strahovito temnem ozadju te drame človek lahko vidi tem sijajnejšo podobo/tem sijajnejši lik/vstalega Gospoda. 'Ali ni bilo potrebno, da je Kristus to pretrpel in tako šel v svojo slavo?' Vselej, ko berem to Lukovo poročilo o emavških učencih, se moram premagovati, da ostanem miren."

Prisluhnimo spet njegovemu dnevniškemu zapisu z dne 8. 6. 1960: "Napovedana mi je operacija za jutri. Tako mi je, kakor da bi šel na potovanje. Nekoliko nervoze in hrepenenja po neznanem, čeprav tudi odpor, da se moram odtrgati od tega, kar me obdaja. Sicer pa se bom nekoč moral čisto zares napotiti na zelo dolgo pot, ki pa bodo njene razdalje v trenutku premagane. Nič ne vem, ali si tega želim ali ne. 1945 sem imel tiho hrepenenje, da bi se življenje končalo v onstransko pravo življenje. Tako sem se čutil izčiščenega tedaj. Zdaj me veže več vezi na svet. Ali je vse prečiščeno z nadnaravnim namenom ali ne, ali sem do vseh globin božji ali ne? Moj Bog, Ti me poznaš. Tebi se izročam – po presv. Srcu Jezusovem in Marijinem. Gotovo je to, da vsaj toliko milosti deluje v meni, da mi svet brez najtesnejšega odnosa do Boga sploh ne more nuditi ničesar. Svetnega veselja brez ozira na Boga ne morem uživati. Kako hvaležen moram biti za to v globini svoje ničvrednosti!" Ali na drugem mestu: "Zahvaljujem se iz srca vsem dobrotnikom, ki sem jih v življenju kar naprej srečeval, velikim dobrotnikom tudi glede zgloda krščanskega in duhovniškega življenja. 'Po Marijinih rokah se vsega darujem Jezusu Kristusu, da bom potrpežljivo nosil svoj križ vse dni življenja' – to je po vseh vodilih življenja moje zadnje vodilo."²¹ Ali ni v tem vodilu jedrnato zajeto njegovo novomašno geslo: "Povsod Boga?"

Da bi mogel izpolnjevati ta veliki program, si je dr. Strle vneto prizadeval, da bi bil "skriti človek srca". V začetku adventnega časa si je na primer zastavil tole: "Advent: 1. Boljša molitev, jutranja, večerna; posvečevanje

stanovskega dela, potrpežljivost. 2. Več dobrih del: Ne le telesna, ampak tudi duhovna dela usmiljenja. Da bomo zares pripravljeni sprejeti Kristusa, da bo božič posegel v naše življenje. Ne odlašajmo. Če bomo sedaj spet odlašali, bomo morda odložili za vselej. In potem bo lahko prepozno. Prejem zakramentov. Prejem zakramentov pa je zvezan s celo vrsto drugega. Ta teden naj bo priprava na Marijin najlepši praznik, naj bo tako rekoč v marijanskem izročanju. Odrešenje se približuje: Dvignite glave v zaupanju, v pričakovanju božje rešitve. V nas samih se mora odvijati priprava. Pomoči za svoje spreobrnjenje naj iščemo pri Bogu samem. Da bi bili tako pripravljeni, da bomo mogli Kristusa z vsem srcem sprejeti."²²

Naj k temu dodam še nekatere druge Strletove sklepe v njegovem molitvenem in duhovnem življenju: "Komaj sem mogel prenesti silo velike božične skrivnosti in tudi posel." (25. 12. 1956) "Čutil sem, da moram za čast Marijino, kar je istovetno s častjo božjo, čim več storiti: vse, kar je v moji moči, podpirani od božje milosti." (16. 9. 1957) "Uvodna služba božja v kapeli Alojzijevišča! Zborna maša, ki mi je res ugajala. Zlasti pete zborne prošnje pri darovanju. Prva sobota, maša De Beata. Kako lep evangelij! Naročilo, naj božjo voljo spolnujem. O če bi jo mogel tako kakor v dnu srca hrepenim – pa sem tako slaboten. Biti moram samo orodje – orodje je pa lahko slabotno, če se prepusti causa principali. Živo se zavedam, kako nekaj velikega je, stopati pred tiste, ki jim bo Gospod pri mašniškem posvečenju govoril: Vi ste moji prijatelji!" (1. okt. 1960) "...Vsako jutri recitirati tudi 'Veni, S. Sp. (Pridi, Sveti Duh)' v zedinjenju z Marijo. Koncentrirati vse sile na veliki cilj, ki sem ga po neizmerni božji milosti že tako zgodaj s tako silo in jasnostjo imel pred očmi, a sem ga tolikokrat zatemnil z majhnimi nezvestobami, ki so bile velike žalitve Gospoda, ki je bil tudi v najtemnejših urah tako neizmerno dober do mene, da me je tako zgodaj poklical k duhovništvu, me tako čudovito varoval v najtežjih položajih." (5. 7. 1963) Te najbolj osebne

odločitve prof. dr. Antona Strleta nam dovoljuje vsaj majhen vpogled v njegovo Bogu predano duhovniško življenje, iz katerega je rasla vsa njegova teologija. Skratka: Strletova teologija je bila v celoti "klečeča teologija". Prof. Strle je vedel – podobno kakor Balthasar – da "je teologija razpeta med brezni češčenja in pokorščine ter ponižne ljubezni. Vedel je, da se more teologija porajati samo iz dotika z živim Bogom in da se uresničuje v molitvi." (Kard. J. Ratzinger)

Prof. Strle mi je zadnji teden pred smrtjo ob branju knjige Božjega služabnika Antona Vovka *V spomin in opomin*²³ dejal: "To je zgodovina Cerkve na Slovenskem." Prepričani smo, da bo tudi njegovo ime z velikimi črkami vpisano v zgodovino Cerkve na Slovenskem. Vpisano pa bo predvsem v knjigo življenja pri troedinem Bogu, katerega je ljubil z vso predanostjo in mu služil z molitvijo in učenjem, z življenjem in trpljenjem.

Bodimo hvaležni Bogu za tako dobrega in svetega človeka, gorečega Marijinega častilca, ki je ostal zvest in pokončen tudi v najhujših preizkušnjah življenja. Kolikokrat je govoril z apostolom Pavlom: "Naša sedanja lahka stiska – ki pa je včasih še kako bridka! – nam pripravlja čez vso mero veliko, večno bogastvo slave." (2 Kor 4,17) Strletov zgled nam govori: "Povsod Boga!"

1. Doslej so bili objavljeni naslednji večji zapisi o prof. dr. Antonu Strletu: Anton Štrukelj, *Der theologische Beitrag von Prof. Dr. Anton Strle zur Marienverehrung in Slowenien*, v: *Mater fidei et fidelium. Collected Essays to Honor Theodore Koehler on His 80th Birthday*, Marian Library Studies. A New Series, Volume 17–23, University of Dayton, USA, Dayton, Ohio 1991, 380–387. Ponatis z naslovom: *Die Mariologie als Herzstück der Ekklesiologie*, v: Anton Štrukelj, *Kniende Theologie*, EOS Verlag St. Ottilien 1999, 85–95. Druga, razširjena nemška izdaja: 2004, 127–136. Slovenski prevod: *Mariologija kot srčika ekleziologije*, v: A. Štrukelj, *Klečeča teologija*, Ljubljana 2000, 143–154. Ruski prevod: *Mariologija kak sjerdce ekkleziologiji*, v: A. Štrukelj, *O slave Božijej*, Moskva 1999, 83–94. Italijanski prevod: *Mariologia come il cuore di mariologia*, v: A. Štrukelj, *Teologia e santità*, Milano 2010, 167–178. Poljski prevod: *Mariologia jako centralna szczę ekleziologii*, v: *W służbie Bogurodzicy. 10-lecie Polskiego Towarzystwa Mariologicznego (1999–2009)*, Częstochowa 2009, 279–287. Ponatis: *Mariologia jako centralna częśc ekleziologii*, v: A. Štrukelj, *Teologia i świętość*, Lublin 2010, 55–164. Glej tudi A. Štrukelj, *Biseromašnik prelat prof. dr. Anton Strle*, v: *Tretji dan 30 (junij/julij 2001)*

- 101–103; Anton Štrukelj, *Povsod Boga. Življenje in delo prof. dr. Antona Strle*, v: *Communio* 13 (2003) 291–306. Na teološki fakulteti univerze v Ljubljani je bila dne 3. 12. 2003 spominska seja, kjer je imel A. Štrukelj predavanje, ki je nato izšlo v tisku: "Povsod Boga". *Prelat prof. dr. Anton Strle. In Memoriam* (21. 1. 1915–20. 10. 2003), v: *Bogoslovni vestnik* 64 (2004), 211–225. – Anton Štrukelj, *STRLE Anton*, v: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 32 (2011), 1357–1379.
2. Potrdilo Komande taborišča vojnih ujetnikov Št. Vid nad Ljubljano: "Potrjujemo, da je tov. Sterle Anton! Roj. ---- izpuščen na prostost dne 18. 7. 1945 glasom naloga OZNE mesta Ljubljane iz taborišča Št. Vid ter se ima javiti pri pristojnem kvartu." Dva podpisa, brez datuma. - To potrdilo je v Strletovem arhivu.
 3. Uradno potrdilo Uprave KPD v Ljubljani z dne 26. 7. 1952 pravi: "Podpisana uprava potrjuje, da je bil tov. Anton Strle, rojen dne 20. (napaka!) 1. 1915 v Osredek Št. Vid nad Cerknico, stalno bivač v Lj. Dolničarjeva 2 v tukajšnjem zaporu od 1. 9. 1947 do 26. 7. 1952 ko je bil po nalogu –a III. (nečitljiva beseda pri pikah) izpuščen na prostost radi prestane kazni. Imenovani je bil obsojen od Okrož. Sodišča Novo Mesto s sodbo z dne 1. 9. 1947 opr. Štev. K 193/47-45 na kazen 5 l. str. zap. z omej. Drž. Prav. S.F. – S.N.! Upravnik: Oblak Ivan(?)" Hrbtna stran tega potrdila: Uprava za notranje zadeve MLO gl. mesto Ljubljana. Potrdilo: "Onstran navedeni Strle Anton, se je po prestani kazni, dne 29. julija 1952 javil na tuk. Upravi. Ljubljana, dne 29. julija 1952. S. f. – s. n.! Referent..... (nečitljiv)"
 4. Vrhovno sodišče Republike Slovenije, Sodba v imenu ljudstva (I Ips 188/2013), Ljubljana, 6. junija 2013. Zapisnikarica Ines Hiter, l.r., Predsednik senata: Branko Masleša, l.r. (7 strani).
 5. Glej Strletov rokopis z dne 20. 5. 1956, kjer so ob koncu navedene razprave: 1) Slovenski mariolog Schönleben o soglasju vernikov kot teološkem viru. (Ob stoletnici proglastitve Marijinega brezmadežnega spočetja.) 2) Nekaj opomb k Schönlebenovim mariološkim delom. - /K temu delcu je pripomniti, da je važno tudi za profano literarno zgodovino, ker je v njem dokazano, da je Schönlebenovo delo "Vera ac sincera sententia" izšlo v dveh izdajah, enkrat s pravim imenom, enkrat s psevdonomim./ 3) Schönleben o mnenju sv. Tomaža Akvinskega glede Marijinega brezmadežnega spočetja. 4) Schönleben in Ambrozij Catharinus. 5) Nekaj pripomb o razvoju dogem. – Ob stoletnici razglasitve dogme o brezmadežnem spočetju. 6) Vprašanje kerigmatične teologije. V pripravi so sledeče razprave: 1) Molitev za časne zadeve in božja previdnost. 2) Oris nauka o splošnem duhovstvu. 3) Sodelovanje laikov pri apostolskem poslanstvu Cerkve.
 6. Strletov dnevnik z dne 20. 2. 1957.
 7. Poziv na nastop kazni: Dokument OLO Ljubljana z dne 19. 3. 1957, na naslov Dr. Strle Anton, Planina pri Rakeku št. 33: "S sodbo okrajnega sodišča v Ljubljani štev. III Ks 13/57 z dne 22. 1. 1957 ste bili obsojeni na 2 /dva/ meseca zavora po čl. 119 KZ (Vzbujanje verske nestrpnosti). Pozivamo Vas, da se javite dne 27. 3. 1957 na prestajanje kazni v okrajnih zaporih v Ljubljani, Miklošičeva 9, sicer bo odrejen prisilni privod po organu LM. Po pooblastilu načelnika Albina Ljubič."
 8. Izjava in prošnja dekana teološke fakultete dr. Stanka Cajnkarja, 23. marca 1957, štev. 92/57.
 9. Strletov dnevnik z dne 5. 9. 1957: "Delaj, kar delaš!"
 10. Vsi dokumenti so na Teološki fakulteti v Ljubljani.
 11. Anton Strle, Bibliografija, v: isti, *Živo upanje. Velikonočna skrivnost, Izbrani spisi 2, Družina, Ljubljana 1990, 379–407* (sestavil A. Štrukelj. Prvi seznam je sestavila s. Leticija Kovač OSU). P. dr. Andrej Pirš FSO zdaj dopolnjuje ta seznam, zlasti na osnovi številnih Strletovih člankov v Družini in poznejših objav. Vseh enot je zdaj okoli 650.
 12. Leto svetnikov, MD Celje² 1999–2000.
 13. Katekizem katoliške Cerkve, Slovenska škofovska konferenca, Ljubljana 1993² 2008.
 14. Anton Strle, Vera Cerkve, MD, Celje² 1997.
 15. Koncilski odloki. Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965). Slovenski prevod s splošnim uvodom in posebnimi uvodi k posameznim dokumentom, Ljubljana² 1995, ³2004.
 16. Glej Anton Strle, "Koncilski odloki" in poštenost, v: *Znamenje* 11 (1981) 85. Dejstvo, da je prof. dr. Strle dal shraniti edino ta svoj rokopis tudi v uradno mapo med svoje dokumente na Teološki fakulteti, je pač dovolj zgovorno.
 17. Janez Pavel II., ap. spodbuda Dal vam bom pastirjev, CD 48, Družina, Ljubljana 1992, 67.
 18. Alojzij Šuštar, Sprema beseda v: Anton Strle, *Živo upanje. Velikonočna skrivnost*, Ljubljana 1990, 5–6.
 19. Kardinal Joseph Ratzinger, Sprema beseda v: Anton Strle, *Božja slava – živi človek. Teološka antropologija*, Ljubljana 1992, 5–6 nemško (7–8 slovensko).
 20. Lojze Grozde, mladeč Kristusa Kralja, Ljubljana 1944. Kasneje je izšel tudi francoski prevod s spremno besedo škofa Gregorija Rožmana in številni ponatisi Strletove knjige.
 21. Iz oporoke z dne 12. marca 1974.
 22. Strletov rokopis brez datuma.
 23. Anton Vovk, *V spomin in opomin*, Družina, Ljubljana 2003.

TOMAŽ IVEŠIČ

Anatomija neke knjige, drugič in zadnjič

Errare humanum est, perseverare autem diabolicum. (Seneka)

V *Tretjem dnevu* (leto 2013, št. 5/6, str. 127-130) je bil objavljen članek z naslovom *Še o knjigi Čas odločitev* dr. Bojana Godeše, kot odgovor na mojo recenzijo njegove knjige *Čas odločitev: Katoliški tabor in začetek okupacije*, objavljeno v *Tretjem dnevu* pod naslovom *Anatomija neke knjige* (leto 2012, št. 7/8, str. 109-115). Ker gre v odgovoru dr. Godeše za kopico nesporazumov in nedorečenosti, sem se prisiljen oglasiti še drugič in tokrat hkrati zadnjič.

Kot sem zapisal že v recenziji, je dr. Godeša pri razpravljanju o povezavi med prostozidarstvom in parlamentarno demokracijo pozabil zapisati, da gre za oceno povojnih komunističnih uradnikov in njihovo mnenje o prostozidarjih (da le-ti posebljajo zahodni demokratični svet). Zato je pomembno, da glede na ideološko-politično usmerjenost uradnikov jemljemo to oceno *cum grano salis* oz. kot vir za naravo stališč komunistov.

Pri obravnavanju protijudovskih ukrepov se mi je res zgodila neljuba napaka, da zaradi naknadnega dodajanja opombe, tako rekoč tik pred tiskanjem, zadeve nisem mogel preveriti,

zato sem zapisal "če se ne motim", ker je bil podatek iz glave. Zamenjal sem namreč ministra za telesno vzgojo iz leta 1940 Dušana Pantića z Ljubomirjem Pantićem, ministrom za gozdove in rudnike leta 1939. Kljub temu bistvo ostaja isto. Imamo ministra v vladi, ki je bil sodelavec nemške obveščevalne službe, v evidencah označen kot agent "K". To, da na omenjeni ožji seji vlade ni sodeloval, pri tem ni bistvenega pomena. Delo agentov je namreč zbiranje in predajanje informacij. Ker je imel "K" neposreden, bližnji stik z vsemi v vladi, se mu zagotovo ni bilo težko pozanimati, kdo je kaj govoril na ožji seji. Prav tako se nemški veleposlanik sklicuje na "vir iz vladnih krogov" in ne na nekoga, ki bi bil na ožji seji vlade. V tem je velika razlika. Ne trdim, da je bil Pantić tisti, ki je o zadevah poročal Nemcem, ampak da obstaja velika, če ne celo večja verjetnost, da je to bil on in ne Korošec.

Glede protijudovskih ukrepov sem v recenziji želel opozoriti na to, da je dr. Godeša govorice, da za delovanjem dr. Korošča stoji knez Pavle, da se je Vladko Maček spominjal,

da je bil Korošec zadovoljen z liberalnim popravkom antisemitskih zakonov itd., zavrnil brez pravega argumenta, zgolj zato pač, ker ne ustrezajo njegovi teoriji. Ob tem je pomenljivo, da v znamenitem pogovoru Konstantinovića z knezom Pavlom knez meni, da ima Korošec "dva fiks-stavova: fremasone i komuniste".¹ Kako to, da knez ne omenja Judov, če sta se pogovarjala o "največjem antisemitu" med jugoslovanskimi politikami? Mar je knez vedel kaj več? Tudi moja sodba o Konstantinovićevi paranoji je na mestu, ob tem pa še dodajam, da je bil omenjeni politik protiklerikalno nastrojen. Ob prvem srečanju s Kulovcem je med drugim v dnevnik zapisal, da bodo z njim še težave "kao i sa svim drugim klerikalcima, naročito kad su Slovenci."²

"Tudi glede kritikove domneve, da naj bi šlo pri pisanju časnika Slovenec o potrebi po močnejših avtoritarnih vladah zgolj za to, 'da so si prizadevali samo za močnejšo vladu, ki bi zdržala vse pritiske, tako notranje in zunanje', lahko komentiram s tem, kako so Slovenčevo pisanje v tem času dojeli liberalci, ki so svojim političnim nasprotnikom v precej posmehljivem tonu svetovali, naj prenehajo "opičje" posnemati tuje zglede."³ Trditev dr. Godeše, da je pri klicu k avtoritarni vladi lahko šlo samo za fašizem/nacizem je popolnoma zgrešena, saj s tem posredno trdi, da je avtoritarni režim lahko samo fašističen ali nacističen komunističen. Dovolj je npr., da vzamemo v roke knjigo mednarodno uveljavljenega nemškega zgodovinarja Hagna Schulzeja z naslovom *Država in nacija v evropski zgodovini*, ki je izšla v zbirki, katere urednik je znameniti francoski zgodovinar Jacques Le Goff.⁴ Naj navedem dva citata: "Benito Mussolini (1883-1945) je bil prvi evropski diktator, če ne upoštevamo Leninove oblasti v Rusiji, a nikakor ne edini. Njegovemu prihodu na oblast leta 1922 v Rimu je sledila neprekinjena vrsta avtoritarnih prevratov - leta 1923 v Bolgariji, Španiji in Turčiji, leta 1925 v Albaniji, leta 1926 na Poljskem, Portugalskem in v Litvi, leta 1929 v Jugoslaviji, 1930 v Romuniji, 1932 na Portugalskem

in v Litvi. Še istega leta, ko je Hitler prevzel oblast, se je v Avstriji konstituiral Dollfussov režim, leta 1934 sta postali diktaturi Estonija in Latvija, nato pa še Grčija in Španija. Od osemindvajsetih evropskih držav je bilo leta 1939 samo še enajst držav z demokratično ureditvijo."⁵ In še: "Po natančnejšem pogledu postane jasno, da moramo razločevati dvoje: po eni strani so se v Evropi dvigale fašistične stranke in gibanja, in to v prav vseh državah, in te stranke in ta gibanja so v tridesetih letih 20. stoletja določale javno razpoloženje na celini. Po drugi strani so bile tu države z diktatorskimi vladami, države, ki so jih pogosto kar pavšalno označevali za 'fašistične', čeprav je do 'prevzema oblasti' v tem smislu, da je fašistična stranka postala edina vladna stranka v državi in si to državo prilastila, prišlo le v dveh primerih: v Italiji in Nemčiji - fašistične države, ki so nastale med drugo svetovno vojno, torej na Slovaškem, Madžarskem in Hrvaškem, se imajo za svoj kratki obstoj zahvaliti izključno nemškimi bajonetom. Vse druge diktature medvojnne Evrope - države Pilsudskega, Horthyja, Salazarja, Antonescuja in še celo Francov režim - so bile bodisi vojaške diktature ali pa so jih avtoritarno vodili civilni politiki; nikakor pa niso bile fašistične države. V njih je vladal konservativni establišment, ki je imel s pomočjo vojske monopol oblasti v državi in se je zavaroval pred revolucionarnimi zahtevami tako levece kakor desnice. Substanca tradicionalne države je ostala neokrnjena, zato pa so se razširila sredstva oblasti, da bi lahko v sili z represijo izsilili socialni mir. Te avtoritarne diktature so si prizadevale, da bi množice demobilizirale in jim preprečile udeležbo v javnem življenju; namesto tega so prebivalstvu ponujale socialne vzorce, ki so določili premoženjska razmerja in družbeno členitev in se vračali k družbenim predstavam iz časa pred industrijsko revolucijo; še zlasti priljubljene so postale korporativne in stanovske državne ideologije."⁶ Avtoritarna vlada je torej avtoritarna vlada, vse ostalo pa so zgolj in samo špekulacije.⁷

Glede na to, da se je dr. Godeša v odgovoru očitno razglasil za edinega, ki pravilno interpretira Konstantinovičev dnevnik, se s tem ne bom ukvarjal. Dalje se dr. Godeša v svojem odgovoru prikaže kot človek resnice, ki se zavzema za revizijo revizije slovenskega zgodovinarja. S tem nimam nobenih težav, podpiram prizadevanja dr. Godeše, vendar na takšnih argumentih in na tako nedorečeni teoriji zadeva ne more obstati. O tem kasneje. Kar se tiče državnega udara, kakor tudi pri interpretaciji 5. aprila 1941, ostajam pri zapisanem v recenziji. Tudi o tem kasneje. Ne razumem pa dobro, kaj je hotel dr. Godeša povedati z naslednjim stavkom v svojem odgovoru: "Še bolj pomenljiva pa je njegova razlaga, da so 'vsi vedeli, da bo v trenutku napada ustanovljena Neodvisna hrvaška država, kar so v danem trenutku šteli za debelacijo Jugoslavije, čeprav po najnovejših raziskavah do debelacije ni prišlo'. Vse to kaže, da neprizanesljivi kritik sploh ne razume razsežnosti omenjene problematike. A o tem vprašanju morda kdaj drugič z bolj kompetentnim sogovornikom."⁸ Ob tem dr. Godeša očitno pozablja, da nisem napisal čisto nič drugega kot to, kar je že on napisal v svoji knjigi. "Vlada ve, da se bo takoj ustanovila samostojna hrvatska država, ako pride do vojne, in s tem bo Jugoslavija razbita", je povedal ob svojem prihodu v Ljubljano 3. aprila 1941 Kulovec."⁹

Na koncu odgovora me želi dr. Godeša prikazati kot ideološko obremenjenega zgodovinarja in "vnetega zagovornika preseženih tez Tamare Griesser-Pečar". V zaključku pa ugotavlja, da mi poskus diskreditacije ni uspel, da se bo potrebno soočiti z njegovimi ugotovitvami itd. Žal ugotavljam, da je tekst dr. Godeše napisan v značilnem slogu obrambnega mehanizma, ki mu v psihologiji pravijo projekcija. To, česar obtožuje mene, bi kvečjemu lahko veljalo zanj. Če bi namen moje recenzije res bil diskreditirati avtorja in njegovo knjigo, potem bi se moral spustiti na res nizko raven. Najverjetneje bi dr. Godešo označil za strokovno manj

vrednega zgodovinarja ali pa bi ga prikazal kot ideološko obremenjenega. Tega pa seveda nisem storil, ampak sem vseskozi navajal argumente. Namen recenzije je bilo torej navajanje protiargumentov avtorjevi teoriji. Zatorej je stavek, da je dr. Griesser-Pečarjeva o tem napisala že dovolj, dr. Godeša razumel povsem napačno. Za razliko od dr. Godeše sam nimam nobene težave povzemati kateregakoli zgodovinarja in njegovih argumentov (če so smiselni), ne glede na njegove vrednote.

Ker sem želel podkrepiti svoje trditve iz recenzije ali pa jih zavreči, pri raziskovanju nikoli ne veš, kaj te preseneti, sem se lotil večmesečnega intenzivnega raziskovanja. Ker je dr. Godeša v svoji knjigi opozoril na problematiko opredelitve dr. Kulovca in Slovenske ljudske stranke v zadnjih mesecih pred vojno, sem se za to začel še posebej zanimati. Zato je pri *Časopisu za zgodovino in narodopisje* izšel izvirni znanstven članek, ki je plod mojega raziskovanja (Tomaž Ivešič, *Delovanje dr. Franca Kulovca na čelu SLS in ključni dogodki pred vojno*, v: *Časopis za zgodovino in narodopisje*, leto 2013, št. 1, str. 83-118).

Ker ima ta razprava približno 30 strani, jo lahko povzamem le na kratko. Najprej dr. Godeša ni upošteval dejstva, da je bil dr. Kulovec ves čas prve svetovne vojne vojni kurat. Tako lahko trdimo, da je imel zelo jasno sliko, kaj bi nova vojna pomenila. Če bi dr. Godeša naredil analizo njegovih govorov na javnih shodih v času, ko je bil na čelu SLS, bi ugotovil, da je v vseh poudarjal mir, če je le možen, razen če bi bila Jugoslavija napadena. V tem primeru bi se branili. To je zagovarjal do svoje smrti. Dalje je dr. Godeša izpustil pomembno knjigo Ilije Jukića z naslovom *The Fall of Yugoslavia*. Jukić je bil sekretar na ministrstvu za zunanje zadeve. Po njegovih trditvah je Kulovec že pred samo sejo kronskega sveta govoril z ministrom za vojsko, generalom Petrom Pešičem, in generalom Petrom Kosićem, ki je bil vodja generalštaba. Oba sta bila proti vstopu Jugoslavije v vojno, češ da je nemški vojaški stroj uničujoč in jugoslovanska vojska bi izgubila težko pridobljeni ugled.

O teh pogovorih je Kulovec obvestil tudi Mačka. Sedaj nam je veliko bolj jasno, zakaj se je Kulovec še pred poročanjem obrambnega ministra na kronski seji 6. marca 1941 izrekel za pristop k Trojnemu paktu; enako stališče je imel Maček. Ilija Jukić pravi, da je Kulovec nastopil odločno za politiko ohranjanja miru, četudi znotraj trojnega pakta, seveda pod pogojem, da Nemci sprejmejo jugoslovanske zahteve: da v vojni ne bo sodelovala, da ne bo dovolila prehoda tujim četam čez svoje ozemlje, kakor tudi ne bo dovolila vojaškega transporta skozi Jugoslavijo. Dalje naj bi Kulovec dejal: "Če naš pristop k trojnemu paktu prestavi naš vstop v vojno samo za en mesec, se za to popolnoma zavzamem. Argument, da bomo popolnoma obkoljeni, če Tretji rajh ali Kraljevina Italija zasedeta Solun, ne naredi name nobenega vtisa. Jaz sem mnenja, da smo že sedaj popolnoma obkoljeni (Pet dni prej, se pravi 1. marca, je k trojnemu paktu pristopila še Bolgarija in se pridružila Madžarski, Romuniji, Tretjemu rajhu, Kraljevini Italiji itd. Edina sosedka, ki ni bila podpisnica ali ni bila pod okupacijo, je bila v tem času Grčija. - o.p. T. I.). Imeli bomo še zadosti priložnosti za borbo s Tretjim rajhom, če se ta ne bo držal svojih obljub. Qui habet tempus, habet vitam (Kdor ima čas ima življenje)."¹⁰ Brez navedbe tega stališča izpade Kulovec v knjigi dr. Godeše kot politik, ki komaj čaka, da bi pristopili k Trojnemu paktu, in sicer iz nekih drugih interesov in ne po skrbni oceni politično-vojaške situacije. Zakaj tega pričevanja dr. Godeša ni vključil, mi ni znano. Edina razlaga bi bila, da enostavno ni ustrezalo njegovi teoriji, saj dokazuje ravno nasprotno. Naj dodam še citat iz knjige *Čas odločitev*, da bo predstava lažja: "Na seji kronskega sveta, ki je potekala v Belem dvoru na Dedinjah 6. marca 1941, tj. dva dni po obisku kneza namestnika Pavla pri Hitlerju v Berchtesgadnu, se je Kulovec prvi izjasnil za pristop Jugoslavije k trojnemu paktu, če se država zaradi tega izogne vojni, 'čeprav le za mesec dni'. V primeru vojne, je dejal Kulovec, je Slovenija prvo jugoslovansko območje, ki bo napadeno. Poudaril je, da sam

nima druge izbire, in dodal 'Qui habet tempus habet vitam'. Predsednik vlade Cvetković se s takim stališčem ni strinjal in prišlo je do ognjevite razprave, po kateri so se odločili, da vprašajo za mnenje ministra vojske in mornarice generala Petra Pešića. Ta je v svoji predstavitvi vojaškega položaja izpostavil, da se Jugoslavija ni sposobna upreti agresiji sil osi. Med člani kronskega sveta se je nato izkristaliziralo mnenje, da za pristop Jugoslavije k trojnemu paktu postavijo nemški strani dodatne pogoje, in sicer zagotovilo o ozemeljski celovitosti Jugoslavije in ozemeljski dostop do Soluna ter oprostitev sodelovanja v vojaških operacijah sil osi."¹¹

Dalje menimo, da se dr. Godeša ni dovolj posvetil analizi razmer oz. odnosov med SLS in Jugoslovansko nacionalno stranko (JNS) v mesecih pred vojno (če odmislim stran in pet vrstic v njegovi knjigi, str. 132-134, in "opičje posnemanje" v njegovem odgovoru). Dogajanje na tej relaciji je bilo še kako pomembno, če ne kar ključno za nastanek Narodnega sveta. Poleg tega je tudi spregledal izjavo zaslišanega Franca Snoja iz leta 1948, ki trdi, da je 30. marca 1941 do bana Natlačena prišel "Pucelj ponuditi svoje sodelovanje z ozirom na težek položaj in nevarnost vojne".¹² Omenjeno je bila po mojem mnenju glavna pobuda za nastanek Narodnega sveta. Narodni svet je torej Kulovec predlagal na podlagi dogajanja med SLS in JNS mesece prej, ponujene Pucljeve roke, dejstva da so se ostale stranke 30. marca pričele združevati v napredni blok in "ad hoc". Več o tem je moč prebrati v zgoraj citirani razpravi.

Prav tako pogrešamo kritični pretres dr. Godeše glede 30. marca 1941, pričanje Snoja Udbi, njegove spomine in pričevanje Alojzija Kuharja. Če upoštevamo vse tri zgodbe, ugotovimo, da se Snojevo zaslišanje in pričanje Alojzija Kuharja vsaj zvečine ujemata, medtem ko so Snojevi spomini zelo megleni. Zato trdimo, da se Snój 30. marca 1941 v Ljubljano ni pripeljal z vlakom iz Beograda, ki je zamujal, kot je to povzel v knjigi dr. Godeša.¹³

Naša interpretacija dokumenta z dne 5. aprila 1941, kot je zapisana v recenziji - po mnenju dr. Godeše, sem s svojimi preneljenimi tezami pri samosvoji interpretaciji dosegel vrh kritike¹⁴ - še kako drži in sem jo tudi argumentirano podkrepil. Kulovec se je po obisku Ljubljane 3. aprila 1941 naslednji dan vrnil v Beograd, saj se je odločil, da bo ostal z vlado. Isti dan se je v Beograd vrnil Maček, ki je Kulovca in Miho Kreka seznanil z nemškimi idejami o razkosanju Slovenije. Mačka so, ko je še okleval glede vstopa v vlado, Nemci hoteli pridobiti na svojo stran in so mu razkrili svoje načrte. To je tudi bil glavni razlog, da sta se Kulovec in Krek odpravila do slovaškega odpravnika poslov. To se pravi, hotela sta zvedeti, ali Tretji rajh res namerava razkosati Slovenijo. Da bi to preprečila, sta predlagala ustanovitev samostojne Slovenije ali pa Slovenije s Hrvaško, ampak samo in zgolj pod Tretjim rajhom, se pravi brez delitve Slovenije. Vmes je Kulovec poklical v Beograd prof. Lamberta Ehrlicha, izrazito protinemško nastrojenega strokovnjaka za severno mejo. Predvidevam, da menda ne zato, da bo Nemcem, ki jih je sovražil iz dna svoje duše, pomagal "zopet" zavladati na Slovenskem (dr. Godeša tega seveda nikjer ne omenja). Medtem pa so v Beogradu urejali dokumentacijo za odhod Franca Gabrovška in Alojzija Kuharja k zahodnim zaveznikom. Dejstva nam torej kažejo precej drugačno zgodbo, s katero pa se dr. Godeša ne bo nujno strinjal.

Po pisanju dr. Toneta Ferencja je bila razdelitev Slovenije največja tragedija slovenskega naroda, "saj tako kruto razkosanega ozemlja ni bilo pri nobenem drugem narodu med drugo svetovno vojno".¹⁵ Potem pa imamo Kulovca, ki je bil proti temu, a je vseeno "bad guy". Le kdo bi razumel.

Na koncu ugotavljam, da sem se "spoprijel z dejstvi", ki jih prinaša knjiga dr. Godeše,

in da ugotavljam, da je bilo veliko dejstev spregledanih in jih v knjigi pogrešamo. Če bi dr. Godeša vsa ta spregledana dejstva vključil v svoje raziskovanje, bi zagotovo prišel do popolnoma drugačnih hipotez in zaključkov. Vsekakor pa bi pri svojem delu moral upoštevati vse argumente, ne glede na to, od kod ali od koga prihajajo, in ne samo tiste, ki ustrezajo njegovi teoriji. Ali če povem z besedami Vladimirja Bartola: "Kajpada bi se zdela marsikomu zgodovina vse lepša in prijaznejša, če bi jo retrospektivno preoblikovali po svojih željah. Toda fakti ostanejo fakti, ki jih moramo upoštevati v njihovi neizprososti, če nočemo delati sile našemu spoznavanju zgodovine."¹⁶

-
1. Mihailo Konstantinović, *Politika sporazuma*, Novi Sad 1998, str. 191.
 2. Prav tam, str. 286.
 3. Bojan Godeša, *Še o knjigi Čas odločitev*, v: *Tretji dan*, leto 2013, št. 5/6, str. 128 (Dalje: B. Godeša, *Še o knjigi Čas odločitev*).
 4. Zbirka sicer miruje že od leta 2009, žal nimam natančnejših informacij ali ta zastoj pomeni tudi njeno prenehanje.
 5. Hagen Schulze, *Država in nacija v evropski zgodovini*, *cf., Ljubljana 2003, str. 287.
 6. Prav tam, str. 195-296.
 7. Iskrena zahvala kolegu Simonu Malmenvallu, da je z menoj neumorno debatiral na temo avtoritarnih vlad.
 8. B. Godeša, *Še o knjigi Čas odločitev*, str. 130.
 9. Bojan Godeša, *Čas odločitev: Katoliški tabor in začetek okupacije*, Ljubljana 2011, str. 170 (dalje: B. Godeša, *Čas odločitev*).
 10. Tomaž Ivešič, *Delovanje dr. Franca Kulovca na čelu SLS in ključni dogodki pred vojno*, v: *Časopis za zgodovino in narodopisje*, leto 2013, št. 1. str. 101.
 11. B. Godeša, *Čas odločitev*, str. 154.
 12. Arhiv Republike Slovenije, AS 1931, Nagodetov proces - zaslišanje Franca Snoja, dne 19. julij 1948, str. 14463.
 13. B. Godeša, *Čas odločitev*, str. 162.
 14. B. Godeša, *Še o knjigi Čas odločitev*, str. 129.
 15. Tone Ferenc, *Izbrana dela: Okupacijski sistemi med drugo svetovno vojno (1): Razkosanje in aneksionizem*, ur. Mitja Ferenc, Ljubljana 2006, str. 16.
 16. Vladimir Bartol, *Zakrinkani trubadur: Izbrani članki in eseji*, Ljubljana 1993, str. 305. Povzeto po: Igor Grdina, *Nonfinito*, Šentjur 2004, str. 67.



**FRA BERNARDIN ŠKUNCA
ZA KRIŽEN NA OTOKU
HVARU
BISKUPSKI ORDINARIAT
– HVAR IN GLAS KONCILA,
HVAR-ZAGREB, 2013**

Sosednja Hrvaška je veliko bolj uspešna z umeščanjem svoje nematerialne, duhovne kulture na seznam UNESCO¹ kot pa Slovenija. Sodeč po zadnjem spisku,² imajo od vsega 13 vpisov (v času 2009–2012) kar štiri, ki so neposredno povezani z glasbo ali se na glasbeno dediščino nanašajo,³ medtem ko marsikaj od tega najdemo še v naslednjih podobnih vpisih.⁴ Zakaj sedaj takle uvod ob napovedani predstavitvi in recenziji omenjene knjige z navedenim naslovom *Za križen?* Zato, ker knjiga piše in prikazuje slike ter vse ostalo o eni od zanimivih hrvaških cerkvenih procesij z enakim naslovom, in ker je sosedom Hrvatom medtem njihovo hvarsko procesijo križa tudi že uspelo uvrstiti na omenjeni seznam. Nam Slovencem pa medtem mnogo bolj enkratnega in še vedno živega dramskega besedila iz leta 1721 – *Škofjeloški pasijon* – še ni uspelo? Zato je prav predstavljena knjiga doslej najbolj podroben prikaz te folklorne in duhovne procesije, ki se še vedno odvija na dalmatinskem otoku Hvar vsako noč med velikim četrtkom in

velikim petkom; spomenik za spomenik.

Na 319. strani je popisano in poslikano vse o tem enkratnem ljudskem običaju češčenja Jezusovega trpljenje na otoku Hvar – o procesiji *ZA KRIŽEN*. Ta traja neprekinjeno že več kot 500 let in je od leta 2009 uvrščena na UNESCOV seznam svetovne nematerialne dediščine. Avtor v svojem delu prikazuje religiozno-antropološko, liturgično-ljudsko in versko-eksistencialno dimenzijo hvarskih križnih obhodov, petje, molitev, simbole in duhovna razpoloženja. V njem, tj. v hvarskem križnem fenomenu, avtor v enem delu vidi tip specifične in to zelo uspešne otoške inkulturacije Kristusovega trpljenja. Spet po drugi strani gre za dodatno osvetlitev zgodovinsko-teološke dimenzije hvarskih ljudskih pasijonskih pobožnosti, še posebej procesije *Za Križen*. V to svojo študijo je avtor vključil tudi antropološko-družbeno razsežnost, ki nam odpira poglede na ta fenomen. Gre tudi za neke vrste antropologijo omenjenega hrvaškega spomenika.

V štirih poglavjih je opisana procesija, nastala v versko-bratovščinsko-laičnem krogu, ki se v izvorni verski obredni podobi procesije prenaša iz roda v rod. Tako je omenjena procesija v prvi vrsti verski dogodek krščanske duhovnosti in krščanskega svetovnega nazora. Ta živa verska oznaka, ki že stoletja

zbira križ v samem srcu dalmatinskega otoka Hvar, v krogu šestih mest zbira tudi ljudi, ki v noči z velikega četrtka na veliki petek (torej v času velikega tedna tik pred veliko nočjo) hodijo v procesiji. Enostavno jo imenujejo *Za Križen/Za križem*. Avtor fra Bernardin Škunca pojasni razloge za uvrstitev procesije *Za Križen* v popis svetovne nematerialne dediščine UNESCO in fenomen njenega zgodovinskega pojava. V prvem delu knjige avtor predstavi splošno sliko verskega in družbenega položaja otoka Hvar v njegovem zgodovinskem aspektu z ozirom na širši evropski krščanski in zgodovinski mediteranski okvir. V drugem delu pa prikaže duhovno osnovo, iz katere je nastalo spoštovanje Jezusovega trpljenja na Hvaru. Tretji, osrednji in hkrati najboljšežnejši del knjige se v glavnem ukvarja z vprašanji nastanka in opisa same procesije *Za Križen*. Opisana je zemljepisna, tj. geografska in družbeno-zgodovinska slika kroga procesije in naselja iz tega kroga: Vrbanj, Vrboska, Jelsa, Pitve, Vrisnik in Svirče s popisom nosačev križa (križnoša) za vsako od omenjenih župnij, od koder prihajajo. Sledi pogled v zgodovinski razvoj procesije in nekatera mnenja o njenem nastanku, obliki in vsebini, ter hvarski sedeži omenjene procesije. V četrtem delu avtor zbere vseh sedem splošnih vrednostnih poudarkov o ljudskih

pasijonskih pobožnostih na Hvaru in še posebej o procesiji *Za Križen*. Zaključiti, da je procesija *Za Križen*, ki jo je sicer sprožila in oblikovala vera v moč Kristusovega križa, s svojim izvornim procesijskim obredjem ustvarila tradicijo, ki se je – spojena z vero in obredi – sakralizirala ter kot taka še vedno ostaja izjemen versko-izpovedni dogodek ljudske vere in pobožnosti. Kar nekaj osnov in primerjav je tukaj možnih tudi z našim, tj. slovenskim in v tem primeru edinstvenim *Škofjeloškim pasijonom* (*Processio Locopolitana*); tem edinim in prvič zapisanim dramskim besedilom, ki ga je okrog leta 1715 in z nadaljnjimi popravki do 1727, po predlogah starejših slovenskih pasijonskih procesij napisal loški kapucin, pater Lovrenc Marušič oz. oče Romuald. Zato prav *Škofjeloški pasijon* predstavlja najstarejšo ohranjeno dramsko delo v slovenščini in najstarejše ohranjeno evropsko režijsko knjigo, edino iz baročnega obdobja; četudi seveda veliko mlajše delo kot pa je pričujoči hvarski *Za Križen*. V obeh primerih pa gre zagotovo za avtentični verski dogodek. Avtor Škunca za hvarski pasijon *Za Križen* vsebino in obred razpotegne od liturgije Kristusovega trpljenja in smrti na križu. Glede na to, da zaokroža različne zapise, je le-ta postala poseben izraz verske etnokulture. Hkrati je procesija kot taka duhovni prostor, v katerem so verniki

laiki v trajnem soodnosu s hierarhijo v Cerkvi in kleru. S tem so zapustili zgled posebne vloge vernikov laikov v izražanju duhovnosti in ustvarjanju identitet katoliškega krščanstva v krilu ene in nedeljive Cerkve. Cerkev se v tem primeru tako rekoč spusti na vse udeležence procesije: aktivne in neaktivne, pasivne.

V tem primeru in v tej knjigi gre za izvorno znanstveno delo, ki pojasni etnološke in versko-tradicijske vrednosti procesije *Za Križen* in krščanski duhovni ter teološki zapis procesije. V dodatku razberemo še osem prilog, ki omogočajo globlji uvod v vsebino in zgodovinski pogled te ljudske pobožnosti, bibliografijo, tj. vire, knjige in članke, s katerimi je avtor obogatil to svojo monografijo, in na koncu koncev še prevode povzetka v angleški, nemški in italijanski jezik. Knjiga vsebinsko predstavlja trajni spomenik polstoletne hrvaške tradicije, katere vrednost je tudi že poznana v svetu. V tem bo še naprej s svojo aktualnostjo privabljala nove bralce in romarje, kako bi še bolje spoznali privlačnost in lepoto procesije ali še bolj celovito sodelovali v tej edinstveni ljudski pobožnosti in molitvi hkrati.

Omenjeno knjigo sta na pot recenzijsko pospremila teolog prof. dr. Nikola Bižaca (iz Splita) in zgodovinar doc. dr. Mateo Bratanić (iz Zadra). Knjigo je na pot pospremila tudi izvršna urednica Vlatka

Plazzeriano, jezikovno pa jo je pregledal Joško Kovačić (v hrvaškem jeziku). Grafično oblikovanje z relativno veliko slikovnimi prilogami je prispeval Danijel Lončar, slike na (obeh) ovitkih pa sta prispevala Petar Jurčević in Kuzma Kovačić. Bogato opremljeno in grafično zahtevno delo je v barvnem tisku izdelala *Grafika Markulin* (iz Lukavca). Omeniti je treba kar dva loga, ki zaznamujeta omenjeno knjigo: starejši, z vsemi šestimi krajevnimi diagonalami procesije *Za Križen*, in bronasti kip omenjenemu duhovnemu in verskemu hrvaškemu spomeniku na otoku Hvar. Cena knjige je 150 (hrvaških) kun ali ok. 20 evrov.

Avtor frater (ali oče) Bernardin Škunca, frančiškanski duhovnik in teolog liturgik, je bil rojen 12. novembra 1937 v Novalji na otoku Pag. Iz teologije je diplomiral na Teološki fakulteti v Ljubljani, magistriral iz pastoralne liturgije na Katoliškem inštitutu v Parizu in doktoriral na Katoliški bogoslovni fakulteti v Zagrebu. Je avtor številnih del, objavljenih v različnih zbornikih, prevedel, uredil in uredil je številne knjige, sam pa je avtor romana *Mitrovec v Bologniji*. Zanj je dobil nagrado za književnost in umetnost *Avgust Šenoa Matice hrvatske* (2008). Kot redovnik frančiškan je znotraj tega reda v vzgoji in izobraževanju mladih duhovniških kandidatov opravljal različne službe. Na teoloških fakultetah



na Hrvaškem je predaval predmete iz liturgike in sakralne umetnosti. Štirinajst let je bil predstojnik *Hrvaškega inštituta za liturgijsko pastoralo Hrvaške škofovske konference* s sedežem v Zadru in glavni urednik liturgično-pastoralnega časopisa *Živo vrelo (Živi vrelec)*. Bil je član nacionalnih in škofijskih teles za liturgijo in umetnost

v okviru Katoliške Cerkve na Hrvaškem. Za svoje več kot 50-letno aktivno prisotnost v službi Cerkve je pel zlato mašo 28. aprila 2013 v zadrski ž. c. sv. Frančiška. Omenjena knjiga pa je zagotovo tudi del vseh teh slovesnosti v čast avtorju knjige fra Bernardinu Škunci.

Franc Križnar

1. Tj. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (= Organizacija Združenih narodov za vzgojo, znanost in kulturo v Parizu).
2. Prim. svetovni splet: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00001> z dne 16. avg. 2013 (kopijo hrani avtor).
3. Istrsko dvoglasno petje in igranje v istrski lestvici, Ojkanje, Nemo kolo in Klapsko petje (prim. prav tam).
4. Zvoncarji iz Kastva, Fešta sv. Vlaha v Dubrovniku, Izdelava lesenih otroških igrač hrvaškega Zagorja, Sinjska alka idr. (prim. prav tam).