

2014 3/4

# Vsebina

## UVODNIK

3 Rok Blažič: Kristjani na vzhodu, "naši starejši bratje"

## VERA IN RAZUM

5 Hans-Georg Gadamer: Kant in vprašanje božjega bivanja

## SVETO PISMO

13 Samo Skralovnik: Zemlja je moja, vi ste le tujci in gostači (3 Mz 25,23)

## PATRISTIKA

31 Kromacij Oglejski: Govor 4

## TEOLOGIJA

33 Rok Pisk: Frančišek in Cerkev – spregledan vidik

## LEPOSLOVJE

39 Sebastijan Valentan: Pesmi mučencev

43 Smiljan Trobiš: Izročitev

## KRŠČANSKI VZHOD

45 Rok Blažič: Kristjani na vzhodu

57 Rok Blažič: Vzhodne Cerkve

61 Frederick W. Norris: Timotej I. iz Bagdada, katolikos Vzhodne sirske Cerkve, 780–823:  
Še vedno koristen vzor

69 Timotej I. iz Bagdada: Apologija patriarha Timoteja pred kalifom al-Mahdijem

73 Amira Nagati: Dediščina puščavskih očetov

79 Lea Jensterle: Koptski jezik

83 Hans-Jürgen Feulner: Kratek pregled armenske cerkvene in liturgične zgodovine

87 Hans-Jürgen Feulner: Maronitska cerkev

## SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD

91 Andrej Capuder: Nasprotje ali odnos?

## LIKOVNA UMETNOST

99 Mojca Polona Vaupotič: Romantika

## KULTURNA ZGODOVINA

111 Simon Malmenvall: "Vzhod je istovetnost našel, Zahod pa se je zadovoljil že z iskanjem"

## UKRAJINA

119 Kerstin S. Jobst: Ukrajina in njene kulture spominjanja



# Kristjani na vzhodu, “naši starejši bratje”

Evropski Zahod je skozi vso zgodovino svojo identiteto oblikoval v razmejitvi do drugega v podobi Vzhoda. Obenem je v njem našel svoj poglavitni izvir v helenistični kulturi in krščanski veri, ki sta se oblikovali v vzhodnem Sredozemlju, preden sta se razširili po *oikoumene*, vsem znanem svetu. Območji Severne Afrike in Bližnjega Vzhoda sta bili odločilni v razvoju krščanstva v prvih stoletjih in sta pustili svoj pečat na podobi Cerkve, teologiji in oblikah duhovnosti, ki jih je prevzemalo zahodno krščanstvo. Težišče krščanskega sveta je skozi celotno prvo tisočletje ostalo na Vzhodu in šele v novem veku je krščanstvo lahko postalo sinonim za Evropo.

Ko sta se v obdobju med arabsko ekspanzijo in širjenjem islama v 7. stoletju ter razkolom med vzhodnim (pravoslavnim) in zahodnim (katoliškim) krščanskim svetom in začetkom križarskih vojn konec 11. stoletja Vzhod in Zahod z upadom stikov postopno oddelila eden od drugega, so se na območju pod muslimansko nadoblastjo na Vzhodu ohranili otoki krščanstva. Večina teh kristjanov je izhajala iz skupnosti, ki so se od ostale Cerkve ločili že med kristološkimi spori v 5. stoletju s pojavom nestorijanstva in monofizitizma. Njihovo ločitev so še pospešile narodne, politične in ekonomske razlike, ki so se vzpostavile med “periferijo” okoli najstarejših središč krščanstva, Aleksandrije in Antiohije, ter novim političnim in verskim središčem v Bizancu. Samostojno pot so v tem času zastavile tudi cvetoče skupnosti izven meja (vzhodno)rimskega cesarstva v Zakavkazju, v Perziji in Osrednji Aziji, v Indiji in Etiopiji. Prodor muslimanov na večino teh območij je le še potrdil njihovo samostojnost, hkrati pa jih je postavil pred veliko preizkušnjo.

Cerkve, ki so izšle iz delitev v 5. stoletju, imenujemo z enim izrazom predkalcedonske Cerkve, po koncilu v Kalcedonu leta 451, ki so ga zavrnilo monofizitske skupnosti. Nestorijanska cerkev, ki je zavrnila že koncil v Efezu leta 431, je v zgodovini znana tudi kot Perzijska ali Vzhodna sirska cerkev, v novejši dobi pa se zanjo uveljavi naziv Asirska cerkev. Za njen s Katoliško cerkvijo združen del uporabljamo ime Kaldejska cerkev. Monofizitski kristjani na območju Antiohijskega patriarhata so oblikovali Sirsko ortodoksno cerkev, po njenem organizatorju Jakobu Baradajju znano tudi kot Jakobitska cerkev. Na Kavkazu se je razvila samostojna Armenska cerkev, ki je razdeljena na dva katolikata in dva patriarhata. V Egiptu je iz aleksandrijskega patriarhata nastala Koptska ortodoksna cerkev. Od slednje je bila stoletja odvisna tudi Etiopska cerkev, ki je zaradi precejšnje izoliranosti razvila morda najbolj svojsko obliko vzhodnega krščanstva. V Indiji se kristjani različnih denominacij v južni pokrajini Kerala po apostolu imenujejo Tomaževi kristjani. Vse te Cerkve

imenujemo tudi orientalne (vzhodne) ortodoksne Cerkve. Izraz pravoslavje zaradi razlikovanja uporabljamo samo za Vzhodno pravoslavno cerkev (ta sprejema vse ekumenske koncile do razkola z Zahodom), ki je prav tako prisotna na območju vzhodnega Sredozemlja, predvsem v antiohijskem in jeruzalemskem patriarhatu. Poleg teh lahko omenimo še samosvojo Maronitsko cerkev v Libanonu, ter številne druge t. i. uniatske cerkve, ki so sad poskusov združitve s Katoliško cerkvijo.

Današnje stanje teh starodavnih Cerkva je ambivalentno. Skupnosti v večinsko muslimanskem okolju so v 20. stoletju marsikje izstopile iz sence, se okrepile in postale dejavne v širšem družbenem življenju. Kristjani so na Bližnjem Vzhodu postali prepoznaven dejavnik, a so se zato tudi izpostavili nevarnosti nasprotovanja večinskega prebivalstva, kot je pokazal genocid nad krščanskimi skupnostmi na območju današnje vzhodne Turčije v času prve svetovne vojne. Odras tega razvoja so tudi številčne skupnosti v diaspori v praktično vseh državah Zahodne Evrope, Severne in Južne Amerike ter Avstralije.

V valu arabske pomladi so se krščanske skupnosti na Bližnjem Vzhodu znašle razpete med pričakovanjem bolj odprte, demokratične družbe in upravljenim strahom pred prevlado nestrpnih islamističnih skupin. V veliko primerih jih sprte strani, pa tudi mednarodna skupnost, uporabljajo kot orodje za doseg lastnih političnih interesov in jim vsiljujejo vlogo bodisi žrtvenega jagnja bodisi grešnega kozla. Bližnji Vzhod (z močno podporo medijskega prikaza dogodkov) namesto zgledov sožitja med raznovrstnimi verskimi in narodnimi skupnostmi tako predstavlja trajno območje konflikta med njimi.

V pričujoči številki smo poskušali razgrniti nekaj drobcev iz bogate dediščine krščanstva na Vzhodu. V preglednem članku smo poskušali sistematično prikazati njegov zgodovinski razvoj s številnimi vzponi in padci. Posebna članka sta namenjena predstavitvi Armenske in Maronitske cerkve. Starodavni jezik Koptov, ki ga še uporabljajo v liturgiji, v članku predstavlja dr. Lea Jensterle. Iskanje egipčanske istovetnosti preko koptske dediščine nam v svojem prispevku približuje Amira Nagati, ki sodeluje pri projektu arheološke raziskave bivališč puščavskih očetov v organizaciji slovenskega Inštituta za preučevanje krščanskega izročila. Suverenost in notranja moč vzhodnih Cerkva je prišla do izraza tudi v osebnosti katolikosa Vzhoda s preloma 8.-9. stol., Timoteja I., ki ga predstavljamo v prevodnem članku ter z odlomkom iz njegovega dialoga z abasidskim kalifom al-Mahidjem.

Cerkve, ki so se stoletja razvijale na območju od Egipta, Nubije in Etiopije, preko Palestine, Arabije, Sirije, Mezopotamije, Male Azije in Armenije, preko Perzije do Indije in preko Osrednje Azije vse do Kitajske, nam še danes pričajo o tem, kar mnogokrat pozabljamo: da je krščanstvo tudi tam "avtohtona" religija. Njihova živost, ki so jo ohranile skozi stoletja preizkušenj, razcvetov in zatonov, je dokaz, da je tudi kot vera manjšine lahko znamenje za vse narode, kulture in družbene skupine. Upamo, da smo z objavljenimi prispevki uspeli vsaj malo izboljšati svoje vedenje o vzhodnih kristjanih in da se bo to vedenje izrazilo tudi v dejanjih solidarnosti do naših starejših bratov in sester na Vzhodu.

HANS-GEORG GADAMER<sup>1</sup>

## Kant in vprašanje božjega bivanja<sup>2</sup>

Kdor se dandanes ukvarja s filozofijo, mu ob vprašanju o božjem obstoju gotovo postane nelagodno. Ali filozofija sploh sprašuje po Bogu? Ali izjava, da Bog obstaja, filozofu daje možnost spraševanja? Ali ni filozofija delovanje človeštva, ki je prepuščeno samemu sebi in se zaveda razlike med seboj in varnostjo religije? Heidegger je to misel privedel do skrajnosti in zaključil, da je filozofija po svojem bistvu ateistična, kolikor filozofijo razumemo kot dvig roke nad Boga. Filozofija ne pozna "greha", tudi kadar v zgodovinski zagibanosti človeške tubiti prepozna sledi krivde. Takšno "ateistično" razumevanje filozofije je nasprotje krščanskega razumevanja eksistence, ki človeškega bivanja ne razume kot nečesa, kar je prepuščeno samo sebi, ampak je tesno povezano z grehom ter milostjo in se giblje v božjem klicu in v njegovih milostnih delih. Takšno razlikovanje je izključujoče. Izključuje tudi možnost konflikta, saj se pogleda ne razlikujeta samo v razumevanju bivanja, ki lahko izhaja iz božjega ali človeškega, ampak se razlikujeta v razumevanju smisla razumevanja bivanja. Verovanje deluje kot premislek, ki vedno vključuje predpostavko verovanja, in to ne glede na to, ali verovanje celo razumemo kot stavo. Filozofiranje si drzne in dovoli misliti brez predpostavljjanja. Zaključek se torej glasi, da ni krščanske filozofije. Takšna trditev je lahko mišljena povsem krščansko, kot na primer pri Martinu Lutru in pri ortodoksnih luterancih. Lahko je posledica moderne kritike religije in samo povzema samozavest človeka razsvetljenstva.

**V**resnici samo določeno samorazumevanje teologije ali filozofije privede do takšnega skrajnega in nespravljivega razlikovanja. Predvsem krščanska teologija se tega praviloma ne zaveda. Težava ji je znana kot vprašanje naravne ali racionalne teologije in kot vprašanje [umskega] spoznanja Boga. Takšno spoznanje seveda ne zajame globine krščanskega misterija. Krščanstvo je razodeta

religija. Bistvo razodetja oziroma bistvo razodetega Boga in njegovih dejanj je, da resnice razodetega ni moč spoznati drugače kot preko razodetja, na primer prek narave ali s pomočjo razuma. Odrešitve po Božjem Sinu in razlitja Svetega Duha ne moremo spoznati z lastnim razumom. Kljub temu pa obstaja vrsta krščanskih resnic (četudi ne omejenih na krščansko religijo), ki zadevajo božji obstoj

in njegove lastnosti, ki jih lahko spoznamo brez razodetja in imajo svojo veljavo tudi v drugih verskih nazorih. Tovrstna "racionalna" teologija je bila bistvena – najpomembnejša – sestavina filozofske metafizike v obdobju krščanstva, vse dokler filozofija in filozofski pojem vedenja nista sprejela pojma vedenja, kot ga je razvijalo novonastajajoče empirično naravoslovje. Takrat je nastopilo obdobje kritike sleherne spekulativne teologije, ki jo je dovršil Kant. Njegova kritika tradicionalne metafizike je naznanila novo dobo. Vse od takrat je iz filozofije odstranjen del, s katerim so se ukvarjali še najbolj napredni misleci 18. stoletja: dokazi za božje bivanje.

Danes nihče ne pričakuje ali meni, da bo filozofija nudila dokaze za božje bivanje, čeprav so še po Kantu nastopili veliki misleci idealizma, ki so to poizkusili. Kant je ostal neporažen. Tudi če bi iz razsvetljske kritike religije sledili drugačni zaključki, bi še vedno morali priznati, da se filozofiji ne daje dovolj kompetenc, da bi lahko dokazovala božje bivanje. Dokaz božjega bivanja je in velja za predpostavko slehernega racionalnega spoznanja Boga – tako velja vsaj od obuditve ateističnega dvoma. Zato se zdi, da sta moderna zavest, kolikor ni zavest o veri v razodetje, in filozofija, kjer moderna zavest prihaja do svojega zavedanja, izgubili vprašanje po Bogu.

Motili bi se, če bi v tej izgubi filozofije prepoznali samozavest. Filozofija ni nič bolj gotova, kot je teologija v neomajnem verovanju. Teologija namreč težko zanika zahtevo vere, da ne bi bila v nasprotju z razumom. Njena naloga še naprej ostaja vprašanje naravnega in razumskega spoznanja Boga. Prav tako je za filozofijo težko, da na mejah spoznanja človeškega bivanja, kot sta krivda in smrt, ob spoznanju naše lastne nemoči, v očeh usode, ne zastavi vprašanja po božjem obstoju. Platon je zapisal (v knjigi *Zakoni* 888c prek lika starega Atenca, ko je tudi sam že bil star), da ni spoznal človeka, ki bi prišel do spoznanja, da bogov ni, in pri tem stališču vztrajal na stara leta. Zavest mladega človeka, ki je zavest neskončne svobode, deluje

zaslepljeno – kasneje jo bo zaslepila moč časa – kot da bi jo napadla neka bolezen, δεινὴ ἄθεότης. Za zdrav duh je značilno, da ponovno pripozna resnico – vsaj resnico, da bogovi obstajajo, četudi ostaja vprašanje njihovega vpliva na človeško življenje nedorečeno. Platon zaključi, da nekateri zatrjujejo, da se bogovi za nas ne menijo in da jih je mogoče podkupiti z daritvami.

Ta premislek je temelj za razlikovanje, ki ga je utemeljil Kant in velja vse do današnjega dne: *ateist* zanika obstoj prabitja, *deist* njegov obstoj prizna, vendar ga ne pojmuje kot bitje s svobodno inteligenco, ampak ga dojema kot utemeljitev ali vzrok sveta, *teist* pa na podlagi analogije z naravo v nastanku sveta uvidi delovanje stvaritelja. Platon po tihem namiguje, da življenjske izkušnje človeka nujno privedejo na področje takšnega razlikovanja. Vprašanje božjega bivanja tako ostaja predmet filozofije.

Glede na obrazloženo se bo potrebno soočiti z vprašanjem dokazov za božje bivanje, čeprav se njihov pomen za naše filozofiranje razlikuje od pomena, ki so ga imeli za srednjeveško filozofijo, kjer so se ti dokazi prvič pojavili. Vprašanja naravnega oziroma razumskega spoznanja Boga ne bomo zastavili znotraj krščanske cerkve, torej znotraj razodetja, ampak bomo postavili filozofsko vprašanje po biti in vprašanje človeškega bivanja. Takšno vprašanje nas bo ob našem zavedanju zgodovine privedlo nazaj h krščanski tradiciji problema dokaza božjega bivanja. Filozofija, kot jo poznamo, je tesno povezana s tradicijo krščanskega zahoda. Tudi če se filozofija želi zavestno odmejiti od predpostavk teologije, tudi če se z metodološkega vidika razume kot ateizem, so njena temeljna spoznanja, njen jezik in pojmi, s katerimi razlaga svoja spoznanja, plod duhovne zgodovine krščanskega zahoda. To je zelo pomembno, saj filozofija ni stalno enaka možnost samostojnega spraševanja in premišljanja, ampak se kot takšna kaže le znotraj lastne zgodovine. Do takšnega zaključka pridemo tudi, če v nasprotju s Heglom filozofije ne razumemo kot "rezultat"

te zgodovine, ampak jo razumemo kot enega izmed tokov, ki jih poznamo. Druga posledica je, da je v starih in danes težko razumljivih poizkusih dokazovanja Boga mogoče izluščiti probleme filozofije, zaradi katerih ostaja vprašanje božjega bivanja aktualno vse do današnjih dni. Posledično si bomo morali tudi približje pogledati dokaze za božje bivanje, ki so se pojavili v srednjeveški filozofiji. Tukaj nas seveda ne bo zanimala zgodovina dokazov za božje bivanje ali njihovi temelji iz grške filozofije in sholastična logika, ki se v njih kaže. Iz zgodovine dokazov za božje bivanje izstopa samo dejstvo, da se v njih izmenično poudarjata težnja po dokazu Božjega bivanja iz biti in spoznanje božjih lastnosti. Šele v 11. stoletju je sv. Anzelm napisal prvi jasni dokaz za božje bivanje. Kant je ta dokaz poimenoval "ontološki dokaz za božje bivanje". V debati o vrednosti tega dokaza druge, mlajše dokaze oblikujejo na bolj logičen način. Če na Anzelmov dokaz pogledamo z zgodovinskega vidika, pa prav tako spoznamo, da zaseda ključno mesto.

Zagate dokazov za božje bivanje bomo analizirali s pomočjo Kantove kritike. Razlog za takšno odločitev ni samo to, da je imela Kantova kritika za te dokaze velike posledice, ki smo jih uvodoma nakazali, ampak predvsem dejstvo, da Kantova kritika dokazno moč "dokazov" reducira na njihovo temeljno obliko in na tem temelju izdela razumski kriterij za ocenjevanje dokazov. Kant razlikuje med štirimi vrstami dokazov za božje bivanje: ontološkim, kozmološkim, fizikalno-teološkim in etično-teološkim. Za prva dva trdi, da sodita na področje transcendentalne teologije, za zadnja dva pa, da sodita na področje naravne teologije. V prvih dveh pridemo do dokaza obstoja prabitja na podlagi čistih pojmov oziroma same izkušnje, ne da bi pri tem potrebovali kakšno posebno izkušnjo. Pri dokazih naravne teologije pa na podlagi izkustva reda sveta oziroma nramnega reda sklepamo na obstoj temelja sveta oziroma njegovega stvarnika. Prva dokaza dokažeta obstoj poslednjega temelja sveta (deizem),

slednja dva vodita v teizem, saj predpostavljata obstoj svobodnega stvariteljskega uma. Kantova kritična raziskava je želela pokazati, da je logičnost "transcendentalnih" dokazov, ontološkega in kozmološkega, v resnici le dialektični videz. Spekulativno (teoretično) spoznanje Boga sploh ni mogoče. Za fizikalno-teološki dokaz pa velja, da je Kant njegovo veljavnost povezuje z moralnimi dokazi in da je njegova veljavnost postulatorna.

Preden se opredelimo do Kantove kritike, si bomo dokaze podrobneje pogledali. Začnimo z ontološkim dokazom. Slednji je svoje ime dobil od Kanta, saj izhaja iz čistih v naprej danih, *a priori*, pojmov in ne potrebuje izkustva. Izhaja iz predpostavke o *ens realissimum*, o najbolj resničnem bitju, v katerem je vsestvo dejanskega in zato nujno obstaja. Če ne bi obstajalo, ne bi bilo najbolj resnično bitje, saj ne bi imelo obstoja. Kantov zaključek je, da bi odstranitev tiste reči, katere pojem predpostavlja njen obstoj, nasprotovala samemu pojmu. Kant pokaže, da tak dokaz temelji na predpostavki, ki sama sebi nasprotuje. Pojem neke stvari je sestavljen iz določil njegovih možnosti, kar imenujem "predikati". "Biti" očitno ni tak realen predikat, ki tvori kaj-vsebino ("stvarnost"). Biti samo poudarja danost predmeta, ne da bi pojmu predmeta kaj dodalo. To velja za odnos med stvarjo in pogoji našega mišljenja v celoti, saj je spoznanje slehernega predmeta mogoče tudi za nazaj, *a posteriori*, oziroma je vsebovano v kontekstu naše celotne izkušnje. V znamenitem odlomku Kant demonstrira odnos med kaj-bitu in biti: sto resničnih krožnikov ne vsebuje več kot sto možnih krožnikov. Kdor na podlagi pojma najvišjega bitja sklepa na njegov obstoj, deluje enako kot trgovec, ki želi svoje premoženje povečati tako, da na blagajniškem izpisku doda par ničel. Takšnemu varljivemu ravnanju spekulativnega uma, ki vodi v bankrot, se moramo izogibati. Iz idej ni mogoče izluščiti obstoja – to bi bila samo nenaravna sholastika.

To je Kantova kritika ontološkega dokaza. Kant ni bil prvi, ki je kritiziral Anzelmov

dokaz. Slednji je že v začetku imel le majhen uspeh. Tudi sv. Tomaž Akvinski ga je zavrnil. Kantova kritika je v tem smislu pomenljivejša, saj pokaže dialektični videz takšnega dokaza, ki ga je mogoče prepoznati tudi v drugih tovrstnih dokazih, zato so z njegovo zavrnitvijo zavrneni vsi podobni. Še preden bomo osvetlili težave tega postopanja, zaključimo Kantov kritično predstavitev.

Če ontološki dokaz izhaja iz najvišje "resničnosti" (dejanskega stanja) in konča z nujnostjo obstoja, kozmološki dokaz izhaja iz vnaprej dane nujnosti obstoja nekega bitja na njegovo neskončno resničnost. Kozmološki dokaz predpostavlja, da izhaja iz izkušnje oziroma iz predmeta vseh možnih spoznanj, to je resničnosti sveta. Če nekaj obstaja, mora nujno obstajati bitje (saj mora sleherna stvar, ki vzroka za svoj obstoj nima v sebi, imeti vzrok, vzročna zveza pa mora izhajati iz nujnega vzroka). Kant pokaže, da je sklep iz nujnega bitja na najbolj resnično bitje obrnjen ontološki dokaz. (V logiki bi govorili o *conversio per accidens*, ki postane *conversio simplex*). To Kantu zadostuje, da zavrne kozmološki dokaz in se ne ozira na kritične ugovore glede uporabe pojma vzrok v zvezi z nujnim bitjem, ki je onstran izkustva. Uporaba tega pojma povzroči, da je dialektični videz še bolj jasen in da nastane vtis, da gre za samostojni argument. *Per se* bitje je že plod nesmiselnosti ontološkega dokaza. Njegov obstoj izhaja iz samega pojma. Kant trdi, da v transcendentalnem idealu absolutno nujnega bitja ni objektivni temelj stvari, ampak je le subjektivni princip uma oziroma regulativna ideja. Prvi nujni temelj služi sistematični enotnosti našega spoznanja – upravičena zahteva našega uma. Gre za neke vrste "kakor da", ki, "hipostatično", okrepi videz ontološkega dokaza.

Zadnji dokaz je fizikalno-teološki. Ta dokaz na podlagi določenega vidika ureditve sveta, reda, smotra in lepote, sklepa o prvem in izvornem vzroku, kjer je zbir popolnosti – postopanje, ki se je obdržalo do današnjih dni in ki ga v spremenjeni obliki odkrijemo

tudi v Kantovih naukih. V resnici deluje izhodišče tega dokaza naravno in pravilno. Iz smotrnosti narave, predpostavke, ki se je večkrat pokazala za koristno v raziskavah, je mogoče sklepati na vzrok največje moči in popolnosti. Ko pa ta empirični postopek pogledamo od blizu, ugotovimo, da je na ta način mogoče sklepati na vzrok, katerega velikost je nedoločena in relativna, nikdar pa na vzrok, ki bi bil absolutno totalen. Če bi bil vzrok vsega neki um, bi gotovo moral biti večji od človeškega, nikakor pa ni nujno, da bi moral biti največji um, da bi ga imenovali modrost. Da bi lahko sklenili z dokazom najvišjega uma, bi morali imeti vedenje o vsem (in o vseh naravnih vzrokih). Tudi tukaj prepozna Kant sklepanje iz naključnega na nujno bitje, ki je svoj lastni vzrok. To pomeni, da je ta empirični dokaz božjega bivanja empiričen le, dokler ne pride do svojega zaključka, ampak ostane na področju empirične veljavnosti. Takoj, ko pa ima v mislih um, ki ni le večji od človeškega, ampak je božji, postane transcendentalen v delu, ki ga Kant kritizira pri ontološkem in kozmološkem dokazu. Ontološki dokaz je torej edini možni spekulativni dokaz božjega bivanja – in prav ta je dialektičen.

Transcendentalna teologija je tako primerna le za negativno argumentiranje in ne za dogmatičen nauk, saj je veljavna samo ob predpostavki, da je pojem najvišjega bitja v drugačnem, morda praktičnem odnosu. V tem primeru pomaga pravilnemu oblikovanju pojma Boga in varuje pred dogmatičnimi ugovori. To je Kantovo stališče. Obstaja le en dokaz Boga na podlagi morale, ki temelji na neizpodbitni zahtevi praktičnega uma po izenačitvi dolžnosti in sreče. Toda tudi ta zaključek ima značaj postulata. Kljub temu pa ta dokaz ni kot prejšnji, saj ne služi boljšemu razumevanju biti, ampak neposredno izhaja iz kategoričnega značaja nravnosti in je praktičen. Samo na podlagi predpostavke etično-teološkega dokaza iz končnega smotra dobi veljavnost tudi *spekulativni dokaz*, predvsem fizikalno-teološki.



Nikakršnega dvoma ni, da je bil za Kanta dokaz božjega bivanja s praktičnega vidika resnična in najgloblja motivacija njegove filozofije, saj je dejal, da je moral omejiti zahteve znanosti, da bi napravil prostor veri. Prav tako je očitno, da si Kant ni zatiskal oči pred naravno težnjo uma, da v sebi prepozna teoretičnega boga. Toda merilo določenega prepričanja, ki ga je vodilo in ki se zgledno uresničuje v praktični gotovosti dolžnosti in svobode, ga je spodbudilo k kritiki spekulativnega uma. Ta kritika ne priznava teoretičnega vedenja o bogu, ker je teoretičen um omejen na področje možnega spoznanja. Ta negativna plat kritike in ne njen praktično-pozitivni vidik se je zasidrala v splošno zavest – najverjetneje zaradi osredotočenosti novokantovske

filozofije na znanost. Kantov pojem dolžnosti je imel učinek in obdržal svojo veljavo, medtem ko je postulativna teologija, ki je na njem slonela, delila usodo dokazov boga tradicije.

Za pripravo na soočenje s težavami sistematične filozofije, ki so ostali od trčenja s Kantovo kritiko, nam naj služi Heglov razmišljanje o obnovi teže, ki so jih imeli dokazi za božje bivanje, da namreč "niso namenjeni temu, da bi zaradi njihovega uvida in prepričljivosti dokazov rasla vera in prepričanje v Božji obstoj". Hegel doda, da bi to bilo enako, kot če bi lahko jedli šele, ko bi opravili poglobljen študij kemije, botanike in zoologije prehrane. Filozofija je premislek o verskih prepričanjih, kjer je mišljenje že na delu. Dokazi božjega



bivanja so znaki dviga misli prek čutnega k Bogu, s čimer mišljenje postane nova oblika predanosti. To pa pomeni, da dokazi v resnici niso dokazi, ampak so priče razmišljujočega spoznanja Boga, kar prepoznamo v pojmih, kot so nujnost, modrost ipd. Vprašanja o božjem bivanju ne smemo zožiti na dokaz o eksistenci, ki obstoj neznanega bitja meri na podlagi obstoja predmetov. Vprašanje sprašuje po tem, kaj je Bog.

Pretresimo to kritiko Kantovih dokazov in njihove kritike s pomočjo Kanta! Kaj je filozofsko jedro slehernega ontološkega dokaza? S Scherlerjem bi lahko dejali, da je razlikovanje med kaj-biti in nekaj-biti, brezno med mišljenim možnim in stvarnostjo, Kantova velika tema, odvisnost spoznavajočega uma in izkustva, ki vključuje nedojemljivost resničnosti. Ker je na področju uma in je mogoče vse enostavno premakniti in nadomestiti ter sta prihodnost in preteklost na razpolago, postane resničnost za mišljenje predmet možnosti želja in samo sebe dojema kot vladarja vsega. V tem samozavedanju, v katerem se misleči misli iz vsega, o čemer razmišlja, se tudi sprašuje o vsem, celo o nič. Zakaj obstaja svet in zakaj obstajam "jaz"? Zakaj je nič? Brezno nič in bridka izkušnja naključnosti bivanja nas privedeta do pojma nujnega oziroma boga. Scherler, ki je dajal prednost kozmološkemu dokazu na podlagi kontigence sveta, meni, da je zaradi te izvornosti zavest o Bogu enaka zavesti o sebi in o svetu. Boga ni mogoče izpeljati iz sveta ali iz "jaz sem", ker zavest o sebi, svetu in Bogu (Bog kot nujen stvarnik) tvori nedeljivo zavest.

Pretresimo sedaj Kantovo kritiko kozmološkega dokaza. Kant trdi, da je pojem brezpogojne nujnosti šibkost ontološkega argumenta. Um kot nujno prepozna samo tisto, kar je nujno na podlagi samega pojma. "Brezpogojna nujnost, ki jo tako nepogrešljivo potrebujemo kot zadnji nosilec vseh reči, je resnično brezno za človeški um. Celó večnost, ki naj jo je kak Haller naslikal s še tako grozljivo vzvišenostjo, na duha še zdaleč ne naredi tako

vrtočlavega vtisa; kajti večnost le meri trajanje reči, a jih ne nosi. Ne moremo se ubraniti misli, vendar je tudi ne moremo prenesti, da neko bitje, četudi si ga predstavljamo kot najvišje med vsemi možnimi, tako rekoč govori samo sebi: jaz sem od vekomaj za vekomaj, zunaj mene ni ničesar razen tistega, kar je nekaj le po moji volji. *Toda od kod sem tedaj jaz?* Tukaj se vse pod nami pogrezne, in največja popolnost, kakor najmanjša, brez opore gola lebdi pred spekulativnim umom, ki ga ne stane nič, da brez najmanjšega zadržka razblini tako eno, kakor drugo." (B 641.)<sup>3</sup>

Tukaj vidimo, da je Kant bolj korenit. Nekaj, kar je nujno iz samega sebe, je ne-pojem. Vse, kar dojemamo kot pojem, lahko tudi ne obstaja. Iz pojmov zato ni mogoče sklepati o obstoju. Tega dejstva ni mogoče prezreti.

Žal ima za nas zavrnitev ontološkega dokaza hujše posledice, kot jih je imela za Kanta, ki je prek svoje kritike uspel utemeljiti možnost spoznanja narave in praktično razumsko vero v Boga (skupaj z nepogojnim nraavnim zakonom). Za nas je vse od Nietzscheja naprej nihilizem spekulativnega uma postal totalni nihilizem. Ne samo, da je bog mrtev, tudi svet in zavest o sebi ne "obstajata". Ostane samo še volja do moči, ki resnico razume kot sredstvo za ohranitev moči. Svet je vsakokratna interpretacija v službi življenja. Tudi "jaz" ni neposredno dan, ampak je perspektivistična senčna slika volje do moči. V kontekstu vprašanja po obstoju boga je treba ta radikalni nihilizem razumeti kot sad nastavka nemškega idealizma.

Potrebno se je spomniti prvega filozofa, ki je te idealistične temelje privedel do njihovih metafizičnih skrajnosti: Leibniz. Kot radikalni kartezijanec je način biti *res cogitans* spremenil v pravi metafizični pogled na svet. Monada je "misleča" enota. V jedru njegove genialne hipoteze sistema prestabilarne harmonije je enotnost mnogoterosti monad, ki imajo vsaka svoj svet in svojo perspektivo biti, ki je ne moremo misliti, nam je pa dostopna preko nekaterih perspektiv. Tako kot se v prestabilarnem paralelizmu ujemata

duša in telo, se ujemata tudi moje in tvoje dojetanje sveta ter biti drug za drugega. Zaradi tega je za monade, ki so kot brez oken, možno dojetanje sveta kot enotnega in skupnega. Bog je ure nastavljal tako natančno, da vse kažejo bivanju isti čas. To je grob povzetek Leibnizeve misli. Kaj modernemu pluralizmu volje do moči ohranja enotnost sveta, enotnost in skupnost, če v boju volje za moč ni ničesar razen interpretacije? Skupni svet, za katerega v svoji naivnosti mislimo, da je resničen, bi naj bil samo oblika volje do moči. Skupni svet je prav tako resničen, kot je neresničen. Tako je tudi dobro in zlo. Zato se nam poraja vprašanje, ali v takšnem svetu vprašanje božjega bivanja še živi? Ali je vsebovano v vprašanju po resnični biti, ki naj bi bila za resnično spoznavajoče vedenje, ki ne služi zgolj snovanju življenjskih perspektiv, vidna, tako kot je razvidno mnoštvo monad za stvarnika njih samih in njihove harmonije? Nietzsche tega problema ni zanikal. Tako je mišljen njegov nori bog Dioniz, ki naj bi "nastajanje" sam označeval z "biti".

Nietzschejev nihilizem je razumljen kot zaostritev modernega subjektivizma. Filozofija, ki je utemeljena na subjektivnosti samozavedanja, se dovrši v tem, da življenje samo utemelji in izoblikuje zavest. Idealizem se konča v volji do moči.

Tako se mi tudi dejansko zdi, da gre tukaj za obči problem filozofije in da je zaradi tega vprašanje božjega obstoja smotrno: *problem nadindividualne biti*. Vse od srednjeveške nominalistične interpretacije Aristotela je dejansko bivajoče individualno posamično. Slehera občost, rod in vrsta, pojem, ideja in zakon so drugotni, le tvorba sinteze uma, ki želi vse poenotiti. Tudi Kantova kritika ontološkega dokaza temelji na tej temeljni predpostavki. Iz ideje popolnega bitja, tako kot iz katerekoli druge ideje, ne moremo izpeljati obstoja, ampak je slednjega mogoče izpeljati samo iz srečanja v kontekstu izkušnje. V izkušnji pa nikdar ne moremo srečati "ideje", kot na primer ideje maksimuma *realitas*. Vprašanje, ki se nam sedaj poraja, pa

je vprašanje, ali je nominalistična predpostavka Kantove kritike primerna.

Dejstvo, da je Kantova kritika Anzelmovega dokaza in zavrnitev vseh spekulativnih dokazov božjega bivanja Anzelma in njegovih srednjeveških nasprotnikov pravilna, ni mogoče izpodbiti. Že Anzelm je moral za časa svojega življenja kritiku Gaunilu odgovarjati, da njegov dokaz ni poljubno sklepanje iz pojma na resničnost obstoja mišljenega pojma, ampak da gre pri dokazu božjega bivanja za poseben primer, saj gre za nekaj, od česar ni mogoče misliti večjega – očitno tudi zaradi tega, ker je ta pojem že v veri izvzet iz vsega, kar lahko mislimo in kar obstaja. Samo tako je mogoče razumeti, da je v moči največjega mišljenega, da biva. Kant je izenačil idejo Boga s sleherno predstavo – od tod primer s stotimi krožniki. To enačenje temelji na izenačitvi pojma biti s to-bitu in izenačitvi njemu "ustreznega spoznanja" s tem, kar je v čisti formi zora posamično in določljivo po "znanosti" ter njenih veščinah merjenja. Srednjeveška raba dokazov božjega bivanja predpostavlja "realistično" pojmovanje biti, ki v biti loči različne ravni in stopnje ter predpostavlja red stvarstva, ki v skladu s tem vključuje bitje najvišjega načina biti.

Tukaj se moramo ustaviti. Toda tudi mi si moramo zastaviti vprašanje, ali ustrezno odgovarjamo svojim izkušnjam in svojim filozofskim nalogam, ki so nam naložene, če za pravilno bistvo biti ter posledično edino obliko izkušnje in znanstvenega spoznanja štejemo verifikacijo preko opazovanja. Dejstvo, da je biti nekega organizma več kot gol skupek fizikalnih in kemičnih procesov, ki jih lahko opazujemo z znanstvenimi poskusi, da se rastline razlikujejo od živali in jih moramo zaradi tega drugače proučevati; da poleg fizike v njenem najširšem pomenu obstaja izvorno znanstveno spoznanje forme in načinov spoznanja samega sebe, nas približuje resnici srednjeveškega "realizma". V ta "realizem" nas vodijo tudi fenomeni, kot so t. i. "objektivni duh", jezik, običaji, država, umetnost ipd. V luči nominalističnih

predpostavk moderne znanosti 17. in 18. stoletja je razumevanje o dejavnih oblikovanju objektivnega duha zabredlo v težave. To, da naj bi ti dejavniki obstajali samo v posameznikih (njihovih "nosilcih"), ne pa, da se ti dejavniki v posameznikih zgolj nahajajo in da se na posameznikih kaže oblikovalna moč držav, običajev in jezika – ali da je država rezultat pogodbenega prenosa neomejenih pravic posameznikov – so napačne interpretacije resničnega reda biti. To je poguben odnos modernega človeka do biti. Univerzalna ekspanzivnost znanosti, ki temelji na nominalizmu, temelji na neizpodbitnosti znanja, ki smo ga s pomočjo teh znanosti pridobili. Toda prav tako nujno je spoznanje, da to, kar vemo, ne izčrpa območja tistega, kar je vredno vedeti, kot je tudi potrebno spoznati meje domnevne svobode, znanstvenega obvladovanja sil narave in srca. Tako je prav spoznanje mej – mej tega, kar zmoremo in kar vemo – ki se kaže kot naša podrejenost nadindividualnim silam, pokazatelj, da je moderna predpostavka, ki posameznika, predvsem individualnega človeka, razume kot predstavnika *ens realissimus*, zgrešena. Zgodovina, usoda, smrt, spoznanje končnosti neskončno se zavedajočega duha – ta mejna spoznanja so sodobna različica Kantovih kritičnih temeljnih spoznanj<sup>4</sup>. Kant je na temelju svoje kritike spekulativne metafizike zgradil moralno metafiziko. V novejšem času je iz izkustva človeške "eksistence" Jaspers na podoben način ponovno utemeljil metafiziko. Moderni subjektivizem je radikalen, kar pomeni, da je tudi v moralnem oziru nihilističen, človek pa svojo svobodo dojema kot neomejeno, zato mora na podlagi izkustva omejenosti upoštevati, da ga lahko v celosti svoje omejenosti (ne samo iz spekulativnega vidika) pretrese. Na tak način se ponovno približa realističnemu razumevanju biti. Za nas je pomenljivo, da antični človek zaradi

tako rekoč samoumevnega "realizma" ni potreboval pretresa nominalistične zagledanosti vase, ampak je v biti občosti, skupnega in povezujočega uvidel višjo resničnost biti: tako, kot je lahko Evripid rekel: "Objeti prijatelje – to je bog [ἀσπάζειν τοὺς φίλους θεός]."

Takšno humanistično spoznanje boga je morda najbolj jasno prišlo do besede v Hölderlinovih pesnitvah. Pri tem ne gre prezreti, da ne ustreza krščanskemu pojmu Boga. Toda če se bo moderna filozofija podala na stara pota mišljenja, se bo misleči morda ponovno naučil v pojmu Boga odkrivati stare vsebine in se jih zavedati.

Prevedel: Jani Šumak

- 
1. Hans Georg-Gadamer (11. 2. 1900 – 13. 3. 2002) je nemški filolog in filozof, ki se je v zapisal v zgodovino filozofije kot oče filozofske hermenevtike. Osrednja tema njegove filozofije, kot tudi njegovega temeljnega dela *Resnica in metoda*, je vprašanje pravega razumevanja razumevanja kot fenomena. Ker je razumevanje zgodovinsko gledano povezano s hermenevtiko, je Gadamer svoja zgodnja dela posvetil pravilnemu razumevanju hermenevtike in vprašanju resnice onstran metodološkega spoznanja naravoslovja. V kasnejših delih Gadamer v večji meri opusti vprašanje zgodovine hermenevtike in svojo pozornost posveti vprašanju jezika/govorice, ki je *edino, kar je v hermenevtiki potrebno predpostaviti*. Gadamerjeva filozofija jezika je v primerjavi s hermenevtično filozofijo bistveno bolj praktična in se dotika širokega spektra tem, predvsem pa vprašanja poezije in slikarstva. Prevedeni sestavek, ki je pred vami, sodi v Gadamerjeva pozna dela, vsebinsko pa bi ga lahko uvrstili v zgodnejše obdobje, saj se ukvarja z vprašanjem veljavnosti spoznanja in razumevanja oziroma pozabe tradicije, ki tematsko sodi med vprašanja resnice naravoslovja, interpretacije Kanta ter pravega razumevanja starejših filozofskih besedil.
  2. Prevedeno po: Hans-Georg Gadamer, *Kant und die Gottesfrage*, v Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, zv. IV., ur. Hans-Georg Gadamer. Zv. 6, *Griechische Philosophie I*. Tübingen: Mohr Siebeck.
  3. Prevedel Zdravko Kobe. Prevod je objavljen v Immanuel Kant, *Kritika čistega uma*, ¾, v: Problemi, let. št. 7-8 (2011).
  4. Erich Frank je poudaril, da je bil Karl Jaspers pravi kantovec med novokantovci. Njegova razmišljanja (prim. "Philosophisches Erkenntnis und religiöse Wahrheit") sem leta 1950 obdelal v reviji "Theologische Rundschau", let. 18 (1950), str. 260–266.

# Zemlja je moja, vi ste le tujci in gostači (3 Mz 25,23)

## Biblična teologija obljubljenе dežele

V besedilih Stare zveze ni veliko tem, ki imajo nepogrešljivo mesto za pravilno in celotno razumevanje edinstvenega odnosa med Izraelom in njegovim Bogom. Obljubljena dežela, zemlja, ki jo je Bog podaril izvoljenemu ljudstvu, je nedvomno ena takih. Podobno kakor je Bog v pripovedi o stvarjenju ustvaril človeka in ga postavil na Zemljo, tako je svojemu ljudstvu, Izraelu, namenil zemljo, kjer bi lahko živelo. Zemlja v obeh pomenih predstavlja kraj srečanja Boga in človeka, kraj Božjega načrta in človeškega odgovora nanj. Zemlja ima zaradi tega pomembno vlogo v celotni pripovedi Stare zaveze. Dejansko je zgodovina Stare zaveze *pripoved o zemlji*: o obljubi, daru, zlorabi, izgubi in obnovi. Zemlja, na kateri so Izraelci bivali, ni bila niti kraj, kjer so se semitski (pol)nomadi pod vodstvom očakov znašli po zgodovinskem naključju, niti ni bila nikoli razumljena zgolj kot ekonomska podlaga za preživetje – kot vsaka druga. Še manj je bila obravnavana kot nepremičnina, lastnina, ki bi smela biti uporabljena v komercialne namene. Zemlja je imela v Izraelu centralno teološko mesto, ki je izviralo iz posebnega odnosa med Bogom in Izraelom ter je bilo tesno povezano z Izraelovo izvoljenostjo (Wright 2004, 76).<sup>1</sup>

### IZVOLJENOST JE POVEZANA Z ZEMLJO

**B**iblična pripoved o Izraelovi izvoljenosti se začne z Božjim klicem Abrahama. Deželo, ki jo Bog obljubi Abrahamu in njegovim potomcem, moramo razumeti kot temeljno sestavino in prevladujoči ton Božje obljube (prim. 1 Mz 12,7; 15,7.18–21; 17,8). Od 46 referenc na obljubo v celotnem svežnju besedil od Geneze do Sodnikov, jih samo sedem ne omenja zemlje, medtem ko se jih 29 nanaša zgolj na zemljo. V 1 Mz 28,4

"Abrahamov blagoslov" preprosto pomeni posest obljubljenе dežele.

Posest obljubljenе dežele prestavlja poglavito temo celotne pripovedi, tj. narativnega dela Stare zaveze: vse od Abrahamovega klica in obljube do združenja dvanajstih plemen ter oblikovanja teritorialnih meja v času kralja Davida. In še do prerokov, ki nekoliko pozneje že naznanjajo travmatično izgubo ozemlja in izgnanstvo, pri čemer je posest oz. njena izguba vodilna tema pripovednega loka. Zemlja oz. vrnitev je v besedilih iz časa izgnanstva in po izgnanstvu prav tako

dominantna tema narativne pripovedi (Wright 2004, 78). David Clines vidi v Božji obljubi ozemlja poleg potomstva in blagoslova eno od treh glavnih sestavin abrahamovske obljube. Izraelova zemlja – v vseh dimenzijah: od obljube, zavzetja, izgube in do ponovne naselitve – je nedvomno temeljna teološka entiteta celotne Stare zaveze (Wright 2004, 83).

## DVA DOPOLNJUJOČA SE VIDIKA RAZUMEVANJA OBLJUBLJENE DEŽELE

Leta 1943 je Gerhard von Rad v eseju *The Promised Land and Yahweh's Land in the Hexateuch* predstavil dva temeljna vidika razumevanja obljubljene dežele v besedilih Svetega pisma: zgodovinskega in kulturnega. Zgodovinski vidik, ki mu lahko sledimo skozi celotni narativni lok Stare zaveze, Izraelovo deželo predstavlja kot Božjo obljubo, ki je bila v toku zgodovinskih dogodkov dana v last Izraelu. To razumevanje se opira na vsa besedila iz opusa starozaveznih besedil. Drugi von Radov vidik, kulturni, razodeva, da je bila obljubljena dežela v resnici Božja last – resnični in pravi lastnik zemlje je Bog Jahve. To je najbolj jasno razvidno iz 3 Mz 25,23:

*"Zemlje ne smete prodajati za zmeraj, kajti zemlja je moja, vi ste le tujci in gostači pri meni."*

Kontekst citirane določbe so določbe sobotnega in jubilejnega leta, leta, ko je bilo izpričano in potrjeno edino in resnično lastništvo obljubljene dežele, to je lastništvo Boga (Wright 2004, 84).

Ko govorimo o dveh vidikih svetopisemske teologije o obljubljeni deželi – o Božjem daru in lastništvu – moramo ohraniti v mislih dejstvo, da govorimo o teološkem konceptu, izluščenem iz besedil Stare zaveze. Resničnost paralelne zgodovine in premikov znotraj izraelske družbe je bila brez dvoma kompleksnejša in večplastna.

## I. ZGODOVINSKI VIDIK: DEŽELA KOT BOŽJI DAR

Božja obljuba dežele in njena zgodovinska izpolnitev (zasedba) skupaj tvorita glavno temo Pentatevha in zgodnjih zgodovinskih knjig Svetega pisma. Iz tega dejstva je mogoče izpeljati več implikacij.

### IZRAELOVA ODVISNOST

Abram je bil na začetku zgodovine izvoljenega ljudstva poklican, da zapusti svoj dom in se napoti v neznano in tujo deželo. Pripovedi o patriarhah posebej podčrtajo, da so bili predniki izvoljenega ljudstva v tej deželi tujci, nomadi v iskanju boljšega življenja: "Moj oče je bil blodeč Aramejec." (5 Mz 26,5.) Pripovedi ozaveščajo, da je Izrael začel in nadaljeval svoje zgodovinsko potovanje kot "tujec in priseljenec" (prim. 1 Mz 23,4; 3 Mz 25,23; 5 Mz 26,5). Izrael zato nikoli ni mogel zahtevati naravne, avtohtone pravice po svoji zemlji, saj nikoli ni bil "sin zemlje". Zemljo, ki jo je izvoljeno ljudstvo zasedlo, celo svoj obstoj, dolgujejo izključno Božji izvolitvi in obljubi (Wright 2004, 85). Izraelova zahteva po zemlji ni mogla temeljiti na številčnosti naroda:

*"GOSPOD se ni nagnil k vam in vas izbral zato, ker bi bili številnejši od vseh drugih ljudstev, saj ste najmanjši izmed vseh, temveč zato, ker vas GOSPOD ljubi in hoče držati prisego, ki jo je dal vašim očetom, vas je GOSPOD izpeljal z močno roko in vas rešil iz hiše sužnosti, iz roke egiptovskega kralja faraona." (5 Mz 7,7–8.)*

Tudi ne na lastnem bogastvu: *"Moja moč in sila moje roke mi je pridobila to bogastvo.' A spomni se GOSPODA, svojega Boga, kajti on je tisti, ki ti daje moč, da si lahko pridobivaš bogastvo, zato da uresničuje, kakor to dela danes, svojo zavezo, ki jo je s prisego sklenil s tvojimi očeti." (5 Mz 8,17–18.)*

Prav tako ne na lastnih moralnih odlikah: *"Ne boš prišel in si vzel njihove dežele v last zaradi svoje pravičnosti in zaradi*

iskrenosti svojega srca, temveč zaradi krivičnosti teh narodov jih bo GOSPOD, tvoj Bog, pregnal izpred tebe in da uresniči besedo, ki jo je GOSPOD prisegel tvojim očetom, Abrahamu, Izaku in Jakobu." (5 Mz 9,5.)

V okviru svetopisemske pripovedi je jasno, da brez Boga Jahveja ne bi bilo ne Izraela ne obljubljenega dežela (Wright 2004, 86).

## IZPOLNITEV OBLJUBE

Obljubljeno deželo "mleka in meda" (prim. 2 Mz 3,17) je moral Izrael najprej vojaško osvojiti. Sveto pismo poroča o neuspešnem poskusu vstopa v Kanaan že v Mojzesovem času. Zgovorno je izvidniško poročilo dvanajstih oglednikov kanaanske dežele:

"Prišli smo v deželo, v katero si nas poslal. Zares se v njej cedita mleko in med in tole je njeno sadje [vejica vinske trte z grozdom, tako velika, da sta jo nosila dva na drogu], toda ljudje, ki živijo v deželi, so močni in mesta utrjena in zelo velika; tudi Anákovne sinove smo videli tam. Amálek prebiva v deželi Negeb; Hetejci, Jebusejci in Amoréjci prebivajo na pogorju, Kánaanci pa so ob morju in ob Jordanu." (4 Mz 13,27–29.)

Prav tako odziv ljudstva:

"Tedad je vsa skupnost zagnala vik in krik in ljudstvo je tisto noč jokalo. Vsi Izraelovi sinovi so godrnjali proti Mojzesu in Aronu; vsa skupnost jima je rekla: 'O da bi umrli v egiptovski deželi ali da bi umrli v tej puščavi! Zakaj nas GOSPOD vodi v to deželo, da bomo padli pod mečem? Naše žene in naši otroci bodo postali plen. Ali ne bi bilo boljše za nas, če bi se vrnili v Egipt?' In govorili so drug drugemu: 'Postavimo si poglavarja in vrnimo se v Egipt!'" (4 Mz 14,1–4.)

Vendar ker je Jahve Bog in ne človek (Oz 11,9), je izpolnil svojo obljubo kljub upiranju. Božja zanesljivost namreč ne pozna meja, "ker na veke traja njegova dobrotà" (Ps 136).

Vera v izpolnitev Božje obljube je razvidna v izjavi oz. naročilu Izraelcu, ki je pred oltar prinašal prvine zemeljskih sadov:

"Potem spregovôri in reci pred GOSPODOM, svojim Bogom: 'Moj oče je bil blodeč Aramejec. Šel je v Egipt in je tam z malo ljudmi tujčeval. Tam pa je nastal iz njega velik, močan in številen narod. Toda Egipčani so hudo ravnali z nami, stiskali so nas in nam nalagali težko tlako. In vpili smo h GOSPODU, Bogu naših očetov, in GOSPOD je slišal naš glas in videl našo bedo, težavo in stisko. GOSPOD nas je izpeljal iz Egipta z močno roko in z iztegnjenim laktom, z veliko strahoto, z znamenji in s čudeži. Pripeljal nas je v ta kraj in nam dal to deželo, v kateri se cedita mleko in med. In zdaj, glej, prinašam prvine sadov zemlje, ki si mi jo dal, GOSPOD.' Tako postavi koš pred GOSPODA, svojega Boga, in se prikloni pred GOSPODOM, svojim Bogom!" (5 Mz 26,5–10.)

Poudarek besedila je na zvestobi in moči Boga v obvladovanju zgodovine. Vendar resnični vrhunec izjave predstavljajo sadovi zemlje, ki jih Izraelec prinaša na oltar. Sadovi in zemlja, iz katere so zrastle, so namreč monumentalni in otipljivi dokaz Božje izpolnitve obljube. V nekaj kratkih verzih je Izraelec preletel zgodovino, ki se je začela z Božjo obljubo in bila uresničena v njegovi sedanosti ter postala konkretna v žetvi, ki jo je prinašal pred oltar. Zgodovino izvoljenega ljudstva in žetev, ki jo je polagal na oltar, je lahko združil pod en skupen imenovalec – izpolnitev Božje obljube. Za Izraelca namreč ni mogel obstajati večji in otipljivejši dokaz te resničnosti. Obljubljena dežela je bila sama zase, s preprostim dejstvom, da je bila zgodovinsko materializirana, dokaz Božje izpolnitve obljube. Dokaz, da je Bog zanesljiv in zvest (Wright 2004, 87). Dokaz, da lahko med obljubljenim deželo in Božjo zvestobo obljubi vstavimo enačaj.

Drugi izraz, s katerim so svetopisemski avtorji označevali obljubljenega dežela, tj.

Božjo obljubo, je dediščina. V kontekstu družinskih odnosov beseda govori o zemlji, ki je od očeta kot dediščina prešla na svojega sina oz. sinove. V nekaterih besedilih je Izraelova zemlja imenovana neposredno kot dediščina (5 Mz 4,21.38; 12,9; 15,4; 19,10; 26,1), v nekaterih drugih besedilih v posredni obliki oče (lastnik dediščine) – sin (dedič, prejemnik dediščine). Ljudstvo je namreč pogosto imenovano kot sinovi svojega Boga oz. potomci Gospoda (14,1; 32,5–6.18–19; v metaforičnem smislu tudi 8,5). Gre torej za močna relacijska razmerja med Izraelom, Jahvejem in obljubljenemu deželu (Wright 2004, 88).

Kakor je bilo dejanje podaritve dežele, dežele, ki jo je Bog dal Izraelu v "dedno last" (5 Mz 4,21), Božje dejanje, ki nima ničesar opraviti z Izraelovo veličino ali zaslugami, tako velja za Božje sinovstvo Izraela. Izrael je pripadal Bogu ne zato, ker bi ga bili Izraelci izbrali prvi, temveč zato, ker jih je On "spravil na svet" (prim. 5 Mz 32,6.18):

*"Kajti sveto ljudstvo si GOSPODU, svojemu Bogu; GOSPOD, tvoj Bog, te je izbral, da boš ljudstvo njegove osebne lastnine izmed vseh ljudstev, ki so na površju zemlje. GOSPOD se ni nagnil k vam in vas izbral zato, ker bi bili številnejši od vseh drugih ljudstev, saj ste najmanjši izmed vseh, temveč zato, ker vas GOSPOD ljubi in hoče držati prisego, ki jo je dal vašim očetom, vas je GOSPOD izpeljal z močno roko in vas rešil iz hiše sužnosti, iz roke egiptovskega kralja faraona." (5 Mz 7,6–8.)*

Vez med teologijo obljubljenega dežele in unikatnim razmerjem z Bogom je v omenjenih besedilih predstavljana kot najtesnejša – ena je vidna in oprijemljiva manifestacija drugega (Wright 2004, 89).

## RAZDELITEV DEDIŠČINE

Premoženjske pravice so v Izraelu izhajale iz zgodovinske tradicije, ki je Izraelovo deželo razumela kot izpolnitev Božje obljube. Tega dejstva smo se mimogrede že dotaknili, in

sicer ko smo govorili o prinašanju prvin zemeljskih sadov. Izraelski poljedelec ni razmišljal samo kolektivno, tj. v okviru celotnega naroda, ki je prejel obljubljenemu deželu. Poljedelec v besedilu 5 Mz 26,5–10 iz prve osebe množine preide v prvo osebo ednine in izjavi: "In zdaj, glej, prinašam prvine sadov zemlje, ki si **mi** jo dal, GOSPOD." (5 Mz 26, 10.) Pisec torej ne uporabi množinske oblike "ki si nam jo dal", s katero začne zgodovinsko izkušnjo izvoljenosti, temveč zaključni z edninsko "ki si mi jo dal". Obljubljena dežela je sicer bila Izraelu dana kot narodu, a konkretno so dar prejeli posamezniki – z izjemo Levijevega rodu – ki sestavljajo izvoljeno ljudstvo. Vsaka hiša, tj. gospodinjstvo, je razumela, da je bila zemlja, ki jo je posedovala, zajamčena od Boga samega. Izraelova dediščina se nanaša tako na celotno ozemlje Izraela kakor na vsako gospodinjstvo znotraj celote. Pravica vsakega gospodinjstva do lastne zemlje je bila razumljena v kontekstu neodtujljivega Božjega daru, namenjenega vsem (Wright 2004, 89), in predvsem v kontekstu zaveze, sklenjene med Jahvejem in njegovim ljudstvom; ne z brezoblično množico, temveč z vsako družino, posameznikom (1990, 88).

Isto logiko zasledimo v poglavjih 4 Mz 26, 4 Mz 34 in Joz 13–19, ki opisujejo razdelitev obljubljenega dežele. Natančni sezname in postopki razdelitev zasedene dežele se na prvi pogled zdijo teološko nepomembni, vendar so v resnici uzakonjali enega najpomembnejših teoloških principov Stare zaveze: obljubljena dežela je bila mišljena kot enakomerno razdeljena, na način, da je vsako gospodinjstvo imelo zagotovljen svoj delež pri narodni dediščini. Božji dar naj bi uživali vsi posamezniki izvoljenega ljudstva. Premoženske pravice torej niso temeljile na naravnem zakonu moči ali kupni moči, ampak so bile osnovane na podlagi biblične teologije Božjega daru (Wright 2004, 90).

Vrstice 4 Mz 26,52–56 podajo splošna navodila za delitev dežele na način, da je vsako pleme prejelo delež dediščine, in sicer skladno s svojo številčnostjo:



*"GOSPOD je govoril Mojzesu in rekel: "Tem naj se razdeli dežela v dediščino po številu imen. Številnejšemu daj večjo dediščino in maloštevilnemu daj manjšo dediščino; vsak naj dobi svojo dediščino po številu njegovih prešetih. Vendar naj se dežela razdeli z žrebom. Dedujejo naj po imenih rodov svojih očetov. Dediščina naj se po žrebu razdeli med številnejše in maloštevilne."*

Nadalje v poglavjih Joz 13–19 svetopisemski avtor v kontekstu podrobnega opisa obsega posameznih deležev dediščine pojasni, da zemlja ni bila razdeljena le po plemenih, temveč da je znotraj vsakega plemena bila nadalje deljena "po njihovih rodbinah" (SSP), tj. po posameznih sorodstvenih skupinah. Ideja, ki je v ozadju, je kristalno jasna: vsako pleme, sorodstvena skupina in družina mora prejeti dovolj zemlje, skladno s številčnostjo in potrebami. Zemlja mora biti razdeljena pravično – ne sme biti centralizirana, nakopičena v rokah kralja ali peščice najpremožnejših. To ne pomeni, z ozirom na precejšnjo geografsko raznolikost Izraela, da mora vsakdo imeti enak delež, temveč da mora vsaka družina imeti dovolj – dovolj za ekonomsko stabilnost (Wright 2004, 157).

Ob povedanem moramo imeti v mislih pomembno dejstvo, da je zavzetje obljubljenе dežele potekalo skozi daljše zgodovinsko obdobje – ne v sunkovitem pohodu, kakor poroča Sveto pismo – in v več fazah. Kanaanci so prebivali v utrjenih mestih in so že v Jozuetovem času uporabljali konje in bojne vozove. Nasproti tem ljudstvom so se Izraelci znašli kakor David pred Goljatom, z bornim in nezadostnim orožjem. To pomeni, da v začetnem obdobju osvajanja in poseljevanja kanaanske dežele "pravica do posesti" za vse člane zavezne skupnosti ni obstajala oz. ni imela ozemeljskih pogojev, da bi obstajala. Zgoraj omenjeni sistem je bil v začetni fazi vzpostavljen le parcialno, zgolj na osvojenih ozemljih, ne na celotnem ozemlju od "Dana do Beeršebe". Ne samo, da so bila nekatera kanaanska mesta osvojena šele pozneje,

tudi na nekaterih področjih, ki so jih Izraelci sicer uspeli iztrgati iz rok staroselcem, se sistem ni vzpostavil takoj in je na začetku soobstajal vzporedno s starejšim kanaanskim ekonomskim vzorcem (Wright 1990, 44–45). Svetopisemski opis je torej do določene mere idealiziran in shematiziran.<sup>2</sup> Osvajanje obljubljenе dežele, kakor ga opisuje Sveto pismo, je imelo predvsem verski pomen. Bog sam je bil navzoč pri osvajanju in se je bojeval na strani Izraela. Osvajanje in delitev dežele sta prikazana kot liturgično bogoslužno dejanje. Osrednja misel knjige je zato obljubljenа dežela. To, kar je bilo v Peteroknjižju le predmet obljube, se je v Jozuetovem času uresničilo. Dežela je kraj Božje zvestobe do svojega ljudstva in kraj zvestobe ljudstva do svojega Boga.

Vendar, kakor trdi C. J. H. Wright v svojem delu *God's People in God's Land*, ni razloga za dvom, da je na območjih, ki so bila osvojena, družbenozgodovinsko stanje dejansko odsevalo predstavljeni ideal (1990, 46). Ta se je lahko razširil na celotno ozemlje šele pozneje, ko je bilo osvojeno in razdeljeno posameznim plemenom. Dokaz za tako stališče je po mnenju A. Alta in večine stroke seznam razdeljenih delov obljubljenе dežele z natančnimi navedbami meja. Y. Aharoni je prepričan, da seznam odseva resnično geografsko-zgodovinsko stanje.<sup>3</sup>

Za namen tega prispevka se bomo zadovoljili s povedanim in pritrdili A. Altu in ostali stroki, in sicer, da seznam predstavlja avtentični in starodavni dokaz za razdelitev osvojenega ozemlja po plemenih (v času pred vzpostavitvijo kraljestva) (Wright 1990, 47–48).

## SORODSTVENA SKUPINA

Dežela, ki jo je Izrael prejel v dar, je bila v času po osvojitvi in pred začetkom kraljestva razdeljena po ključu plemenske organiziranosti izraelske družbe. Samo po sebi se zastavlja vprašanje: na kakšen način je bila razdeljena zemlja posameznega plemena? V besedilih

o razdelitvi zemlje naletimo na podatek, da je bila zemlja nadalje razdeljena "po njihovih rodbinah" *lamišpāhōtām* (prim. Joz 13,15; 4 Mz 33,54). Izraz *mišpāhāh* ne označuje ene same družine, temveč večji organizem, skupino ekonomsko samozadostnih družin. Gottwald uporabi poimenovanje združenje razširjenih družin (association of extended families), ki so bile ekonomsko neodvisne in sposobne lastne vojaške obrambe, medtem ko Wright uporabi besedno zvezo sorodstvena skupina (kin group), ki jo bomo uporabili v nadaljevanju.

Sorodstvena skupina predstavlja, gledano s sociološkega vidika, osnovni gradnik izraelske družbene strukture. Imela je posredniško vlogo med plemenom na eni strani in gospodinjstvom na drugi. C. H. J. de Geus meni, da sorodstvena skupina predstavlja najbolj pomembno obliko družbene organizacije v antičnem Izraelu (de Geus 1976, 137). Primarna vloga sorodstvene skupine, poleg ekonomske vitalnosti in vojaške varnosti, je bila ohranitev dediščine družin, in sicer z odkupom zemlje ali oseb, ki so bile odtujene iz "lastnine" sorodstvene skupine. Prepovedi o "prodaji za zmeraj" (prim. 3 Mz 25,23) oz. zapovedi o nujni možnosti ponovnega odkupa zemlje (prim. 3 Mz 25,24) moramo razumeti v kontekstu ohranitve, skrbi za preživetje in enakomerne razdelitve zemlje.

Izraz za sorodstveno skupino *mišpāhāh* je mogoče razumeti tudi kot geografski pojem, zaključeno teritorialno enoto. Gre za geografsko-tehnični izraz znotraj dednega prava oz. dednih pravic do posesti, ki je, kakor dokazuje Francis I. Anderson, v kombinaciji z osebnim imenom služil kot "poštni naslov", tj. teritorialno-rodovna identifikacija posameznika (Anderson 1969, 36). To pomeni, da so imena sorodstvenih skupin v procesu naseljevanja postajala imena za kraje, kjer so sorodstvene skupine živele. O tem priča občasna medsebojno zamenljiva raba imen sorodstvenih skupin in imen vasi (prim. Mih 5,2; 1 Krn 2,50–51; 4,5) (Wright 1990, 50).<sup>4</sup>

## OČETOVA HIŠA (GOSPODINJSTVO)

Sorodstvena skupina ni predstavljala najmanjše družbene enote znotraj družbe v Izraelu. Sestavljena je bila iz manjših družinskih enot, gospodinjstev (household), t. i. očetovih hiš, izmed njih si je vsaka lastila del ozemlja znotraj teritorija sorodstvene skupine.

Očetova hiša je najverjetneje obsegala vse živeče potomce – skupaj z njihovimi družinami, premoženjem ipd. – določnega prednika v obsegu treh generacij. Ob predpostavkah normalne žetve in monogamnih odnosov je lahko štela veliko, a zaradi najrazličnejših razlogov dokaj variabilno število posameznikov in dvogeneracijskih družin (Wright 1990, 53). Poleg članov družine (skupaj z ostalim osebjem, tj. s hlapci, deklami, tudi živino) je očetova hiša označevala še družinsko teritorialno enoto in bivalne prostore.

Očetova hiša je s sociološkega zornega kota predstavljala najpomembnejšo majhno enoto naroda. Istočasno je bila primarna skupina, znotraj katere je vsak individualni Izraelec našel svojo identiteto in status (Wright 1990, 53).<sup>5</sup> Iz tega izhaja, da je očetova hiša tista, ki je "od spodaj" uveljavljala lastništvo in s tem povezane obveznosti obljubljenе dežele, seveda znotraj sorodstvene skupine, plemena. To trditev lahko potrdimo s številnimi primeri, od katerih v nadaljevanju predstavljamo zgolj dva:

- Sod 6,11sl.: Čeprav je bil Gideon poročen in je imel potomstvo (8,20), je bila zemlja, na kateri je živel in delal, očetova last. Pripadala je njegovemu očetu, Joášu (6,11), ki je bil *paterfamilias*, oče hiše, ki ji je pripadal Gideon.
- Sod 21,24: Vrstica opisuje, da so se Izraelci po vojni z Benjaminovci vrnili "vsak v svoj rod ali k svoji rodbini /.../ vsak v svojo dediščino." Vrsten red nakazuje, da moramo dediščino razumeti kot dediščino očetove hiše, kot najmanjšo teritorialno enoto, ki ji je posameznik pripadal. Isti vzorec najdemo v Mih 2,2.

- Joz 7,14: Vrstica je pomembna, saj poroča o družbenem ustroju ljudstva (pleme, sorodstvena skupina, hiša): "Zjutraj se zvrstite po svojih rodovih. Rod, ki ga bo GOSPOD zaznamoval, naj pristopi po rodbinah; rodbina, ki jo bo GOSPOD zaznamoval, naj pristopi po hišah; in hiša, ki jo bo GOSPOD zaznamoval, naj pristopi po možeh."

Očetova hiša je bila po mnenju Normana K. Gottwalda osnovna gospodarska enota v izraelskem socialnem sistemu. Tvorila je samozadostno enoto, ki je proizvedla osnovna sredstva za preživetje vseh njenih članov (1979, 292).

## II. KULTNI VIDIK: JAHVEJEVO LASTNIŠTVO ZEMLJE KOT TEOLOŠKO-EKONOMSKI KONCEPT

Dejstva, da je Bog Izraelu podaril deželo, ni mogoče razumeti v polnosti brez premisleka o kontekstu izročitve, ki ga predstavlja zaveza oz. zavezno razmerje in njeni vzajemni učinki. Dežela je bila integralni del ne samo Gospodove zvestobe Izraelu, temveč tudi Izraelovih zaveznih pogojev do Boga. Dežela je kraj Božje zvestobe do svojega ljudstva in kraj zvestobe ljudstva do svojega Boga. Kanaan, obljubljeni dežela, ni darilo, nekaj, kar je bilo dano prostovoljno in brez obveznosti. Sveto pismo Stare zaveze razume zavezo kot zakonsko zavezujoče razmerje z obveznostmi in koristmi za vsako od pogodbenih strank (Orlinsky 1986, 42).<sup>6</sup>

Obljubljene dežele ni mogoče razumeti kot brezpogojno darilo, brez obveznosti, ampak je izročitev nujno treba razumeti v kontekstu zaveznega razmerja med Izraelom in njegovim Bogom. Izraelovo uživanje Božjega daru na eni strani je izvoljeno ljudstvo pogojevalo k vzajemnemu upoštevanju pogojev darovalca na drugi strani (Wright 2004, 93). Človeštvo je, če se ozremo za trenutek v teologijo stvarjenja (prim. 1 Mz 1,26–29), zgolj skrbnik stvarstva, nima absolutnega lastništva (Wright 1990, 115),<sup>7</sup> kajti "Gospodova je zemlja in kar jo napolnjuje". (Ps 24,1.)

Izrael zato ni imel neomejene licence, kajti dežela je bila še vedno Jahvehejeva lastnina. Bog je ohranil naziv vrhovnega lastnika in potemtakem vrhovno avtoriteto glede načina uporabe. Božje lastništvo je mogoče razbrati že iz enega najzgodnejših primerov poezije v Svetem pismu, iz pesmi Mojzesa in Izraelcev v 2 Mz 15, v kateri slavijo čudežno rešitev iz Egipta. V slavljenju pogledujejo v prihodnost, v deželo, kamor jih bo Jahve popeljal, "k svojemu svetemu bivališču" (2 Mz 15,13), "svoji dedni gori" (17), na kraj, ki si ga je "GOSPOD pripravil sebi" (17). Z drugimi besedami, Kanaan, kamor bo Gospod popeljal svoje izvoljeno ljudstvo, je od vekomaj pripadal Jahveju (ne bogovom ljudstev, ki so živela tam) (prim. 5 Mz 32,43) (Wright 2004, 93).

Izjavo, ki najbolj jasno izrazi Jahvejevo lastništvo, najdemo v že citirani vrstici 3 Mz 25,23, ko Bog zatrjuje: "[Z]emlja je moja, vi ste le tujci in gostači pri meni." Opis Izraelovega odnosa do Boga v kontekstu Božjega lastništva je zelo zgovoren. Besedna zveza tujci in gostači je v normalnih ekonomskih okoliščinah v Stari zvezi označevala sloj prebivalstva znotraj izraelske družbe, ki ni imel svoje lastne zemlje. Izraz se je nanašal na potomce stare kanaanske populacije, tudi na tuje delavce, priseljence. Značilnost tega sloja družbe je bila, da so bili v celoti (ekonomsko) odvisni od gospodinjstva, na katerega ozemlje so se mudili oz. delali. Ekonomska struktura, tj. gospodinjstvo, jim je nudila ekonomsko zavetje, hkrati pa jim je morala zagotavljati določene pravice. Brez te zaščite je bil omenjeni družbeni sloj izjemno ranljiv in izpostavljen, zato je pogosto omenjen v zakonih, ki so posebno pozornost in skrb namenjali ranljivim in nemočnim (Wright 2004, 93–94).

V primeru 3 Mz 25,23 se Bog, vrhovni lastnik obljubljeni dežele, predstavi v vlogi lastnika, posestnika, Izrael pa v vlogi odvisnega najemnika. Dokler je bilo njuno razmerje neprizadeto, so bili Izraelci deležni zaščite in varnosti. V nasprotnem primeru jim je bilo Božje varstvo odtegnjeno in so se morali soočiti s posledicami: ponovno so postali tujci brez lastne zemlje.

Ko je bilo razmerje med izvoljenim ljudstvom in njihovim Bogom zaradi verskega in posledično tudi ekonomskega odpada prvih prizadeto, je ljudstvo najprej doletela kazen na njihovi zemlji in nekoliko pozneje še kazen odvzema zemlje. Preden so se lahko vrnili v obljubljeni deželo, so se morali vrniti k svojemu Bogu in obnoviti razmerje (Wright 1990, 13). Čas izgnanstva je za izraelsko religijo pomenil namreč napoved prehoda iz obdobja malikovanja v čisti mono-teizem. S tem narativni tok Stare zaveze sam izpričuje neločljivo povezanost dveh vidikov: zemlje kot kraja srečanja človeka in Boga in odnosa, ki se tam oblikuje.

Opozorilo Boga v 3 Mz 25,23 je torej jasno: pazite, izvoljeni, kaj počnete na moji zemlji in z mojo zemljo, ki sem vam jo dal v uživanje. Vidimo, da svetopisemski avtor uporabi specifičen družbeni pojav za opis teološkega razmerja med Bogom in Izraelom. Jahve je vrhovni lastnik obljubljenega dežele, Izraelci so njegovi najemniki, gostači. Izrael poseduje (uživa) zemljo, Jahve jo ima v lasti. Kakor vsi najemniki je bil tudi Izrael odgovoren resničnemu lastniku, Bogu (Wright 2004, 94).

S tem ne želimo zmanjšati Izraelovih pravic. R. E. Clements je na podlagi različnih svetopisemskih besedil pokazal, da je "biti eden izmed Jahvejevih tujcev" pomenilo imeti pravico bivati na Njegovi zemlji (Clements 1961–1962, 23). Kakor je tujec užival zaščito gospodinjstva, znotraj katerega je bival, tako je tudi izvoljeno ljudstvo, "tujci in gostači", uživalo zaščito Boga. Vidik zaščite se ni nanašal zgolj na narod kot celoto, ampak predvsem z veliko večjim učinkom na vsako individualno družino in njihovo zemljo. Povedano z drugimi besedami: Izraelovo "tujčevstvo" je pomenilo potrditev pravic in ne zanikanja, in sicer konkretno kot potrditev pravic vsake družine do njihovega dednega deleža (Wright 1990, 64).

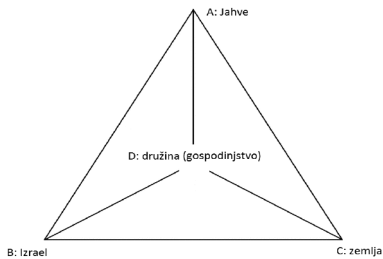
### SREDIŠČNO MESTO GOSPODINJSTVA

Povezava med Izraelovim odnosom do Boga na eni strani in Jahvejevim lastništvom

zemlje na drugi je bila zelo konkretna in osrediščena na družinski zemlji (očetovi hiši). Družine in njihova dedna lastnina so predstavljale prizmo, skozi katero so Izraelci razumevali odnos do Boga. Ko so pozneje ekonomske in družbene spremembe v kombinaciji s pohlepom načele večje število majhnih družinskih posesti, so se oglasili preroki.<sup>8</sup> Njihova graja ni bila v prvi vrsti osnovana na socialni pravičnosti, ampak na dejstvu, da je tak napad predstavljal napad na enega osnovnih družbeno-ekonomskih stebrov, na katerem je slonel odnos do Jahveja – družino (gospodinjstvo) in njihovo dediščino (Wright 1990, 65).<sup>9</sup> Preroški protesti osvetljujejo dejstvo, da je obstajala med družbeno-ekonomskimi pojavi in teološkim samorazumevanjem Izraela temeljna povezava (Wright 1990, 109). Družina in njena lastnina je bila oprijemljiva povezava med teološkim konceptom na narodni ravni in živečo izkušnjo na ravni posameznika (Wright 1990, 89).

V luči interpretacije 3 Mz 25,23 postane jasno, da je Jahvejevo lastništvo zemlje imelo vlogo zagotovila ekonomske varnosti, tj. nedotakljivosti in neodtujljivosti zemlje *posameznega gospodinjstva*. Primarna vloga takega sistema je bila ohranitev relativne enakosti in svobode med družinami.<sup>10</sup> Učinki – in vzroki – teološkega koncepta Jahvejevega lastništva Izraelove zemlje so bili torej gospodarsko-ekonomski, na praktični ravni osredotočeni na družino (Wright 1990, 63). Vsak lastnik (pater familias) je svojo zemljo dojemal kot lastnino, ki je izhajala in bila dodeljena od Boga. S tem ko je vsaka družina imela delež od Boga, je bila med drugim izražena tudi misel o enakosti vseh ljudi pred Bogom (Bess 1963, 85–86).

Položaj gospodinjstva – s tem izrazom imamo v mislih družinsko teritorialno enoto, sestavljeno iz članov družine (skupaj z ostalim osebjem, tj. s hlapci, deklami in živino), bivalnih prostorov in ozemlja – lahko znotraj odnosa Jahve–zemlja–Izrael shematsko prikažemo na naslednji način:



Trikotnik predstavlja tri glavne komponente Izraelovega teološkega samorazumevanja: primarni odnos med Jahvejem in Izraelom (AB), Jahvejevo vrhovno lastništvo zemlje (AC), zemljo kot Izraelu podarjeno dediščino (CB). Družina (gospodinjstvo) ni bila samo najpomembnejša majhna enota izraelske družbene in sorodstvene strukture (BD), ampak tudi osnovna enota Izraelovega sistema lastništva zemlje in primarni koristnik načela neodtujljivosti dedne zemlje (CD). V luči vsega povedanega lahko vidimo, da so gospodinjstva (razširjena večgeneracijska družina z dedno zemljo) predstavljala vogelni kamen, na katerem je počival odnos med Izraelom in Jahvejem. Družbena, ekonomska in teološka sfera so bile med seboj neločljivo povezane s skupnim presečiščem, ki ga je predstavljalo gospodinjstvo (Wright 1990, 104–105).

## PREMOŽENJSKE OBVEZNOSTI

Če je bil vrhovni lastnik obljubljene dežele Bog, je iz tega sledilo, da noben Izraelec ni imel pravice, da bi razglašal svojo zemljo kot "svojo", v smislu, da bi lahko z njo počel, kar bi ga bila volja. Prav tako noben Izraelec ni mogel zahtevati zemlje drugega Izraelca. Celo kralj je bil samo gostač in najemnik na Jahvejevi zemlji. Kralj Ahab v Božjih očeh ni bil nič več in Nabot nič manj kakor najemnik. Kakor je na eni strani koncept zemlje kot Božji dar generiral cel sveženj pravic, za narod in za posameznike, tako je na drugi strani koncept vrhovnega lastništva Boga tvori široko paleto

obveznosti. Obveznosti, ki jih lahko razdelimo na tri področja: (1) obveznosti do Boga, (2) obveznosti do sorodstva in (3) obveznosti do bližnjega. (1) Obveznosti do Boga so bile zajete v določbah o desetini, darovanju prvencev žetve, v določbah o sobotnem in jubilejnem letu ipd. Po mnenju von Rada je treba omenjene sklope določb interpretirati v luči prepričanja, da je edini in resnični lastnik obljubljenega dežele Bog sam, kar od ljudi zahteva priznanje – v obliki darovanja prvencev žetve, desetine, upoštevanja sobotnega in jubilejnega leta (von Rad 1966, 87).<sup>11</sup> Podobno zatrjuje tudi Alt (1966, 165), ki npr. sobotno leto interpretira kot dogodek, v katerem so Izraelci ozavestili Boga kot resničnega in edinega lastnika vse zemlje.<sup>12</sup>

(2) Obveznosti do sorodstva so izhajale iz temeljne podstavke o neodtujljivosti zemlje, kar je pomenilo, da se zemlja ni smela komercialno tržiti (prodajati, kupovati), ampak je morala ostati v lastništvu roda, ki ga je prejel kot dediščino od Boga. Obveznosti do sorodstva so bile konkretizirane v določbah, ki so se nanašale na rod oz. sorodstvo. Govorimo o odločbah o odkupu, dedovanju, določbah levirata ipd. (3) Obveznosti do bližnjega so zajemale celo kupico zakonov in dobredelnih vzgibov (npr. v primeru naravnih nesreč, revščine), ki so pokrivali najširše področje skupnega življenja; spoštovanje nepremakljivosti mejnikov, dobrodušnost pri puščanju nepožetih robov polj, pravično ravnanje z delavci ipd. (Wright 2004, 95). Kategorija premoženjskih obveznosti zajema, kot vidimo, zelo široko paleto najrazličnejših določb, regulacij in besedil, ki se posredno ali neposredno dotikajo (pravnih) razmerij, povezanih z zemljo. Gre za obsežen in kompleksen teološki koncept, ki ni le pogojeval in urejal zakonodaje, ampak narekoval vsakdanje življenje.<sup>13</sup>

Ekonomska sfera Izraela je tako delovala kot merilnik Izraelove zvestobe (oz. nezvestobe) zaveznim pogojem Boga (Wright 2004, 96):

*"Ekonomska sfera je kot termometer, ki razkriva tako temperaturo odnosa*

*med Bogom Izraelom kot tudi stopnjo skladnosti Izraelove družbene resničnosti s statusom Božjega ljudstva.*"<sup>14</sup>

Močan ekonomski ton določb, zakonov in direktiv je predstavljal pomemben sociološki indikator praktične vrednosti Izraelove vere.

Z besedami Normana K. Gottwalda (1979, 59):

*"Častiti Jahveja, biti Izraelec, je pomenilo predvsem udejanjanje določenega načina življenja, ki je bil različen, celo nasproten uveljavljenim načinom življenja po vsem antičnem Bližnjem vzhodu."*<sup>15</sup>

Z drugimi besedami, Izrael je bil pred Bogom to, kar je bil kot družba na zemlji. Ekonomsko stanje v obljubljeni deželi je kazalec pristnosti starozavezne vere, odnosa z Bogom, zaradi njenega velikega praktičnega poudarka.<sup>16</sup>

### III. PRAVNI VIDIK BOŽJEGA LASTNIŠTVA - NEODTUJLJIVOST ZEMLJE

Zemlja, ki jo je Izrael prejel v lastništvo in užitek, je bila *per se* neodtujljiva. Prepoved prehajanja dediščine je za Izrael predstavljala visoko cenjen in upoštevan ideal, ki je bil zaščiten s pravnimi določbami, teološko utemeljen in sankcioniran. O tem priča impresivno dejstvo, da v korpusu Stare zaveze ni mogoče najti enega samega primera prostovoljne prodaje zemlje v lastništvo izvenskorodstvene skupine. V izpričanih primerih so prisotni različni dejavniki, ki potrjujejo prejšnji trditvi (več v nadaljevanju) (Wright 1990, 56).

Tišina, ki veje iz svetopisemskih besedil, se ujema z umanjkanjem kakršnihkoli materialnih dokazov o zemljiških transakcijah, tj. prodajah zemljišč med Izraelci na področju Palestine, na drugi strani obstaja obilje dokazov o zemljiški komercialni dejavnosti v kanaanski družbi.<sup>17</sup> Omenjeno umanjkanje dokazov je skladno z dejstvom, da v Svetem pismu ni mogoče najti kakršnekoli pravne določbe, ki bi zadevala prodajo zemlje. Poleg določb o dedovanju znotraj družine ne obstaja nobena druga pravna metoda, ki bi Izraelcu omogočila stalno lastništvo nad zemljo.

To pomeni, da v Svetem pismu ni obstajal ustrezen način, s katerim bi lahko Izraelec nepremično lastnino pridobil v stalno last, z izjemo razdelitve svojega premoženja potomcem, tj. z načinom že omenjenega dedovanja znotraj družine.

To dejstvo je razvidno iz pripovedi o Nabotovem vinogradu oz. iz Nabotove reakcije na predlog kralja Ahaba, ki je predlagal odkup njegovega vinograda ali zamenjavo z drugim ozemljem. Nabotov odziv je bil jasen: "GOSPOD me varuj tega, da bi ti dal dediščino svojih očetov!" (1 Kr 21,3) Njegovo stališče je bilo pravilno – Gospod Bog je prepovedal prehajanje dediščine iz enega roda v drugega: "Dediščina Izraelovih sinov naj ne prehaja iz roda v drug rod, temveč vsak izmed Izraelovih sinov naj se drži dediščine rodu svojih očetov." (4 Mz 36,7; prim. 3 Mz 25,13; Ezk 46,18.) Vinograd torej v resnici ni bil Nabotov, da bi ga smel prodati ali zamenjati za drugo ozemlje. Prejel ga je od Boga v dobrobit svoje družine, hiše oz. gospodinjstva. Nabot se je opiral na pravico vsakega člana izvoljenega ljudstva, da ima in ohranja lastništvo nad delčkom narodne dediščine, ki jo je Bog namenil in dodelil njegovemu rodu. Edini način, da bi Ahab mogel pridobiti Nabotov vinograd, je bil načrtovan proces, s katerim je bil Nabot obsojen na smrt s kamenjanjem zaradi bogokletja. S tem dejanjem je bil Nabot izločen iz skupnosti, kar je pomenilo prenehanje pravice do Božjega daru, zemlje. Vinograd je zato lahko prišel v kraljevo last (1 Kr 21,11–16). Incident z vso jasnostjo potrjuje močno povezavo med pravico do lastništva obljubljene dežele na eni strani in osebno pripadnostjo zavezni skupnosti z Bogom na drugi strani (Wright 2004, 90).

Prepričanje, da je bila zemlja, na kateri je bival Izrael, Božji dar, ki je bil namenjen celotni izvoljeni skupnosti, je hkrati temelj preroškega besnenja proti ekonomskemu izkoriščanju. To ponovno jasno ilustrira Nabotov primer. Potem ko si je Ahab ne postavno prisvojil tujo lastnino, ki jo je poželel, v dogajanje poseže Elija in napove kazen, ki bo

zadela tako Ahaba kot njegovo ženo, kraljico Jezabelo (1 Kr 21,17–22). Jahve je namreč dal Izraelu zemljo z namenom, da bi to bil kraj, kjer bi vsak član zavezne skupnosti, kot je bil Nabot, lahko živel v miru in varnosti. Ahab in Jezabela sta s svojim dejanjem posegla v neodtujljive pravice posameznika, spodkopavala sta sam temelj, na katerem je bila zgrajena skupnost. Kljub vsemu je Nabotova usoda postala klasična in je kot zla slutnja napovedovala usodo mnogih v naslednjih stoletjih, ko se je Izrael preoblikoval v kraljestvo (Wright 2004, 90). To je napovedal že Samuel, ko ga je ljudstvo nagovarjalo, naj jim postavi kralja:

*"Samuel je izrekel vse GOSPODOVE besede ljudstvu, ki je od njega zahtevalo kralja. Rekel je: 'To bodo pravice kralja, ki bo kraljeval nad vami: Jemal bo vaše sinove in si jih postavljaj na svoj voz in na svoje konje, da bodo tekli pred njegovim vozom. Postavljaj si jih bo za tisočnike in petdesetnike; orali bodo njegovo ornico, želi bodo njegovo žetev in izdelovali njegovo bojno opravo in njegovo vozno opremo. Vaše hčere pa bo jemal, da bodo mešale mazila, kuhale in pekle. Vaše najboljše njive, vinograde in oljčne nasade bo jemal ter jih dajal svojim služabnikom. Od vaših posevkov in od vaših vinogradov bo pobiral desetino in jo dajal svojim dvorjanom in služabnikom. Vaše najboljše hlapce in vaše dekline, vaše vole in osle bo jemal, da bodo opravljali njegov posel. Od vaše drobnice bo pobiral desetino, vi sami pa mu boste sužnji. Tisti dan boste vpili zaradi svojega kralja, ki ste si ga izvolili, a GOSPOD vam tisti dan ne bo odgovoril.'" (1 Sam 8,10–18).*

Sodnik Samuel je vnaprej napovedal, da bodo kralji (in druge vplivne osebnosti) ljudstvu jemali zemljo in jo dajali svojim služabnikom. Z začetkom monarhije se je začela snovati družbena elita, ta je pozneje rušila tradicionalno ureditev, ki je vsake-mu gospodinjstvu v Izraelu zagotavljala

neodtujljivo pravico do lastne zemlje. V procesu vzpostavljanja in vzdrževanja monarhije je bilo vse več posameznikov prikrajšanih za dediščino, lastno zemljo, ki jim je zagotavljala materialno eksistenco. V njihovo obrambo so se postavili preroki, razgaljajoč korupcijo in neusmiljeno izkoriščanje, ki je bilo v Izraelu v nekaterih obdobjih tako globoko zasidrano, da sta Jeruzalem in Samarija, prestolnici razdeljenega kraljestva, postali prisposodbi za greh. Preroki so bili vpjoiči glas Boga, ki je zemljo kot dar podelil v uživanje celotni skupnosti:

*"Gorje njim, ki si izmišljajo zlo in počenjajo húdo na svojih ležiščih; ob jutranji svetlobi ga naredijo, ker imajo za to moč v rokah. Poželiyo polja in jih pograbijo, hiše in jih vzamejo; stiskajo moža in njegovo hišo, človeka in njegovo dediščino." (Mih 2,1–2)*  
*"Gorje njim, ki dodajajo hišo hiši, priključujejo njivo njivi, dokler ne zmanjka prostora in ste edini, ki prebivate sredi dežele." (Iz 5,8.)*

Goreče besnenje proti družbenim krivicam je stalnica, ki jo lahko zasledimo pri vseh prerokih. Vidimo lahko, da preroško sporočilo ni izviralo iz splošne skrbi za človeške pravice, čeprav je bilo ravnanje vplivnežev strahotno nepravilčno in krivično. Pri preroškem delovanju v prvi vrsti tudi ni šlo za ekonomska vprašanja, ampak za globoko duhovna. Vse, kar je ogrožalo ekonomsko vitalnost ali je posameznika odrezalo od njegovega materialnega vira preživetja, njegove dediščine, ki jo je prejel od Boga, v očeh prerokov ni zgolj in samo ekonomska katastrofa, ampak duhovna – šlo je za rušenje temelja zavezne skupnosti, odnosa z Bogom (Wright 2004, 91).

## ODKUP ZEMLJE

Teološka ideja neodtujljivosti dediščine v 5 Mz 25,23 ("Zemlje ne smete prodajati za zmeraj, kajti zemlja je moja.") je bila utelešena

v različnih pravnih določbah, ki so urejale pravico odkupa:

*"V vsej deželi, kjer bo vaša lastnina, dovoljite ponovni odkup zemlje! Če tvoj brat obuboža in mora prodati del svoje lastnine, naj pride njegov odkupitelj – to je najbližji sorodnik – in naj odkupi, kar njegov brat prodaja. Če pa kdo nima odkupitelja, pa si sam opomore in pridobi, kolikor je za odkup potrebno, naj izračuna, koliko let je preteklo od prodaje, in naj preostanek povrne kupcu; potem pride zemlja spet njemu v last. Če ne zmore toliko, kolikor bi mu moral vrniti, naj to, kar je prodal, ostane v kupčevi roki do jubilejnega leta. Ob jubileju bo prosto in spet pride njemu v last." (3 Mz 25,24–28.)*

Pravica odkupa je bila stalna pravica. V primeru, če je posameznik obubožal in je za preživetje moral prodati del svoje zemlje, besedilo predvideva več možnosti:

(1) Zemljo odkupi sorodnik, odkupitelj: "Če tvoj brat obuboža in mora prodati del svoje lastnine, naj pride njegov odkupitelj – to je najbližji sorodnik – in naj odkupi, kar njegov brat prodaja." (3 Mz 25,25.)

Pri tem ostaja odprto vprašanje, ali je zemljo obubožanega odkupil najbližji sorodnik (odkupitelj) z namenom, da bi jo vrnil v last obubožanega, tj. z namenom obnove dednega obsega zemlje obubožanega gospodinjstva, ali da bi postala last odkupitelja. V zadnjem primeru je zemlja ostala v lasti širše sorodstvene skupine, ne pa več v lasti dejanskega obubožanega gospodinjstva. Osnovni namen pravice odkupa sorodstvene zemlje, ki se je prodajala zaradi ekonomske stiske, je bila ohranitev zemlje znotraj sorodstvene skupine in ne avtomatska vrnitev zemlje obubožanemu, kar je značilnost jubilejnega leta (prim. Wright 1990, 121–123).

(2) Zemljo odkupi kupec, ki ni sorodnik. Če obubožani "ni imel nikogar, ki bi njegovo zemljo odkupil", s tem je mišljen primer, ko obubožani ni imel odkupitelja iz vrst sorodnikov, je zemljo lahko kupil kdorkoli drug,

ki ni bil sorodnik. Hipotetični primer iz 3 Mz 27,22–24 to potrjuje:

*"Če kdo GOSPODU posveti polje, ki ga je kupil in ne pripada njegovi dedni posesti, naj mu duhovnik izračuna vsoto cenilne vrednosti do jubilejnega leta in mož naj tisti dan plača cenilno vrednost kot nekaj svetega za GOSPODA. V jubilejnem letu naj se polje vrne tistemu, od katerega je bilo kupljeno in kateremu pripada kot dedna posest dežele."*

Mož v besedilu je Gospodu posvetil polje, "ki ga je kupil in ne pripada njegovi dedni posesti". Vendar posledica nakupa ni stalno lastništvo, ampak (začasni) najem. V jubilejnem letu se je polje vrnilo svojemu prvotnemu lastniku, "tistemu, od katerega je bilo kupljeno in ki mu pripada kot dedna posest dežele". (Wright 1990, 57.)

(3) Zemljo odkupi obubožan prodajalec sam, ki si je čez določen čas materialno opomogel: "Če pa kdo nima odkupitelja, pa si sam opomore in pridobi, kolikor je za odkup potrebno, naj izračuna, koliko let je preteklo od prodaje, in naj preostanek povrne kupcu; potem pride zemlja spet njemu v last." (3 Mz 25,26–27.)

(4) Zemlja se vrne ob jubilejnem letu: "Če ne zmore toliko, kolikor bi mu moral vrniti, naj to, kar je prodal, ostane v kupčevi roki do jubilejnega leta. Ob jubileju bo prosto in spet pride njemu v last." (3 Mz 25,28.)

## JUBILEJNO LETO

V primeru, ko obubožani ni zmožni niti zbrati dovolj denarja za odkup niti ni imel odkupitelja, je zemlja ostala v kupčevi roki, se pravi v lasti kupca do jubilejnega leta. Takrat je bila zemlja v vsakem primeru vrnjena prvemu lastniku: *Ob jubileju /.../ spet pride njemu (prvemu lastniku) v last (3 Mz 25,28).* Če do jubilejnega leta zemlje ni nihče odkupil, se je ob svetem letu samodejno vrnila lastniku. V ozadju teh zapovedi leži teologija Božje obljube. Bog, ki je lastnik zemlje, je obljubljen deželni dal v posest Izraelcem, ti



pa so si jo razkosali – od plemen do zadnjega posameznika. Tudi v primeru, če je bila zemlja zaradi revščine prodana, v resnici le oddana v najem do svetega leta, to ni spremenilo Božje obljube. Zemljo so morali vrniti tistemu, ki mu jo je določil Bog. Revščina oz. ekonomski faktorji de facto niso vplivali na zanesljivost Božje obljube. Temu namenu so služile določbe o jubilejnem letu, ki so po vsakem obdobju devetinštiridesetih let (na petdeseto leto) obnovile sistem lastništva. Sistem zemljiškega lastništva je bil torej na vsako petdeseto leto "ponovno zagnan", ponastavljen na izhodiščno stanje. Sveto leto je močno vplivalo na spremembo lastniških odnosov zemlje: "To naj vam bo jubilej in vsakdo naj se vrne k svoji lastnini." (3 Mz 25,10.)

Osnovna razlika med odkupom in vrnitvijo zemlje ob svetem letu je v tem, da je bil temeljni namen odkupa ohranitev zemlje znotraj širše sorodstvene skupine (sestavljene iz več razširjenih družin), medtem ko je bil namen jubilejnega leta vzpostavitev prvotnega stanja lastništva vsakega gospodinjstva znotraj sorodstvene skupine. Jubilejno leto je po eni strani preprečevalo možnost, da bi se premožnejše družine znotraj sorodstvene skupine polastile njenega celotnega ozemlja, po drugi pa ohranjalo (relativno) socialno enakost. Pravica neodtujljivosti zemlje je bila potemtakem zasnovana v blagor družine, pri čemer ni bila razumljena kot avtomatska vrnitev zemlje obubožanemu posamezniku, ki jo je bil prisiljen prodati zaradi ekonomskih, lastnih ali tujih anomalij. Pravica je v resnici skrbela za usodo potomcev obubožanega gospodarja, da ne bi za stalno trpeli posledic ekonomskega propada svoje generacije. Jubilejno leto je obnovilo ekonomsko podstat in s tem neodvisnost najmanjših ekonomskih enot, družinskih gospodinjstev (z dedno zemljo) (Wright 1990, 124). Primarna skrb jubilejnega leta gre torej v smeri ekonomske vitalnosti in dolgoročne donosnosti družine in njenega dednega posestva. V tej luči lahko hkrati pojasnimo izjemo o prodani hiši znotraj mesta, ki ima

obzidje. Ta je lahko bila odkupljena v roku enega leta. Če je v tem času pravi lastnik ni odkupil, je ostala za vedno v lasti novega lastnika, prosta ni bila niti v jubilejnem letu (3 Mz 25,29–31). Izjema ni veljala za levitska mesta – za levite (3 Mz 25,32–34). Brez dvoma drugačno obravnavo urbanega okolja (mest z obzidjem) narekuje njihov staroselski oz. kanaanski izvor. Vendar to ni bil pglavitni razlog neenake obravnave. Razlog je ležal v dejstvu, da urbano okolje za razliko od ruralnega ni imelo bistvenega pomena za ekonomsko preživetje družin.<sup>18</sup>

Odločbe o odkupu in svetem letu moramo torej razumeti kot zelo resen pravni in teološki poskus ohranitve integritete družbeno-ekonomskega temelja teološke identitete izvoljenega ljudstva.<sup>19</sup>

## PREPOVED PREMIKANJA MEJNIKOV

V podobnem teološkem okviru moramo razumeti in interpretirati prepovedi premikanja mejnikov. Dejanje premikanja mejnika svojega bližnjega je veljalo kot težek presopek proti sočloveku in Bogu, za katerega je bilo predvideno prekletstvo (5 Mz 27,17). Posebej zgovorna je prepoved v 5 Mz 19,14:

*"Ne premikaj meje svojega bližnjega, ki so jo določili predniki, na posesti, ki jo boš podedoval v deželi, ki ti jo daje GOSPOD, tvoj Bog, da jo vzameš v last."*

Omemba obeh temeljnih teoloških podstavkov – vrhovni lastnik zemlje je Bog, ki jo daje v uživanje in uporabo Izraelu – predstavi dejanje premikanja mejnikov kot zločin proti Bogu samemu in ne samo proti bližnjemu. Še več, omemba prednikov nakazuje na družinski značaj prepovedi. Besedilo govori o prednikih, prvi generaciji, ki jim je bila razdeljena in določena dedna zemlja. Premikanje mejnikov zato ni imelo samo kratkoročnih ekonomskih posledic, ampak je v samem temelju rušilo teološko družbeno podobo Izraela (Wright 1990, 129).

Glede na težo dvojnega zločina lahko razumemo, zakaj premikanje mej postane neke

vrste sinonim za zločin, ki zahteva najstrožjo Božjo kazen:

*"Judovi prvaki so postali  
kakor tisti, ki predstavljajo mejnike,  
izlil bom nadnje  
svoj bes kakor vodo." (Oz 5,10.)*

Prerok Ozej s frazo označi prekletstvo in kazen, ki visi nad judovskimi oblastniki zaradi storjenih pregreh. Oz 5,10 je sicer edino preroško besedilo, ki eksplicitno omenja premikanje mejnikov, vendar lahko sklepamo, da taka praksa ni bila izvzeta iz dejanj izkoriščanja in odtujevanja zemlje (prim. Iz 5,8; Mih 2,2) (Wright 1990, 130).

Nadalje se z obsodbo premikanja mej soočimo v Prg 23,10–11:

*"Ne prestavljal starega mejnika  
in ne hodi na polje sirot.  
Kajti njihov rešitelj je močan,  
branil bo njihovo pravdo proti tebi."*

Omemba sirot ponovno nakazuje na družinsko perspektivo tistih, ki niso imeli naravne zaščite družine in so zato bili najbolj izpostavljeni in šibek element družbenega mehanizma (poleg tujcev, vdov in revežev). Omemba Boga kot njihovega rešitelja poudari že omenjeno dvojno težo greha premikanja mejnikov – gre za greh proti človeku in Bogu (Wright 1990, 130).

Nazadnje najdemo omembo premikanja mejnikov v besedilu Job 24,2–4:

*"Mejnike predstavljajo,  
ropajo in pasejo črede.  
Osla odganjajo sirotam,  
vdovi rubijo vola.  
Ubožce suvajo s poti,  
ponižani v deželi so  
skupaj zakriti."*

Kljub dejstvu, da besedilo iz Prg predvideva Božjo pomoč v korist šibkih in nemočnih, je ton besedila v Jobovi knjigi precej temačnejši in pesimističen zaradi dejstva, da so krivična dejanja kljub vsemu mnogokrat ostala brez Božjega epiloga, kazni za krivičnike. Job se z omembo in razkrinkavanjem teh dejanj postavlja v vrsto s preroki: Izaijo, Amosom, Mihejem (Wright 1990, 130–131).

## PREPOVED POŽELENJA

Ko omenjamo prepoved poželenja, imamo v mislih dekalog oz. deseto Božjo zapoved (po judovskem štetju), ki jo bomo interpretirali z vidika biblične teologije zemlje.

Preden spregovorimo o sami prepovedi poželenja, moramo stopiti korak nazaj in omeniti bistveno povezavo med lastništvom dedne zemlje in članstvom v zavezni skupnosti. Posest in imetje sta za Izraelca najprej predstavljala vidno in oprijemljivo znamenje osebnega deleža pri dediščini Izraela, ki jo je prejel od Boga. Takoj zatem osnovno sredstvo in ekonomsko podlago njegovega gospodinjstva. Odtujitev hiše moramo potemtakem razumeti ne zgolj kot napad na lastnino, temveč indirektno kot napad na Boga oz. natančneje kot napad na teološko povezavo med dediščino (darom) in Bogom (darovalcem). Prepoved torej ne želi izpostaviti svetosti lastnine *per se*, temveč svetost odnosa med lastnino kot dediščino Boga in Jahvejem. Gre za duhovni odnos, ki pa je bil – zaradi praktično-ekonomske narave vere Izraela – prizadet na materialni ravni (npr. z odtujitvijo zemlje). V tem smislu je grožnja posameznemu gospodinjstvu na osebni ravni pomenila potencialno notranjo nevarnost za odnos z Bogom na narodni ravni. Prerok Mihej v 2,2 grabežljivcem ne očita zgolj dejstva, da so "pograbili" polja in hiše, materialno lastnino in s tem vir ekonomskega vira preživetja, temveč da so "pograbili" dediščino, blagoslov, ki je izviral od Boga. Mihej in drugi preroki najprej kažejo na vzrok ekonomske anomalije, tj. spodkopavanje religioznega temelja družbe:<sup>20</sup>

*"The abuses in that [socio-economic, op. a.] sphere were not merely a 'symptom' of Israel's degeneracy. They constituted in themselves, in fact, a major 'virus' which threatened the stability of society and thereby also the relationship with Yahweh. The prophets denounced them so vehemently because they saw in them an intrinsic threat to that relationship*

*through the effect they were having on the units of landowning households." (Wright 1990, 109.)*

V takem okviru je preroško besnenje edino mogoče v celoti in pravilno razumeti.

Kazalec pristnosti starozavezne vere, odnosa z Bogom, je bilo ekonomsko stanje v obljubljeni deželi. Prav poudarjanje praktičnoekonomskega vidika Izraelove vere nas v kontekstu dekaloga usmeri nazaj na deseto Božjo zapoved. Prepoved poželenja je kot edina prepovedovala vzgibe, ki so imeli dovolj rušilne moči, da so lahko načeli ekonomsko stanje družbe, in s tem posledično temelje zaveznega odnosa z Jahvejem. Za osmo Božjo zapoved, prepoved kraje, tega ne moremo trditi, čeprav večina povedanega velja tudi

zanjo. Tatovi namreč "vlamljajo in kradejo" (Mt 6,19), a s tem bistveno ne ogrozijo ekonomskega vira preživetja, mogočniki in oblastniki v poziciji moči na drugi strani "ukradejo" hišo, polje, kar ima katastrofalne ekonomske in teološke učinke.<sup>21</sup>

Gospodinjstvo – dedna zemlja s pripadajočimi objekti, tam živečimi osebami, živalmi in predmeti – predstavlja srce praktične vere in odnosa med Izraelom in Jahvejem. Družbena, ekonomska in teološka sfera so bile med seboj neločljivo povezane s skupnim presečiščem, ki ga je predstavljalo *gospodinjstvo* (Wright 1990, 104–105), tj. objekt prepovedi desete Božje zapovedi. Vsebina desete zapovedi namreč kot objekt prepovedanega poželenja omenja gospodinjstvo bližnjega,



konkretno: polje (5 Mz 5,21), hišo, ženo, hlapce in dekle, živino oz. vse, kar pripada bližnjemu (2 Mz 2,17).

Kako moramo torej razumeti dekalog znotraj edinstvenega odnosa med Izraelom in obljubljeni deželo in znotraj Izraelovega teološkega samorazumevanja odnosa z Jahvejem? S predpostavko, da so Izraelci sami sebe razumeli kot izvoljene, in nadalje s predpostavko, da je posest obljubljene dežele bila razumljena kot dokaz vzpostavljenega in trajajočega odnosa z Bogom, se zdi, da je odgovor na dlani. Ko v Stari zavezi govorimo o osebni lastnini v luči neločljive povezanosti obljubljenega dežele in razumevanja Boga v Izraelu – pa tudi v luči cele kopice konkretnih zakonov o neodtujljivosti in nedeljivosti zemlje<sup>22</sup> – z vso jasnostjo vidimo, da deseta zapoved ne prepoveduje poželenja zgolj na notranji (abstraktni) ravni niti na drugi strani ne vzpostavlja svetosti lastnine same na sebi in po sebi. Prepoved z naštevanjem vseh elementov gospodinjstva ostaja konkretna. Posameznikova pravica po integriteti dedne lastnine je temeljila na odnosu z Jahvejem, zato deseta Božja zapoved in dekalog posvečujeta odnos.<sup>23</sup> Ta pa se je zaradi praktično-ekonomskega vidika abrahamovske vere odseval na materialni ravni. Prepoved poželenja je zato težko interpretirati v smeri prepovedi notranjega hotenja, želje, brez zunanjih dejanj. Tudi ni mogoče interpretirati prepovedi poželenja preprosto kot prepoved konkretnih dejanj, ampak je prepoved najbolj naravno razumeti kot prepoved notranjih vzgibov, tj. tega, kar povzroča, pospešuje in vodi do (zelo različnih) dejanj odtujitve.

## SKLEP

**V** Stari zavezi sta se oblikovala dva temeljna vidika dojetja obljubljenega dežele: vidik Božjega daru in vidik Božjega vrhovnega lastništva. Na eni strani je bila Izraelu zemlja dana v uživanje – kot kraj, kjer bi izvoljeno ljudstvo lahko živelo zavezno razmerje s svojim Bogom – po drugi strani pa je zemlja

še vedno ostala v lasti Boga, v rokah edinega resničnega lastnika. To je pomenilo, da je Bog kot vrhovna avtoriteta Svetega pisma od Izraelcev terjal odgovornost, ki se je zrcalila v kopici pravnih določb, ekonomsko-teološko obarvanih: od neodtujljivosti zemlje posameznega gospodinjstva, pravice odkupa, določb sobotnega leta in vse do prepovedi premikanja meja bližnjega.

Učinki teološkega dojetja Jahvejevega lastništva Izraelove zemlje so bili zato gospodarsko-ekonomski, vidni na praktični ravni življenja. Ekonomsko stanje obljubljenega dežele je delovalo kot merilnik Izraelove zvestobe (oz. nezvestobe) zaveznim pogojem. Ekonomske razmere v obljubljeni deželi so bile kazalec starozavezne vere, odnosa z Bogom. To potrjujejo poročila o preroških protestih, in sicer da je obstajala temeljna povezava med družbeno-ekonomskimi pojavi in teološkim samorazumevanjem Izraela. Platforma, kjer se je povezava udejanjila, je bilo posamezno gospodinjstvo, ki predstavlja realizacijo teološkega narodnega koncepta. Gospodinjstvo je predstavljalo oprijemljivo povezavo med teološkim konceptom na narodni ravni in živčno izkušnjo na ravni posameznika (Wright 1990, 89).

V luči interpretacije 3 Mz 25,23 postane torej jasno, da je Jahvejevo lastništvo zemlje imelo vlogo zagotovila ekonomske varnosti, tj. nedotakljivosti in neodtujljivosti zemlje *posameznega gospodinjstva*. Primarna vloga takega sistema je bila ohranitev relativne enakosti in svobode med družinami. V tem smislu moramo razumeti tudi omenjene pravne določbe in teološke premisleke, še posebej deseto Božjo zapoved. Odtujitev dedne zemlje, ekonomskega temelja gospodinjstva, moramo razumeti ne samo kot napad na lastnino, temveč posredno kot napad na Boga oz. natančneje kot napad na teološko povezavo med dediščino (darom) in Bogom (darovalcem). Teologija obljubljenega dežele torej ne kaže na svetost dedne dežele *per se* – bodisi na narodni ravni bodisi na ravni posameznega gospodinjstva – temveč

na svetost odnosa med dedičem in vrhovnim lastnikom. Obljubljena dežela je v teološkem smislu razumljena zgolj kot medij tega odnosa, prostor srečanja Boga in človeka, kraj Božjega načrta in človeškega odgovora nanj. Medij odnosa, ki pa je lahko bil zaradi praktično-ekonomske narave vere Izraela prizadet na materialni ravni.

#### VIRI IN LITERATURA

Aharoni, Yohanan. 1979. *The Land of the Bible: A Historical Geography*. Philadelphia: Westminster John Knox Press.

Alt, Albrecht. 1966. *Essays on Old Testament History and Religion*. Oxford: Blackwell.

Andersen, Francis I. 1969. Israelite Kinship Terminology and Social Structure. *The Bible Translator* 20 (1): 29–39.

Bess, Stephen H. 1963. *Systems Of Land Tenure In Ancient Israel*. Doktorska disertacija. University of Michigan.

Brichto, Herbert C. 1973. Kin, Cult, Land and Afterlife. *HUCA* 44: 1–54.

Clements, Ronald E. 1961–1962. Temple and Land: A Significant Aspect of Israel's Worship. *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 19:16–28.

Gottwald, Norman K. 1979. *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.* Maryknoll, N. Y.: Orbis Books.

Mandenhall, George E. 1960. The Relation of the Individual to Political Society in Ancient Israel. V: J. M. Myers, O. Reimherr, H. N. Bream, ur. *Biblical Studies in Memory of H. C. Allemann*. 89–108. Locust Valley, N. Y.: J. J. Augustin.

Rad, Gerhard von. *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*. Edinburgh, London: Oliver & Boyd.

Wright, Christopher J. H. 1990. *God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Wright, Christopher J. H. 2004. *Old Testament Ethics for the People of God*. Downers Grove: Inter-Varsity Press.

- Glej tudi članek z naslovom *The Promised Land: A Biblical-Historical View* (avtor: Walter C. Kaiser, ml.). Dostopen na spletu: [http://faculty.gordon.edu/hu/bi/ted\\_hildebrandt/otesources/01-genesis/text/articles-books/kaiser\\_promisedland\\_bsac.pdf](http://faculty.gordon.edu/hu/bi/ted_hildebrandt/otesources/01-genesis/text/articles-books/kaiser_promisedland_bsac.pdf).
- Francoski bibličist, dominikanec R. de Vaux, je zapisal: "Za svetega pisca zavzetje Kánaana ni sveten, marveč teološki dogodek."
- "One could scarcely deny that the original text of such a detailed list did represent a real geographical/historical situation. It could hardly have served any other purpose than that ascribed to it in Bible, viz. the exact delineation of the tribal boundaries" (Aharoni 1979, 231).
- Nazoren primer predstavlja dediščina Simeona, roda "Simenovih sinov" (Joz 19,1a). "Njihova dediščina je bila sredi dediščine Judovih sinov," (Joz 19,1b) tj. znotraj teritorialnega ozemlja Judovih sinov. Zaradi tega je večina Simeonovih mest v Joz 19 in 1 Krn 4 v provinci Negeb, ki pa je pripadala Judovim sinovom (glej seznam Judovih mest v Joz 15,26–32). Y. Aharoni je s preučevanjem navedenih seznamov prišel do zaključka, da je bil izraz "Judov Negeb" (2 Sam 24,7), kot se je uporabljal v času Davida, identičen teritorialnemu ozemlju Simeonovega plemena (Wright 1990, 50).
- Takega menja je tudi George R. Mandenhall, ki je zapisal: "There is little doubt indeed that it was the smallest political unit, not the largest, that conferred status upon the individual by giving him its protection and education him in his obligations to society" (Mandenhall 1960, 92–93).
- Orlinsky dobesedno zapiše: "In accordance with covenant between God and each of the patriarch and with the people Israel, which both parties to the contract vowed to fulfill, God gave Israel the land of Canaan. This is not a gift, 'something that is given voluntarily and without compensation, a present' ... The Hebrew Bible regarded the covenant as ... an altogether legal and binding exchange of obligations and rewards for each of two contracting parties. If God became Israel's Deity and no other people's, and if He gave to Israel, and to no other people, the land of Canaan, Israel in turn had to accept and worship God alone and no other deity, powerful and attractive as so many of the deities flourishing at the time appeared. This solemn agreement on the part of God and Israel was no gift, with no strings attached – no more on the part of God than on the part of the patriarchs or Israel; on the contrary, it was a normal and valid case of give and take common to every kind of contract into which two parties voluntarily enter." (Orlinsky 1986, 42.)
- Ideja skrbništva stvarstva izvira iz teologije stvarjenja: "The widest basis that the Old testament provides for its property .../ is the creation belief. It includes two complementary concepts .../ One the one hand, God as creator is Lord and ultimate owner of all created things. Therefore, any claim of ownership made by mankind is secondary and subordinate. Mankind is a steward of creation; they have no absolute ownership. On the other hand, God has given the earth to mankind as his trustee." (Wright 1990, 115.)
- Proces drastičnih sprememb v Izraelu (s poudarkom na vlogi družine), ki je nastopil z vzpostavitvijo monarhije in se nadaljeval v naslednjih stoletjih, strnjeno opiše W. A. L. Elmslie v prispevku v delu z naslovom *Record and Revelation - Essays on the Old Testament By Members of the Society for Old Testament Study: "In the period of the two centuries 800–600 B.C. .../ the political and economic conditions in Palestine changed disastrously, and the family ideal that had been the bond of society dissolved. Battles with Syrian and Assyrian armies decimated the peasantry and ruined them economically. Authority and wealth rapidly concentrated in few hands. New classes of man, lacking the old instinct of kinship-obligation, sprang up. The kings encouraged foreign trade; and now there were merchants pitilessly intent on gain (Amos 8:4–6), large landowners needing slaves and hirelings to work the fields which the impoverished peasants sold or forfeited for debt (Isa. 5:8); officials of the court ready to take bribes and deny justice to the landless, the widows, and the orphans now multiplied in both the kingdoms. The two royal cities .../ were shockingly corrupt .../ So complete was moral degeneracy that the temporary prosperity from 780 to 740 served served only to increase the debauchery of the powerful, and make more poignant the sufferings of the poor."* (1951, 283–284)
- Glej tudi poglavje z naslovom "The Family and Israel's Relationship to Yahweh (v knjigi *God's People in God's Land*), 71–103.

10. Jahvejevo lastništvo zemlje je imelo vlogo zagotavlja ekonomske varnosti, tj. nedotakljivosti in neodtujljivosti zemlje, ne obratno: "The belief in Yahweh's ownership of the land is certainly older than, and not dependent on, the rise of the monarchy in Israel. But more important, far from being used as a justification for a feudal system with the king as ultimate owner of the national territory, this belief appears to have been a factor in resisting such a development in Israel." (Wright 1990, 63) "In contrast to the Egyptian sovereign, and probably also to the Ugaritic one, the Israelite king was not regarded as the ultimate owner of the national territory, a fact which is intimately linked with the idea of the Lord as the proper owner of the land ./../ In Israel, the 'feudal' conceptions had been transferred to the theological plane." (Mettinger 1971, 109)
11. Glej še posebej poglavje z naslovom *The Promised Land and Yahweh's Land in the Hexateuch*.
12. Glej še posebej poglavje z naslovom *The Origins of Israelite Law*.
13. Christopher J. H. Wright zapiše: "So many of the detailed instructions of the law com into this category of responsibility in respect of the land, directly or indirectly, that it is easily the most comprehensive of the ethical and theological principles governing the law. It is the belief that *the Lord owns the land and demands accountability in the use of it* from his tenants that generates the literal earthiness of the Old Testament ethics. ./../ From major issues of the defence of the national territory down to how you prune your fruit trees, every area of life is included." (Wright 2004, 95–96)
14. Wright (2004, 96) dobesedno zapiše: "That is to say, the economic sphere is like a thermometer that reveals both the temperature of the theological relationship between God and Israel, and also the extent to which Israel was conforming the social shape required of them in consistency with their status as God's redeemed people."
15. Gottwald (1979, 59) dobesedno zapiše: "This practical content is of inestimable value ./../ for it gives an unmistakable skeletal structure to the religion of Yahweh ./../ To worship Yahweh, to be an Israelite, meant above all else to practise a specific way of life in separation from and in overt opposition to time-honoured established ways of life regarded throughout the ancient Near East as inevitable if not totally desirable."
16. Glej tudi poglavje z naslovom *Property Owners Responsibilities* (v knjigi *God's People in God's Land*), 142–173.
17. V resnici obstajata dve klinopisni tablici, najdeni v Gezeru, v Izraelu, ki poročata o prodaji zemljišč, vključno s hišami, polji in sužnji. Tablici sta iz let 651 in 649 pr. Kr., iz obdobja vladavine kralja Manáseja, tj. iz obdobja, ko je bil vpliv Asirije v Izraelu na vrhuncu svoje moči. Zapisani sta v asirskem jeziku, kar dokazuje obstoj asirske posadke ali kolonije (najverjetneje kot dominantnega družbenega sloja) v Gezeru v tistem času. Zaradi tega dejstva tablici ne moremo interpretirati kot dokaz prodajanja in prehajanja zemljišč med Izraelci na splošno (Wright 1990, 56). Za podrobnejšo obravnavo klinopisnih tablic iz Gezera glej: T. G. Pinches, *The Fragment of an Assyrian Tablet Found in Gezer*, PEFQS (1904), 229–224, ter C. H. W. Johns, *The New Cuneiform Tablet from Gezer*, PEFQS (1905), 208–210 (spletni dostop: [http://archive.org/stream/quarterlystateme37pale/quarterlystateme37pale\\_djvu.txt](http://archive.org/stream/quarterlystateme37pale/quarterlystateme37pale_djvu.txt)).
18. Pojasnjeno z besedami S. H. Bessa (1963, 85–86): "Israel was less concerned about redemption of city property for the reason that it was not the means of economic support for a family in the same way as rural property." Podobnega mnenja je tudi C. J. H. Wright (1990, 125): "Nor did the buying and selling of city houses have an effect on the overall territory of the kinship group, and so did not need to be controlled by any permanent right of redemption either."
19. Neodtujljivost dedne posesti dežele je tudi v ozadju leviratske določbe v 5 Mz 25,5–6. Določba preprečuje možnost, da bi dedna posest preminulega brata prešla iz družinske lasti. To je eksplicitno razvidno iz besedila: "Prvorojenec, ki ga bo rodila [žena umrlega (5 Mz 25,5), op. a.], naj se imenuje po njegovem umrlem bratu, da se njegovo ime ne izbriše iz Izraela." (5 Mz 25,6) To potrjuje tudi leviratski primer v Rut 4,10. Boaz je namreč odkupil z namenom, da obdrži "ime umrlega na njegovi dediščini, da ime umrlega ne bo odrezano izmed njegovih bratov in od vrat njegovega kraja". Ohranitev družinske zemlje je prav tako glavni namen določb, ki hčeram – v primeru, ko oče "ni imel sinov" (4 Mz 27,3) – dajejo pravico dedovanja (4 Mz 27,1–11). Na tak način dedna zemlja teoretično ni mogla preiti iz družinske lastnine. Tako vidimo, da je bilo načelo neodtujljivosti aplicirano na celoten lastniški sistem v Izraelu (Wright 1990, 57), od razdelitve objubljenega dežele med plemena do dedne pravice vsake sorodstvene skupine in še posebej vsake družine znotraj skupine (69).
20. Notranje izkoriščanje je bilo prepovedano na podlagi zakonov o enakosti vseh Izraelcev pred Bogom (prim. 3 Mz 25,42–43; 53–55). Kljub temu so bili nemočni znotraj skupnosti izkoriščani s strani notranjega sovražnika: "Toda vi [oblastniki, grabežljivci, op. a] se dvigate proti mojemu ljudstvu kakor sovražnik ..." (Mih 2,8) Ekonomsko izkoriščanje je moralno zlo, ki ga je mogoče obsoditi samo po sebi na zelo širokem temelju človekove bogopodobnosti oz. na dejstvu, da je vse ljudi ustvaril Gospod kot enakovredne (prim. Prg 14,31; 17,5). Ko pa so bili tisti, ki so izvajali nasilje in izkoriščanje, člani zavezne skupnosti in ko je bila podlaga tega izkoriščanja največji Božji dar, objubljena dežela, potem je bilo zlo razkrito v vsej svoji perversnosti (Wright 2004, 92).
21. Osmo Božjo zapoved je mogoče interpretirati kot prepoved kraje osebe, tj. prepoved ugrabitve. Albrecht Alt (*Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, zlasti poglavje *Das Verbot des Diebstahls im Dekalog*) predstavi idejo, da osma zapoved izvirno ni zadevala kraje na splošno, ampak ugrabitev, to je krajo oseb (prim. 2 Mz 20,15 in v 2 Mz 21,16; 5 Mz 24,7). Natančneje, osma zapoved je po Altovem mnenju prepovedovala krajo svobodnih Izraelcev.
22. "The family was attached to the soil ./../ Laws of primogeniture succession and inheritance rights, indivisibility and inalienability of real estate, the sacrilegious nature of the crime of moving a landmark all derive from this concept of the family and its real holdings as a unit in any generation (horizontal modality) and as unit extending from its first ancestors to all future progeny (vertical modality)." (Brichto 1973, 5)
23. "In view of the pivotal role of the household in the nexus of theological and socio-economic interrelationship, it is not surprising to find ./../ legal responsibility towards the family as a whole in respect of a family land – a responsibility parallel and related to their primary responsibility to God himself. ./../ [A] person's responsibility to his family and its property was not limited to his immediate circle of living kin, but extended into the past and the future." (Wright 1990, 151)

## Govor 4

Kromacij Oglejski († ok. 410) je eden izmed tistih cerkvenih očetov, ki nam je poleg Viktorina Ptujskega krajevno najbližji. Pred svojim škofovskim posvečenjem je bil oglejskemu škofu Valerijanu v veliko pomoč kot tajnik in svetovalec pri bogoslovnih vprašanjih. Škofovsko službo je po Valerijanovi smrti vršil v tistem Ogleju, ki je v zelo pozni antiki (4. in 5. stoletje) bil vse pogosteje na udaru krdel, ki so s severa in vzhoda vdirala na Apeninski polotok. V njegovi zapuščini najdemo številne govore, ki jih navadno delimo v dve veliki skupini: petinštirideset splošnih govorov (*sermones*), ki so bili namenjeni za bogoslužna opravila, in enainšestdeset razlag (*tractatus*) Matejevega evangelija, ki so bile verjetno namenjene izbrani skupini vernikov. Kromacij v *Četrtem govoru*, ki ga tukaj predstavljamo, razlaga izgon trgovcev in menjalcev denarja iz templja, kot je opisan v Janezovem evangeliju. V to razlago oglejski škof vplete več vsebin, kot na primer: vera in presveto Trojico, nasprotje sinagoga - Cerkev (novo duhovništvo), Cerkev kot zakladnica duhovnih dobrin, Jezusovo telo kot Božji tempelj.

### IZ TEMPLJA IZGNANI TRGOVCI

**1.** Ko je naš Gospod in Odrešenik vstopil v judovski tempelj in videl, da se tam vrši nedovoljeno trgovanje, to je prodajalce ovc in volov in golobov, ter menjalce denarja, ki so tam sedeli, kakor je v tem odlomku slišala vaša ljubezen, je napravil bič iz nečesa podobnega bódalici [*quasi de sparto*]<sup>1</sup> in izgnal vse. Prevrnil je mize prodajalcev, medtem ko jim je govoril: "Moja hiša se bo imenovala hiša molitve; vi pa ste iz nje napravili tržnico."<sup>2</sup> Judje, ki so pozabili na božansko vero in zvestobo, so iz Božjega templja napravili trgovsko hišo

in zato so bili vsi izgnani. Izgnani pa so bili po bódaličjem biču. Kaj označuje bódalični bič, je Salomon očitno nakazal z besedami: "In bódalice ni lahko raztrgati."<sup>3</sup> V trojni bódalici<sup>4</sup> [*in sparto triplici*] je brez dvoma nakazana Trojica, ki ne more biti raztrgana, ker je vera v Trojico nepokvarljiva. In krivoverci so to vero, kolikor je v njih samih, poskušali pogosto pokvariti, a pokvarili so sami sebe. Resnično, potrebno je, da vera v Trojico ostane nepokvarjena in zato dobro pravi Salomon: "In bódalice ni lahko raztrgati."<sup>5</sup>

**2.** Po tovrstnem bódaličjem biču so torej vsi, ki ravnajo proti Postavi, izgnani iz

Gospodovega templja, ker vsi, ki se nedovoljeno obnašajo, niso obsojeni drugače kot po obsodbi Trojice. Zato so bili prevrnjeni tudi stoli [cathedrae] tistih, ki so prodajali golobe, ker so se zdeli, medtem ko so sedeli na stolih, kot da bi poučevali z duhovniško častjo. Prevrnjeni so bili torej stoli Shodnice, da bi stoli Cerkve bili posvečeni v Kristusu. Odstranjena je bila čast duhovništva iz Shodnice in dana Cerkvi. Shodnica, ki ni sprejela začetnika samega duhovništva, Kristusa Gospoda, si namreč ni več zaslužila imeti časti duhovništva. Toda glejmo oziroma pazimo, da ne bo najti koga med nami, ki bi ločeval ovce, vole ali golobe! Ovce prodaja, kdor meni, da je nedolžnost kupljiva. Vole prodaja, kdor Božjo milost po vnaprejšnjem plačilu prodaja, čeprav je zapisano: "Zastonj ste prejeli, zastonj dajte!"<sup>6</sup> Zato tudi sedaj z izgnanimi menjalci v templju označujemo tiste, ki menijo, da je Božje delo potrebno opravljati za plačilo.

**3.** Rečeno je tudi, da je Cerkev *trgovska hiša*, toda duhovna trgovska hiša, kjer se ne kopiči zemeljski denar, ampak nebeški, niti se ne pridobivajo obresti od zemeljskega novca, ampak od nebeškega. Končno beremo v evangeliju Gospodov izrek: "Zakaj tudi ti nisi dajal denarja pri mizi menjalcev in bi ga jaz ob (svojem) prihodu iztržil z obrestmi?"<sup>7</sup> V Gospodovi Cerkvi se nam torej vsak dan daje na posodo denar Božje besede, nebeški nauk, in dobro z njim trgujemo, če ga z zaslužkom rešitve in vere v Gospoda ponovno vrnemo [repraesentamus]. Tako so tudi apostoli s tem denarjem tako zelo trgovali, da so ves svet pridobili za Boga.

**4.** Ko je torej naš Gospod in Odrešenik izgnal iz templja vse tiste, ki so tam počeli nedovoljene reči, kot je slišala vaša ljubezen, mu rečejo Judje: "Kakšno znamenje," pravi, "pokažeš, ker delaš te stvari?"<sup>8</sup> Odgovori jim in reče: "Razrušite ta tempelj in jaz ga bom v treh dneh ponovno zgradil."<sup>9</sup> In mu rečejo: "Ta tempelj je bil zgrajen v šestinštiridesetih letih in ti ga boš postavil v treh dneh?"<sup>10</sup> In

evangelist je dodal: "On pa je govoril o templju svojega telesa."<sup>11</sup> Oh, kako velika nevera, oziroma hinavščina [perfidia]! Videli so, da se dogajajo nebeška znamenja in Božje moči in so zahtevali znamenje od Gospoda. Ali je bilo majhno znamenje, da je Devica rodila, da so<sup>12</sup> ob Gospodovem rojstvu pastirji slišali glasove prepevajočih nebeških trum in da so počastili Gospoda kot dečka v jaslicah, da se je Modrim pokazala nova zvezda z neba? Toda rojen je Gospod še pokazal znamenje svojega vstajenja z besedami: "Razrušite ta tempelj in jaz ga bom v treh dneh ponovno zgradil." Toda ko je Gospod to rekel o templju svojega telesa, so Judje mislili, da je bilo (to) rečeno za kamniti tempelj. In gotovo se ni čuditi, da so ta Gospodov izrek Judje, ki so v celoti imeli kamnito srce, razumeli kot kamniti tempelj. Gospod pa je to rekel za tempelj svojega telesa. Očitno je namreč Božji tempelj Kristusovo telo, v katerem je sam Gospod veličanstva imel za vredno, da je bival. Končno, rečeno je, da je v šestinštiridesetih letih bil zgrajen ta tempelj, ker ime 'Adam' v grški pisavi vsebuje število šestinštirideset. In Gospod je ta tempelj, porušen v trpljenju, tretji dan obudil, ker je tretjega dne kot zmagovalec vstal od smrti v telesu.

Prevedel: Miran Sajovic

- 
1. Bódalica (lat. *spartum*) je vrsta trave, ki jo je mogoče najti zlasti v severozahodni Afriki in Španiji. Iz nje so delali pletenice in vrvi, predvsem ladijske.
  2. Prim. Mt 21,13; Jn 2,16. Tržnico, db. tržno hišo.
  3. Prd 4,12.
  4. Najbrž je mišljena trojno prepletena vrv.
  5. Prd 4,12.
  6. Mt 10,8.
  7. Mt 25,27.
  8. Jn 2,18.
  9. Jn 2,19.
  10. Jn 2,20.
  11. Jn 2,21.
  12. V Rokopisu A tukaj najdemo pomanjkljivo besedilo (... da so pastirji + urno prihajali + ob Gospodovem rojstvu angeli ...). V Rokopisu R se nahaja celovito besedilo, ki mu sledimo v prevodu.



# Frančišek in Cerkev – spregledan vidik

Frančišek Asiški (1181–1226) velja za eno najvplivnejših osebnosti iz zgodovine Katoliške Cerkve. Njegova evangeljska širina, preprostost in svetost je že v desetletjih po njegovi smrti sprožila pravi val biografij, ki so to veličino osvetljevale iz različnih zornih kotov. Njegov zgled ni prevzel le katoličanov, ampak je svoj odmev dobil celo med protestanti in pripadniki drugih religij.<sup>1</sup>

**M**ed ljudmi so se utrdile podobe Frančiška ekologa, mirovnika, pa tudi mistika, kontemplativca, voditelja bratstva. Ob tem pa je nekje ob strani ostal Frančiškov odnos do Cerkve.

Razlog je najbrž v dejstvu, da Cerkev v Frančiškovih spisih praktično nikdar ne sili v ospredje, ampak ostaja nekakšna stalnica v ozadju njegove misli. Predstavlja življenjski prostor, v katerem se razvija in zori enkratnost izkušnje Asiškega ubožca. Res, Frančišek o Cerкви ni dosti pisal, je pa v polnosti živel v njej.

To pa v njegovem času ni bilo samoumevno.

## FRANČIŠEK IN NJEGOV ČAS

**O**bdobje srednjega veka je bilo čas velikih sprememb, tudi na področju duhovnosti. Tradicionalna oblika krščanskega življenja, ki je močno slonela na velikih samostanih,

je prišla v konflikt z religioznimi potrebami nove, urbane in svetne kulture. Cerkev je potrebovala precej časa, da je našla primerna orodja za soočanje z novo situacijo. Njeno odsotnost s polja evangelizacije meščanstva pa so izkoristile krivoverske sekte in druga gibanja, običajno nastrojena proti Cerкви. Kako je prišlo do tega? Kakšni so bili razlogi?

Po eni strani je temu botroval razvoj mest kot posledica splošnega ekonomskega, kulturnega in družbenega razvoja, na temelju fevdalne ureditve. Fevdalizem je sicer "povečal nepravilnosti in neenakosti, množicam pa je zagotovil tudi neko mero varnosti, zaradi česar je vzcvetela sorazmerna blaginja." (Le Goff 2012, 63.)

Mesta so postala privlačna za ljudi različnih slojev in poklicev. Trgovci so v mesta prinašali blago iz tujih dežel. Tja so se selili obrtniki in odpirali svoje delavnice. Z mobilnostjo prebivalstva se je pospešilo tudi širjenje idej, k čemur je pripomogel tudi nastanek

prvih univerz. S tem se je center duhovnega, kulturnega ter gospodarskega življenja iz samostanov na podeželju premaknil v mesta.

Večanje mest je prineslo tudi večjo anonimnost, s pomočjo katere so se laiki hitreje osamosvajali od vpliva Cerkve. Kakovostna izobrazba, ekonomska neodvisnost in mobilnost so jih premaknili višje na družbeni lestvici. Cerkev je na te spremembe gledala z nezaupanjem in dolgo ni razumela pastoralnih priložnosti in potreb, ki so iz njih izvirale.

Kakšne potrebe so kazali laiki? Širjenje miselnih obzorij ter možnosti za aktivno udejstvovanje na raznih področjih življenja je v laikih budilo željo, da bi tudi znotraj Cerkve naredili korak naprej ter preseгли status "duhovnega proletariata", ki jim ga je dodelila tradicionalna eklezioologija. Njihova izobrazba na eni ter moralne pomanjkljivosti klerikov na drugi strani so v njih budile kritičnega duha v odnosu do Cerkve, ki so jo želeli prenoviti. Dostopnost prevodov Svetega pisma je omogočila, da so se napajali pri samem izviru, svoja spoznanja pa so želeli podajati tudi drugim. Tu pa je nastala težava.

V strahu za ohranitev prave vere je Cerkev ostro nastopila proti laikom, ki so po svoje interpretirali svete spise in svoje nauke brez dovoljenja širili med ljudi. Inocenc III. je sicer naredil korak naprej, ko je pridiganje razdelil na teološke pridige, pridržane izobraženim klerikom, ter moralne spodbude, ki so jih s papeževim dovoljenjem lahko uporabljali tudi laiki. Še vedno pa je bilo potrebno dovoljenje, za kar je Cerkev našla utemeljitev v Pavlovem pismu Rimljanom (10,15). Nekatera gibanja je kljub pravovernosti in želji po služenju Cerkvi zadela cerkvena kazen prav zaradi nespoštovanja tega pravila. Taki so bili npr. humilijati. Druga gibanja pa so se radikalneje iztrgala iz občestva Cerkve ter ustvarila nekakšno alternativo, katere so se sploh višji sloji oklenili bolj zaradi kljubovanja Cerkvi kot zaradi duhovno-teoloških razlogov. Najmočnejši predstavniki tega so bili katari, ki so imeli v 13. stoletju v južni Franciji vzporedne strukture cerkveni hierarhiji.

## NESAMOUMEVNOST ODLOČITVE ZA CERKEV

Če je Cerkev še imela močan vpliv na podeželju, pa se je situacija v mestih spremenila. Cerkev je ostala nekako za časom in v svojih dokumentih (npr. *Dictatus papae* Gregorja VII. iz leta 1075) branila svoj položaj naproti svetnim oblastem.

Cerkev se je praznila. Ljudje so odhajali razočarani nad pohujšljivim življenjem nekaterih klerikov in njihovo teološko neizobraženostjo. V Cerkvi niso našli primerne mesta za izobražene laike. Institucija je bila preveč vpletena v politiko in je s tem omejevala ambicije laikov.

Odhod je bil lažji, ker je bila na voljo alternativa: uboštvena gibanja. Ta so razočaranim laikom nudila to, česar v Cerkvi niso našli: zgled strogega moralnega življenja, dobro poznavanje Svetega pisma, priložnost za aktivno udejstvovanje na področju oznanjevanja in vodenja. Sčasoma so oblikovali svoje vzporedne strukture, ki so kljubovale katoliški hierarhiji.

V teh razmerah odločitev za Cerkev nikakor ni bila samoumevna. Nasprotno, kazalo je, da se je za pristno duhovno življenje treba ločiti od Cerkve, ki se je oddaljila od evangelijskih idealov.

To možnost je imel pred sabo tudi Frančišek Asiški. Brez dvoma je vedel za uboštvena gibanja, ki so svoje nauke širila tudi po srednji Italiji. Vedel je za ljudi, ki so želeli prenoviti Cerkev s svojim načinom življenja v uboštvu, v posnemanju prvih krščanskih skupnosti. Frančišek ni bil prvi, ki se je odločil za uboštvo. Je pa bil eden redkih, ki se je kljub vsemu zavestno odločil za Cerkev, za katoliško vero. Zakaj?

Da odgovorimo na to vprašanje, moramo za trenutek pogledati v Frančiškove spise, v katerih nam Frančišek sam – čeprav med vrsticami – podaja razloge za svojo temeljno odločitev.<sup>2</sup> Čeprav nas spisi prikrajšajo za mnoge dobro znane in pomenljive zgodbe, pa iz njih razberemo etape Frančiškove misli in njegove duhovne poti.

## CERKEV V FRANČIŠKOVIH SPISIH

"Asiški svetnik ni imel neke 'ekleziologije', v svojih spisih ni eksplicitno spregovoril o skrivnosti Cerkve." (Iammarrone 1993, 69.) Bolj kot spekulativna razmišljanja mu je bilo blizu praktično življenje. Frančišek ne govori o tem, kaj je Cerkev. Zelo jasno pa bratom pove, kako naj živijo v Cerkvi. Ta pravila nam lahko omajajo podobo Frančiška mirovnika, kot nam ga predstavijo življenjepisci. Poglejmo si nekaj primerov.<sup>3</sup>

Frančišek začne Nepotrjeno vodilo iz leta 1221 z obljubo pokorščine papežu: "Brat Frančišek, in kdorkoli bo na čelu tega reda, naj obljubi pokorščino in spoštovanje papežu gospodu Inocencu in njegovim naslednikom."

(FNPV od 3) Dve leti kasneje v Potrjenem vodilu doda obljubo pokorščine in spoštovanja rimske Cerkve: "Brat Frančišek obljublja pokorščino in spoštovanje gospodu papežu Honoriju in njegovim zakonito izvoljenim naslednikom ter rimski Cerkvi." (FPV od I,2.) To obljubo želi okrepiti tudi s pomočjo kardinala zaščitnika, ki ga je izprosil pri papežu, da bi red varoval v zvestobi katoliški veri in rimski Cerkvi: "Poleg tega pod pokorščino zapovedujem ministrom, naj prosijo gospoda papeža za enega od kardinalov svete rimske Cerkve, ki bo to bratstvo vodil, ščutil in opominjal, da bomo vedno pokorni in podložni tej sveti Cerkvi ter stanovitni v katoliški veri živeli v uboštvu in ponižnosti ..." (FPV od XII, 3-4.) Ob koncu življenja, v Oporoki, celo grozi z



zaporom tistemu bratu, ki bi se drznil iztrgati iz občestva Cerkve. Takega brata morajo sobratje izročiti kustosu, ta ministru, minister pa "naj ga bo pod pokorščino dolžan poslati po takih bratih, ki ga bodo noč in dan čuvali kot zvezanega človeka, dokler ga ne postavijo pred ostijskega gospoda,<sup>4</sup> ki je gospodar, pokrovitelj in opominjevalec vsega bratstva." (FO p 31-33.)

Od kod ta strogost? S kakšnim razlogom se je Frančišek tako odločno podredil Cerkvi?

Naj navedem samo dva razloga. Prvi razlog se skriva v Frančiškovem pojmovanju ubošva. To se ne omeji na odpoved materialnim dobrinam. Po zgledu izpraznjenja (kenoze) Kristusa, ki je bil Bog, a je sam sebe izpraznil in postal služabnik (prim. Flp 2,6-11), se je želel Frančišek ves izprazniti. Življenje v pokorščini torej pomeni živeti ubošvo, živeti nenavezan na "zlo lastne volje" (FO pom 2).

Drugi razlog pa je še mnogo močnejši, čeprav je zapisan na precej impliciten način. Frančišek piše o spoštovanju duhovnikov: "Vse klerike in vse redovnike imejmo za gospodarje v tem, kar se nanaša na zveličanje duše." (FNPV od XIX, 3.) V Oporoki govori celo o *veri v duhovnike*, ki žive "po uredbi svete rimske Cerkve" (FOP 6) in malo naprej pojasni, zakaj: "Njim in vsem drugim hočem vedno izkazovati spoštovanje, ljubezen in čast kakor svojim gospodarjem. In nočem v njih videti greha, ker prepoznam Božjega Sina v njih in oni so moji gospodarji. To delam zato, ker na tem svetu od najvišjega Božjega Sina ne vidim telesno ničesar razen njegovega najsvetejšega telesa in njegove najsvetejše krvi; to namreč oni prejema in samo oni delijo drugim." (FO p 8-10.)

V teh besedah Frančišek jasno pokaže, kaj je razlog njegove odločitve za katoliško vero in podreditev "sveti rimski Cerkvi": razlog je Kristus. Kristusa "telesno" vidi le v Cerkvi, zato želi ostati v njej. Odločitev za Kristusa je tista trdna skala, na kateri po 800 letih še vedno dobro utemeljen stoji red, ki ga je postavil. Frančišek se ni odločil za uboge, ni

postavil temeljev reda na pridiganju, še manj se je osredotočal na ekologijo. Vse to so le posledice, "stranski produkti" odločitve za Kristusa. To so rezultati odprtosti Božjemu načrtu, popolne duhovne in materialne svobode in radikalne zvestobe evangeliju.

## FRANČIŠKOVO SOOČANJE S STANJEM CERKVE

Vendar pa Frančišek Kristusa ni našel v neki idealni, popolni Cerkvi. Našel ga je v Cerkvi, ki se je v marsičem oddaljila od evangeljskih izvirov. Močan simbolni pomen tega ima razpadajoča cerkvena sv. Damijana, v kateri je Frančišek (po pričevanjih življenjepiscev) slišal Kristusovo naročilo, naj popravi njegovo cerkev. Frančišek se je lotil obnove. Ni do konca zrušil razmajanih zidov, ampak jih je s svojim delom popravil in okreplil.

Tako kot cerkvena blizu Assisija je bila tudi vesoljna Cerkev potrebna popravila. Vanjo se je z večanjem svetne moči vtihotapila posvetnost; na račun številčnosti klerikov se je manjšala njihova kvaliteta; simonija in konkubinat sta bila pogosta izraza moralne šibkosti znotraj cerkvene hierarhije.

Prebujajoči se sloj laikov je vedno bolj občutil razmajanost Cerkve in mnogi so s kritičnimi udarci tej zgradbi prizadejali dodatno škodo. Nekatera gibanja so poleg rušenja obstoječe Cerkve postavila svojo strukturo, gradila na novo.

Tudi Frančišek ni le nemo sprejemal stanja. Vera v moč Kristusa, ki presega še tak človekov greh, ga je vodila v obnovo, ne v novogradnjo. Pri obnovi pa je uporabljal več orodij.

Najprej lastni zgled posnemanja Kristusa, življenja brez lastnine in pokorščine Cerkvi.

Nato odkrivanje temeljev, na katerih vera stoji: potrebnost osebnega srečanja s Kristusom v zakramentih in Božji besedi, kar človeka kliče k spreobrnjenju, v novo kvaliteto odnosov z Bogom in bližnjimi, ki se uresničujejo znotraj občestva, znotraj Cerkve.

Ob vsem tem pa se ne sme izgubiti izpred oči končnega cilja, večne blaženosti v nebeškem kraljestvu.

Frančišek ni kritiziral, ni obsojal napak, ampak je spodbujal dobro. Duhovnikom je najprej z ganljivimi besedami spregovoril o njihovem dostojanstvu, nato pa jih spodbudil, naj živijo vredno milosti, ki so jo prejeli s posvečenjem. Dobro se je zavedal, da je Kristusova svetost neskončno večja od še tako velikih zlorab človeka. Duhovnikova grešnost ne more odvzeti moči zakramentom, saj jih deli Kristus.

Iz te vere izhajajo tudi konkretna dejanja: Frančišek se je večkrat spovedal pri grešnih duhovnikih, od njih prejemal zakramente in s tem ljudem želel pokazati moč zakramenta. Obenem pa je s svojim zgledom globokega spoštovanja duhovnikom pomagal poživiti gorečnost. Duhovnikom je poljubljal roke, na samem pa jih je spodbujal h krepostnemu življenju.

## "V POKORŠČINI SVETI MATERI CERKVI"

Frančišek se je zavestno odločil za pokorščino Cerkvi. Temu sta botrovala predvsem dva razloga: navzočnost Kristusa v Cerkvi ter posnemanje Kristusa s popolno razlastitvijo.

"Ko mi je Gospod dal brate, mi ni nihče pokazal, kaj moram storiti. Toda sam Najvišji mi je razodel, da moram živeti po vzoru svetega evangelija. In jaz sem dal na kratko in preprosto zapisati in gospod papež mi je potrdil." (FO p 14–15.) Biografi poročajo, da je Frančišek to potrdilo dobil ob prvem obisku pri Inocencu III., verjetno leta 1209.

Frančišek ne čaka na odločitev Cerkve, na pobudo s strani hierarhije. Ne, Frančišek najprej osebno išče Kristusa, stopi na pot, potem pa potrditev te poti zaupa Cerkvi. Zaveda se nevarnosti odpada, poznane so mu usode drugih gibanj. Oklene se Cerkve in pri njej vztraja. Nenehno se sklicuje na to ustno potrditev, ki jo je prejel od gospoda papeža. Očitno na podlagi tega tudi doseže, da Honorij

III. manj kot 10 let po prepovedi ustanavljanja novih redov manjšim bratom potrdi Vodilo.<sup>5</sup>

Vodilo je bilo vse, kar je Frančišek želel. Bilo je dovoljenje, da sme živeti po evangeliju in garancija, da je Kristusov nauk pravilno razumel. Njegov zgled je v Cerkvi budil upanje na konkretno prenovo, ki so jo papeži želeli pospešiti tudi s podeljevanjem raznih ugodnosti in privilegijev, česar pa Frančišek ni sprejemal. Privilegiji so bili zanj lastnina, ki je nasprotovala odločitvi za uboštvo. Bratom je pod pokorščino prepovedal prositi za privilegije, a po sestopu z vrha reda so se privilegiji namnožili.

Frančišek se je označeval kot *illiteratuset idiota*, vendar je dobro poznal nauk Cerkve. Njegovi evharistični pobožnosti je dodatni zagon dal IV. lateranski koncil, katerega sklepe je Frančišek očitno poznal in v svojih pismih oznanjal ljudem v redu in zunaj njega.

Poleg tega je skrbno pazil, da se ne bi od Cerkve oddaljil z nespoštovanjem njenih odlokov glede pridiganja. Na tem preizkusnem kamnu so npr. odpadli sicer pravoverni humilijati, ki so želeli pridigati, čeprav za to niso imeli dovoljenja Cerkve.

Najbrž je Frančiška vznemirjala tudi usoda krivovercev. Prav v njegovem času je bila pod papežem Inocencem III. uvedena inkvizicija, proti Katarom pa je potekala prava križarska vojna. Vendar pa ti zunanji razlogi najbrž niso igrali pomembnejše vloge v Frančiškovem duhovnem življenju.

## FRANČIŠKOV ZGLED DANES

Skozi stoletja je Frančišek ohranjal pri-  
svlačnost za množice. Kot prerok nenehno vstopa v dinamiko človekove nezvestobe in kliče k pokori in spreobrnjenju. Njegova evangeljska radikalnost pa mnogim zastavlja vprašanje, ali je mogoče tudi danes živeti kot Frančišek. Kako naj razumemo njegov zgled? Kaj se lahko od Frančiška naučimo?

Če pri pogledu na Frančiškovo življenje opazujemo le zunanost, potem nam hitro postane nerazumljivo, neracionalno,

neživljenjsko. Danes si ne moremo predstavljanjati, da bi se človek odločil za prostovoljno beračenje, popolno negotovost glede življenja, odpoved vsakemu stiku z denarjem, pa tudi zdravstvenim in socialnim ugodnostim ...

Če pa pogledamo na Frančiškovo življenje celostno, postane slika drugačna: zunanost dobi svoje utemeljene razloge v srečanju s Kristusom, ob katerem je Frančišek spoznal svojo poklicanost. Evangelij je vzel zares in iz njega črpal navdih za konkretna dejanja. Končno pa je sodbo o pravilnosti svojih razmišljanj in dejanj zaupal Cerkvi, v kateri je Kristusa videl "telesno" pod podobo kruha in vina.

Onkraj hierarhičnih struktur je srečal Kristusa. In ta ga je klical k spreobrnjenju. Ne le k razmišljanju, ampak k delovanju. Kristusovo uboštvo ga je prevzelo, da ga je tako materialno kot duhovno posnemal. Ni ostal pri nekem emocionalnem navdušenju nad zgledom, ampak je iz ponotranjenja zgleada izviralo njegovo delovanje.

Papež Benedikt XVI. je na začetku svoje prve okrožnice zapisal prav to. Temelj krščanstva ni neka velika ideja, ampak srečanje s Kristusom, ki daje življenju novo usmeritev (prim. Bog je ljubezen, 1). Kako se izraža ta nova usmeritev, pa nam s svojim zgledom kaže papež Frančišek.

Njegov nastop se je zgodil v času, ko Cerkev pretresajo podobne težave, kot so jo v času Frančiška Asiškega: hude moralne zablode nekaterih klerikov, posvetnost in – zaradi dostopnosti izobrazbe za laike – intelektualna nepripravljenost duhovnikov.

Papež Frančišek na to odgovarja že od svojega prvega nastopa z lože bazilike sv. Petra: papeževa prošnja ljudem, naj molijo zanj, kaže njegovo temeljno odločitev za Kristusa. V zvestobi evangeliju je pripravljen izreči ostro kritiko slabim navadam, ki so se razpasle za cerkvenimi zidovi. Vidi potrebo po prenovi in z njo začenja pri sebi. Z besedami so skladna njegova dejanja, ki mnogim budijo upanje na korenite spremembe.

A zgled sv. Frančiška nas opozarja; ni dovolj, da smo pasivni opazovalci dobrih del drugih. Kajti vsakdo je poklican k svetosti (prim. C 11). Frančišek nam glede tega nudi nekaj opornih točk:

Najprej je potrebno osebno srečanje s Kristusom. Molitev, prejetje zakramentov, pa tudi služenje ubogim so privilegirani kraji tega srečanja.

To srečanje se kaže v konkretnih dejanjih. Vsakdo pa mora ob evangeliju razbirati znamenja časa in kot Frančišek pogosto vprašati: "Gospod, kaj želiš, da storim?"

Vse to pa se dogaja v Cerkvi. V Cerkvi, v kateri kljub grešnosti njenih članov še vedno živi Kristus.

#### IZBRANA BIBLIOGRAFIJA

Duranti, Samuele. *Francesco e la Chiesa*. S. Maria degli Angeli: Edizioni Porziuncola, 1997.

Iammarrone, Giovanni. *La spiritualità francescana. Anima e contenuti fondamentali*. Padova: Edizioni Messaggero, 1993.

Le Goff, Jacques. *Denar in življenje. Gospodarstvo in vera v srednjem veku*. Ljubljana: Založba Sophia, 2012.

Vaiani, Cesare. *Frančiškova pot*. Ljubljana: Brat Frančišek, 2011.

*Vodilo in življenje: spisi sv. Frančiška Asiškega in sv. Klare*. Ljubljana: Slovenska kapucinska provinca, 1998.

Merlo, Grado Giovanni. *V imenu svetega Frančiška*. Ljubljana: Brat Frančišek, 2007.

1. Spomnimo, da je bil začetnik ponovnega odkrivanja sv. Frančiška protestant Paul Sabatier, ki je s svojim delom *Vie de saint François* (1893) utrl pot znanstvenemu raziskovanju življenja Asiškega ubožca.
2. Kljub številnim biografijam in drugim pričevanjem Frančiških sodobnikov imajo spisi posebno mesto, saj nam najbolj verodostojno podajajo Frančiškovo misel. Glede odnosa med spisi ter biografijami se je po izidu že omenjenega Sabatierjevega dela *Vie de saint François* razvila široka filološka in zgodovinska razprava, znana pod imenom *Questio franciscana*.
3. Odlomke Frančiških spisov navajam po slovenskem prevodu: *Vodilo in življenje: spisi sv. Frančiška Asiškega in sv. Klare* (Ljubljana: Slovenska kapucinska provinca, 1998).
4. "Ostijski gospod" je bil kardinal Hugolin de Segni, prvi kardinal-zaščitnik reda manjših bratov, kasnejši papež Gregor IX. (med leti 1227–1241). Leta 1228 je Frančiška prišel med svetnike.
5. Prepoved je zapisana v 3. kanonu IV. lateranskega koncila leta 1215. Vodilo manjših bratov je papež Honorij III. z bulo *Soletannuere* potrdil 29. novembra 1223.

SEBASTIJAN VALENTAN

# Pesmi mučencev

## Krste

Belih krst nešteto  
je v vasi ujeto,  
v njih počiva sveto  
srce še neizpeto.

Ko črne krste grejo,  
se vanje še zazrejo  
oči sirot, ki umrejo,  
saj upati več ne smejo.

## Sami

Sami,  
v neskončnih širjavah,  
daljavah  
le smrt.

Pošastni streli,  
jok in pok.

Obljuba veličine sveta,  
izkrivljena podoba  
škrlatne zvezde sled.

## Sirote

Srce sirot  
je ganjeno,  
je ranjeno,  
želelo bi še peti,  
strašno žalost ublažiti,  
neizmerno bol utolažiti.

A spomin  
je kot osat,  
pelin.

# Dekletce v črnini

Naš razred  
obiskovalo dekletce je  
v črnini.

Kot Betsabejine  
so bile ličnice njene.

Smehljala se nikoli ni.

Z neusahljivimi solzami  
v krvavi pokol  
v domači hiši  
še vedno zrla je.

# Starši

Naša mati  
so bili zlati.  
Zanje delo in molitev  
sta bila rešitev.

Oče naš mili  
bili so v vsaki sili.  
Razjeziti se niso znali -  
raje so jokali.

# Svoboda

S tujcem v spopad.  
Bratomorni boj,  
za čigav obstoj?

Za judeštvo ,  
za nerazsodnost,  
hudobijo?

Nasilje,  
maščevanje,  
ščuvanje.  
Predivanje krvi.

Zvijače nečastne,  
opustošenje duha.

Pobijali smo se.

Spomin na grozo,  
nesreče ni zbledel.  
Ovit v škrlat je...

Modrost prihodnosti,  
brez vrlin.



# Jok

Je jok otrok,  
ki se zbudi,  
ker ni topline.

Je jok otrok,  
ki se zbudi,  
ker ni družine.

Je jok otrok,  
ki se zbudi,  
ker ni bližine.

Je jok otrok,  
ki se zbudi,  
ker ni ničesar več.

# Zadnja noč

Spominjam se zadnje noči,  
ko sem videl mamin obraz,  
lep, prelep,  
a zgaran,  
ki kot brazde  
so v njem se vile ceste.

In v tej noči  
še vidim očetove dlani,  
močne, žuljave,  
ki nežno so  
božati znale.

Mamin obraz  
in očetove dlani  
so ostale,  
ko je nanju legla noč -  
za vedno.



SMILJAN TROBIŠ

# Izročitev

Nihala se umirjajo.  
Zahvališ se za trepetljave zvezde  
in za šumenje potoka pod oknom.  
Za težo dneva in sproščene misli. Izročáš pot,  
ki se je izkazala za boljšo od tiste,  
ki si jo načrtoval.  
Kadar se nameniš v kaj novega,  
se obrne v nasprotno smer.  
Najdeš ravnotežje in sprejmeš vse,  
tako kot je, in to spoznaš za najboljše.  
Brzice življenja so te zavezale,  
čas je, da pozabiš na neuresničljivo.  
To, česar ni bilo, izročáš,  
da te ne bo odtujevalo v prazne sanje.  
Tukaj in zdaj dišijo rože.  
Zvečer pojejo zvonovi,  
v tihi mrak pripovedujejo.  
Lahen vetrič ti hladi telo,  
vino ti omamlja prebogate misli, vse je prav,  
izročíš šum sveta tistim, ki so že zaspali

in se jih dan dotika le še v sanjah.  
Dolgo si pripovedoval o sebi, nekdo te je  
poslušal,  
slišal te je tihi jek zvezd in luna te je razumela.  
Takrat je odpadel kamen, zavalil se je tja,  
kjer bi že davno moral biti, ne pa na tvojem  
srcu.  
Ko imaš lãhko srce, ko si se izpovedal,  
priznal svojo nepopolnost in se pogovarjal s  
človekom,  
se odpre čas za novo.  
Nikdar ne boš izpel vsega do dna.  
Svet je potihnil v mir noči,  
ko luna brli in sprašuje.  
Tišje, ko so besede, glasnejši je krik.  
Dajal bi, dajal, a za vse moraš prositi ...  
Polnost prepeva med zaspane oči.

# Počitek

Morda te je narava umirila le za ta večer.  
A hierarhija trenutkov se zapisuje vate  
in časa blaženosti nihče ne more pozabiti.  
Naučiš se počivati - počivaš skupaj z naravo  
in njenimi zvoki. Zemlja se giblje skozi vesolje  
po čudovitem redu, narava razume svoje  
ravnotežje,  
in zakaj ga ne bi ti, v harmoniji,  
ki te spremlja v trenutkih nemira.  
Narava se ne napenja. Tiho drsi s časom  
in ta blagoslavlja njene trenutke.  
Hrup in boj se vedno poležeta  
in ne moreta dolgo trajati.  
Mir najde dno. Tu lahko delaš naprej.  
Naučiš se vračati, kakor se viharji poležejo,  
in ni bistvo to, kar je bilo prej,  
pomemben je mir, kakor topli mir od zvezd.  
Kakor čas poljublja reke in zelenje,  
sonce, luno in noč,  
tako v vzporednem svetu rastejo besede.  
Drevje ni duh, a zelenje je znamenje miru.  
Zato se veseliš toplih noči,  
razgaljenih teles in svoje hvaležnosti.  
Tiho se vračaš domov, v palače svojega vsejaza.  
Lepota je drugačna.  
Boš presešel ropot sveta?  
Počakaj. In srečal boš sebe.  
Kako šumi dež pod oknom!  
Kako ostri so robovi resničnosti!  
Kako mehka je misel,  
ki razmišlja z vesoljni mir!  
In vidiš, da je vse od sveta: nič,  
potem ne trpiš več.

Daš svetu, kar hoče,  
a vedno se vračaš k zvezdam,  
ki so najbolj podobne tebi.  
Nič je boljši od hrupa,  
ker je manjše zlo.  
Ti si zavezan in ne zvezan.  
Tiho se tvoje misli širijo v vesolje,  
ko si odprt stvarstvu. Le koščki smo.  
A veliki kot celota. Zdaj počivaš.  
Zmote izročiš skupaj s svojimi mislimi.  
Zdaj je trenutek miru,  
ki ga boš ohranil za vedno.  
Ko vlak, ki te pelje, drvi,  
so tvoje misli mirne.  
Ko ti je vseeno, kaj se zgodi,  
se ne zgodi nič.  
Naučil si se počivati.  
V vesolju je vse urejeno.  
Čisto potihno se spomniš  
prijateljev in jim zaželiš svojega miru.  
Vznemirjenja so se polegla.  
Dihaš kot nočna narava  
in vse to se bo poznalo v sanjah.  
Utrujeno telo in živa duša.  
Kam bi se zapisala,  
da bi vedno oddajala te svetle misli?  
Kdo zna izročiti zagate sveta  
in sprejeti trpljenje telesa?  
Prihajajo luknje na poti, zlomi in dvomi.  
Nič ne bo drugače, le trenutek miru  
ti bo dal novo védenje o svetu in o večnosti.

ROK BLAŽIČ

# Kristjani na vzhodu

## Zgodovinski pregled krščanskih Cerkev Azije in Afrike

Če si ogledamo današnjo geografsko porazdelitev svetovnih religij, nam v oči pade dejstvo, da je krščanstvo skoraj v celoti razporejeno zahodno od območja svojega nastanka. Na tem območju je z izjemo ozkega pasu severne Afrike v precejšnji prednosti pred ostalimi velikimi verstvi. Vzhodno od navidezne črte skozi Jeruzalem je krščanstvo nasprotno manjšinska religija vse do Filipinov. Položaj se nam danes zdi povsem normalen. Naučili smo se enačiti krščanstvo z Evropo in njegovo širitev povezujemo z evropskim kolonializmom.

Vendar je prevlada zahodnega krščanstva v veliki meri zgodba 2. tisočletja krščanske dobe. Skozi celotno 1. tisočletje je Vzhod predstavljal močnejšo polovico krščanskega sveta. Območja jugozahodne Azije in severovzhodne Afrike, ki se jim bomo tu posvetili, so starodavna središča krščanskih skupnosti, ki na tem območju vztrajajo še danes, čeprav so nekatere s časom postale manjšine v svojih deželah.

### APOSTOLSKA DOBA IN ŠIRJENJE KRŠČANSTVA NA VZHODU 1.-4. STOLETJE

Vsaka verska skupnost se sklicuje na prejem oznanila iz zanesljivega vira, ki ji zagotavlja stik z izvorom svoje vere. Krščanske skupnosti na obravnavanem območju so od nekdanjih prepričane v neposredni prenos

vere vse od apostolskih časov. Jezusovi učenci in sledilci izmed dvanajsterih ali iz širše prvotne skupnosti so po doživetju njegovega vstajenja nedvomno čutili poklicanost, da ponesejo njegovo sporočilo po vsej ekumeni, tedaj znanem svetu. Njihova potovanja so izpričana tako v Novi zavezi kot v neštetih spisih, ki prenašajo izročila različnih skupnosti.

V Apostolskih delih je predstavljena zgodba prvega širjenja evangeljskega oznanila kot apostolsko poslanstvo prvih Jezusovih učencev. Na začetku je bilo oznanjevanje osredotočeno na Jeruzalem, kjer je bila prisotna množica Judov iz diaspore v celotnem Rimskem cesarstvu, pa tudi onkraj njegovih mej. Seznam poslušalcev binkoštnega oznanila priča o uravnoveženosti prvotne širitve evangelija: "Parti, Medijci in Elámci in tisti, ki prebivamo v Mezopotamiji,

Judeji in Kapadokiji, v Pontu in Aziji, v Frigiji in Pamfiliji, v Egiptu in v libijskih krajih blizu Cirene, in mi iz Rima, ki se zdaj mudimo tukaj, Judje in spreobrnjenci, Krečani in Arabci – vsi jih slišimo, kako v naših jezikih oznanjajo velika Božja dela!" (Apd 2,9-11.) V času prvih preganjanj po smrti diakona Štefana se je velik del jeruzalemske skupnosti razkropil v okolico. Pri tem so prihajali v stik z drugimi judovskimi skupnostmi, pa tudi z "obrobnimi", kakor nam priča oznanjevanje apostolov v Samariji (Apd 8,4-25), Filipovo srečanje z etiopskih evnuhom (Apd 8,26-40) ter poslanstvo jeruzalemske skupnosti h Grkom v Antiohiji (Apd 11,19-26). Najbolj so v Novi zavezi izpričana potovanja apostola Pavla, ki so bila usmerjena predvsem v Malo Azijo in Grčijo.

Številni apokrifni spisi ter hagiografska literatura nosijo izročilo o potovanjih apostolov in t.i. sedemdeseterice učencev (Lk 10,1). V Armeniji naj bi tako delovala apostola Juda Tadej in Bartolomej in tu dočakala tudi mučeniško smrt. Apostol Andrej naj bi potoval čez Kavkaz ter okrog Črnega morja vse do Kijeva. Evangelist Marko je po stari tradiciji ustanovil škofovski sedež v Aleksandriji, evangelist Matej pa naj bi svoje življenje končal v Etiopiji. Najdaljše potovanje se pripisuje apostolu Tomažu, ki naj bi po oznanjevanju v Perziji prispel vse do južnih obal Indije, kjer se tamkajšnja skupnost še vedno imenuje za Tomaževe kristjane.

Zgodovinskost teh pričevanj je seveda težko ugotovljiva. Vsekakor pa sta omrežje trgovskih povezav ter poenotenost prostora, ki so ga ustvarili veliki imperiji, omogočala hitro širjenje novih verstev. Lega Palestine na vzhodnem robu Rimskega cesarstva je vplivala tudi na smer prvotnega širjenja krščanstva. Proti zahodu je potekalo brez ovir, po mreži cest in morskih poti v okviru cesarstva s številnimi judovskimi skupnostmi, ki so bile prve prejemnice oznanila. Proti vzhodu je težavo predstavljalo predvsem nenehno rivalstvo med Rimom in Partskim cesarstvom pod Arsakidi. Nekaj največjih prvih uspehov

je krščanstvo doživelo v vzhodnih rimskih provincah ter na mejnem območju. Prav tu se je iz močnih urbanih centrov začelo širiti tudi na podeželje.

Glavni središči Vzhoda sta bili Antiohija in Aleksandrija. Tu se je rojevala krščanska apologetika, pa tudi številni zgledi mučencev med velikimi preganjanji. Pozneje se je v zaledju mest razvilo močno puščavniško gibanje, ki je preraslo v prve samostanske skupnosti. Predvsem Aleksandrija se je v prvih stoletjih uveljavila kot središče krščanske znanosti s teološko šolo, ki so jo vodili Panten (ta naj bi med drugim potoval vse do Indije in tam srečal Tomaževe kristjane s knjigami v sirščini), Klemen Aleksandrijski in Origen. Pri tem so imeli vodilno vlogo helenizirani kristjani, a se je vera širila tudi med domače egiptovsko prebivalstvo.

V Siriji sta v prvih stoletjih pomembno vlogo igrali dve helenistični kraljestvi na rimsko-partski meji: Adiabena (Arbil), kjer je vladala dinastija, spreobrnjena v judovstvo, ter Osroena s sedežem v Edesi, kjer je že v začetku 2. stol. prebivala pomembna krščanska skupnost, okoli l. 200 pa naj bi se spreobrnil tudi njegov kralj Abgar VIII. Na tem območju se je izoblikovala osnova za aramejsko (sirsko) govorečo krščansko skupnost. Od tod se je vera širila v južno Mezopotamijo in v 3. stoletju tudi med severna arabska plemena. V tem času se je pod sasanidsko dinastijo, ki je l. 224 zamenjala oslABLJENE Parte, uveljavil škofovski sedež v glavnem mestu Selevkija-Ktezifont. Sasanidi so za uradno vero proglasili zoroastrstvo in na kristjane gledali s sumničenjem, kar je nekajkrat privedlo tudi do preganjanj. Med vojnami z Rimskim cesarstvom so pomemben delež kristjanov v Perziji predstavljali vojni ujetniki, ki so pripomogli k širjenju vere. Perzijska cerkev je ohranjala stike s skupnostjo v Indiji. Tako je v 4. stoletju v južno Indijo prispel Tomaž iz Kane, verjetno na čelu skupine beguncev pred sasanidskimi preganjanji.

4. stoletje je prineslo veliko zmagoslavje do tedaj preganjani Cerкви. Uvodno noto je

prispeval Gregor Razsvetljevalec, misijonar iz kapadoške Cezareje, ki mu je uspelo okoli l. 295 spreobrniti armenskega kralja Trdata, ta pa je nato razglasil krščanstvo za državno vero. Samo pokristjanjevanje dežele je sicer zaradi zakoreninjenosti poganstva, pa tudi vpliva zoroastrstva iz Perzije, potekalo počasi. Iz Armenije se je krščanstvo širilo tudi v druge dežele Zakavkazja, predvsem v kavkaško Albanijo (današnji Azerbajdžan) in Iberijo (Gruzijo). V slednji se je kralj Mirian III. spreobrnil pod vplivom misijonarke sv. Nino (Nine). L. 313 je dobilo krščanstvo svobodo v Rimskem cesarstvu, kar je sicer poslabšalo položaj kristjanov v sovražnem imperiju Sasanidov. Na mejnem območju med vojskujočima se cesarstvoma je bil prevzem vere seveda tudi politično dejanje. V Etiopiji sta dva krščanska brodolomca, Frumencij in Edezij, na dvoru v Aksumu okoli 333 dosegla spreobrnjenje kralja Ezane. Frumencij je nato prejel škofovsko posvečenje v Aleksandriji, kar je vodilo v stoletno odvisnost Etiopske cerkve od aleksandrijskega patriarhata.

L. 380 je postalo krščanstvo tudi državna vera Rimskega cesarstva. Cesarji so sklicevali koncile in se vedno aktivneje vključevali v reševanje teoloških vprašanj. Novi politični center v Konstantinoplu je zahteval tudi večjo cerkveno avtoriteto, ki je bila po koncilu v Niceji razdeljena med tri središča, Rim, Antiohijo in Aleksandrijo. Raslo je hkrati število kristjanov izven cesarstva, katerih skupnosti so se razvijale vedno bolj samostojno. Politična, narodna in teološka razhajanja so vedno bolj ogrožala enotnost cesarstva, pa tudi samega krščanstva.

## **KRISTOLOŠKI SPORI IN NASTANEK SAMOSTOJNIH CERKVA**

### **5.-6. STOL.**

**P**o concilih v Niceji (325) in Konstantinoplu (381), ki sta so bila v odgovor na arijanstvo oblikovala člene veroizpovedi, se je težišče teoloških razprav z razmerja med osebami v Trojici nagnilo proti podrobnejši

določitvi druge Božje osebe. Potem ko se je dokončno uveljavil pogled na popolnost božanske narave Jezusa Kristusa kot Božjega Sina, se je pojavilo vprašanje razmerja med božjo in človeško naravo znotraj ene osebe. Antiohijska šola, ki je dajala prednost dobesedni, zgodovinski razlagi Svetega pisma, je v kristologiji poudarjala ločenost dveh popolnih narav. Pomembna pisca iz te tradicije sta bila Teodor iz Mopsuestije in Teodoret iz Kira. Aleksandrijska šola je nasprotno gojila alegorično razlago ter t.i. visoko kristologijo in je poudarjala enotnost obeh narav v Kristusu. Njena glavna predstavnik sta bila Atanzij in Ciril Aleksandrijski. V sporih, ki so v spopadu teh dveh šol izbruhnili v 5. stoletju, danes v glavnem vidimo razlike v izražanju, a so tedaj močno razvnili strasti kristjanov, predvsem v vzhodnem delu cesarstva, ki je bil po grški tradiciji bolj nagnjen k teološki spekulaciji; vendarle vprašanja niso bila trivialna, saj razmerje narav v Kristusu navsezadnje postavlja pod vprašaj tudi samo možnost njegovega odrešenjskega delovanja.

V sporih so prišle do izraza tudi mnogostranske napetosti med starima patriarhatoma, ki se jima je pridružil še Konstantinopol kot politično središče, med heleniziranim, grško govorečim in pretežno mestnim ter bolj ruralnim, sirsko ali koptsko govorečim prebivalstvom ter med središčem cesarstva in periferijo. Po drugi strani so kristjani izven cesarstva doživljali pritiske Rimu sovražnih oblasti in izoliranost od poglobitnih centrov krščanstva.

Na kratko: prvi spor se je sprožil ob nastopu Antiohijca Nestorija kot carigradskega patriarha l. 428, ki je pod vprašaj postavil izraz *theotokos*, takrat ponekod že uveljavljen za Jezusovo mater, Marijo. Ciril Aleksandrijski ga je goreče napadel in dosegel sklic koncila v Efezu l. 431, kjer so še pred prihodom antiohijskega patriarha Janeza obsodili Nestorija. Koncil je dosegel le še večjo sovražnost med taboroma, ki se je nekoliko zgladila šele tri leta kasneje s spravnim obrazcem. Nestorij je

moral v izgnanstvo, a so njegov nauk nadaljevali predvsem v teološki šoli v Edesi.

Po Cirilovi smrti je na mesto patriarha v Aleksandriji prišel Dioskur. Ta je zaostрил napade na antiohijsko šolo ter podprl Evtihija, ki je v Carigradu širil nauk o eni naravi v Kristusu. Dosegel je tudi sklic novega koncila v Efezu l. 449, ki je zaradi spremljajočega nasilja dobil ime "roparska sinoda" (*latrocinium*). Novi cesar Markion je, da bi uredil razmere v cesarstvu, sklical nov koncil l. 451 v Kalcedonu, kjer so predvsem na podlagi pisma papeža Leona (*Tome*) sprejeli sredinsko kristološko formulo. Koncil je uredil teološke nejasnosti, a ni pomiril razdeljenosti Cerkve. Monofizitska stranka koncila ni sprejela, ker je v formuli videla nevarnost nestorijanizma.

Nestorijevi učenci so po obsodbi svoje delovanje preselili v obrobne dele cesarstva in onkraj njegovih mej. Plodna tla so našli predvsem v Perziji, kjer se je Cerkev že dolgo razvijala samostojno. L. 410 so po dolgem obdobju brez stikov zaradi ponovne vojne med cesarstvoma na krajevni sinodi potrdili sklepe nicejskega koncila, l. 424 pa so razglasili neodvisni patriarhat s sedežem v Selevkiji-Ktezifontu. Pod vplivom šole v Edesi so prevzeli antiohijski diofizitski (a še vedno pravoverni) nauk Teodorja iz Mopsuestije. Po letu 489, ko se je šola v Edesi pod pritiskom cesarja, naklonjenega monofizitom, preselila v sasanidski Nisibis (Nusaybin), pa v Perzijski cerkvi začne prevladovati skrajnejši Nestorijev nauk. Patriarh Bar Sauma je Sasanide prepričal, da so podprli nestorijanizem, da bi ločili svoje krščanske podanike od državne rimske Cerkve. Nestorijanska cerkev Perzije je v 6. stoletju kljub notranjim sporom in obnovljenim preganjanjem doživela veliko rast. Njeni misijonarji so širili krščanstvo na Arabski polotok, v Osrednjo Azijo ter v Indijo, kjer je se nanjo naslonila že prej obstoječa t.i. Tomaževa cerkev. L. 635 je sirski menih Alopen dosegel celo Chag'an, tedanjo prestolnico Kitajske, in s seboj prinesel spise "svetle religije".

Po l. 451 so se monofiziti obdržali predvsem v Egiptu, širili pa so se tudi v Palestino in

Sirijo. Spor med kalcedonsko in monofizitsko stranko, ki sta se izmenjavali na položaju aleksandrijskega patriarha, je poskušalo rešiti več cesarjev in odnos oblasti do monofizitov je nihal od naklonjenosti do preganjanja. S posredniškim obrazcem (*Henotikon*) je tako poizkusil cesar Zenon l. 482, a ga dolgoročno ni sprejela nobena od strani; prav nasprotno od svojega namena je povzročil še dodatno, prvo shizmo med vzhodno in zahodno (rimsko) Cerkvijo. Cesar Justin I. je znova vzpostavil kalcedonsko hierarhijo in pregnal monofizitske škofo. Med njimi je bil tudi Sever iz Antiohije, ki je pribežal v Egipt in tam okreplil svojo skupnost; njegov nauk lahko uvrstimo pod verbalni monofizitizem, v nasprotju s stvarnim monofizitizmom kakega Evtihija. Poskus cesarja Justinijana I. z obsodbo t.i. Treh poglavij (polemičnih spisov Teodorja iz Mopsuestije, Teodoreta iz Kira in Ibasia iz Edese) je prinesel še več zapletov. Monofiziti so v tem času že zgradili lastno, vzporedno cerkveno strukturo, predvsem po zaslugi Jakoba Baradaiaja, ki je posvetil množico škofov in duhovnikov v Siriji, Mezopotamiji, Egiptu in Arabiji. Ker je imel ključno vlogo pri njeni ohranitvi, se je za Sirsko ortodokсно cerkev uveljavil tudi naziv "Jakobitska cerkev". Delitev na kalcedonsko ali melkitsko (dobesedno "kraljevo" ali "cesarsko") ter narodno monofizitsko Cerkev je bila potrjena še s prevzemom lokalnih liturgičnih jezikov, koptščine v Egiptu ter sirščine v Siriji in Mezopotamiji.

Politične in teološke delitve so vplivale tudi na mejno območje med cesarstvom in Perzijo. Tu se je vzpostavilo tamponsko območje, ki so ga naseljevala arabska plemena, med katerimi se je širilo krščanstvo. Gasanidi, ki so bili zavezniki Bizanca in so sprejeli monofizitizem, so v Rusafi (Sergiopolis) ustanovili veliko romarsko središče mučenca sv. Sergija. Drugo večinsko krščansko pleme so bili Lahmidi. Kljub temu, da njihovi vladarji zaradi povezanosti s Sasanidi niso sprejeli krščanstva, je njihova prestolnica Hira postala center nestorijanstva. Južneje na Arabskem polotoku



so delovali tako nestorijanci (ob obalah Perzijskega zaliva) kot jakobitski monofiziti. Močna skupnost se je oblikovala predvsem v Jemnu. Kakor kaže, pa je bilo v notranjosti polotoka, v Hidžazu, krščanstvo prisotno le v zametkih, brez lastne hierarhije in brez prevodov v arabščino. S temi kristjani je bil po vsej verjetnosti v stiku sam Mohamed.

Spopadi med Bizancem in Perzijo so vplivali tudi na razvoj Armenske cerkve. V 5. stoletju je razcvet doživela z razvojem lastne pisave in prevodom Svetega pisma v armenščino pod vodstvom meniha Mesropa Maštoca. L. 428, ko so Sasanidi zavzeli Armenijo, je Cerkev postala pglavitna narodna referenca. Kmalu po zavzetju je razglasila samostojnost, njen voditelj pa je prevzel naziv *katolikos*. Zaradi političnih in verskih pritiskov je prišlo do upora, med katerim so se armenski voditelji izrecno sklicevali na obrambo krščanstva pred zoroastrskimi Perzijci. V odločilni bitki pri Avarajru l. 451 so bili Armenci sicer poraženi, a so z vztrajnim odporom do l. 484 dosegli svobodo v zadevah vere. Zaradi teh dogodkov armenskih škofov ni bilo na koncilu v Kalcedonu in niso sprejeli njegovih sklepov. Monofizitizem so kot uradno doktrino sprejeli na koncilu v Dvinu l. 506, tudi kot odgovor na pritiske iz Bizanca. Skupaj z njimi so monofizitske postale tudi ostale zakavkaške Cerkev, vendar se je Gruzijska cerkev že kmalu po letu 600 politično in versko naslonila na Bizanc.

Samostojen razvoj je doživljalo tudi krščanstvo v Etiopiji. V prvih stoletjih je bilo omejeno na elito, ki je uporabljala grščino. Konec 5. stoletja je v kraljestvo pred preganjanji pribežala skupina monofizitskih menihov, ki jih danes Etiopska cerkev časti kot "devet svetnikov". Z njimi je krščanstvo doživelo preporod, saj so začeli s prevajanjem Svetega pisma in drugih tekstov v narodni jezik ge'ez. S širjenjem samostanov se je krščanstvo začelo širiti na podeželje. Samozavest etiopskega krščanstva lahko vidimo v epizodi z judovskim himjaritskim kraljestvom v Jemnu. Tamkajšnji kralj Dhu Nuwas je zavzel mesto Najran, v njem požgal vse cerkve in

pobil krščanske prebivalce (domnevno v znak maščevanja za preganjanje judov v krščanskih deželah). Na prošnjo bizantinskega cesarja, ki je za te dogodke izvedel od beguncev iz mesta, je etiopski kralj Kaleb poslal vojsko, ki si je l. 525 podredila Jemen. V glavnem mestu Sani je etiopski upravitelj dal zgraditi veliko baziliko in tam utrdil monofizitsko krščanstvo. V 6. stoletju je Aksumitsko kraljestvo doživelo svoj vrhunec kot trgovska velesila med Indijo, Perzijo in Bizancem, kar je privedlo tudi do razcveta krščanstva v regiji.

## NASTOP ISLAMA IN OBDOBJE RASTI 7.-9. STOL.

O d l. 602-628 je med Bizancem in Sasanidi prišlo do ponovnega izčrpujočega spopada. Na začetku so imeli pobudo Perzijci, ki so l. 614 zavzeli Jeruzalem, l. 618 še Egipt. Po l. 622 je cesar Heraklij začel s protiofenzivo, ki se je končala l. 628 s popolno zmago nad perzijsko vojsko. Kratko obdobje sasanidske nadoblasti nad monofizitskimi kristjani je še utrdilo njihov položaj v razmerju do državne Cerkev. Carigraski patriarh Sergij je v tem obdobju izdelal še zadnji poskus sprave z monofiziti z naukom o eni volji v Kristusu – monoteletizem, ki ga je Heraklij leta 638 povzdignil v državni zakon. Rešitev se ni obdržala in koncil v Carigradu leta 680 ga je obsodil kot krivoverstvo. Monoteletizem je po nekaterih pričevanjih kot svoj nauk obdržala maronitska skupnost (s koreninami v 5. stoletju okoli samostana sv. Marona), ki se je s časom oddelila tako od bizantinske kot od sirske monofizitske Cerkev.

Vse to se je že dogajalo v senci arabskih prodorov. Arabci, ki so oboroženi z novo vero in politično enotnostjo na severu naleteli na od dolgo trajne vojne oslABLJENA imperija, so z neverjetno hitrostjo osvajali ozemlja: do l. 633 Arabski polotok, l. 636 Palestino in Sirijo, l. 642 Egipt, l. 643 je padla Perzija, l. 645 Armenija. Monofizitske skupnosti v Siriji in Egiptu, ki so pod bizantinskim cesarstvom doživljale močno preganjanje, so na začetku

nove osvajalce sprejele vsaj ravnodušno, če ne z navdušenjem; osvajanja so potekala v večji meri brez nasilja do civilnega prebivalstva. Prvi kalifi, Mohamedovi nasledniki, so bili soočeni s tem, da vladajo nad ozemljem, ki je bilo večinsko poseljeno s kristjani in drugimi t.i. "ljudstvi knjige". Ti so bili po določilih iz Korana upravičeni do posebnega varstva po sistemu *dhimmi*: zagotavljal jim je varnost in delno samoupravo skupnosti v zameno za plačilo posebnega davka (*džizja*), omejeval gradnjo cerkva in zapovedoval posebna oblačila.

V prvih stoletjih pod Omajadskim in kasneje Abasidskim kalifatom so bili nasilni pregoni redki. Začelo pa se je postopno, a vztrajno spreobračanje v islam. Visoki davki in druge omejitve, izključenost iz družbe, pa tudi vojaški in politični uspehi islamskega imperija so mnoge prepričale v prestop. Večina vladarjev tega sicer ni spodbujala, ker je upad kristjanov pomenil tudi upad prihodkov iz naslova posebnega davka. Spreobrnitve so bile hitrejše in pogostejše tam, kjer se je skupnost znašla odrezana od matične Cerkve (npr. med melkiti v Egiptu) in tam, kjer krščanstvo ni prevzelo lokalnih struktur, jezika in kulture (npr. na Arabskem polotoku ali v severni Afriki). Med utrjenimi skupnostmi monofizitskih in nestorijanskih kristjanov je bila samozavest na začetku na zelo visoki ravni. Islam so videli zgolj kot prehodno herezijo. Razvila se je tudi težnja po jasnem razlikovanju med posameznimi denominacijami, tako da poznamo iz tega časa številne razlage nauka posameznih skupnosti.

V času t.i. zlate dobe islama pod Abasidi so kristjani dosegali velike uspehe. Lahko rečemo, da so prav sirski kristjani s posredovanjem grških tekstov preko sirščine v arabščino eden glavnih sprožilcev velikega razcveta znanosti in umetnosti v tem času. S svojimi spisi so dali zagon tudi razvoju islamske teologije. Kristjani v velikih mestih kalifata so predstavljali visoko izobražen sloj in so občasno posegali tudi po visokih uradnih položajih. Samozavest skupnosti vidimo

tudi v pričevanjih muslimanov, ki se pritožujejo nad njihovim neupoštevanjem predpisov sistema *dhimmi*; hkrati to priča o želji po vključitvi v jedro družbe, kjer so bili kristjani kljub vsemu vedno potisnjeni v ozadje kot izkrivljevalci Božjega sporočila. Na omenjeno kaže tudi prevzemanje arabščine kot sredstva vsakdanje komunikacije in pisanja.

Še posebej cvetoč razvoj je v tem času doživela Nestorijanska cerkev. V skladu s premikom političnega središča so njeni patriarhi svoj sedež l. 775 premaknili v Bagdad, kjer so uživali zelo velik ugled na dvoru Abasidov. Med njimi lahko izpostavimo Timoteja I., ki je obnovil misijonsko dejavnost v Osrednji Aziji in na Kitajskem ter utrdil jurisdikcijo nad indijskimi kristjani pod vodstvom metropolita Indije. Znan je njegov apologetski dialog s kalifom Al-Mahdijem, v katerem je spretno in trdno zagovarjal krščansko vero, ne da bi užalil ugled Mohameda ali islama. Tudi monofizitska Sirska cerkev se je v tem času širila, predvsem v severni Mezopotamiji, kamor se je preselilo njeno težišče, medtem ko so obalne predele Sirije v glavnem naseljevali melkitski Sirci. V Armeniji je izbruhnulo v tem času nekaj krajevnih uporov, predvsem ob poskusih islamizacije, a so lokalne elite večinoma sodelovale z novo nadoblastjo.

V Egiptu je Koptska cerkev (iz arab. *Qubt* oz. gr. *Aigyptios*) preselila sedež patriarhata v novo središče v Kairu. Zaradi višanja davka je prišlo do več uporov v 8. in 9. stoletju, ki so bili deloma celo uspešni, a so po zatrtju vedno prinesli nov val preganjanj. Ikonoklastični spori v Bizancu so arabske oblasti izkoristile za prepoved upodabljanja oseb in v tem času je bilo uničenih veliko ikon in fresk v cerkvah po vsem Egiptu.

Izven nadoblasti islama je v tem času uspelo ostati le kristjanom v Nubiji in Etiopiji, a so se tudi tu poznale posledice premoči Arabcev na Rdečem morju, ki je odrezala deželo od trgovskih poti in stikov z ostalimi kristjani. Težišče se je zato premaknilo v notranjost, proti jugu, kjer se je krščanstvo počasi širilo med različnimi ljudstvi in plemeni. O



tem obdobju je le malo znanega. Obkroženost z islamom in izoliranost je najbrž pripeljala do istovetenja s kraljestvom Izraela ter do judaizirajočih potez in običajev etiopskega krščanstva, skupaj z legendo o izvoru kraljeve dinastije iz kralja Salomona in kraljice iz Sabe ter s posebnim pomenom skrinje zaveze.

## **OD SELDŽUKOV DO MONGOLOV. OBDOBJE POSTOPNEGA ZATONA 10.-15. STOL.**

Že v 9. stoletju je abasidski kalifat začel doživljati notranjo implozijo, saj centralna oblast ni uspela več krotiti lokalnih dinastij v velikanskem imperiju. Tako je tudi v Armeniji l. 885 bagratidski dinastiji uspelo vzpostaviti neodvisno kraljestvo kot tamponsko državo med Bizancem in Arabci. V 10. stoletju je Armensko kraljestvo doživelo velik razcvet, prestolnica v mestu Ani naj bi štela celo 200.000 prebivalcev in 1001 cerkev. V drugi polovici 10. stoletja je položaj izkoristilo tudi Bizantinsko cesarstvo, ki je svojo oblast razširilo na del Sirije z Antiohijo. L. 1045 so Bizantinci zavzeli tudi Armenijo, oslABLJENO zaradi notranjih delitev, in pritiskali k sprejemu kalcedonske veroizpovedi. V tem času je Sirska (jakobitska) cerkev zaradi podobnih pritiskov svoj sedež preselila iz Antiohije v Amido (Diyarbakır).

Vojna z Bizancem je povzročila nezaupanje do kristjanov znotraj kalifata in nova preganjanja. Do postopnega nazadovanja skupnosti sta pripeljala tudi težak družbeni položaj kristjanov, ki se je v tem času še zaostрил, ter splošna negotovost zaradi notranjih bojev za premoč v celotnem muslimanskem svetu. Najhujše preganjanje je doletelo koptske kristjane pod šiitsko dinastijo Fatimidov, ki je sicer vodila dokaj strpno politiko. Med l. 1007-1012 je kalif Al-Hakim izvedel sistematično zatiranje z rušenjem samostanov, prisilnimi spreobrnjenji, zaplembo lastnine in prisilno nošnjo velikih lesenih križev. Posledice so bile daljnosežne, saj je koptska skupnost od tedaj sprejela svojo manjšinsko

vlogo, kar se je odražalo tudi z dokončnim prevzemom arabščine, koptščina pa je ostala le še litrugični jezik.

Po uveljavitivi prevlade Seldžukov (turških vojaških najemnikov, ki so prevzeli dejansko oblast v formalno še vedno Abasidskem kalifatu) se je položaj umiril in krščanske skupnosti so zopet doživele dobo rasti. Armenci so se po bitki pri Manzikertu l. 1071, ki je prinesla seldžuško osvojitve Male Azije in Armenije, množično preselili v Kilikijo, kjer so ustanovili novo državo s središčem v Sisu, kamor se je preselil tudi sedež katolikata. L. 1095 se je začela prva iz serije križarskih vojn, ki so v 12. in 13. stoletju zaznamovale odnose med kristjani in muslimani na tem območju, pa tudi med posameznimi krščanskimi denominacijami. Muslimani so v avtohtonih krščanskih Cerkvah videli naravne zaveznike križarskih osvajalcev, slednji pa so na osvojenih ozemljih poskušali uvesti latinizacijo v hierarhiji, nauku in obredih, čeprav so bili do njih v splošnem strpni. V tem času se začnejo tudi prvi poskusi unije s Katoliško cerkvijo (v tem času že ločeno od bizantinske), npr. z maroniti l. 1182, ki so do danes ostali njen del, in s kilikijskimi Armenci l. 1198, ki pa se ni obdržala.

Tudi v Etiopiji je 10. stoletje prineslo veliko krizo z upori proti osrednji oblasti in širjenju krščanstva. Po legendi naj bi upor vodila poganska kraljica Gudit in okoli leta 960 uničila ostanke Aksumitskega kraljestva. Tudi arheološke preiskave so pokazale na široko razširjeno uničenje cerkva in samostanov v tem obdobju. V 12. stoletju so se razmere izboljšale pod dinastijo Zagwe, ki je zavzeto podpirala krščanstvo. Tako je svetniški kralj Lalibela v svoji istoimenski prestolnici zgradil "novi Jeruzalem" z v skalo vklesanimi cerkvami kot odgovor na Saladinovo zavzetje Svete dežele.

13. stoletje je zopet prineslo razcvet, predvsem v Siriji in Mezopotamiji. Sirska cerkev je tako v tem času štela že 20 metropolij in več kot 100 škofij. Nestorijanska cerkev je imela dober milijon vernikov od Egipta do

Kitajske in se je še širila v Osrednji Aziji med turškimi in mongolskimi plemeni. Ponovno se je okrepila tudi teološka dejavnost. L. 1258 je muslimanski svet doživel šok, ko je mongolski vojskovodja Hulagu zavzel Bagdad in obglavil zadnjega kalifa. Za kristjane je nastop Mongolov sprva prinesel olajšanje, saj so prvič po šestih stoletjih prišli pod nemuslimansko oblast. Mongolski osvajalci so jim bili naklonjeni, pokazala se je celo možnost spreobrnitve v krščanstvo. V Bagdadu so patriarhi prvič vodili javne procesije po mestu. Z Mongoli so se povezali kilikijski Armenci, dogovarjali so se tudi s Francozi za skupno akcijo proti Mamelukom, ki so l. 1251 prevzeli oblast v Egiptu in so predstavljali zadnjo močnejšo muslimansko silo.

L. 1260 so v bitki pri Ain Džalutu blizu Nazareta zmagali Mameluki. Velikanski imperij Mongolov je tedaj že doživljal prve notranje spore, ki so privedli do njegove delitve. Vladarji Il-kanata, nasledniške države na območju Perzije in Mezopotamije, so sčasoma prevzeli islam, v čemer so videli večjo politično korist, in s tem kristjane potisnili nazaj v podrejen položaj. Muslimansko prebivalstvo je kristjanom zamerilo podpiranje mongolskih osvajalcev. Mameluki, ki so razširili svojo oblast tudi nad Palestino in Sirijo, so kristjane odstranili z vseh javnih položajev in jih večkrat izkoristili kot grešne kozle za usmerjanje nasilja nezadovoljnih množic, kar je pripeljalo do novih požigov in rušenj cerkva. 14. in 15. stoletje sta tako prineslo upad krščanskih skupnosti v Aziji in Afriki: na Kitajskem jih je povsem izkoreninila dinastija Ming, v Osrednji Aziji pa jih je ob koncu stoletja dobesedno izbrisal Timurlenk. Pod njegovim pritiskom se je zrušila celotna Nestorijanska cerkev, ki se je skrčila na gorato območje severne Mezopotamije med jezeroma Van in Urmija. Med Timurlenkovimi pohodi je bilo uničenih nešteto cerkva in samostanov, z njimi pa tudi množica rokopisov iz bogate sirske kulturne dediščine. Za Armence sta bila usodna mameluško zavzetje kilikijskega kraljestva l. 1375 ter Timurlenkovo opustošenje v matični domovini, ki je prineslo velik

demografski upad. K vsemu temu je potrebno prišteti še ponavljajoče se epidemije kuge, ki so na nekaterih območjih prepolovile prebivalstvo, zanje pa so pogosto obtožili prav kristjane. V tem obdobju je število kristjanov na Bližnjem Vzhodu padlo na samo 7 % prebivalstva. Do konca 15. stoletja je ugasnilo tudi krščanstvo v Nubiji pod vplivom arabskih trgovcev in s postopnim propadom samostojnega kraljestva.

V 15. stoletju se je okrepilo zanimanje Evrope za vzhodne kristjane. Na koncilu v Ferrari in Firencah in po njem so v letih med 1439-1445 odposlanci vseh vzhodnih Cerkva podpisali izjave o uniji s Katoliško cerkvijo, a zaradi nasprotovanja v domovini in osvajanju otomanskih Turkov nobena ni zares zaživela. Zaradi unije je prišlo do razkola v Armenski cerkvi, ki je l. 1441 vzpostavila vzporedni katolikat v Ečmiadzinu, poleg kilikijskega s sedežem v Libanonu.

V Etiopiji je l. 1270 oblast prevzela t.i. "salomonska dinastija", ki je nadalje spodbujala rast cerkva in samostanov. V tem času so prevzeli in razširili tudi čaščenje ikon in Marije. Versko prenavo je v 15. stoletju izvedel kralj Zara Jakob, ki je reformiral Cerkev in poskušal izkoreniniti preostanke poganskih navad (npr. spiritizma in polgamije), razširjenih med ljudstvom zaradi površnega pokristjanjenja. Spodbujal je tudi stike z Evropo in poslal odposlanstvo na evropske dvore in k papežu.

## **POD OTOMANSKIM CESARSTVOM 16.-18. STOL.**

V 16. stoletju je večino Bližnjega Vzhoda osvojila nova politična velesila: Otomansko cesarstvo. V vojni z egiptovskimi Mameluki so osvojili najprej Sirijo, l. 1517 pa še Egipt. Na vzhodu se je zopet okrepila Perzija pod šiitsko dinastijo Safavidov, s katerimi so se Otomani borili za prevlado nad območjem vzhodne Anatolije, Mezopotamije, Armenije in širšega Kavkaza, kjer se je oblast neprestano menjala.

Otomani so na svojem ozemlju vzpostavili sistem *miletov*, samoupravnih skupnosti na verski osnovi, ki so se držale svojega prava. Sistem je prinesel tudi znižanje davka za nemuslimane. Najprej je bil za vse kristjane cesarstva ustanovljen en *milet* pod vodstvom carigrajskega grškega patriarha, kasneje pa se je njihovo število povečalo. Sistem je pomenil po eni strani varnost in relativno samostojnost, po drugi strani pa visoko mero izolacije skupnosti od preostale družbe. Pod Otomanskim cesarstvom so skupnosti doživljale ponovno rast, tudi zaradi manjših možnosti prestopanja v islam. Demografsko rast je omogočal relativni mir in razvejana trgovska dejavnost, ki so se je oprijele krščanske skupnosti.

V tem času se je okrepila dejavnost katoliških redov, ki so pod okriljem evropskih držav delovali na ozemlju Otomanskega cesarstva. Prihajalo je do vnovičnih poskusov unij, med katerimi je bila najbolj dolgoročno uspešna združitev dela Nestorijanske cerkve. Začetki unije segajo v 16. stoletje s patriarhom Johananom Sulakom, utrjena pa je bila z ustanovitvijo Kaldejske katoliške cerkve s sedežem v Diyarbakiru, kasneje pa v Bagdadu. Nezdrženi nestorijanski kristjani so ustanovili lasten patriarhat, ki je postal znan kot Asirska cerkev. Katoliški redovi so bili dejavni tudi v Siriji, Armeniji in Egiptu, kjer pa se unija nikoli ni obdržala za dolgo vse do 18. stoletja, ko sta bili oblikovani Sirska in Armenska katoliška Cerkev ter apostolski vikariat v Egiptu. Unijo so ovirala predvsem nasprotovanja v skupnosti, pa tudi otomanska oblast jih ni gledala z naklonjenostjo, saj je papež velikokrat nastopil s pozivi evropskim vladarjem k vojni proti Turkom.

Etiopija je po obdobju razcveta v tem času zopet zašla v krizo zaradi širjenja islama na afriškem rogu s pomembnim središčem v mestu Harar ter zaradi premoči Otomanov na Rdečem morju. Katastrofa jo je doletela med leti 1525-1543, ko je iz Somalije (sultanat Adal) vdrla muslimanska vojska pod vodstvom Ibrahima al-Ghazija (z vzdevkom Gagn, Levičar), ki je s pomočjo otomanskih mušket

dosegel veliko premoč nad etiopsko vojsko. V teh letih se je prišlo do plenjenja in rušenja cerkva ter številnih pobojev. Etiopci so prosili za pomoč Portugalce, ki so se z Otomani borili za prevlado v Indijskem oceanu; z njihovo pomočjo so dokončno premagali al-Ghazija. S portugalsko vojsko so v kraljestvo prišli tudi jezuiti pod vodstvom Pedra Paeza, ki je pridobil simpatije etiopskega kralja. V jezuitih so Etiopci videli predvsem prinašalce evropskega znanja. Vendar Paezovi nasledniki niso imeli razumevanja za lokalne navade, predvsem so jih pretresli judovski elementi v etiopski verski praksi. Na njihove obtožbe je odgovoril cesar Gelawdewos (Klavdij) v spisu, znanem kot *Confessio Claudii*, v katerem je utemeljil etiopsko prakso in zavrnil primat Rima. V začetku 17. stoletja je potekala državljanska vojna med privrženci in nasprotniki unije. Zmaga slednjih pod vodstvom cesarja Fasilidesa je pomenila uvod v zaprtje Etiopije za Evropo vse do 19. stoletja.

S Portugalci so v 16. stoletju prišli v stik tudi kristjani na malabarski obali Indije, ki so bili od 14. stoletja dalje odrezani od preostalega krščanskega sveta. Portugalci so ustanovili nadškofijo v Goi in si prizadevali za vključitev indijske skupnosti v Katoliško cerkev, še posebej po uniji z nestorijanskimi kristjani v Siriji. L. 1599 so na sinodi v Diamperju sklenili unijo, a so bili ob tem Indijci prisiljeni v sprejetje portugalskih zahtev glede obreda in nekaterih običajev, prepovedali so celo nekatere knjige. Združeni indijski kristjani so tako postali del Siro-malabarske katoliške cerkve. L. 1653 se je skupina kristjanov v znak protesta proti portugalski samovolji odcepila od nje in ustanovila Siro-malankarsko cerkev, ki se je naslonila na Sirsko ortodoksno (jakobitsko) cerkev ter prevzela zahodnosirski obred.

## MED VEROIZPOVEDJO, NARODOM IN DRŽAVO

### 19. STOLETJE - DANES

V 19. stoletju so krščanske skupnosti Bližnjega Vzhoda doživele veliko

demografsko rast. Ugoden položaj so jim prinesli tudi vedno pogostejši stiki z Evropejci, pri čemer so pogosto igrali vlogo posrednikov zahodnega napredka v politiki, znanosti in tehniki v svoj prostor. Zaradi visoke vključenosti v šolstvo so imeli tudi relativno višjo izobrazbeno strukturo. V tem času se je začela protestantska misijonska dejavnost na Bližnjem Vzhodu, ki je pustila sledove predvsem v šolstvu in tisku v narodnih jezikih. Vse to je po zgledu evropskega razvoja pripeljalo do porasta nacionalne zavesti. Otomanska oblast je na okrepljeni narodni čut gledala s sumničanjem, saj so v njem videle predvsem pritisk zahodnih sil in Ruskega cesarstva, s katerim so bili Otomani v nenehnem spopadu. Rusija je svoje širjenje na Kavkaz utemeljevala prav z osvoboditvijo tamkajšnjih kristjanov izpod muslimanske nadoblasti. S časom so prišle do izraza tudi slabosti otomanskega sistema miletov, ki so oblikovali zaprti krog lokalnih elit, hkrati pa niso omogočili integracije vseh državljanov v družbo. Na eni strani so kozmopolitska mesta Levanta kazale pisano kulturno in versko sožitje, po drugi strani pa so predvsem ruralne skupnosti živele izolirano in brez poznavanja drugih skupnosti. Z večanjem pravic kristjanov, ki so bili praviloma tudi premožnejši in bolj izobraženi, se je krepila zamera muslimanskega prebivalstva, ki jo je občasno spodbujala tudi osrednja oblast, da bi na ta način okrepila svoj upadajoči vpliv.

Prenaseljenost in ekonomski razlogi, a tudi diskriminacija in rastoče družbene in medverske napetosti so v drugi polovici stoletja pripeljale do pospešene emigracije v ZDA, Evropo in Južno Ameriko. Skupaj z emigranti se je vzpostavila tudi cerkvena struktura v diaspori. Po drugi strani so se kristjani poskušali vključiti v narodno oz. družbeno okolje. Tako so ob prelomu stoletja aktivno sodelovali pri arabskem preporodu (*nahda*), ki je s publicistično in literarno dejavnostjo spodbudil arabski nacionalizem. Sekularno stranko Baas, ki je kasneje igrala vodilno vlogo v Siriji in Iraku, je npr. ustanovil

kristjan Michel Aflaq. Preporod Armencev je doživel uspeh z narodno ustavo s privolitvijo Otomanov l. 1863.

V Egiptu se je po Napoleonovi osvojitvi in v času paše Mohameda Alija položaj Koptov močno izboljšal. Modernizacija države je prinesla tudi vključitev manjšine v narodno življenje. V 2. polovici 19. stoletja je bil ukinjen posebni davek in zagotovljena je bila zastopanost v političnih organizacijah. V Koptski cerkvi je v tem času patriarh Ciril IV. izvedel številne reforme s poudarkom na izobrazbi, kar je prineslo krščanski skupnosti dobro izhodišče za nadaljnji razvoj.

Napetosti med verskimi in narodnimi skupnostmi so se stopnjevale že od sredine 19. stoletja, o čemer pričata pokol v Alepu l. 1850 in nasilen konflikt med družni in maroniti v Libanonu l. 1860, med katerim je življenje izgubilo okrog 10.000 maronitskih kristjanov. Med 1894-96 so se začeli prvi organizirani pokoli Armencev v vzhodni Anatoliji, ki so jih obtoževali podpore Rusiji v vojni na Kavkazu. Poleg več sto tisoč Armencev so pretežno kurdske milice pomorile tudi okoli 25.000 asirskih in sirskih kristjanov v Tur Abdinu. Poboje so spremljali požigi cerkva in uničenja celotnih vasi. L. 1909 je prišlo do podobnih pobojev v Adani. Ob ozemeljskih izgubah na Balkanu in na Kavkazu ter izgonu tamkajšnjega muslimanskega prebivalstva so se zamere do kristjanov še okrepile. Med prvo svetovno vojno in neposredno po njej, ko je Otomansko cesarstvo dokončno razpadlo in prepustilo oblast nacionalističnemu gibanju kemalistov, je nasilje dobilo prosto pot. Nacionalistične skupine Turkov in Kurdov so bodisi pobile bodisi pregnale z domov domala vse armensko, asirsko in sirsko krščansko prebivalstvo v Anatoliji. Po nekaterih ocenah naj bi življenje v pobojih in na poti izgnanstvo izgubilo več kot milijon ljudi.

V delu Armenije, ki je spadal pod rusko cesarstvo, je bila l. 1920 ustanovljena sovjetska republika. Armenska cerkev se je znašla pod hudim pritiskom, ki je vrhunec doživel l. 1938 z umorom patriarha Khorena I. V 50.

letih 20. stoletja je cerkev doživela prenovu in tako dočakala samostojno državo po razpadu Sovjetske zveze l. 1991. Izven Armenije so se obdržale skupnosti v Libanonu in Siriji pod kilikijskim patriarhatom ter številčna diaspora po celem svetu.

Na območju Levanta in Mezopotamije sta se po razpadu Otomanskega cesarstva oblikovala francoski in britanski kolonialni protektorat, ki sta z medsebojnim izigravanjem skupnosti dodatno prispevala k razdeljenosti. Po osamosvojitvi so se posamezne države na tem območju soočile s težavno graditvijo nacionalne identitete na težki dediščini otomanskega sistema miletov in kolonialne uprave. Krščanske skupnosti so razpete med narodno, versko in državno identiteto iskale svoje mesto v novih državah. Težak položaj in mnogi konflikti so sprožili nov val izseljevanj. Le-ta je skupaj z nižjo rodnostjo v primerjavi z muslimanskimi sosedi privedel do upada deleža kristjanov. Kljub temu se je Sirska ortodoksna cerkev, ki je svoj sedež po pregonu iz Turčije preselila v Damask, okrepila v Siriji in Libanonu. Asirski in kaldejski kristjani so iz Turčije pribežali v Iran, severni Irak ter severovzhodno Sirijo. Pod sekularnim režimom v Siriji in Iraku so te skupnosti preživljale obdobje relativnega miru.

Kopti so v začetku 20. stoletja aktivno sodelovali pri vzpostavljanju egiptovske države in v nacionalističnem gibanju. Njihov položaj je oslabil pojav islamizma pod vodstvom Muslimanske bratovščine. Po letu 1950 je Naser z nacionalizacijo spodkopal tudi ekonomske temelje koptske skupnosti, ki je prej imela v lasti velik del industrije. V tem času se je okrepila emigracija, znotraj skupnosti pa se je zgodil obrat k verski identiteti. Razvilo se je močno monastično gibanje, podpora skupnosti pa so dajale tudi močne voditeljske osebnosti med patriarhi. V 80. in 90. letih je prišlo do vala nasilja s požiganjem cerkva, ki ga je sprožila težka ekonomska situacija in sočasna hitra rast prebivalstva.

Etiopska cerkev je novo rast doživela po letu 1885, ko je cesar Menelik II. dosegel

ponovno politično in versko enotnost.

Etiopska ozemeljska ekspanzija ob koncu 19. stoletja je spodbudila tudi novo misijonsko dejavnost. V 20. stoletju si je Etiopska cerkev najprej izborila pravico posvečevanja lastnih škofov, l. 1951 je abuna Baslios postal prvi domači metropolit. L. 1959 je aleksandrijski koptski patriarh priznal njeno samostojnost pod vodstvom domačega patriarha. Težke čase je mladi patriarhat doživel med leti 1974 in 1991, ko je marksističnirėžim Derg po revoluciji zaprl in likvidiral patriarha Tewofilosa in se kasneje močno vmešaval v delovanje Cerkve. Leta 1998 je nastal samostojni patriarh v Asmari za ozemlje samostojne Eritreje.

Indijske krščanske skupnosti so v 19. stoletju doživeli hitro demografsko rast. V tem obdobju je prišlo še do nadaljnjih delitev pod vplivom delovanja anglikanskih, protestantskih in katoliških misijonarjev. S Katoliško cerkvijo se je združil del Siro-malankarske cerkve. Dejavno so se vključili v politično delovanje in se borili za svoje mesto v kastnem sistemu večinskega hindujskega prebivalstva.

## EPILOG

Cerkve, ki so nastale na skrajnem vzhodu Rimskega cesarstva in onkraj njegovih meja, so ene najstarejših krščanskih skupnosti, ki neprekinjeno delujejo vse od prvega oznanila apostolov v njihovih deželah. Bogata zgodovina vzponov in padcev jih je utrdila v preživetju na področjih, kjer so bile neprestano pod pritiskom velikih imperijev.

Danes se te skupnosti zopet srečujejo s konflikti, ki jih ogrožajo. Po iraški krizi in arabski pomladi na Bližnjem Vzhodu so ponovno ujete v igro mednarodnih in regionalnih političnih sil, kjer prepogosto igrajo vlogo grešnega kozla, na katerem se sproščajo napetosti. Politični islamizem in sektaške delitve pritiskajo nanje in sprožajo nove emigracijske tokove. V Iraku in Siriji so danes te starodavne Cerkve na pragu



izginotja. V Egiptu so koptski kristjani še vedno močna skupnost, kljub temu, da so zopet tarča preusmerjanja pozornosti s težke ekonomske in politične situacije. Vseeno tudi te skupnosti najdejo priložnosti za širjenje. Tako se je l. 2013 se je Sirski ortodoksni cerkvi pridružilo okoli 800.000 majevskih kristjanov iz Gvatemale. Tomaževi kristjani različnih denominacij v Indiji so ena najštevilčnejših krščanskih skupnosti, ki se razvija kljub porastu hindujskega nacionalizma.

Armenska cerkev danes po hudi travmi zaradi genocida in sovjetskega komunističnega zatiranja ponovno išče svojo pot nazaj k ljudem. Po obdobju državljanskih vojn in lakote Etiopija doživlja velik razvoj in se vsaj za zdaj tudi uspešno izogiba večjim medverskim sporom, kljub temu, da je njeno prebivalstvo približno polovično razdeljeno med kristjane in muslimane. Etiopska cerkev spada med najhitreje rastoče.

Živost in vztrajnost vseh teh skupnosti je prava luč z vzhoda, *ex oriente lux*, za nas, zahodne evropske kristjane. Kažejo nam, da je krščanstvo zares svetovni pojav in da najbolje uspeva tam, kjer ga skupnost vernih sprejme v svojo kulturo in ga preoblikuje skozi živo tradicijo.

#### VIRI IN LITERATURA

Apostolov, Mario. 2004. *The Christian-Muslim Frontier. A zone of contact, conflict or cooperation*. London, New York: RoutledgeCurzon.

Jenkins, Phillip. 2010. *Novi krščanski svet. Prihod globalnega krščanstva*. Ljubljana: KUD Logos.

Kolarić, Juraj. 2005. *Ekumenska triologija. Istočni krščani – pravoslavni – protestanti*. Zagreb: Prometej.

Lenzenweger, Josef ur. 1999. *Zgodovina Katoliške cerkve*. Celje: Mohorjeva družba.

Parry, Ken ur. 2007. *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*. Oxford: Blackwell Publishing.

<http://www.cnewa.us>

<http://www.newadvent.org/cathen/>

<http://www.pro-orientate.at/>



ROK BLAŽIČ

# Vzhodne Cerkve

## Pregled sedanjega stanja

### I. CERKVE, KI SO IZŠLE IZ NESTORIJANSKE CERKVE NA VZHODU

#### **ASIRSKA APOSTOLSKA CERKEV VZHODA**

Druga imena: Perzijska cerkev, Nestorijanska cerkev, Asirska cerkev

Število vernikov: ok. 400.000

Razširjenost: Iran, Irak, Sirija, Indija, Libanon, Kavkaz, Severna Amerika, Avstralija

Sedež: Morton Grove, Illinois, ZDA

Voditelj: katolikos-patriarh Mar Dinkha IV. Khanania

Obred: vzhodnosirski

Liturgični jezik: sirski

Koledar: gregorijanski

Število škofij: 12

a ) Povezane Cerkve

#### **Stara apostolska cerkev Vzhoda**

Število vernikov: ok. 100.000

Razširjenost: Irak, Sirija, Severna Amerika

Sedež: Bagdad, Irak

Voditelj: katolikos-patriarh Mar Addai II.

Obred: vzhodnosirski

Liturgični jezik: sirski

Koledar: julijanski

Število škofij: 5

b) Del, združen s Katoliško cerkvijo

#### **Kaldejska katoliška Cerkev**

Število vernikov: ok. 550.000

Razširjenost: Irak, Iran, Libanon, Sirija, Severna Amerika, Avstralija

Sedež: Bagdad, Irak

Voditelj: patriarh Babilona in Kaldejcev Louis

Raphael I. Sako

Obred: vzhodnosirski

Liturgični jezik: sirski

Koledar: gregorijanski

Število škofij: 22

#### **Siro-malabarska katoliška Cerkev**

Število vernikov: ok. 4 milijone

Razširjenost: Indija (Kerala), Severna Amerika

Sedež: Kochi, Kerala, Indija

Voditelj: nadškof Ernakulama-Angamaly

Varkey kardinal Vithayathil

Pbred: vzhodnosirski

Liturgični jezik: malajalam

Koledar: gregorijanski

Število škofij: 30

## II. CERKVE, KI SO IZŠLE IZ MONOFIZITSKIH PATRIARHATOV ANTIOHIJE IN ALEKSANDRIJE

### 1. SIRSKA ORTODOKSNA CERKEV ANTIOHIJE

Druga imena: Jakobitska cerkev

Število vernikov: ok. 3 milijone

Od tega števila jih 1,5 milijona pripada delno avtonomni Malankarski jakobitski Cerkvi v Indiji, slab milijon pa je leta 2013 pridruženih kristjanov iz Gvatemale.

Razširjenost: Sirija, Libanon, Turčija, Indija (Kerala), Evropa, Severna, Srednja in Južna Amerika, Avstralija

Sedež: Damask, Sirija

Voditelj: patriarh Antiohije in vsega Vzhoda

Ignacij Afrem II. Karim

Obred: zahodnosirski

Liturgični jezik: sirski, arabski, turški, malajalam

Koledar: julijanski

Število škofij: 37

a) Povezane Cerkve

#### **Malankarska ortodoksna sirska Cerkev**

Število vernikov: ok. 2,5 milijona

Razširjenost: Indija (Kerala), Severna Amerika

Sedež: Kottayam, Kerala, Indija

Voditelj: katolikos Vzhoda in apostolskega sedeža sv. Tomaža Basilios Mar Thoma

Paulose II.

Obred: zahodnosirski

Liturgični jezik: sirski, malajalam

Koledar: gregorijanski

Število škofij: 21

b) Del, združen s Katoliško cerkvijo

#### **Siro-malankarska katoliška Cerkev**

Število vernikov: ok. 400.000

Razširjenost: Indija (Kerala), Severna Amerika

Sedež: Trivandrum, Kerala, Indija

Voditelj: nadškof Trivandruma Isaac Mar

Cleemis Thottunkal

Obred: zahodnosirski

Liturgični jezik: malajalam

Koledar: gregorijanski

Število škofij: 8

### 2. ARMENSKA APOSTOLSKA CERKEV

Število vernikov: ok. 7 milijonov

Razširjenost: Armenija, Gruzija, Turčija,

Sirija, Libanon, Rusija, Evropa, Severna

Amerika, Južna Amerika, Avstralija

Sedež: Ečmiadzin, Armenija; katolikat Cilicije

- Antelias, Libanon, patriarhat v Jeruzalemu,

patriarhat v Carigradu

Voditelj: patriarh in katolikos vseh Armencev

Karekin II. Nersessian; katolikos Cilicije Aram

I. Keshishian

Obred: armenski

Liturgični jezik: (staro)armenski

Koledar: gregorijanski (razen v jeruzalemskem patriarhatu)

Število škofij: 52

b) Del, združen s Katoliško cerkvijo

#### **Armenska katoliška Cerkev**

Število vernikov: ok. 550.000

Razširjenost: Armenija, Libanon, Sirija,

Egipt, Irak, Francija, Južna Amerika, Severna

Amerika

Sedež: Bejrut, Libanon

Voditelj: patriarh Cilicije in Armencev Nerses

Bedros XIX. Tarmouni

Obred: armenski

Liturgični jezik: (staro)armenski

Koledar: gregorijanski

Število škofij: 17

### 3. KOPTSKA ORTODOKSNA CERKEV

Število vernikov: ok. 15 milijonov

Razširjenost: Egipt, Evropa, Severna in Južna

Amerika, Avstralija, vzhodna in južna Afrika

Sedež: Kairo, Egipt

Voditelj: papež Aleksandrije in patriarh vse

Afrike na sedežu sv. Marka Tawadros II.

Obred: koptski

Liturgični jezik: koptski, arabski

Koledar: julijanski

Število škofij: 63

a) Del, združen s Katoliško cerkvijo

#### **Koptska katoliška Cerkev**

Število vernikov: ok. 160.000

Razširjenost: Egipt

Sedež: Kairo, Egipt  
Voditelj: patriarh Aleksandrije in Koptov  
kardinal Stephanos II. Ghattas  
Obred: koptski  
Liturgični jezik: koptski  
Koledar: gregorijanski  
Število škofij: 7

#### 4. ETIOPSKA ORTODOKSNA TEWAHEDO CERKEV

Število vernikov: ok. 45 milijonov  
Razširjenost: Etiopija, Evropa, Severna in  
Južna Amerika  
Sedež: Adis Abeba, Etiopija  
Voditelj: patriarh in katolikos Etiopije, nad-  
škof Akusma abuna Mathias I. Teklemariam  
Asrat  
Obred: etiopski  
Liturgični jezik: ge'ez  
Koledar: julijanski s posebnostmi  
Število škofij: 47

a) Povezane Cerkve

**Eritrejska ortodoksna Tewahedo Cerkev**  
Število vernikov: ok. 3 milijone  
Razširjenost: Eritreja, Evropa, Severna  
Amerika

Sedež: Asmara, Eritreja  
Voditelj: patriarh Eritreje, abuna Antonios  
I. (od l. 2007 nasprotni patriarh abuna  
Dioskoros)  
Obred: etiopski  
Liturgični jezik: ge'ez  
Koledar: julijanski s posebnostmi  
Število škofij: 11

b) Del, združen s Katoliško cerkvijo

**Etiopska katoliška Cerkev**  
Število vernikov: ok. 230.000  
Razširjenost: Etiopija, Eritreja  
Sedež: Adis Abeba, Etiopija  
Voditelj: nadškof Adis Abebe in Etiopcev  
kardinal Berhane-Yesus Demerew Souraphiel  
Obred: etiopski  
Liturgični jezik: ge'ez  
Koledar: gregorijanski  
Število škofij: 6

Poleg navedenih so iz vseh tradicij pod  
vplivom protestantskih misijonarjev izšle tudi  
evangeljske narodne Cerkve.

VIR:  
[www.pro-oriente.at](http://www.pro-oriente.at)



# Timotej I. iz Bagdada, katolikos Vzhodne sirske Cerkve, 780–823: Še vedno koristen vzor\*\*

Timotej I. iz Bagdada je pogosto spregledana osebnost cerkvene zgodovine, pa čeprav je bila v njegovem času Vzhodna sirska (nestorijanska) Cerkev najbolj razširjena Cerkev na svetu, vse od Cipra pa do Kitajske. Njena izjemna rast in krepitev se je začela po letu 451, ko so v rimskem cesarstvu nestorijanstvo začeli preganjati kot krivoverstvo. V vsaki deželi, ki jo je Vzhodna sirska Cerkev dosegla, je začela svoje misijonsko delovanje kot manjšinsko verstvo brez podpore oblasti. Eden izmed njenih prvih misijonarjev na kitajskem, A-lo-pen, je sicer pritegnil pozornost cesarja T'ai-tunga (625–649), ki so ga zanimala mnoga verstva; vladar je dal besedila sirskega kristjanov celo prevesti v kitajščino in jih shranil v cesarski knjižnici. Vseeno pa je bila njegova podpora omejena zgolj na začetno pomoč.<sup>3</sup> V osmem stoletju je Timotej – ker Vzhodni Sirci v Perziji niso bili niti v neprestano nadlogo muslimanom, niti niso bili del krščanstva pod bizantinsko ureditvijo – uspel prepričati kalifa, da mu je dovolil popraviti cerkve in poslati svoje ljudi v nekdanje 'krščanske' dežele, ki so bile tedaj pod muslimansko oblastjo.

**V**ečina izmed nas ni nikoli slišala za Timoteja I., saj predavanja iz zgodovine Cerkve običajno o njegovi skupnosti ne govorijo. Tudi sam nisem nikoli slišal zanj, pa čeprav je bila zgodovina ena izmed mojih glavnih predmetov na kolidžu in v semenišču. Celo doktorski študij na univerzi Yale mi ga ni razkril. Omenjen je sicer v zgodovini svetovnih misijonov in se zdaj pojavlja v nekaterih zgodovinah svetovnega krščanstva. Zdi pa se, da ima pomembno mesto v različnih študijah krščanstva v Indiji in na Kitajskem.<sup>4</sup>

Timotej je kot voditelj Vzhodne sirske Cerkve prišel v prestolnico Bagdad manj

kot dve desetletji po tem, ko je mesto leta 762 postalo sedež muslimanske dinastije Abasidov.<sup>5</sup> Katolikos pred njim so sedež patriarhata Vzhodne sirske Cerkve prestavili v Bagdad iz Selevkije-Ktezifonta, ker so menili, da bi bilo dobro paziti na abasidski dvor. Kraljevi družini so namreč že služili vplivni krščanski zdravniki. In ko je leta 823 Timotej umrl, Bagdad ni bil samo politična prestolnica ogromnega islamskega cesarstva, ampak tudi priznana izobraževalno središče, še posebej za področje matematike, znan pa je bil tudi zato, ker so tu izdelovali tak papir, ki je bil boljši od kateregakoli kitajske izdelave.

## ŠOLANJE IN CERKVENE SLUŽBE

**O**b koncu četrtega stoletja je bilo Sredozemlje domovina štiriintridesetih milijonov kristjanov. Toda do konca osmega stoletja se je zaradi islamskih osvajanj število kristjanov v Sredozemlju zmanjšalo na manj kot deset milijonov, izgubljene pa so bile skupnosti v Turčiji, okrog Palestine, v severni Afriki, pa vse do Španije. Kljub temu pa je Vzhodna sirska Cerkev ustanovila občestva v Siriji, Palestini, Mali Aziji, na Cipru in v Egiptu, saj bizantinski zakoni proti njim zaradi islamskih osvajanj niso bili več v veljavi.<sup>6</sup> Pa tudi muslimani so z Vzhodnimi sirske Cerkvami ravnali dokaj lepo, saj so vedeli, da so Vzhodni Sirci že dolgo časa nasprotniki njihovih sovražnikov Bizantincev. Kristjani vzhodno od Antiohije so bili tako razširjeni vse do Kitajske, najbrž pa jih je bilo več kot deset milijonov in večina izmed njih je pripadala Vzhodni sirske Cerkvi pod katolikosom iz Bagdada.<sup>7</sup>

Timotej je bil pravi človek za to svetovljansko mesto. Rojen je bil v bogati krščanski družini, njegov stric Gregor, škof, pa ga je poslal k Rabbanu Mar Abrahamu Razlagalču, ki ga je učil Svetega pisma. Pri njem se je naučil interpretativnih metod voditeljev, kakršna sta bila Diodor iz Tarza (umrl okrog l. 390) in Teodor iz Mopsuestije (umrl okrog l. 428). Kasneje se je v znamenitem samostanu Bet Abe v Adiabeni (južno od Mosula v Iraku), ki je 'mati patriarhov in škofov',<sup>8</sup> seznanil še z grško filozofijo, poglobil je znanje hermenevtike in teologije ter najbrž spoznal tudi nekaj medicine. Njegov študij pa ni potekal samo v njegovem materinem jeziku, sirščini, ampak tudi v grščini, saj je bral nekatere grške klasike, pa tudi številne grške krščanske pisce. Poleg tega so menihi, ki so bili zadolženi za njegovo šolanje, poskrbeli, da se je naučil tudi perzijsčine in arabščine. Prav tako je dobro poznal grško logiko, tako kot mnogi vzhodnosirske cerkveni voditelji. Njegov prevod Aristotelove *Topike* v arabščino je neki kalif proglasil za izjemno delo.<sup>9</sup> Timotej tudi zapiše,

da je porabil kar precej energije in denarja, da bi dobil dobro kopijo Origenove *Heksaple*, da bi imel točno besedilo Stare zaveze.<sup>10</sup>

Gregor je Timoteja naučil tudi veščin, ki so potrebne za vodenje, in mu pomagal, da je bil izvoljen za škofa v Bet Bagašu, vzhodno od reke Zab (jugovzhodna Turčija), ko se je on upokojil s tega sedeža. Tako je Timotej s pomočjo družine postal škof vplivne Cerkve. In ko se je odprlo mesto bagdadskega patriarha, je bil škof že osem let. Poleg tega, da je bil izjemno izobražen in mu je z nasveti pomagal stric, je znal tudi voditi cerkveno igro. V času volitev je tako dal s seboj pripeljati težke tovore in razširil govornice, da so polni zlata. In kot je pričakoval, so nekateri škofje, ki so bili vajeni simonije, glasovali zanj, da bi kaj dobili. Toda na njihovo presenečenje so bili tovari polni kamenja.<sup>11</sup> Nič čudnega torej, da so razočarani škofje organizirali skupino, ki je nekaj časa spodbijala njegovo izvolitev. Toda Timotejevi podporniki so prevaro označili za nič hujšo od zvijač, s katerimi si je pomagal svetopisemski Jakob.

Dolgo pred njegovim obdobjem so perzijski kristjani med Konstantinovo vladavino hudo trpeli, saj je Konstantin pisal šahu, naj perzijska oblast zaščiti kristjane. Toda ker je bil Konstantin s Perziji v vojni, so perzijski voditelji kristjane imeli za izdajalce interesov svoje države. Pregarjanje je bilo izjemno kruto. Toda ko je Timotej I. leta 780 postal katolikos, je bil Bizanc prešibak, da bi predstavljal grožnjo, perzijski muslimani so premagali zaratustrijance, krščanska manjšina pa je napredovala. V pismu škofu v zahodni Siriji je Timotej celo hvalil položaj skoraj vseh kristjanov pod njegovo oskrbo, saj v političnem smislu niso bili privilegirani in so bili vse prej kot uveljavljeni. Njihov največji dragulj vere namreč ni bil poteptan v blatu kakor na Zahodu, kjer je najprej en in nato drug vladar zahteval, da verniki sprejmejo, kar on veruje.<sup>12</sup> Vera Vzhodne sirske Cerkve je bila torej še posebej pristna, ker politični voditelji izven skupnosti, ki so včasih kazali mišice pred verniki ali jim grozili s



preganjanjem, niso pretirano vplivali nanje. Je pa Timoteja skrbelo politično vmešavanje abasidske oblasti v izbiro škofov in zato si je vztrajno prizadeval oblikovati kanonsko pravo za volitve in druge težave. Kar je moral vsak kristjan storiti, je to, da je sledil očetom, ki so "pretrpeli vsako nevarnost za nas, da bi mi lahko sprejeli njihovo vero, živeli v skladu z njihovimi krepostmi, njihovimi navadami in njihovim načinom razmišljanja."<sup>13</sup>

## POSPEŠVALEC MEDNARODNIH MISIJOV

**T**imotej je svojo oblast nad Cerkvami od vzhodnega Sredozemlja do Kitajske izkoristil kot izjemno priložnost za misijonarjenje med nekristjani. Bolj kot katerikoli drug katolikos pred in za njim je spodbujal vzhodnosirske samostanske šole v Perziji, naj menihe izobrazujejo za misijonarje. Zato so se tam učili Svetega pisma, filozofije, teologije in medicine v sirščini, grščini, arabščini in perzijščini. S tako podlago so bili namreč pripravljeni na spopad z drugimi jeziki in na prevajanje Svetega pisma in pomembnih liturgičnih in teoloških besedil v srčni jezik in kulturo naroda, ki so mu služili. Pod Timotejevim vodstvom so tako iz Bagdada odhajali visoko usposobljeni misijonarji; po kopnem po severni in južni svileni cesti, pa tudi po morju iz pristanišča, kjer je danes Basra, v Indijo in na Kitajsko.<sup>14</sup>

Katolikos je voditelje poslal tudi na jugovzhod v prestolnico Jemna, da bi tam poživili Cerkev.<sup>15</sup> Poroča, da so v danes zahodnem Turkmenistanu kan nekih zahodnih Turkov in skoraj vse njegovo ljudstvo postali kristjani. Tako veliko jih je bilo, da je kan želel imeti tam metropolita in ne zgolj škofa.<sup>16</sup> Timotej je bil odgovoren tudi za evangelizacijo med vzhodnimi Turki, ki so naselili deželo vzhodno od Aralskega morja in reke Iaxartes (danes Sir Darja) do "mongolskih step in območja severno od Tien Šana".<sup>17</sup> Tomaž iz Marge (9. stoletje) pripoveduje, da je za eno misijonsko postojanko Timotej izbral več

kot osemdeset menihov, da bi delovali med Dajlamiti in Gilaniani, ki so živeli jugovzhodno od Kaspijskega morja, ter med drugimi ljudstvi poleg njih, ki so prav tako častili drevesa in različne živali. Le redki kristjani, če sploh kateri, so kdaj pridigali tem ljudstvom. Menihi pa so med njimi delali čudeže in jih mnogo krstili. In zaradi te svoje prizadevnosti so imeli menihi izjemen ugled med kristjani po vsem Vzhodu.<sup>18</sup>

Timotej je načrtoval, da bo posvetil škofa za Tibetance, in je najbrž vedel za nekatere krščanske skupnosti ob svileni cesti, imel je celo oblast nad tistimi, ki so poslale svoje lastne misijonarje daleč na vzhod.<sup>19</sup> V Tanskem v Ladakhu, v nekdanjem zahodnem Tibetu (danes je to severovzhodno območje Kašmirja, ki si ga lasti Pakistan), lahko na reliefih v jamah vidimo nestorijanske križe in krščanska besedila, napisana v sogdianskem jeziku, ki govorijo o misijonarjih iz te dežele (ki je danes v glavnem del Turkmenistana in Uzbekistana), ki so prinesli evangelij v Tibet.<sup>20</sup> Timotej je bil prav tako prepričan, da mora biti krajevni arhidiakon v Indiji "glava vernikov", pa čeprav je podrejen škofu. Arhidiakon namreč kulturo in jezik pozna bolje kot škof in zato je lahko učinkovitejši voditelj.

Okoli leta 800 je Timotej z veseljem ugotovil, da 'svet, svet, svet' v evharističnem bogoslužju v različnih jezikih pojejo Perzijci, Turki, Indijci, Tibetanci in Kitajci.<sup>21</sup> In čeprav arheološka izkopavanja kažejo, da so bile vzhodnosirske bogoslužne knjige, ki so bile napisane v sirščini, po Vzhodu zelo razširjene,<sup>22</sup> je očitno, da so bogoslužja, pastoralna oskrba in evangelizacija pogosto potekali v domačih jezikih. Nagrobniki namreč kažejo, da so vzhodnosirski kristjani govorili precej različnih jezikov.

## ODNOSI Z DRUGIMI KRŠČANSKIMI SKUPNOSTMI

**D**ruga stvar, ki jo je Timotej imel za pomemben del svojega poslanstva, so bili tako ostri kot tudi dobrohotni odnosi z

drugimi kristjani, ki evangelija niso razumeli na enak način kot on. Njegova Cerkev je namreč nosila krivoversko ime 'nestorijanska'. Številni pregledi zgodovine, celo nekateri novejši, ki se ukvarjajo s krščanstvom po svetu, še vedno uporabljajo to ime, ko govorijo o njegovi Cerkvi. Prav ta oznaka krivovercev je tudi prisilila nekatere sirske govoreče kristjane, da so se po odločitvi koncila v Kalcedonu leta 451, ki je obsodil Nestorija (umrl l. 451), izselili iz Rimskega cesarstva. Drugi carigrajski koncil je namreč leta 553 razglasil, da je Teodor iz Mopsuestije (umrl okrog l. 428) krivoverec in da so njegova dela krivoverska, tako kot tudi nekatera dela Teodoreta iz Kira (umrl med l. 457 in 466) in Ibsa iz Edese (umrl l. 457), ki odgovarjajo na Cirila Aleksandrijskega (umrl l. 444). In s tem so bili vzhodnosirski kristjani pahnjeni čez rob. Timotejeva skupnost je bila zato zaznamovana z bolečim, pa vendarle zanje častnim imenom sovražnikov vere.

Vendar Timotej kot najvidnejši voditelj Vzhodne sirske Cerkve ni zavrgel svoje tradicije, da bi lahko sprejel druge kristjane. Skliceval je koncile v Bagdadu, da bi opredelil kanonsko pravo svoje Cerkve, saj je bil odličen pravnik.<sup>23</sup> Trdil je, da je nauk njegove Cerkve skladen in vsaj na enem mestu jo je imenoval *pravoverna* (ortodoksna, op. prev.) Cerkev.<sup>24</sup> Njegova predstavitev vere je izredna. V devetinpetdesetih pismih, ki so še ohranjena (verjetno je bilo teh pisem vsaj dvesto), pa Gregorja Nazianškega ('Teolog', umrl l. 390), očeta grškega pravoslavja, navaja celo nekoliko pogosteje kot Nestorija. Trdi namreč, da Gregor v svojem delu *O Sinu* brani razumevanje enosti božje in človeške narave v Jezusu Kristusu, kar kaže na to, da je tradicionalno vzhodnosirsko stališče pravilno.<sup>25</sup>

Ker sem Gregorja preučeval več kot petintrideset let, se spomnim, kako osupel sem bil, ko sem prvič prebral to Timotejevo izjavo. Artur Mason v svoji izdaji Gregorjevih *Petih teoloških govorov* previdno opozarja, da je vsaj dvanajst mest, na katerih se zdi Gregor v svojih sklepanjih, da je v Jezusu Kristusu

popolna človeška 'oseba', zelo nestorijanski.<sup>26</sup> Nestorij, Gregor in Timotej pravzaprav niso učili, da sta dve ločeni osebi. Toda ob nekaterih odlomkih iz Nove zaveze bi se lahko čudili, kako to, da Gregor in ostala dva ne pripadajo isti tradiciji. Ko je namreč Jezus v Getsemani molil: "Ne moja, ampak tvoja volja naj se zgodi," kdo je takrat govoril o Jezusovi volji, ki ni enaka Očetovi? In ko je vpil s križa: "Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?" kdo je klical svojega Boga? Na ta vprašanja ni bilo nikoli preprosto odgovoriti.

Timotej je spisal tudi delo, ki je bilo osredotočeno neposredno na Gregorjeve spise, morda prevod izbranih odlomkov ali pa komentar k njim. Vendar se je na žalost izgubilo – razen če skrito leži v Rimu, Parizu, kakšnem iraškem samostanu ali pa v knjižnici Tomaževih kristjanov v Kerali v Indiji, kjer je zdaj večina njegovih znanih rokopisov.

Katolikos ni zgolj vzdrževal stikov s kalcedonci v zahodni Siriji ali s tistimi, ki so bili razkropljeni po vzhodnih regijah, kjer so bile njegove Cerkve. Tudi pisal je o njih in jih prezirljivo imenoval melkiti (tj. rojalisti, pristaši bizantinskega cesarja). Monofizitsko skupino je imenoval tudi "jakobiti", po njihovem zanikrnem, pa vendar učinkovitem misijonarju Jakobu Baradeju (umrl l. 578). Timotej je nasprotoval nekaterim njihovim pomembnim teološkim naukom in o tem govoril tako znotraj svojih krogov, kakor tudi v pogovorih z muslimani. Kot je enkrat omenil kalifu, so melkiti in jakobiti, ne pa tudi Vzhodni Sirci, učili, da je Bog umrl pri Jezusovem križanju.<sup>27</sup> Škofa Severa iz Antiohije, monofizita, je celo obdolžil, da je namenoma poneveril svetopi-semsko besedilo.<sup>28</sup>

Vseeno je Timotej hotel ostati blizu tem kristjanom, kot se mu je le zdelo, da je to mogoče. Vsaj enkrat je trdil, da vse tri skupnosti verujejo v eno *ousio* (bistvo) in tri *hipostaze* (osebe) v Trojici.<sup>29</sup> Prav tako pa "na enak način priznavamo našega Odrašenika za pravega Boga in pravega človeka. In pri sporu in razkolu med nami ne gre za enost [narav], ampak za to, na kakšen način prihaja do

enosti in kakšne vrste je."<sup>30</sup> Čeprav v globokem sporu z melkiti in jakobiti je Timotej torej uspel videti in ubesediti pomembne teme, ki so bile skupne tema dvema in njegovi skupnosti.

## POZITIVNI POGLED NA MOHAMEDA

In končno, katolikos ni bil samo misijonski uradnik, ampak tudi sam dejaven misijonar. Leta 781 je kalif al-Mahdi (775–785) povabil Timoteja, naj se vrne na dvor, da bi govorila o religiji. Timotej je bil očitno pod zaščito *maž-lisa*, odloka, ki je omogočil povabljenemu v palačo, da je lahko svobodno povedal, karkoli je vedel o svoji religiji in Islamu, ne da bi mu grozila smrt. Ta instrument je bil eden izmed stebrov vélikega islamskega sistema univerz, ki se je razvil, ko so Evropejci komajda sanjali o tovrstnih ustanovah.

Al-Mahdi je že pred tem govoril s Timotejem. Zdaj pa je hotel več izvedeti o kristjanih. Razpravljala sta dva dni. Kalif je sicer vedel že mnogo stvari, toda večina tega, kar je vedel, so bili islamski stereotipi o krščanskem nauku. Ko pa je poslušal Timotejev uvodni "slavilni govor" o "Bogu in njegovi večnosti", ga je prekinil in vprašal, kako lahko tako moder človek, kot je katolikos, časti Boga, ki se je poročil z žensko, imel z njo spolne odnose in zaplodil otroka. Gotovo si je za Boga težko kaj takega predstavljati. Timotej pa je odgovoril, da Sveti Duh nima spolov. Kristusovo spočetje zato ni bilo kakor spočetje človeka.<sup>31</sup>

Kalif se je tudi čudil, kako lahko nekdo časti tri bogove. Gotovo so Oče, Sin in Sveti Duh trije in ne eden. Odpravimo te tri – častimo enega resničnega Boga! Katolikos pa je spoštljivo odgovoril z izbranimi podobama. Sonce je eno, vendar ima okroglo obliko, luč in toploto. Zlatnik za tri denarje, aopen islamske valute, je očitno eden in trije. V obeh primerih enost ne odpravlja trojnosti.<sup>32</sup>

Nobeden izmed njih sicer drugega ni prepričal, toda najbrž sta po tem pogovoru oba razumela nekaj več. Katolikos je priznal, da bi

on in ostali sprejeli evangelij, če bi ta dejansko omenil Mohameda kot preroka, ki prihaja.<sup>33</sup> Ko pa je naslednji dan al-Mahdi pritisnil na Timoteja, naj pove, kaj misli o Mohamedu, je patriarh šel dlje kot prvi dan. Že prej je povedal, da Mohamed ni bil prerok kot Mojzes in da ni bil učlovečeni Sveti Duh ter zato ni bil tisto, kar so obljubljali preroki Stare in Nove zaveze. Vseeno pa je kalif ugotovil, da bi bile nekatere Timotejeve izjave resnične in dobro oblikovane, če bi le sprejel Preroka. Velik del tega, kar je al-Mahdi sprejel, je bilo katolikosovo pozitivno vrednotenje Mohameda, ki ga v celoti navajam tule.

Mohamed je vreden vse hvale vseh razumnih ljudi, o moj vladar. Hodil je po poti prerokov in sledil tistim, ki ljubijo Boga. Vsi preroki so namreč učili nauk o enem Bogu in ker je Mohamed učil nauk o enosti Boga, je torej hodil po poti prerokov. Poleg tega pa so vsi preroki ljudi odvrčali od slabih dejanj in jih vodili k dobrim delom, in ker je Mohamed odvrčal svoje ljudstvo od slabih dejanj in jih vodil k dobrim, je torej hodil po poti prerokov. Še enkrat, vsi preroki so vodili ljudi stran od malikovanja in mnogoboštva ter jih vodili k Bogu in njegovemu čaščenju. In ker je Mohamed vodil svoje ljudstvo stran od malikovanja in mnogoboštva ter ga vodil k čaščenju in spoznavanju Boga, razen katerega ni nobenega drugega Boga, je očitno, da je hodil po poti prerokov. In končno, Mohamed je učil o Bogu, Njegovi Besedi in Njegovem Duhu in ker so vsi preroki prerokovali o Bogu, Njegovi Besedi in Njegovem Duhu, je torej Mohamed hodil po poti prerokov.<sup>34</sup>

Timotej se je motil, ko je mislil, da Koran uči trojnost Boga, Njegove Besede in Njegovega Duha. Koren, sestavljen iz treh arabskih črk, ki se pojavlja na začetku nekaterih sur, je razlagal, pomeni tisto, kar bi kristjani imenovali nauk o trojici; prav tako je opazil, da Koran govori ob Bogu tako v ednini kot v množini. Gotovo pa bi imel slabše mnenje o Mohamedu, če bi vedel, da islamski prerok ni učil, da obstaja Trojica. Toda druge njegove misli so tehtne.

Tako Timotej kot al-Mahdi pa sta se hudo motila v sovraštvo do judov. In katolikos je bil tudi v odnosu do muslimanov dvoličen, saj jih je v svojih spisih za kristjane občasno imenoval "novi judje". Timotej je imel še druge manjše pomanjkljivosti. In čeprav so ga slavili kot dobrega pisca, ki je umetelno učil v svojih pismih, ni bil prav dober pridigar.<sup>35</sup>

Vendar če pogledamo vsakodnevno življenje v Bagdadu in poskušamo jasno premisliti položaj muslimanov v Iraku in drugje, je Timotejeva javna ocena Mohameda primerno mesto za začetek. Ta pomembni krščanski misijonar je trdil, da islam v bistvu ni niti krščansko krivoverstvo niti popolnoma hudičeva zabloda. V pomembnem smislu je namreč Mohamed hodil po poti prerokov, sledil tistim, ki ljubijo Boga. Tako kot katolikos tudi mi nimamo Mohameda niti za preroka, kakršen je bil Mojzes, niti za učlovečenega Svetega Duha. Vseeno pa bi vsi kristjani, celo tisti, ki so jih preganjali fanatični muslimani, morali priznati, da bi morali vsi razumni ljudje hvaliti Preroka zaradi nekaterih njegovih pogledov in dejanj. Ob tem pa moramo zavriniti militantne islamiste, tako kot to počne velika večina muslimanov samih.

## TIMOTEJ KOT VZOR

**N**atančno preučevanje Timoteja I. iz Bagdada nam lahko pomaga v odnosu z drugimi verstvi in pri vprašanih krivoverstev. Krščanska vera je misijonska. Ni narobe, če misijonarje dobro šolamo in jih pošiljamo po vsem svetu. Dobro je, da jih spodbujamo, naj ostanejo zvesti srčiki vere in naj spoštujejo tako jezik kot kulturo ljudstva, ki mu služijo. Smiselno je tudi, da se ne zanašajo na oblastne strukture. Skoraj vedno namreč sledi vmešavanje oblasti. Odprti pogovori z drugimi, ki so se imenovali kristjani, so Timoteju omogočili, da je govoril s tistimi, ki so bili v svojih domovinah prav tako kot Vzhodni Sirci manjšina. Bil je razumevajoč, toda trd ekumenski delavec.

Petsto let kasneje, ko je Vzhodna sirska Cerkev v Aziji postala vse šibkejša, bi zelo potrebovali Timoteja iz Bagdada. Ta Cerkev je bila namreč tako zelo usmerjena sama vase in tako zaljubljena v svet in prvotna verstva okrog sebe, da ni bila več priča svojevrstnosti in je skoraj izginila.<sup>36</sup>

Ko bo Timotej I., najbrž najpomembnejši katolikos iz Bagdada, postal bolj poznan lik v zgodovini svetovnega krščanstva, bomo svoj lasten položaj lahko razumeli veliko bolje. Lepo je videti, kako spet dobiva svoje mesto.

Prevedel: Leon Jagodic

\* Frederick W. Norris. *International Bulletin of Missionary Research* 30 (julij 2006). Zv. 30. Št. 3. str. 133–136.

\*\* Frederick W. Norris je upokojeni profesor z Emmanuel School of Religion.

1. Ian Gillman in Hans-Joachim Klimkeit. *Christians in Asia Before 1500*. University of Michigan Press: Ann Arbor 1999. Str. 272–78.
2. Kenneth Scott Latourette govori o Timoteju v: *The Expansion of Christianity*. Zv. 2, *The Thousand Years of Uncertainty, A.D. 500–A.D. 1000*. Harper & Brothers: New York 1938. Str. 274, 277. Stephen Neill. *A History of Christian Missions*. Penguin Books. Baltimore: 1964 ga ne omenja. Timoteja sem odkril, ko sem pisal: *Christianity: A Short Global History*. Oneworld: Oxford 2002. Gl. str. 82, 89. Dale Irvin in Scott Sunquist. *A History of the World Christian Movement*. Zv. 1. Orbis Books; Maryknoll, N.Y. 2001. Str. 284–88, 307–10, 313, 337 govori o njem. John W. Coakley in Andrea Sterk. *Readings in World Christian History*. Zv. 1, *Earliest Christianity to 1453*. Orbis Books: Maryknoll, N.Y.: 2004, posveča razdelek 45 njegovi Apologiji. A. Mathias Mundadan. *History of Christianity in India*. Zv. 1, *From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century (up to 1542)*. Church History Association of India: Bangalore 1982. Str. 83, 88, 100–2, 181–83 razlaga Timotejev pomen za krščanstvo v Indiji. Kitajska študentka, ki je študirala na Yale Divinity School, mi je povedala, da je prvič slišala za Timotejev pomen pri predavanjih iz zgodovine Cerkve, ki jih je poslušala na Kitajskem.
3. Hans Putnam. *L'Église et l'Islam sous Timothée I (780–823)*. Dar el-Machreq: Beirut: 1975. Str. 4–11.
4. Gillman in Klimkeit. *Christians in Asia*. Str. 150.
5. A. S. Atiya. *A History of Eastern Christianity*. Methuen: London 1968. Str. 240.
6. E. A. W. Budge, ur. in prev. *The Book of Governors: The 'Historia Monastica' of Thomas, Bishop of Marga*, 2 zv. K. Paul: London 1893. Str. 380–81.
7. Oskar Braun. "Briefes des Katholikos Timotheos I." *Oriens Christianus* 2 (1902). Str. 4–5.
8. Thomas Hurst. "The Syriac Letters of Timothy I (727–823): A Study in Christian-Muslim Controversy" Doktorska disertacija. Catholic University of America, 1986. Str. 86. Zdi

- se, da strokovnjaki za Origena ne vedo, da je Timotej našel Heksaplo, ki jo je dal prepisati.
9. L. E. Browne. *The Eclipse of Christianity in Asia: From the Time of Muhammad till the Fourteenth Century*. Cambridge University Press: Cambridge 1933. 2. izd.: Howard Fertig: New York 1967. Str. 57.
  10. Raphaël Bidawid. *Les lettres du Patriarche Nestorian Timothée I*. Vatican Apostolic Library: Vatikan 1956. Str. 41.
  11. Hurst. "Syriac Letters." Str. 20, iii.
  12. Alphonse Mingana. "The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East: A New Document." *Bulletin of the John Rylands Library* 9 (1925). Str. 307.
  13. Irvin in Sunquist. *A History of the World Christian Movement*. Str. 1:285.
  14. Mingana. "The Early Spread of Christianity." Str. 306.
  15. Gillman in Klimkeit. *Christians in Asia*. Str. 221.
  16. Mingana. "The Early Spread of Christianity." Str. 307.
  17. Isti. Str. 306.
  18. Gillman in Klimkeit. *Christians in Asia*. Str. 223.
  19. Wolfgang Hage. "Einheimische Volkssprachen und syrische Kirchensprache in der nestorianischen Asienmission." *Erkenntnisse und Meinungen*. Zv. 2. Gernot Wiessner, ur. Harrassowitz: Wiesbaden 1978. Str. 136.
  20. Wolfgang Hage. *Syriac Christianity in the East*. St. Ephrem Ecumenical Research Institute: Kottayam, India 1997. Str. 43–56.
  21. Hurst. "Syriac Letters." Str. 117.
  22. Alphonse Mingana. "The Apology of Timothy the Patriarch Before the Caliph Mahdi." *Woodbrooke Studies*. Zv. 2 Heffer.; Cambridge 1928. Str. 16.
  23. Hurst. "Syriac Letters." Str. 109.
  24. Arthur James Mason. *The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus*. Cambridge University Press: Cambridge 1899. Str. xvi–xix. Gl. tudi Frederick Norris. *Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen*. Brill: Leiden 1991. Str. 48.
  25. Mingana. "The Apology of Timothy the Patriarch." Str. 87–88.
  26. Hurst. "Syriac Letters." Str. 88.
  27. Isti. Str. 155.
  28. Wolfgang Hage. "Das Nebeneinander christlicher Konfessionen im mittelalterlichen Zentralasien." 17. nemški dan orientalistov. Od 21. do 27. julija 1968. Würzburg. Zbornik, 2. del, W. Voigt, ur. Franz Steiner: Stuttgart: 1969. Str. 521.
  29. Mingana. "The Apology of Timothy the Patriarch." Str. 17–22.
  30. Isti. Str. 69, 22, 23, 26. V zadnjih treh primerih govori o okusu in vonju jabolka ter o toploti in luči sonca, kakor da bi govoril o Sinu in Svetem Duhu Boga.
  31. Isti. Str. 54. Hurst. "Syriac Letters." Str. 107.
  32. Mingana. "The Apology of Timothy the Patriarch." Str. 61.
  33. Hurst. "Syriac Letters." Str. 117.
  34. Hage. *Syriac Christianity*. Str. 43–56.



# Apologija patriarha Timoteja pred kalifom al-Mahdijem\*

Besedilo je sestavljeno iz dveh odlomkov pogovora med katolikosom Timotejem I. iz Bagdada in kalifom al-Mahdijem, ki sta ga imela leta 781 na kalifovem dvoru. V prvem odlomku Timotej kalifu pojasnjuje, zakaj ne sprejema Mohameda kot preroka in kakšen je odnos med Mohamedom in Duhom-Tolažnikom. V drugem odlomku pa katolikos spregovori o tem, kako ceni Mohameda, čeprav ga kot preroka ne sprejema. Iz obeh odlomkov je razvidna Timotejeva odločna apologetska drža, govorniška spretnost in dobro poznavanje islama.

## I.

**N**aš Kralj, ki ljubi Boga, je zgornjo razpravo končal, se spustil v naslednjo temo in mi dejal: "Kako to, da sprejemaš Kristusa in evangelij po pričevanju postave in prerokov, ne sprejemaš pa Mohameda po pričevanju Kristusa in evangelijev?"<sup>2</sup> In odgovoril sem njegovemu veličanstvu: "O, naš Kralj, o Kristusu smo prejeli številna različna pričevanja v postavi in prerokih. Slednji so na enem mestu vsi v en glas in skladno prerokovali o Njegovi materi: 'Glej, mladenka bo spočela in rodila sina,' (Iz 7,14) in nas učili, da bo spočet in rojen brez spolnega odnosa, kakor Božja Beseda. Torej je primerno, da se tisti, ki je bil rojen iz Očeta brez matere, v mesu rodi iz deviške matere brez očeta, da bi tako Njegovo drugo rojstvo pričevalo o Njegovem prvem rojstvu. Na drugem mestu pa nam razkrivajo

tudi Njegovo ime: 'Dala mu bo ime Emanuel, Čudoviti svetovalec, Močni Bog sveta' (prim. Iz 7,14; 9,5).

Spet na drugem mestu nam preroki razkrivajo čudeže, ki jih bo delal ob svojem prihodu, in pravijo: 'Glejte, vaš Bog! /.../ on prihaja, da vas reši!' Tedaj bodo spregledale oči slepih, gluhih se bodo odprla ušesa. Tedaj bo hromi skakal kakor jelen, jezik nemega bo vriskal.' (Iz 35,4–6.) Še na drugem mestu pa nam razkrivajo njegovo trpljenje in smrt: 'On pa je bil ranjen zaradi naših prestopkov, strt zaradi naših krivd.' (Iz 53,5.) Včasih nam govorijo o Njegovem vstajenju: 'Zakaj moje duše ne boš prepustil podzemlju, svojemu zvestemu ne boš dal videti trohnobe' (Ps 16,10) in 'Rekel mi je: "Ti si moj sin, danes sem te rodil." (Ps 2,7.) Ob drugih priložnostih pa nas učijo o Njegovem vnebohodu: 'Povzpел si se na višavo, ujete peljal ujetnike, od ljudi si sprejel darove' (Ps

68,19) in 'Bog se je vzdignil med vzklikanjem, Gospod med donenjem roga' (Ps 47,5).

Drugje nam razkrivajo Njegov spust iz nebes in pravijo: 'Glej, skupaj z oblaki neba je prihajal nekdo kakor sin človekov; dospel je do Staroletnega in privedli so ga predenj. Njemu je bila dana oblast, čast in kraljestvo, in vsa ljudstva, narodi in jeziki so mu služili. Njegova oblast je večna oblast, ki ne preide, in njegovo kraljestvo, ki ne bo uničeno.' (Dan 7,13-14.) Ti in drugi navedki iz prerokov nam predstavljajo Jezusa Kristusa v jasni luči in kažejo nanj. Kar pa se tiče Mohameda, nisem prejel niti enega pričevanja bodisi od Jezusa Kristusa bodisi iz evangelijev, ki bi se nanašalo na njegovo ime ali njegova dela."

In naš dobrohotni in milostni Kralj je dal znamenje, da ni prepričan, nato pa je dvakrat ponovil vprašanje: "Nobenega pričevanja nisi prejel?" In odgovoril sem mu: "Ne, o Kralj, ki ljubiš Boga, nobenega nisem prejel." In Kralj me je vprašal: "Kdo pa je potem Tolažnik?" In odgovoril sem: "Duh Božji." In Kralj je vprašal: "Kaj pa je Duh Božji?" In odgovoril sem: "Bog po svoji naravi in tisti, ki izhaja, po pridevku; kakor je Jezus Kristus učil o Njem." In naš milostni Kralj je dejal: "In kaj je Jezus Kristus učil o Njem?" In odgovoril sem: "Svojim učencem je govoril takole: 'Ko bom odšel od vas, vam bom poslal Duha Tolažnika, ki izhaja iz Očeta, ki ga svet ne more prejeti, ki prebiva z vami in je med vami, ki išče vse stvari, tudi Božje globine, ki vas bo spomnil vse resnice, ki sem vam jo povedal, in ki bo vzel moje in vam pokazal.' (Prim. Jn 14,16.26; 15,26; 16,7; 1 Kor 2,10.)"

In naš Kralj mi je dejal: "Vse to se nanaša na Mohameda."<sup>3</sup> Jaz pa sem mu odgovoril: "Če bi bil Mohamed Tolažnik, bi bil, ker je Tolažnik Duh Božji, torej Mohamed Duh Božji; in ker je Duh Božji neomejen kakor Bog, bi moral biti tudi Mohamed neomejen kakor Bog; in ker je neomejeni tudi neviden, bi moral biti tudi Mohamed neviden in brez človeškega telesa; in ker je tisti, ki je brez telesa, nesestavljen, bi moral biti tudi Mohamed nesestavljen. Zares, tisti, ki je duh, nima telesa in tisti, ki nima

telesa, je tudi neviden in tisti, ki je neviden, je tudi neomejen; toda tisti, ki je omejen, ni Duh Božji, tisti pa, ki ni Duh Božji, ni Tolažnik. Iz vsega tega pa sledi, da Mohamed ni Tolažnik. Tolažnik je namreč iz nebes in po Očetovi naravi, Mohamed pa je iz zemlje in po Adamovi naravi. Ker pa nebesa niso isto kakor zemlja in ker Bog Oče ni enak Adamu, torej Tolažnik ni Mohamed.

Poleg tega Tolažnik išče Božje globine, Mohamed pa priznava, da ne ve, kaj se lahko zgodi njemu in tistim, ki ga sprejemajo.<sup>4</sup> Tisti, ki išče vse stvari, celo Božje globine, pa ni enak tistemu, ki ne ve, kaj se lahko zgodi njemu in tistim, ki ga priznavajo. Mohamed torej ni Tolažnik. Še enkrat, Tolažnik, kakor je Jezus povedal svojim učencem, je bil z njimi in med njimi, ko jim je govoril, in ker Mohamed ni bil z njimi in med njimi, torej ne more biti Tolažnik. In končno, Tolažnik se je spustil nad učence deset dni po Jezusovem vnebohodu, medtem ko je bil Mohamed rojen več kot šeststo let kasneje, in to preprečuje, da bi bil Mohamed Tolažnik. In Jezus je učil učence, da je Tolažnik en Bog v treh osebah, in ker Mohamed ne veruje v nauk o treh Božjih osebah, ne more biti Tolažnik. Tolažnik je tudi napravil mnogo znamenj in čudežev po učencih, ker pa Mohamed ni naredil niti enega čudeža po svojih pristaših in učencih, ni Tolažnik.

Da je Duh-Tolažnik enega bistva z Očetom in Sinom, potrjuje dejstvo, da je ustvarjalec nebesnih moči in vsega, in ker je ta, ki je ustvarjalec in stvarnik vsega, Bog, je Duh-Tolažnik Bog; toda kot je dejal Jezus Kristus, svet Boga ne more prejeti (prim. Jn 14,17), ker je Bog neomejen. In če bi bil Mohamed Tolažnik, bi moral biti, ker je ta isti Tolažnik Duh Božji, Mohamed Duh Božji. Ker pa David pravi: 'Z Duhom Božjim so bile narejene vse moči,' (prim. Ps 33,6), nebesne in zemeljske, bi moral biti Mohamed stvarnik vseh nebesnih in zemeljskih bitij. Ker pa Mohamed ni stvarnik nebes in zemlje in ker tisti, ki ni stvarnik, ni Duh Božji, Mohamed torej ni Duh Božji; in ker lahko sklepamo, da tisti, ki ni Duh Božji, ni Tolažnik. Mohamed ni Tolažnik.



Če bi bil namreč omenjen v evangeliju, bi bila ta omemba zaznamovana s posebno podobo, ki bi označevala njegov prihod, njegovo ime, njegovo mater in njegovo ljudstvo, kakor resnična podoba prihoda Jezusa Kristusa, ki jo najdemo v postavi in prerokih. Ker pa v evangelijih v zvezi z Mohamedom ne najdemo ničesar, kar bi spominjalo na to, je očitno, da sploh ni omenjen, in to je razlog, zakaj nisem prejel niti enega pričevanja o njem iz evangelija."<sup>5</sup>

In Kralj, ki ljubi Boga, mi je dejal: "Kakor so se judje vedli do Jezusa, ki ga niso sprejeli, tako se kristjani vedejo do Mohameda, ki ga ne sprejemajo." Jaz pa sem njegovemu veličanstvu odgovoril: "Judje niso sprejeli Jezusa kljub dejstvu, da so postava in preroki polni pričevanj o Njem in zato so vredni obsodbe. Kar pa se tiče nas, nismo sprejeli Mohameda, ker v naših knjigah ni niti enega pričevanja o njem." In naš Kralj je dejal: "Bilo je mnogo pričevanj, toda knjige so bile poneverjene, odstranili ste jih." In odgovoril sem mu takole: "Od kod vam je znano, o, Kralj, da smo poneverili svoje knjige, in kje je ta knjiga, ki ni poneverjena in iz katere ste izvedeli, da so knjige, ki jih uporabljamo, poneverjene? Če obstaja taka knjiga, jo jasno pokažite, da bomo iz nje izvedeli, kateri evangelij je poneverjen, ter se držali tistega, ki ni. Če pa takega evangelija ni, kako veste, da je evangelij, ki ga uporabljamo, poneverjen?"

Kakšno korist bi lahko mi imeli od tega, da bi poneverili evangelij? Tudi če bi bil Mohamed omenjen v evangeliju, te omembe ne bi izbrisali iz njega; preprosto bi dejali, da Mohamed še ni prišel, da to ni tisti, ki mu vi sledite, in da bo šele prišel. Vzemimo za primer jude: ne morejo izbrisati Jezusovega imena iz postave in prerokov, le nastopajo lahko proti njemu in odkrito trdijo, da bo šele prišel in da še ni prišel na svet. Spominjajo na slepega človeka,<sup>6</sup> ki je brez oči in ki stoji na dnevni svetlobi ter trdi, da sonce še ni vzšlo. Tudi mi bi storili enako; ne bi si drznili izbrisati Mohamedovega imena iz svoje knjige, tudi če bi ga našli v njej; preprosto bi

dlakocepili okrog njegovega pravega imena in osebe, kakor judje to počnejo v primeru Jezusa. Če povem po pravici, če bi v evangeliju našel prerokbo, ki se nanaša na Mohamedov prihod, bi evangelij zamenjal za Koran, tako kot sem postavo in preroke zamenjal za evangelij."

In naš Kralj mi je dejal: "Mar ne veruješ, da nam je bila naša Knjiga dana od Boga?" In odgovoril sem mu: "Ni moja stvar, da bi odločal, ali je od Boga ali ne. Toda povedal bom nekaj, česar se vaše veličanstvo že dobro zaveda, to je, da so bile vse Božje besede, ki jih najdemo v postavi in prerokih, ter tiste, ki jih najdemo v evangelijih in v spisih apostolov, potrjene z znamenji in čudeži; kar pa se tiče besed vaše Knjige, te niso bile podkrepljene niti z enim znamenjem ali čudežem. Nujno je, da lahko znamenja in čudeže izničijo le druga znamenja in čudeži. Ko je namreč Bog hotel odpraviti? Mojzesovo postavo, je z znamenji in čudeži, ki so jih napravili Kristus in apostoli, potrdil, da so besede evangelija od Boga, in s tem je odpravil besede postave in prvih čudežev.<sup>8</sup> Podobno kot je odpravil prva znamenja in čudeže z drugimi, pa bi moral druga znamenja in čudeže odpraviti s tretjimi. Če bi namreč Bog hotel odpraviti evangelij in na njegovo mesto uvesti novo knjigo, bi naredil to, saj so znamenja in čudeži priča Njegove volje; toda vaša Knjiga ni bila potrjena niti z enim znamenjem ali čudežem. Ker pa so znamenja in čudeži dokazi Božje volje, je zaključek, ki ga lahko potegnemo iz njihove odsotnosti v vaši Knjigi, vašemu veličanstvu že dobro znan."

## II.

In naš ljubeznivi kralj mi je dejal: "Kaj praviš o Mohamedu?" In odgovoril sem njegovemu veličastvu: "Mohamed je vreden vse hvale vseh razumnih ljudi, o, moj Vladar. Hodil je po poti prerokov in sledil tistim, ki ljubijo Boga. Vsi preroki so namreč učili nauk o enem Bogu in ker je Mohamed učil nauk o enosti Boga, je torej hodil po poti prerokov.

Poleg tega pa so vsi preroki ljudi odvrčali od slabih dejanj in jih vodili k dobrim delom in ker je Mohamed odvrčal svoje ljudstvo od slabih dejanj in jih vodil k dobrim, je torej hodil po poti prerokov. Še enkrat, vsi preroki so vodili ljudi stran od malikovanja in mnogoboštva ter jih vodili k Bogu in njegovemu čaščenju. In ker je Mohamed vodil svoje ljudstvo stran od malikovanja in mnogoboštva ter ga vodil k čaščenju in spoznavanju Boga, razen katerega ni nobene drugega Boga, je očitno, da je hodil po poti prerokov. In končno, Mohamed je učil o Bogu, Njegovi Besedi in Njegovem Duhu in ker so vsi preroki prerokovali o Bogu, Njegovi Besedi in Njegovem Duhu, je torej Mohamed hodil po poti prerokov.

Kdo ne bi hvalil, slavil in častil tistega, ki se ni bojeval za Boga zgolj z besedami, ampak je gorečnost zanj pokazal tudi z mečem? Kakor je Mojzes naredil z Izraelovimi otroki, ko je videl, da so si izdelali zlato tele ter ga častili, in je pobil vse tiste, ki so ga častili, je tudi Mohamed izkazal močno gorečnost za Boga ter ga ljubil in častil bolj kakor svojo lastno dušo, svoje ljudstvo in svojo družino. Hvalil, slavil in častil je tiste, ki so častili Boga z njim ter jim obljubil Božje kraljestvo, slavo in čast tako na tem svetu kot na prihodnjem, v Vrtu.<sup>9</sup> Nasprotoval pa je tistim, ki so častili malike in ne Boga, bojeval se je proti njim, jim nasprotoval in jim pokazal trpljenje pekla in ognja, ki nikoli ne ugasne in v katerem bodo vsi hudobneži večno goreli.

In kakor je storil Abraham, ta Božji prijatelj in ljubljenec, ki se je odvrnil od malikov in sonarodnjakov ter gledal zgolj enega Boga ter postal zagovornik enega Boga pred drugimi ljudstvi, je storil tudi Mohamed. Odvrnil se je od malikov in njihovih častilcev, pa če so bili to maliki njegovih sonarodnjakov ali tujcev, ter slavil in častil zgolj enega Boga. Zato ga je Bog izjemno proslavil in pred njegove noge položil<sup>10</sup> dve močni kraljestvi, ki sta hrumeli po svetu kakor lev, in napravil, da so glas njunih oblasti slišali po vsej zemlji, kakor neurje pod

nebesi, tj. kraljestvo Perzijcev in kraljestvo Rimljanov. Prvo kraljestvo, to je kraljestvo Perzijcev, je častilo stvari namesto Stvarnika, slednje, kraljestvo Rimljanov, pa je pripisalo trpljenje in smrt v mesu tistemu, ki ne more trpeti in umreti na noben način in nikakor ne.<sup>11</sup> Še bolj je razširil moč svoje oblasti po Voditelju Vernih in število otrok od vzhoda do zahoda ter od severa do juga. Kdo ne bi slavil, o, zmagoviti Kralj, tistega, ki ga je Bog slavil, in kdo ne bi spletel krone slave in časti za tistega, ki ga je Bog proslavil in povišal? To in podobne stvari jaz in vsi, ki ljubimo Boga, govorimo o Mohamedu, o, moj vladar."

Prevedel: Leon Jagodic

\* Timothy I. of Baghdad. "The Apology of Timothy the Patriarch Before the Caliph Mahdi." *Woodbrooke Studies*. Zv. 2. Ang. prev. Alphonse Minhana. Hefter: Cambridge 1928.

1. Da najdemo Mohamedovo ime v judovskih in krščanskih knjigah, je trditev, ki jo je izrekel Prerok sam v Koranu, VII,156: "Ummi prerok, o katerem najdemo zapisano v Postavi in evangelijih." Gl. tudi LXI, 6.
2. Muslimani od nekdaj verujejo, da je Tolažnik, o katerem govorijo evangeliji, Mohamed. Gl. *Kitab ad-Din* Ibn Rabbana (str. 144–141 v mojem prevodu), ki svojo izjavo podkrepi celo s sklicevanjem na številsko vrednost črk v besedi. Mnogi drugi avtorji (kot je Yahsubi v svoji *shifi*), štejejo ime Tolažnik za enega izmed mnogih imen Preroka.
3. *Koran* VI,50; VII,188; XI,33; itd.
4. Glavnina islamskega pričevanja, ki temelji na *Koranu* VII,156, trdi, da ime Mohamed najdemo v evangeliju. Skoraj celotno delo Ibn Rabbana z naslovom *Kitab ad-Din wad-Daulah* je bilo napisano z namenom prikazati, da to ime najdemo v judovskem in krščanskem Svetem pismu. (Gl. še posebej 7–146 v mojem prevodu.) Prim. Ibn Sa'dov *Tabakat* I, II., 89 in I. I., 123. gl. komentatorja Tabarija o *Koranu* VII,156 ter zgodovinarja Ibn Hishama in Tabarija.
5. Db. *samya* v ed.
6. Db. *d-nishre*.
7. Islamsko izročilo, ki je nekako v nasprotju s *Koranom* XXIX, 49; itd., je polno vsakovrstnih čudežev, ki jih pripisujejo Preroku. Vse te čudeže pa so si očitno izmislili, da bi odgovorili na ugovor kristjanov, ki pravi, da Mohamed ni bil prerok, ker ni naredil nobenega čudeža. Str. 30–60 moje izdaje Ibn Rabbanove *Kitab ad-Din wad-Daulah* so bile spisane v ta namen. Do kakšne mere je kasnejša tradicija okrepila to izjemno temo, lahko ugotovimo na podlagi referenc v Wensinckovem delu *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, str. 165–168. Tema pomanjkanja čudežev pri Preroku poudarja krščanski apologet Kindi, *Risalah*, str. 62 ss. in 67.
8. Raj v *Koranu*.
9. Pred glagol *daj waw*.
10. Namig na jakobite in melkite.

AMIRA NAGATI<sup>1</sup>

# Dediščina puščavskih očetov

## Slovenska odprava v egiptovsko puščavo in v starodavna krščanska nubijska kraljestva

Oktober 2011 so egiptovski mediji pokali od bombastičnih naslovov, podobe požarov in kaosa so polnile zaslone, napisi pod njimi pa so oznanjali, da kopti napadajo vojsko. Na kaj takega ni bil nihče pripravljen, širila se je zmeda. Prvič po dolгих desetletjih smo bili priče tako neposredni obtožbi kristjanov. Napad na cerkev svetnikov v Aleksandriji, ki je izstrelil prvo puščico v srce propadajočega sistema, je bil šok za vse Egipčane, dojeli smo ga kot eno. Kako se je torej moglo zgoditi, da so se lotili takšnega napada? Osupli Egipčani muslimanske vere so ponavljali lažne obtožbe na račun svojih krščanskih sodržavljanov in votla enotnost, s katero smo se ponašali v minulih letih, se je razletela v grdo stvarnost. Ker smo bili jezni in razočarani zaradi zmedenega obrata, ki ga je revolucija že doživljala nekaj mesecev po Mubarakovem padcu, se je krha družbena stavba zlahka zdrobila. Nenadoma in kljub temu, da se je resnica o dogodkih kmalu razkrila, kopti in muslimani niso bili več eno.

**M**oj prvi odziv tisti dan je bil, da sem pobegnila pred varljivimi mediji in se odpravila na kraj sam. Nekaj tednov smo sodelovali na protestih pred vrati Maspera, stavbe egiptovske televizije, kjer se je na ta krvavi dan, tako v fizični kot konceptualni obliki, zgodil pokol koptov. Ker sem poskusila izgubiti vse, kar je nakazovalo verske simbole, sem snela ruto. V teh dneh sem si želela biti kristjanka. Sodelovali smo v njihovih tožbah, zalotili smo se, kako ponavljamo njihove molitve, blagoslove in pozdrave v koptščini. Povsod so vihrale zastave Mine Daniela, mučenca koptske revolucije. Organizirali smo sprevede po ulicah, med katerimi smo nosili

sveta pisma in križe. Dolgo molčeča koptska istovetnost se je končno prebila v zavest Egipčanov.

### NAŠA KOPTSKA ISTOVETNOST

**O**d takrat je postajalo moje zanimanje za ta utišani del naše zgodbe kot Egipčanov vse globlje. Obiskovala sem cerkve, se udeleževala bogoslužij ob petkih, se pogovarjala z duhovniki in menihi, kljub njihovi zaskrbljenosti za mojo varnost, če bi nas videli v tistih turbulentnih časih, ko je napetost naraščala iz dneva v dan. Vedno bolj mi je bila pri srcu koptska družina, ki me je s toliko

toplino sprejela na svoj dom, zame pa je bilo novo, kako so se obdajali s slikami in ikonami svetnikov in mučencev, ki so mi bili povsem neznani. Nekega dne sem se ob krhkem porcelanastem kipu evropske device Marije dolgo pogovarjala z njihovo materjo. Ugotovila sem, da je tisto, o čemer sem menila, da je sestavni del naše istovetnosti, v resnici njen bistven steber, in čudno se mi je zdelo, da smo mu odtekali njegovo vrednost.

Ko so v osemdesetih letih v deželo vdrli valovi vahabitskega islama, izvirajočega iz Savdove Arabije, ker so Egipčani, ki so odhajali na delo v Zaliv, temu toku pripravili vstop v našo družbo, so se začele stvari glede naše koptske/egiptovske istovetnosti spreminjati. Med zbiranjem zgodb prejšnjih rodov sem razumela, kako je ta fundamentalistična miselna šola zadušila živost naše dediščine, kristjani pa so se pred zatiranjem slednjič umaknili in se skrili v svoje hiše, svoje denarnice, svoje avte, svoje žepe, z majhnimi podobami svetnikov in molitvenih knjižic kot drobnih amuletov.

Tuje zamisli o tem, kaj je moralno in versko "pravilno", so preplavile našo kulturno zdravo pamet, ki nas je vodila poprej, in razširila se je ideja, da ima vera premoč nad posebnostmi naše egiptovske istovetnosti. To se je uveljavilo med mladino, ki je že doživljala krizo svoje egiptovske identitete zaradi drugih družbenih dejavnikov svojega časa. Med tem smo bili priče zanimivemu pojavu. Koptska mladina je v svojem poskusu, da bi bila enakovredno obravnavana, prepojila svoje verske prakse z istimi predstavami, ki so že prej kontaminirale islamske prakse v deželi. Vsako ponazarjanje verske prakse v kulturi je postalo herezija, vsako dejanje je bilo možen razlog Božje jeze, spokornost pa je navdihovala večino verskih opravil.

A če se globlje zakoplješ v zgodovino egiptovske verske folklorne, boš le težka ločil islamsko od koptskega. Zgodovinski prikazi religije nimajo veliko skupnega z vsakdanjim življenjem Egipčanov vse od najstarejših časov, saj slednje korenini v praksah, ki bi jim

bilo moč slediti vse v obdobje faraonov. In v vaseh zgornjega Egipta in v delti na praznovanjih *mulidov* (rojstnih dni) koptskih svetnikov in mučencev ali muslimanskih *valijev*, bistvenih za osebno identiteto vasi, sodelujejo tako muslimani kot kopti in darujejo za pridobitev blagoslovov, ki jih je moč doseči na tak dan. Podobe koptov in muslimanov, ki darujejo na teh romarskih krajih, so lahko morda vir graje pri tistih, ki pravijo, da je to zgolj nekaj zunanega in heretičnega. A kdo bo oporekal stotinam koptov, ki vsak dan puščajo listke z željami ob svojih svetnikih in mučencih, prav kakor so Egipčani iz davnega novega kraljestva puščali papirusne drobce in koščke lesa s priprošnjami ob kipih svojih svetnikov?

Takih izročil je ničkoliko. Kot zglede lahko navedemo legende o svetnikih in mučencih, vsakoletna romanja na njihove svete kraje (kjer naj bi bile njihove relikvije, ki imajo zdravilno in čudežno moč), pričakovanje njihovih prikazovanj, ki jih "uradna" religija vse zavrača, vendar zagotavljajo ljudem otipljiv obstoj, s katerim se lahko poistovetijo. Dolga zgodovina ljudskih pripovedi o herojskih figurah in epsko pesništvo, ki mu lahko v vaseh sledimo do danes, nosita tiste vrednote, ki so Egipčanom že dolgo blizu in jih potrebujejo; gre za potrebo po tem, da bi začutili božanstvo kot nekaj, kar je blizu in domače. In kot sta imela vsak bog in boginja v faraonskem obdobju svojo vlogo, sv. Jurij preganja hude duhove, sv. Damjana vrača ukradene predmete, devica Marija pa ozdravlja jalove ženske.

In kakor vam bo zaupljivo povedal vsak Egipčan, je mati v zgornjem Egiptu in v delti srce družine, ki tako spretno vodi gospodinjstvo z več družinami. Ta jedrna vrednost žensk izvira iz starodavnih časov faraonskih boginj, včasih upodobljenih, kako dojijo kralje, in v svoji popolni slavi predstavljenih v Izidi, materinski boginji, ki se je odpravila na mučno potovanje, da bi zbrala raztresene kose telesa svojega moža (kar nakazuje na prastaro pripisovanje pomena relikvijam), in

rodila ter vzgajala sina v samoti. Najsi so te zgodbe oblikovale miselnost Egipčanov, najsi je bilo ravno obratno, v nobenem primeru ni moč zanikati potrebe po zaščitniški materski figuri. In ko so bili Egipčani soočeni s prepovedjo poganstva in zapiranjem templjev, vključno z Izidininim svetiščem v Filah, so se zatekli k figuri device Marije. Čaščenje matere je do danes ohranjeno v koptskem izročilu predanosti devici Mariji, kar se odraža v dvaintridesetih praznikih v njeno čast in v dejstvu, da ji je posvečenih več cerkva kot komur koli drugemu. Figuro matere je potrebno častiti in spoštovati ne glede na vse nasprotno tokove.

A kot svojo zrcalno sliko ima to bogastvo vsakdanje vernosti koptov, vse tiste anekdote, izročila, obredi, vtikani v vsakdanje življenje ljudi, zelo drugačen obraz, napolnjen s tihoto, neizmernostjo in skromnostjo. Obisk samostanov na robovih rečnih obrežij, na pragu neskončne puščave, bo odprl vrata k izkušnji te druge plati. Če se s peščenih gričev in hribov za njimi ozreš na bujne bregove Nila, si soočen s spektakularnim potovanjem, s prestopanjem skoraj vidne črte med živahno zeleno in žgočo rumeno. Kdo bi se, ker gre za deželo prividov in blaznosti, odrekel darežljivosti bregov Nila ali oaz, da bi živel življenje odpovedi in predanosti v puščavi? Iskanje puščavnikov in anahoretov ima v sebi globlji pomen, če za seboj puščajo tako cvetočo, bogato deželo.

Če ob praznikih ali koncih tedna prideš v zelo obiskane samostane, te bo to verjetno preslepilo, saj boš naletel na kup družin, prigrizkov, na menihe, ki sprejemajo goste, na hrup avtobusnih motorjev in na glasne pogovore. Vse to ni tisto, kar bi človek pričakoval od meniškega življenja in njegove duhovne izkušnje. A kakor je povednejši obisk na običajne dneve, lahko še celo globlji vpogled da tudi, če bi se natančneje poučili o rojstvu meniškega življenja, kakor ga poznamo. In ker hodi meništvo z roko v roki s pokristjanjenjem Egipta, se dogodki povežejo tako, da dospemo do mesta, kjer stojimo zdaj.

## KOPTSKA CERKEV

V splošnih razmerah rimske vladavine v Egiptu je zamisel, da bi zapustil dom in družino ter se odpravil na rob vasi proti goram, pečinam in opuščnim grobnicam faraonov, v globljo puščavo, kot je bila tista na obzorju, iz različnih razlogov pritegovala vedno več ljudi. Ti razlogi so segali od bega pred pravnim pregonom zaradi obremenilnega davčnega sistema do odmika od sveta in hrepenenja po duhovnem popotovanju, ki je ustvarjalo asketske puščavske skupnosti.

In v skupnostih, živečih v takšnih razmerah, je obstajala krščanska skupnost, ki je že od časov pred začetkom preganjanj rasla v številčnosti in moči, saj je bil Egipt tedaj znan po svoji verski strpnosti in etnični raznolikosti, zlasti v velikih mestih, kakršno je bila kozmopolitska Aleksandrija. Med skromnimi pričevanji o krščanski navzočnosti pred letom 200 so bili najstarejši novozavezni fragmenti, skupaj z zgodnjimi krščanskimi himnami in molitvami, najdeni v tedaj bogatem, kulturno cvetočem mestu Oksirinh (zdaj je to el Bahnasa v guberniji Al Minja).

Po izročilu je Koptsko cerkev ustanovil sveti evangelist Marko, avtor najstarejšega kanoničnega evangelija, o katerem kopti trdijo, da je blagovest oznanjal v Aleksandriji in leta 68 dosegel venec mučeništva. Domnevno apostolsko ustanovitveno dejanje, za kopte vir ponosa, je označilo začetek zgodovine, ki ni samo zgodovina tragičnih preganjanj, marveč tudi vplivnih voditeljev zgodnjega krščanstva in utemeljiteljev meništva, pa tudi njihove vloge pri oblikovanju svetopisemskega kanona, enega stebrov verskega in moralnega življenja Koptske cerkve, medtem ko so drugi steber spisi cerkvenih očetov pred halkedonskim koncilom in nehalkedonskih očetov. Da bi podrobneje razumeli posebnosti Koptske cerkve, je potrebno vedeti, da predstavlja ključen preobrat četrti ekumenski koncil v Halkedonu leta 451. Njegove odločitve so povzročile razdelitev krščanstva na halkedonske in nehalkedonske cerkve (koptska, sirska,

armenska, etiopska in eritrejska cerkev, ki so skupaj znane kot orientalska ortodoksna cerkev). V zgodnejšem obdobju, v katero so posegli trije ekumenski koncili, se je teologija Koptske ortodoksne cerkve izkristalizirala kot monofizitska, saj je trdila, da sta bila v skrivnosti učlovečenja božanstvo in človeškost v osebi Jezusa Kristusa trajno, neločljivo in nepomešano združeni v eni osebi. Nasprotovanje halkedonski teologiji je Dioskora, patriarha aleksandrijske cerkve, privedla do tega, da se je ločil od ostale Cerkve, in sicer v imenu naukov Atanazija, očeta pravovernosti in pisca biografije svetega Antona, znamenitega asketa, v koptskem izročilu znanega kot *Abu al Ruhban* (oče menihov). Od tedaj se je Cerkev v Egiptu delila na dva patriarhata, grško pravoslavnega in koptskega. In ker je bila velika večina Egipčanov proti halkedonskemu nauku, je to privedlo do množičnega zatiranja in preganjanja oblasti bizantinskega vzhodnorimskega cesarstva, kar je trajalo vse do arabske osvojitve leta 639.

## NA SLEDEH STARODAVNEGA PUŠČAVNIŠTVA

"Če hočeš biti popoln, pojdi, prodaj, kar imaš, in daj ubogim in imel boš zaklad v nebesih. Nato pridi in hôdi za menoj!" (Mt 19,21.)

Čeprav je zelo verjetno, da sv. Anton Puščavnik, prvo ime, ki ga srečamo, kadar raziskujemo izvore meništva, ni bil prvi asket, je bilo njegovo anahoretsko življenje strožje od življenja njegovih predhodnikov. Preden je izbral asketsko življenje, je razdelil svoje premoženje in nato postal učenec lokalnega puščavnika. Njegovo iskanje in prizadevanje sta prek slovitega dela sv. Atanazija *Vita Antonii* postala navdih številnim, ki so mu želeli slediti v puščavo. Sledilci so se pogosto oblikovali v "skupine". Med temi skupinami izstopa skupina sv. Makarija, Antonovega učenca, ki je razumel, da strogo življenje, ki ga je živel sv. Anton, ni primerno za vsakogar. Sv. Pahomij je bil prvi, ki je ustanovil

organizirano cenobitsko meniško skupnost, in velja za očeta meništva.

Puščavnik iz starodavnih dni so pustili svoj pečat na vsakem koraku v notranjost puščave. Najdemo jih od skalnatih gorovij Zahodne puščave, ki je posejana z izviri in vodnjaki, pa vse do Vzhodne puščave, ki je človeku nenaklonjena in mu ne nudi veliko za preživetje.

Ko sem z očmi, polnimi začudenja, potovala po puščavi in razmišljala o tem, kako je samostan vrhunec spokojnosti, smo se peljali mimo stare cerkve. Zidovi stare cerkve, prežeti s preteklostjo, menihi sredi svojih vsakodnevnih opravil, obiskovalci z začudenimi očmi, zagrajeno območje meniških celic, potrjevanje moje vere s spraševanjem po mojem priimku in ogledovanju tetoviranega križa na mojem zapestju (znamenja koptske vere), mi je dalo misliti, da se motim. Vse, odkar smo prvič hodili do puščavniških bivališč v skalah ob dolini Naqlun v oazi Al-Fayoum, in z vsakim novim potovanjem, sem pričela razmišljati, da samostan predstavlja vrata in da je družbena prisotnost samo točka odhoda in ne prihoda, tako kot je za puščavnike bila kakšna poseljena oaza ali vas ali celo mestna naglica. Vse te točke so bile točke začetka obrnjene poti puščavnika.

V puščavi se duhovna polnost razodeva s pesniško veličino, zato je prihod v to prostranost olajšanje. Pot v puščavo nas je peljala iz vrveža prestolnice, prežete z minibusi, ki niso narejeni za visoke ljudi. Po poti, na kateri smo se prav vsakič pogajali za ceno prevoza, smo se vozili z neprijetnimi trikolesnimi *toktoki*, se peljali po makadamskih cestah in se med potovanjem ubadali z razlagami, zakaj se podajamo na neshojena območja. Toda poezija puščave je velikokrat zastarta, še posebej v teh težkih časih za to državo..

## "IZROČILO PUŠČAVSKIH OČETOV"

Jana Ciglenceškega, znanstvenega sodelavca Inštituta za študij krščanske tradicije, sem prvič srečala, ko je delal v knjižnici francoskega Inštituta za orientalsko arheologijo

(IFAO). Sprva ga nisem razumela, ko me je vprašal, zakaj ni zemljevida puščavniških celic v bližini samostanov, in rekel, da je edina literatura, ki je na voljo, arheološka literatura o dinastični predkrščanski dobi (puščavniki so se namreč pogosto naselili v zapuščene grobnice faraonov). Zakaj je to zanimalo zgodovinarja filozofije in idej? Med pogovorom mi je postalo jasno, da geografsko sledenje razseljevanju in migracijam pomaga pri zasledovanju širjenja idej, kar pa je spet koristno za rekonstruiranje vsakdanjega življenja prvih puščavnikov in za razumevanje njihovih teoloških in filozofskih nauk, lokalnih vplivov na njihovo misel in za razumevanje njihovih obredov.

Vse bolj sem razumela, da je za razumevanje širšega konteksta koptskega puščavništva potrebno odkriti domovanja puščavnikov. Po prvem potovanju sem se pridružila sodelavcem projekta "Dediščina puščavskih očetov", saj sem bila prepričana, da je delo, ki ga bomo opravili, zelo pomembno za našo dediščino. Moja naloga je postala priprava dokumentacije za nominacijo puščavskih očetov na nedotakljivi seznam svetovne dediščine UNESCO in obujanje zavesti javnosti. Za moje egipčanske sodržavljane se to morda zdi pretirano. V teh časih je vprašanje zgodovine puščavništva v primerjavi z drugimi zadevami nepomembno. Toda resnica je, da bi bilo prav ponovno odkritje naše pozabljene tradicije in dediščine v teh časih preoblikovanja plodno in nam lahko nudi utrjeno pot za nadaljnji razvoj.

Tako smo se odločili, da oblikujemo ekipo.

Zadali smo si nalogo, da bomo raziskovali oddaljene kraje zgornjega Egipta, Vzhodne puščave, Zahodnih oaz in antičnega krščanskega kraljestva Nubija (današnji Sudan). Za pomoč pri historičnih in teoloških vprašanjih egiptovskega puščavništva, ki glede na tematiko zajemajo tudi poznavanje manj pravovernih oblik duhovnosti, smo k sodelovanju povabili Janovega kolega z Inštituta za krščansko tradicijo Sebastiana Vorosa. Takšne raziskave in delo na terenu bodo v veliko

pomoč pri rekonstrukciji mrež in vzorcev gibanja ter vpliva puščavnikov v Egiptu, Nubiji in v Etiopiji.

Da bi bila izdelava zemljevida kar se da natančna, smo k sodelovanju povabili Davida Lagarda, francoskega geografa, ki dela na francoskem Inštitutu za Bližnji vzhod (IFPO). Njegova naloga je določiti geografsko natančne koordinate jam, puščavniških domovanj, kot tudi samostanov in drugih krajev funkcionalne pomembnosti (npr. izvir vode). Ko nam bo uspelo določiti koordinate, bo mogoče ustvariti vrsto podatkov o plasteh, ki bodo vsebovale pomembne podatke o posameznih puščavnikih, kot tudi o splošnih vzorcih razporeditve njihovega bivanja.

Tako smo se odpravili v puščavo. Kljub navdušenju pa je bil pogled na domala rdeč zemljevid države, obkrožene z veleposlaništvii, tesnoben.

Predhodne raziskave, ki smo jih opravili, so potekale v gorovjih severno in južno od Vadija Arabi v Vzhodni puščavi, kjer se nahaja votlina sv. Antona – zibelka puščavništva; na območju oaze Al Fayoum, kjer smo si ogledali območje izkopanin poljskih arheologov Centra za mediteransko arheologijo (PCMA) na Poljskem, katerega vodja nam je namignil, da obstajajo slikovita bivališča puščavnikov v skalnatih gorovjih, ki obdajajo samostan nadangela Gabriela (deiralMalakGabrie), pa v številnih grobnicah faraonov v dolini Nila, ki so težko dostopne zaradi trenutne politične nestabilnosti. Tu so še ostanki krščanskih skupnosti v oazah Bahareya in Farfara v Libijski puščavi (Vzhodna puščava), na robovih delte v antični Keliji in v Vadi Natrunu, kjer se je samostansko življenje ohranilo vse do današnjih dni ter obdržalo svoj vpliv.

Misel na to, da bi lahko zemljevid izdelali na podlagi teh predhodnih odprav, je v znanstveni skupnosti vzbudilo veliko zanimanja. Kmalu za tem smo od več raziskovalcev in inštitutov dobili pozitivne povratne informacije. Gre za posameznike in inštitucije iz Avstralije, Kanade, ZDA, Francije, Italije in Egipta. Stephen Emmel, eden od

urednikov gnostičnega evangelija po Judu in trenutni tajnik Mednarodne zveze za koptske študije (IACS), nam je predlagal sodelovanje s Howardom Middletonom Jonesom, angleškim arheologom in koptologom (Univerza v Swanseaju), ki od leta 2007 sodeloval pri projektu Multibaza koptskega meništva (CopticMonasteryMulti-Base). Kmalu se nam je pridružil in naenkrat smo imeli 160 koordinat samostanov v Egiptu, ki so postale temelj za prihodnje delo raziskovanja in odkrivanja bivališča puščavnikov.

"Dediščina puščavskih očetov" želi ustvariti razumljiv zemljevid geografske razporeditve zgodnjih puščavnikov in nuditi temelj za nadaljnje podrobne arheološke raziskave. Podroben popis človeških posegov v jame in votline v okolici samostanov bo pomagal rekonstruirati arhitekturno raznolikost in postopno spreminjanje bivališč. Kot rečeno, ko nam bo uspelo določiti koordinate, bo mogoče ustvariti vrsto podatkov o plasteh, ki bodo vsebovale pomembne podatke o posameznih puščavnikih, kot tudi o splošnih vzorcih razporeditve njihovega bivanja. Zemljevidi bodo prosto dostopni vsakomur, ki ga bo tematika zanimala.

Glede na obseg dela in po zaslugi svoje zagnanosti smo pripravljene preživeti mesce v puščavi, saj menimo, da bo cilj naših raziskav znanstveni skupnosti ponudil bogate podatke v obliki zemljevidov, znanstvenih poročil in študij ter morda pomagal ohraniti kulturno in duhovno dediščino zgodnje koptske askeze, ki je pustila velik pečat na zahodnem meništvu.

Trenutno je naša ekspedicija zaradi turbulentnih razmer v državi usmerjena na delo v Sudanu. Tam so na temeljih Meroitov zrasla tri nubijska kraljestva, ki so nam poznana na podlagi misijonarskega dela sirskega pisatelja Janeza Efeškega. Na severu, od prvega do tretjega katarakta, je bilo kraljestvo Nobatija s prestolnico v Farasu. Južneje je ležalo kraljestvo Makurija s prestolnico v stari Dongoli

in še južneje kraljestvo Alavah (ali Alodija) s prestolnico Soba v bližini današnjega Kartuma. Zaradi spreobrnitve kraljestva Nubija v krščanstvo v 6. stoletju je tam ostalo veliko samostanov, ki so nam znani, puščavniška bivališča s tega časa pa niso tako raziskana. Upamo, da bomo uspeli zagotoviti finančno in institucionalno podporo za raziskovanje krajev na obeh straneh doline Nil, in sicer od Kartuma do meje z Egiptom.

Sprejem projekta je bil neverjeten in zelo obetaven, a je jasno, da bo nadaljnje delo potrebovalo ustaljeno organizacijo in dober temelj za sistematično napredovanje.

V teh turbulentnih časih brez jasne usmeritve se ideje rojevajo in ugašajo, časi revolucije pa se zdijo tako oddaljeni, da nekoč jasne in žive slike samo usihajo. Ko se spominjam slik s trga Maspero, se zavedam, da gre za proces oblikovanja in da se naša prihodnost lahko oblikuje samo v teh kriznih časih. Navsezadnje niti ni tako pomembno, ali bomo svoje delo lahko končali, pomembno je samo, da globoko verjamemo, da je zdaj čas za ohranitev naše dediščine in da je ta ohranitev velik del naše zavesti. Egipčani smo se znašli sredi napada na svojo zgodovino, sočasno pa smo razočarani nad varljivimi starodavnimi temelji, ki nam ne kažejo poti v nov jutri. Dejstvo je, da imamo zelo malo znanja o svoji dediščini, kar nas je iz-korenilo in zaradi tega bomo oveneli. Če imam kakšno poslanstvo, potem je to doseči pravo vedenje o pomembnem delu naše dediščine. Takšno vedenje ni umetelno, niti ni prazen vir ponosa, ampak eden izmed trdnih temeljev, na podlagi katerih lahko postavimo svojo sedanost in svojo prihodnost.

Prevedla: Jani Šumak in Aleš Maver

---

1. Amira Nagati (rojena 1990) je pridružena članica Inštituta za preučevanje krščanskega izročila (ISChT).



LEA JENSTERLE

# Koptski jezik

Koptski jezik predstavlja zadnjo fazo pisanega staroegiptovskega jezika, ki se je uporabljal predvsem v prvih stoletjih po Kristusu, v okviru dejavnosti Cerkve, sčasoma pa zaradi kulturno-političnih premikov izgubil svoj pomen in skoraj povsem izginil iz uporabe.

**D**a bi lahko orisali koptski jezik, se moramo najprej ozreti k njegovim egiptovskim koreninam. Staroegiptovski jezik se je razvijal v več stopnjah in se je prvič začel zapisovati že več kot 3000 let pred Kristusom. Najbolj znana oblika zapisa starih egiptovskih tekstov je hieroglifska pisava,<sup>1</sup> ki se je do danes ohranila na piramidah, grobnicah, kipih, obeliskih, papirusih, krstah in na mnogih drugih objektih. Prvič so jo začeli uporabljati okoli 3200 pr. Kr. Ohranjena besedila so različne narave, eden prvih zapisov naj bi bil koledar, sicer pa tekste lahko klasificiramo kot pogrebne, politične, vojaške, etične, zgodovinske ipd. Hieroglifsko pisavo so začeli preučevati že sredi 17. stoletja, vendar je bil pomembnejši napredek v raziskovanju dosežen šele v 19. stoletju. K temu je veliko pripomogla najdba kamna iz Rosette, ki ga je leta 1799 odkrila Napoleonova vojska, saj je na njem vzporedno s hieroglifskim besedilom vklesan tudi njegov prevod.<sup>2</sup>

Hieroglifska pisava predstavlja kompleksen sistem fonetičnih, simboličnih in figurativnih znakov. Isti znak se v hieroglifski pisavi glede na kontekst lahko razume različno: kot fonogram (fonetično branje), kot logogram (znak ali beseda, ki predstavlja določeno stvar) ali kot ideogram (grafični simbol, ki pomeni določeno idejo ali stvar).<sup>3</sup> Hieroglifi so vsebovali tudi determinative, neme znake, ki so podali interpretacijo splošnih besedil ali slik, ter nekaj drugih posebnih znakov, ki so označevali način razumevanja besedila. Egiptovski jezik, ki so ga imeli za svetega, se je z nekaj spremembami v vsaki dobi obdržal okoli 4000 let. V tem času je ostalo nespremenjeno število znakov in zlogov.

Vzporedno s hieroglifi se je v protodinastičnem obdobju Egipta uveljavila tudi drugačna oblika pisave, t. i. hieratska pisava.<sup>4</sup> Hieratska pisava ne predstavlja derivata hieroglifske pisave, ampak oba načina zapisovanja predstavljata različici vzporednega in povezanega razvoja dveh pisav. Hieratska pisava je

bila za razliko od večinoma vklesanih hieroglifov pisana na papirus s trstičnim čopičem in je omogočala hitrejšo pisanje. Uporabljala se je za administrativne namene, religiozna in magična besedila, liste, znanstvene knjige ipd. Za razliko od hieroglifov je bila bolj "praktične" narave.

Okoli 8. stoletja pr. Kr. se je hieratska pisava razvila v bolj kurzivno pisavo, za tem pa se je pojavila nova poenostavljena oblika kurzivne pisave, imenovana demotska pisava.<sup>5</sup> Demotska pisava se je uporabljala med koncem 8. st. pr Kr. in 5. st. po Kr., ohranilo pa se je mnogo zapisov različne narave: pravni in administrativni dokumenti, modrostna besedila, pogrebni in magični teksti ipd.

V tretjem stoletju pred Kr., ko je Aleksander Veliki zavzel Egipt, se je v Egiptu začelo novo obdobje, usmerjeno k helenistični kulturi, in egiptovski jezik je počasi prišel pod vpliv grščine. Prvi poskusi, da bi ga zapisali z grškimi črkami (in več dodatnimi znaki, vzeti iz demotske pisave)<sup>6</sup>, se pojavijo sredi 2. st. pr. Kr.. Gre za spise poganske narave, horoskope, magična besedila ipd. Ta besedila predstavljajo protokoptščino ali staro koptščino, tj. govornjeni egiptovski jezik, zapisan

z grško pisavo. S tem, da so magična besedila zapisali v grški pisavi, so se poganski duhovniki zavarovali pred tem, da bi bila besedila lahko narobe izgovorjena. Magični amuleti so v tistem času predstavljali namreč pomembno trgovsko blago, ki se je moralo prilagoditi novim razmeram in vedno večji prevladi novega, grškega jezika. Prva oblika koptščine pred pojavom krščanstva se je zaradi potrebe oblikovala tako že v poganskih skupinah, v času pred Kristusom, vendar pa polnega razcveta ni doživela vse do pojava krščanstva.

S prihodom krščanstva in misijonarjev v Egipt se je pojavila močna potreba po odpravi jezikovnih preprek. Da bi zagotovili neokrnjeno podajanje Božje besede, je bilo potrebno svete spise prevesti v egiptovski jezik, vendar za potrebe grško govorečih misijonarjev v pisavi, ki so jo le-ti dobro poznali. Tako se je razvila koptščina, zapisana z grškimi črkami, ki jim je bilo dodanih šest dodatnih znakov, vzeti iz demotske pisave.

Gledano z vidika jezikoslovja jezikovno jedro koptščine tako predstavlja egiptovski jezik, predvsem faza demotskega jezika. Zaradi prevodov in vpliva grščine več koptskih besed izvira iz grškega besednega

|          |          |          |          |          |          |          |          |          |          |
|----------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|
| <b>Α</b> | <b>Β</b> | <b>Γ</b> | <b>Δ</b> | <b>Ε</b> | <b>Ζ</b> | <b>Η</b> | <b>Θ</b> | <b>Ι</b> | <b>Κ</b> |
| alpha    | vita     | gamma    | delta    | epsilon  | zita     | ita      | tita     | iota     | kappa    |
| a        | v        | gh       | dh       | e        | z        | ē        | th       | i        | k        |
| <b>Λ</b> | <b>Μ</b> | <b>Ν</b> | <b>Ξ</b> | <b>Ο</b> | <b>Π</b> | <b>Ρ</b> | <b>Σ</b> | <b>Τ</b> | <b>Υ</b> |
| laura    | mi       | ni       | xi       | omicron  | pi       | ro       | sima     | tau      | ypsilon  |
| l        | m        | n        | x        | o        | p        | r        | s        | t        | w        |
| <b>Φ</b> | <b>Χ</b> | <b>Ψ</b> | <b>Ω</b> | <b>Ϟ</b> | <b>Ϡ</b> | <b>ϡ</b> | <b>Ϣ</b> | <b>ϣ</b> | <b>Ϥ</b> |
| phi      | khi      | psi      | omega    | sei      | fai      | hori     | djandja  | chima    | ti       |
| ph       | kh       | ps       | o        | sh       | f        | h        | j        | g        | ti       |

zaklada, medtem ko koptska sintaksa ne kaže dosti grških značilnosti.

V različnih regijah vzdolž reke Nil se je razvilo več koptskih dialektov, ki jim lahko sledimo od najzgodnejšega obdobja pojava jezika do njegovega razcveta. Najpomembnejša sta boharsko in sahidsko narečje, poleg njiju pa so se razvila tudi mnoga druga narečja in podnarečja.

Glavno narečje v predislamskem obdobju je bilo sahidsko narečje, narečje "zgoranjega" Egipta na jugu države. Od vseh narečij ima največ podobnosti z drugimi in zelo malo posebnosti. Zapisovati so ga začeli okoli leta 300, prvi ohranjeni dokumenti standardizirane koptščine pa so prevodi bibličnih rokopisov. Sahidščina je bila zelo vpliven jezik tako egiptovskega monasticizma, kakor tudi krščanskih ortodoksnih struktur, v 11. stoletju pa jo je kot standardno pisno narečje zamenjalo boharsko narečje.

Boharsko narečje je narečje "spodnjega" Egipta – na severu države. Od enajstega stoletja dalje je boharsko narečje edino preživelo koptsko narečje. Od prvotnega narečja do danes so opazne manjše spremembe, vendar je jezik kot celota ostal nespremenjen.

Poleg omenjenih dveh je obstajalo še več narečij, ki so jih poimenovali različno: akmimsko (imenovano po mestu Akhmim), subakmimsko, včasih imenovano tudi likopolitansko, fajumsko, memfično ...

Uporaba koptščine se je razmahnila od drugega stoletja dalje in je v četrtem stoletju, v obdobju intenzivne monastične aktivnosti, doživela literarni razcvet, ko se je stilsko in literarno izpilila. Med četrtem in petim stoletjem po Kr. je bila celotna Biblija prevedena tako v sahidsko kot boharsko narečje, posamezni deli pa tudi v druga narečja.

Literarna dediščina se je nadaljevala do srede sedmega stoletja, ko je zaradi političnih sprememb koptščina počasi začenjala

izgubljati svoj pomen. Po arabski osvojitvi Egipta leta 642 je nastopilo obdobje arabskega vpliva in islamizacije in koptski jezik je počasi začela zamenjevati arabščina. Od 12. stoletja dalje je arabščina zamenjala koptski jezik tudi v liturgičnih knjigah in se začela uporabljati pri cerkvenih obredih.

Kot pogovorni vsakodnevni jezik je koptščina izginila približno na prelomu tisočletja, okoli leta 1000, v pisavi pa se je ohranila še mnogo dlje – do 19. stoletja. Koptščina je na koncu pomenila samo še religiozni ostanek, ki so ga gojili – in ga gojijo še danes – predstavniki krščanske manjšine v Egiptu. Ker ima močan tradicionalni pomen za Cerkev, pa še ni povsem izginila. Pojavljali so se – in se še pojavljajo – raznovrstni poskusi za njeno oživitev.

#### VIRI IN LITERATURA:

Layton, Bentley. 2004. *A Coptic Grammar: With Chrestomaty and Glossary. Sahidic Dialect*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Takla, Hany N. 1998. *The History of the Coptic Language*. Pridobljeno iz: <http://www.coptic.org/language/stshenouda1.htm>, 1. 4. 2014.

Boulos Ayad Ayad. 2001. *The Origin of the Coptic Language*. Pridobljeno iz: <http://www.coptic.org/language/boulosayad.htm>, 1. 4. 2014.

Egyptian hieroglyphs. Pridobljeno iz: [http://en.wikipedia.org/wiki/Egyptian\\_hieroglyphs](http://en.wikipedia.org/wiki/Egyptian_hieroglyphs), 1. 4. 2014.

1. Beseda hieroglif izhaja iz grškega pridevnika "hieroglyphikos", sestavljenega iz besede "hierō", ki pomeni "svet", in besede "glúfein", ki pomeni "vrezati", "rezbariti".
2. Na kamnu je zapisana hieroglifska in demotska verzija istega teksta, skupaj z grškim prevodom.
3. Razlika med logogramom in ideogramom (poimenovanji sta večkrat uporabljeni sinonimno) je bolj teoretske narave: ideogram predstavlja določeno idejo direktno, logogram pa idejo zapiše z besedo.
4. Ime hieratska pisava izhaja iz grške besede "hieratikos", kar pomeni svet ali duhovniški. To ime je pisava dobila v grško-rimskem obdobju, ko je predstavljala pisavo, ki so jo običajno uporabljali duhovniki.
5. Ime demotska pisava izhaja iz grške besede "demitikos", kar pomeni "splošen".
6. Le-ti so označevali glasove, ki jih v grški abecedi ni bilo.



# Kratek pregled armenske cerkvene in liturgične zgodovine<sup>1</sup>

V sodobnih jezikih običajno poimenovanje "Armenci" izhaja iz grščine. Indoevropski Armenci sami sebe imenujejo Hajk' in so se v to pradavno kulturno deželo verjetno priselili iz južne Evrope v 7. stoletju pr. Kr. ter se pomešali z avtohtonim prebivalstvom.<sup>2</sup> V Armeniji lahko grškemu vplivu sledimo vse v 4. stoletje pr. Kr. Tako so denimo v višjih slojih govorili grško, pa tudi armenske napise so prvotno zapisovali z grškimi in sirskimi črkami.

**P**od kraljem Tigranom II. Velikim (95-56 pr. Kr.) je armensko kraljestvo s središčem v Tigranokertu okrog leta 70 pr. Kr. doseglo svoj največji obseg, ko se je razprostiralo od Kaspijskega jezera do Sredozemlja in od Kavkaza do Palestine. Kmalu nato je država prišla pod rimsko nadoblast.

V drugem stoletju po Kr. je Armenija pod dinastijo Arsakidov še enkrat dosegla nekakšno neodvisnost. Vendar omenjeno ni moglo zamegliti dejstva, da je bila dežela tamponska država med velesilama pozne antike, vzhodnorimskim cesarstvom in partskim, pozneje sasanidskim perzijskim kraljestvom.

V splošnem povezujemo pokristjanjenje Armenije z oznanjevalsko dejavnostjo Gregorja Razsvetljevalca (okrog 231-325 po Kr.), čeprav se je misijonsko delo najverjetneje začelo že pred njim. Sprva je krščanstvo bržkone prihajalo z juga, iz Osroene. Legenda je to širjenje vere iz Edese povezala zlasti z

apostoloma Tadejem (Adajem) in Jernejem. Stalni vojaški spopadi, ki so jih povzročali neprekinjeni prepiri med Rimljani in Perzijci o meji, so se začasno končali s tem, da je Armenija po sporazumu iz leta 298 prišla pod rimski protektorat. Pred temi dogodki je misijonsko delo že ob koncu prvega stoletja v glavnem izviralo iz Sirije. Po omenjenem političnem preobratu pa se je krščanstvo vse bolj širilo z zahoda preko Kapadokije na vzhod. O natančnem datumu *uradnega* sprejema krščanstva si učenjaki niso edini. Tertulijan že okoli 210 ve za kristjane v Armeniji, Evzebij za leto 250 omenja škofa Meružana iz Armenije.<sup>3</sup> A med letoma 279 in 314 je bil krščanski nauk nedvoumno razglašen za državno vero. Pri tem je odločilno vlogo vsekakor odigral omenjeni Gregor Razsvetljevalec, ki se je po dogovoru s kraljem Trdatom odpravil v Cezarejo, kjer je prej prejel teološko izobrazbo, tam pa ga je leta 315 Leontij posvetil v škofa.

Gregor je kot prvi *hajrapet* (patriarh) armenske Cerkve stoloval v Valaršapatu in je krstil kralja, kneze ter mnogo ljudstva. Slednjič se je kot puščavnik umaknil v neko votlino in vodstvo armenske Cerkve prepustil svojemu sinu Aristaku, ki se je udeležil tudi nicejskega koncila 325. Vse do katolikosa Sakaka Velikega (umrl 438) je ostala čast armenskega katolikosa dedno v Gregorjevi družini.

Po vnovični razdelitvi Armenije 387 in ukinitvi armenskega kraljestva 428 so Perzijci ob ogorčenem odporu armenske Cerkve zaman poskušali uvesti mazdaizem. V ta čas nacionalne in verske stiske sodi izum armenske pisave.<sup>4</sup> Stvarjenje abecede, ki je ustrezala armenskim glasovom, kar je v začetku 5. stoletja uspelo Mesropu Maštocu (umrl 440), ni imelo le znatnega vpliva na razmah lastne književnosti in na nacionalno samozavest Armencev, marveč je sočasno vzpostavilo možnost za obhajanje bogoslužja povsem v armenščini. Oblikovanje narodne liturgije se je premaknilo v središče zanimanja. Omenjeno je sočasno ustvarilo močno vez za ljudstvo, ki je bilo politično razdeljeno med Perzijo in Bizanc, ter pri Armencih odločilno prispevalo k stopitvi veroizpovedi in narodne zavesti. Do začetka petega stoletja so v nerimski Armeniji (*Armenia Maior*) bogoslužje obhajali v sirskem jeziku. Še potem, ko je bogoslužni jezik postala armenščina, je sirska liturgična oblika globoko vplivala na armensko, čeprav so se vedno bolj pojavljali bizantinski, pozneje pa zaradi stikov s križarji tudi latinski vplivi.

Zaradi verskih vojn med 449 in 484 se armenska Cerkev ni mogla udeležiti koncila v Halkedonu in se je do koncilskih sklepov vedla precej zadržano. Na sinodah v Dvinu 506/7 in 552 je armenska Cerkev priznala monofizitizem julijanske smeri. V času vladanja vzhodnorimskega cesarja Justinijana (527-65) se je od armenske Cerkve ločila gruzijska, ki je bila dotlej z njo v tesni zvezi, in se naslonila na bizantinsko, kar je vodilo k postopnemu prevzemu bizantinske liturgije v Gruziji.

Od sedmega stoletja naprej so v pokristjano Armenijo vdirali Arabci. Vojne s

prodirajočimi Seldžuki in Bizantinci so v zgodnjem srednjem veku privedli do izselitve velikega dela armenskega prebivalstva v Kilikijo. Tam je rodbina Rubenidov ustanovila samostojno kraljestvo, ki je obstajalo do leta 1375 ("Mala Armenija"). Tudi težišče armenske Cerkve se je prestavilo tja. Sledil mu je tudi armenski katolikos, ki je od leta 1166 stoloval v utrdbi Hromkla na Evfratu in od 1293 v Sisu.

Ob stikih s križarji je armenska Cerkev prišla do bližnjih odnosov predvsem z latinsko Cerkvijo. Iz tega izvirajoča prizadevanja za zedinjenje so dosegla svoj vrh pod katolikosom Gregorjem VI. Apiratom (1194-1203), ki sta ga podpirala kralj Levon II. in nadškof Nerzes iz Lambrona (umrl 1198). V tem času, pa tudi še pozneje je prihajalo do prevzemanja različnih elementov iz latinske v armensko liturgijo. Sinoda, do katere je prišlo 1307, je sprejela haledonsko kristologijo in odločitve sedmih ekumenskih koncilov. Razen dominikanskih misijonarjev si je za združitev z rimsko Cerkvijo posebej goreče prizadeval leta 1328 uradno priznani red *fratres unitores* ("bratje združevalci"). Vplivi na nauk in liturgijo Armencev, ki so v 13. In 14. stoletju prihajali iz rimske Cerkve, pa so odmevali še pozneje.<sup>5</sup> Že na prvi pogled so opazni v opremljenosti cerkva in v nekaterih elementih evharistije (molitve ob oblačenju, kesanje, stopnični spev, povzdigovanje, zadnji evangelij ...) in drugih liturgičnih praznovanj (maziljenje in obredi predajanja pri posvetitvah<sup>6</sup> ...)

Z zatonom maloarmenskega kraljestva leta 1375 in z uničujočimi Timurlenkovimi mongolskimi roparskimi pohodi je doživela armenska Cerkev izjemno hude izgube, prav tako je bilo konec začasne unije z Rimom. Leta 1441 je bil katolikosov sedež prestavljen v Ečmiadzin, kjer je še danes. Vendar je v Sisu še naprej obstajal armenski katolikat, ki so ga leta 1930 prenesli v mesto Antélias v Libanonu in tudi še danes živi. Katolikat, ki je med 1113 in 1895 obstajal v Altamarju (Aghtamarju) na jezeru Van, si nikdar ni pridobil večjega pomena.

Na koncilu v Firencah leta 1439 je armenško Cerkev zastopala delegacija. A v tako imenovanem "odloku o Armencih" slovesno razglašeno zedinjenje z armensko Cerkvijo, ki je merilo na njeno latinizacijo, ni bilo uresničeno, kakor ni bilo uresničeno v Firencah razglašeno zedinjenje z drugimi vzhodnimi cerkvami. Toda skoraj v vseh obdobjih so se našli posamezni katolikos in skupine, ki so bili zedinjeni z Rimom. Od leta 1742 vse do danes obstaja celo armenško-katoliški patriarhat, ki ima dandanašnji sedež v Bejrutu oziroma v Bzomarju. Od leta 1999 je njegov patriarh Nerzes Bedros XIX. Tarmuni.

V začetku 16. stoletja se je armenska Cerkev znašla pod nadoblastjo osmanskih Turkov in je morala znova veliko pretrpeti v vojnah med njimi in Perzijci. A predvsem po zaslugi armenskega meništvja in armenskih samostanov sta Armenija in njena Cerkev kljub temu doživeli opazen razcvet. Leta 1828 je kanat Erevan z Nahičevanom pripadel ruskemu carstvu. Leta 1879 so Rusi osvojili še Kars in okoliška območja. Armenska cerkev na tem prostoru je bila 1836 podrejena carju in je glede višjih služb ohranila le predlagateljsko pravico. Samostojnost si je vnovič pridobila šele 1920.

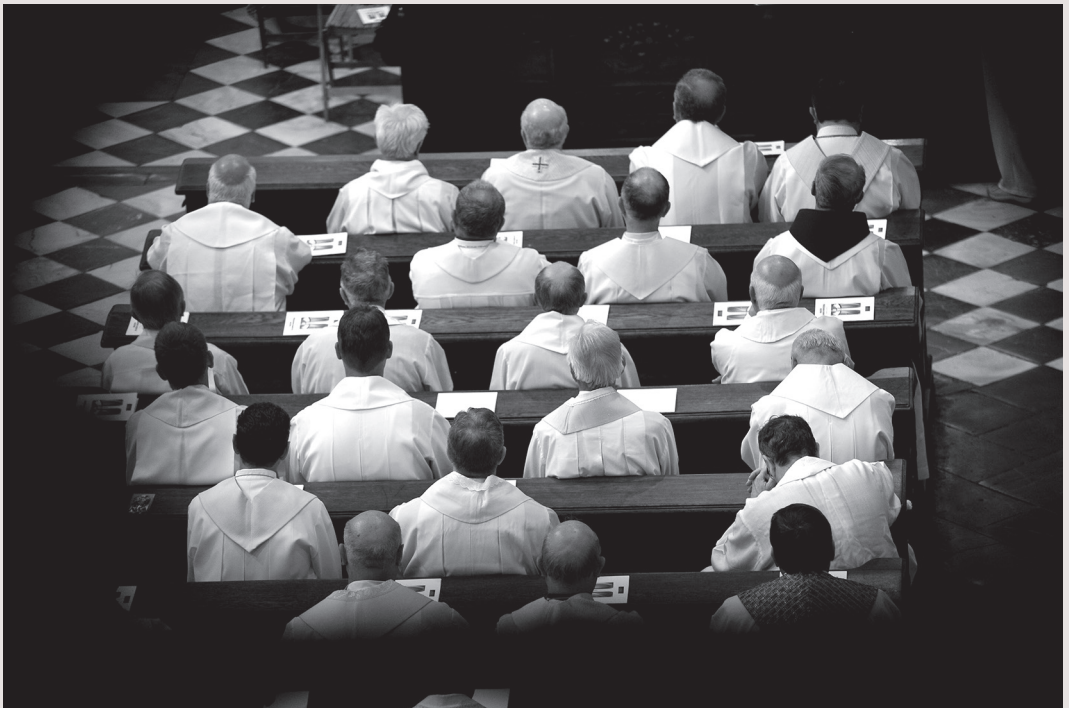
Nacionalizem, ki se je ob koncu 19. stoletja bistveno okrepil, je zaostрил že dolgo obstoječe, versko in politično motivirane napetosti med Turki in Armenci, kar je med prvo svetovno vojno privedlo do skoraj popolnega uničenja armenskega prebivalstva v Anatoliji. Današnji katolikos Karekin II. Nersisjan vodi armensko

apostolsko Cerkev kot "najvišji patriarh in katolikos vseh Armencev" od leta 1999. Trenutni poglavar kilikijskega katolikata s sedežem v mestu Antélias je od 1995 katolikos Aram I. Kešišjan.

Armenski jezik in kultura, pa tudi armenska apostolska Cerkev s svojo liturgijo so do danes ohranili vlogo povezovalnega člana za po vsem svetu razpršene Armence v diaspori.

Prevedel: Aleš Maver

1. Prevedeno po: Hans-Jürgen Feulner, "Armenischer Ritus", v: Basilius J. Groen in Christian Gastgeber (ur.), *Die Liturgie der Ostkirche: Ein Führer zu Gottesdienst und Glaubensleben der orthodoxen und orientalischen Kirchen* (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2012), 105-112. K temi gl. seznam literature in zlasti besedilo G. Winkler, "Zur geschichte des armenischen Gottesdienstes im Hinblick auf den in mehreren Wellen erfolgten griechischen Einfluß", *Oriens Christianus* 58 (1974), 154-172. Ista, "Armenia and the Gradual Decline of Its Traditional Liturgical Practices as a Result of the Expanding Influence of the Holy See from the 11th to the 14th Century, v: *Liturgie de l'Église particulière et Liturgie de l'Église universelle*, Rim (Roma) 1976, 329-368. Ista, "On the Formation of the Armenian Anaphoras. A Completely Revised and Updated Overview", *Studi sull'Oriente Cristiano* 11/2 (2007), 97-130. H. Kauffhold (ur.), *Kleines Lexikon des Christlichen Orients*, Wiesbaden 2007, 37-63. R. H. Hewsen (ur.), *Armenia: a Historical Atlas*, Chicago 2001.
2. O teh "klasičnih" in novejših teorijah prim. Hwesen, *Armenia* (kot v op. 1), 24.
3. Evzebij, *Cerkvena zgodovina* V, I, 46.
4. Prim. o tem mdr. K. Maksoudian, *The Origins of the Armenian Alphabet and Literature*, New York 2006.
5. Prim. o tem pregledni prikaz v D. Findikyan, "L'influence latine sur la liturgie arménienne", v: C. Mutařian (ur.), *Roma – Armenia. Grande Salle Sixtine, Bibliothèque Apostolique du Vatican, 25 Mars – 16 Juillet 1999*, Rim (Roma) 1999, 340-344.
6. Prim. o tem izčrpno C. Gugerotti, *La liturgia Armena delle Ordinazioni e l'epoca Ciliciana*, Rim 2001.





# Maronitska cerkev<sup>1</sup>

## IZVOR MARONITOV

**O**srednje območje maronitske poselitve je bil do nedavnega Libanon. Zaradi različnih izselitvenih valov je to danes prej tujina, Južna in Severna Amerika, Avstralija, pa tudi Evropa. V težko dostopne libanonske gore med Sirijo in Palestino se je rastoča skupnost maronitov umaknila v 8. stoletju, da bi se bolje zavarovala pred preganjanji. Vendar je območje njenega izvora severna Sirija. Okrog leta 925 uničeni veliki samostani Beth Mārōn (sirsko Mōrūn, arabsko Mārōn) je odigral odločilno vlogo. Tamkajšnja meniška kolonija je častila duhovnika, meniha in puščavnika Marona (umrl po 410). Menihi zelo pomembnega samostana sv. Marona so se v znotrajcerkvenih sporih 5. stoletja, ki so v antiohijskem patriarhatu potekali posebej silovito, odločno zavzemali za nauk halkedonskega koncila leta 451. Ob Maronovem samostanu kot duhovnem središču, ki je bilo leta 452 pod cesarjem Markijanom celo povečano, so se zbirali enako misleči aramejsko govoreči kristjani, ki so pozneje po ustanovitelju samostana dobili ime "maroniti". Zaradi svojega priznavanja naukov prvih štirih ekumenskih koncilov so se ločili

od "monofizitsko" usmerjene večine svojih sokristjanov v Siriji.

Verske razlike v antiohijskem patriarhatu so zelo kmalu privedle do preganjanj nastajajoče maronitske skupnosti. A maroniti so se sprva še obdržali v deželi svojega izvora. Svoje naselbine so uspeli zahodno od Oronta celo razširiti proti jugu. A potem ko so Sirijo osvojili islamski Arabci (634/35), se je njihov položaj poslabšal. Zdaj nanje niso več pritiskali zgolj njihovi krščanski nasprotniki, "monofiziti" in melkiti (državni Cerкви zvesta skupnost), temveč tudi novi islamski oblastniki. Rastoče nasilje, zlasti krvavo preganjanje pod kalifom Al-Ma'mūnom ibn Harūn ar-Rašid (813-833), je maronitske kristjane prisililo k izselitvi v neprehodne libanonske gore. Zbirali so se ob svojem duhovnem poglavarju, maronitskem patriarhu, ki je okrog leta 939 svoj sedež prenesel v Libanon.

Življenje maronitov je vseskozi zelo pomembno zaznamovala duhovnost njihovih vedno silno spoštovanih menihov. V od sveta odrezanih libanonskih gorskih dolinah so ohranili svojo kulturno dediščino, zlasti svojo antiohijsko-sirsko obliko bogoslužja s starosirščino (aramejščino) kot bogoslužnim jezikom. Njihov patriarh se še vedno ponaša

z naslovom nekdanjega cerkvenega središča v sirski matici, saj je znan kot "maronitski patriarh Antiohije in vsega Vzhoda". Sedanji patriarh, Mar Bešara Butros Rahi, vodi svojo Cerkev od marca 2011. Nasledil je Nasralaha Butrosa Sfeyra (1986-2011), ki je od leta 1994 član kardinalskega kolegija.<sup>2</sup>

## MARONITSKA CERKEV

(S)irsko-)maronitska cerkev je edina orientalska Cerkev, ki je v polnem občestvu z rimsko Cerkvijo kot celota. Po mnenju maronitskih cerkvenih zgodovinarjev občestvo v veri z Rimom ni bilo nikoli pretrgano. Vendar v zgodnjem srednjem veku mnogo rodov ni bilo skoraj nobenih stikov med sirskimi kristjani na Bližnjem vzhodu in latinskim Zahodom. To se je se spremenilo šele, ko so se proti koncu 11. stoletju na Vzhodu pojavili križarji. Maroniti so te Zahodnjake po svojih močeh podpirali od vsega začetka. Leta 1181 je maronitski patriarh s celotnima duhovščino in ljudstvom izvedel priključitev Katoliški cerkvi.

V času tridentinskega koncila (1545-1563) so se odnosi med Rimom in Maronitsko cerkvijo okrepili. Papež Gregor XIII. je leta 1584 ustanovil maronitski kolegij v Rimu, ki je odtlej izobraževal cerkvene vodstvene kadre te katoliške orientalske Cerkve. Omenjeno je pripeljalo do okrepljene latinizacije celotnega cerkvenega življenja. Še posebej po reformni sinodi leta 1736, se pravi po narodnem koncilu v samostanu al-Luwaiza, ki mu je predsedoval papeški legat Joseph-Simon Assemani, se je začelo rigorozno prilagajanje rimskim praksam. Naraščajoči rimsko-latinski vpliv je nenazadnje vplival tudi na lastno zahodnosirsko liturgijo maronitov.

## MARONITSKI OBRED

Zgodovina lastne maronitske liturgije je še premalo raziskana, da bi bilo mogoče brez sivih lis orisati njen nastanek in razvoj. Na začetne stike z vzhodnimi Sirci kažejo

vpadljive skupne poteze, ki se jih da zlahka odkriti med arhaičnima vzhodnosirsko anaforo apostolov Adaja in Marija in staro-maronitsko tretjo anaforo sv. Petra. Kljub dogmatičnim razlikam med maroniti in "monofizitskimi" jakobiti (ki jim danes pravilneje rečemo sirski ortodoksni kristjani) so še naprej obstajali stiki na področju liturgične prakse. Maroniti so si z zahodnimi Sirci, ki so se ločili od državne Cerkve, delili prvotno skupno liturgično dediščino, vendar so dovolili tudi, da so jo obogatila novonastala evhološka in himnična besedila "jakobitov". Navsezadnje so vse Cerkve sirskega izročila zajemale iz veličastnega skupnega zaklada liturgične poezije. Razen na področju liturgičnega petja so daljnosežne skupne poteze od nekdanj obstajale tudi glede načina, kako sirski ortodoksni kristjani ("jakobiti") in maroniti obhajajo evharistijo. Obe Cerkvi sta del antiohijskega zahodnosirskega izročila (ki mu pripada tudi bizantinska liturgija). Ujemanja v strukturi evharističnega obreda so sedaj, po odpravi kasnejše vpeljane "latinizacije", znova vidnejša. Mnoge izmed zelo številnih obrazcev evharističnih molitev uporabljajo tako pravoslavni Sirci kot maroniti. To denimo velja za "anaforo sv. Jakoba, Gospodovega brata" ali za danes pri maronitih najpogosteje uporabljano "anaforo dvanajstih apostolov". Vse zahodnosirske evharistične molitve kažejo enako strukturo: otvoritveni dialog s hvalnico Boga, ki se prelije v *Sanctus* in *Benedictus*; spomin Kristusovega odrešenjskega dela s posvetitvenimi besedami in posebnim spominom (anamnezo); epikleza, ki pokliče Svetega Duha, naj "obsenči" darove. Sledijo prošnje, ki zajamejo vse stanove Cerkve in v spominjanje pred Bogom vključujejo tudi njene že popolne ude, svete in pravične, ravno tako pa umrle.

Pred evharistično molitvijo je obred pozdrava miru. Posebno težo imajo v sirskem izročilu lomljenje evharističnega kruha, ki sledi evharistični molitvi, "konsignacija" keliha in mešanje podob. Ta simbolna dejanja v svetih znamenjih predstavljajo odrešenjsko

dogajanje Kristusove smrti, vstajenja in poveličanja in priklicujejo vernikom v zavest, da bodo v obhajilu prejeli telo in kri živega Gospoda. Omenjeni obred so Sirci posredovali tudi drugim liturgijam. V rimsko je v povezavi s spremljajočim spevom *Agnus Dei* morda našel pot v času sirskega papeža Sergija I. (687-701).

Od časov križarskih vojn je bil slednjič latinski vpliv tisti, ki je vse bolj spreminjal maronitsko liturgijo in preglasil ter tudi izmaličil njen prvotni lastni pečat. Ob tem je nastal mešan obred, ki je med seboj povezoval sirska in zahodna izročila. Maronitsko bogoslužje v svoji vse do nedavnega običajni

podobi je bilo kljub vsemu blizu ljudem in ga je spremljalo pobožno navdušenje. A pri tem ni moglo ostati, zato so v nedavni preteklosti maronitsko liturgijo v vedno večji meri prenavljali v duhu drugega vatikanskega cerkvenega zbora.

Prevod: Aleš Maver

- 
1. Prevedeno po: Basilius J. Groen in Christian Gastgeber (ur.), *Die Liturgie der Ostkirche: Ein Führer zu Gottesdienst und Glaubensleben der orthodoxen und orientalischen Kirchen* (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2011), 185-190.
  2. Novembra 2012 je papež Benedikt XVI. za kardinala imenoval tudi Rahija. (Op. prev.)



ANDREJ CAPUDER

## Nasprotje ali odnos?

**N**AUK O NASPROTJIH je ena najstarejših zgodb človeškega rodu. Manihejski dualizem (3. stol.) izvaja svojo teozofijo iz starega perzijskega izročila in pojmuje rojstvo vsega živega kot boj med temo in svetlobo. Podobno je govoril že starogrški Heraklit, ki išče in pomirja nasprotja v naravnih pojavih, najsi gre za menjavo letnih časov, kroženja zvezd, prehajanja morja in trdine, zemlje in nebes, moškega in ženskega spola in toliko drugih. Samo še en princip je enako trdovraten in se postavlja ob bok tej prvinski filozofiji, ki so jo zagovarjali mnogi: to je stalnost pojavov in njihovo nenehno vračanje. Na teh dveh ugotovitvah – kot na dvojno pleteni štreni – raste človekova vednost in se gradi zavest, kot neke vrste podstava in hkrati ogledalo Biosa. Priti je moral grški genij, da nam je to dvojno izkušnjo osmisil in razložil kot *znanost* in kot *spekulacijo*, ki naj bi – naj ne bo preveč povedano! – ljudi ponesla med bogove. V mislih imamo Platonov nauk o idejah, kot ga je modri Sokrat v dialogu Fajdon razvil prav na dan pred svojo smrtjo, ko bi lahko počel vse kaj bolj koristnega in pametnega, kot pa da je skupaj s prijatelji razpravljajal o duši in o možnosti posmrtnega življenja. Za logično nit svojega umovanja je

vzel *presežnost* in jo razvijal po svoji običajni metodi dialoga, pri čemer je imel za bregom vedno nekaj svojega (svojskega). S tem je zamašil "ena usta in odprl druga". Zapomnili si bomo vzporejanje *diade* in *triade*. V svetu števil ju gledamo kot sodo in liho. Da njuno nasprotje presežemo s tem, ko eno dodajamo ali odvezemamo drugemu, je matematičnemu umu popolnoma jasno. Spregledamo pa pri tem, prav zavoljo te jasne in koristne uporabe, da pri tem "trpi silo" njuna osnovna zamisel, ideja ali lastnost, to je *sodost* in *lihost*, ki nikakor ne gresta skupaj, tako kakor ne ogenj in voda. "Eden pri tem ali umre ali pobegne," se glasi jedrnat Sokratov stavek, ki so si ga rodovi za njim dobro zapomnili, navzlic njegovi "formalni logiki": kaj pa naj bila ta sodost, lihost, dvojnost, trojnost, konjskost, človeškost in kar je še podobnih "likov", ki se ne dajo spraviti v noben natančen izraz in so kvečjemu izračunljivi, in še to s pomočjo nekakšnih razmerij, kot so število Pi, koren, kvadrat, integral in podobno? Smejemo se jim, a brez njih ne moremo, saj nas izdaja naša lastna govorica: ali ni vsaka druga beseda v sodobni slovenščini "v bistvu"? Kaj je to tako uporabno "bistvo", ki nam enkrat pove več, drugič manj, ne da bi si ta več ali manj znali

razložiti drugače kot z novimi primerjavami, z novimi razmerji, v katerih pa se ponavlja stara enigma ali kar stari (ne)sporazum? Ali lahko rečemo, da se vse stvari zakrivajo v neke vrste enačbo, ki premaguje neko osnovno nasprotje ali razkol? Kako si zamišljamo to enakost?

ISTA JE POT NAVZGOR KOT NAVZDOL, je govoril pred Sokratom že omenjeni Heraklit. To pomeni, da lahko vsako enačbo poljubno "odpreš in "zapreš", da je le tvoje izhodišče dovolj čvrsto in tvoja obravnava dovolj dosledna. In dodali bomo: da sta prostor in čas obvladljiva, se pravi homogena. Pa je to res? Veliki mislec, ki je vzel svoje enačbe smrtno zares, je bil Friedrich Hegel (1770–1831), ki ga lahko mirne duše imenujemo oče dialektike, čeprav si on sam te vede ali spretnosti ni niti izmislil niti je ni do konca izrabil. Zadovoljil se je s tem, da je vesoljni fenomen "sploščil" na človekovo zavest, na tisto racionalno podlago, ki so jo utemeljili kartezijanski zakoni, in iz tega "rokava" potegnil magično formulo, češ da se svet razvija po nasprotjih, ki jih hkrati ukinja in presega: teza – antiteza – sinteza! To svojo logiko je prenesel v območje duha, narave in zgodovine. Po nekaj letih vesplošnega očaranja nad njegovo iznajdbo so se oglasili neverni tomaži oziroma bistri učenci, ki so od svojega mojstra zahtevali več! Tisto "več" naj bi bila družba in iskanje njene pravične ureditve. Feuerbach, Marx, Mao, Sartre in drugi so *nasprotja* v družbi pojmovali kot izkoriščevalski *odnos* in ga zakoličili v znanih dvojicah, ki jih danes že vsak zna na pamet: suženj in sužnjeposestnik, fevdalec in tlačan, meščan in delavec. Pravičnost naj bi se dosegla, ko bi bil ta odnos *zaobrnen*, in to s krvavo revolucijo, ki bo prinesla na oblast nasprotje prvotnega razkola in s tem odpravila izkoriščanje. Iz tega ni bilo nič, kot nas je poučila polpretekla zgodovina, stara nasprotja so prišla spet na dan, izkoriščanje človeka po človeku se nadaljuje v starih in novih še bolj prefinjenih oblikah. Ubijalec ni uspel pokončati zmaja, kot trdi vzhodna modrost. Še najdlje je šel kitajski komunist Mao Ce Tung, ki je ugotovil, da so se družbene strukture,

četudi obrnjene na glavo, znova povampirile, in zato uvedel še poslednji poizkus, da bi iz "prevrata" naredil "navdih". Njegova znamenita "kulturna revolucija", v kateri so študenti topli profesorje, naj bi posegla prav v dno človekove zavesti in počistila z ontološkim vzrokom slehernega nesorazmerja oziroma krivice. Novi milijoni pobitih v ta hvalevredni namen niso dali pričakovane *verifikacije*, pač pa so še pomnožili neverjetno številko dvajsetih ali štiridesetih milijonov, ki so umrli – ne od metafizične – pač pa od konkretne lakote, ko jim nova znanost ni znala rezati kruha ... Na drugem koncu evrazijske celine je francoski filozof Sartre počel enako, le da ostrina njegovega intelektualnega noža ni bila zmožna dati tako očitnih rezultatov. A kaj se ve! Meja med metafiziko in fiziko je bila od nekdanj neugotovljiva.

DIALEKTIKA NAVZVEN, tako bi lahko imenovali ta nauk o nasprotjih, ki se – naj ne bo preveč povedano – meri z milijoni pobitih in se tolaži z ugotovitvijo, češ da je s tem porasla družbena zavest. Ne bomo oporekali tej iluziji, zlasti ker je še ni konec, pač pa bomo poudarili drugo plat medalje, ki se kaže v *nasprotju nasprotij*, na oko podobno oni prvi zavesti, ki pa se paradoksalno obrača in utemeljuje navznoter. Njen "iznajditelj" je oče eksistencializma, danski filozof Soeren Kierkegaard (1813–1855), ki so ga – zanimivo! – brali vsi zgoraj imenovani apostoli družbenih prevratov, iz katerih naj bi izšel novi človek, z njim pa tudi novo nebo in nova zemlja. Tudi Kierkegaard je bral in to zelo veliko. Med drugim je "prebral" Heglovo namero, da katoliški nauk sv. Trojice profilira navzven in v tretjem, sklepnem elementu *triade*, ki se imenuje po katoliškem nauku sv. Duh, znanstveno prepozna *agensa* celotnega vesoljnega razvoja in ga v laični preobleki, kot čarovnika iz Oza, pošlje v svet in se poistoveti z njim. Pa to je ponaredek Platona!, je (verjetno) vzkliknil učeni danski filozof, ki je bil že zelo zgodaj skregan s svetom in mu ta poenostavljena verzija Duha nikakor ni dišala. Trojica, sveta ali ne, je resda lahko seštevek,

a mora biti obenem tudi *predružačenje*. Golo nasprotje dveh, ki ju ponazarja *diada*, ne bo nikdar dalo več od golega nasprotja, naj se ta dva še tako božata ali tepeta, se izpodbijata ali dopolnjujeta, se med sabo prepoznavata in si podajata nazaj svojo popravljeno ali iznakaženo sliko. Taka prepoznavata je v najboljšem primeru spretna potvorba, v najslabšem pa slabo prikrita laž. Kako naj se en konec majave verige učvrsti z drugim koncem enako ali še bolj majave verige, ki mu lahko pošlje nazaj samo svojo lastno "majavost"? In tu smo pri ideji ali bistvu nasprotja, ki mora biti podloženo z nečim "tretjim" (*tertium comparationis*), ki je bistveno drugačno, čeprav operira na enaki ravni kot prvotno razmerje ali odnos. Kierkegaard o tem tretjem govori kot o "odnosu odnosa" oziroma kot o "notranji usmeritvi odnosa", ko človek z medsebojnim prepreganjem nasprotij pogloblja svoje izhodišče, dokler se "skozi lastno prozornost ne potopi v sili, ki ga je vzpostavila" (Bolezen za smrt, uvod). Vernik bo v tej stvariteljski sili, ki je vzrok in posledica navrtanega odnosa, zlahka prepoznal Boga, laična misel pa v tej "notranji usmeritvi" razbira *voljo* po avtentični biti. Mnogi ji pripisujejo kar značaj *vere* ali podlage, ki jo katoliška teologija imenuje podstat, *substantia rerum*. Možna pa je kajpak tudi povsem druga razlaga oziroma stališče. In teh je neskončno, prav toliko, kolikor je ljudi in njihovih "eksistencialnih" ugank. Ničejanska "volja po moči" je že ena takih. Mimogrede povedano, tu gre za očitno *tavtologijo*, kajti volja je že sama po sebi *moč*, kar lepo pove izrek *potere est volere*. Samosilniki, ki so iz svoje volje izvajali oblast, so ta izrek obrnili na glavo.

DIALEKTIKA NAVZNOTER lahko imenujemo Kierkegaardovo izkušnjo, ki se kaže kot "popravek popravka", če predpostavimo, da je novoveški Hegel "popravljal" Heraklita, s tem da je predsokratskemu mislecju, ki je svoj nauk o nasprotjih vezal zgolj na "fizis", dodajal še zavest, ki naj bi se verificirala v družbi in dodala duhovno gorivo k vse bolj osmišljenim odločitvam, ki jih zahteva vesoljni razvoj. O

tem zadnjem antični misleci niso vedeli nič. Pač, Heraklit, kjer sta se navdihovala oba naša dialektična mojstra, stari in mladi, govori (fr. 54. D. K.) o neke vrste *harmoniji*, a previdno loči med vidno in nevidno. Vidna ali zunanja naj bi se ovekovečila prav v Heglovi sintezi, iz katere so moderni potegnili ideal "brezrazredne družbe" ali "tretje dobe", kjer naj bi se po evangeljski prisposodbi (in starih *joahimitskih* prerokbah) pasla skupaj jagnje in volk. O tej harmoniji, ali bolje utopiji, dovolj zgovorno govorijo anali naše polpretekle zgodovine. Drugo pa je ideal nevidne, notranje harmonije, ki naj bi v duši slehernega posameznika vseskozi prepoznaval in "kreditiral" potisk zgodovine oziroma razvoj Duha in s tem omogočal spoj posamične in vesoljne duše, da povemo s starim izrazom. To razmerje, ki še ni *odnos*, je jedrnato izrazil Kierkegaard s svojo običajno ironijo, ko je izjavil, da "milijon (praznih) glav še ni nič, en tak milijon plus en (pravi) posameznik pa sta dva". Kajpak ga v njegovem času, ko je Marx pridigal o uporju množic, nihče ni poslušal. Kako neki, saj mu po tragičnih izkušnjah tovrstnega upora še danes ne verjamemo! In imamo prav, da mu ne verjamemo, vsaj tisti, ki si nismo pripravljene tiščati ušes in slepiti vida pred rezultati, ki jih prinaša golo sprevračanje nasprotij. Mnogi namreč nismo pozabili lekcije modrega Sokrata, ko se ta veliki čudak ni mogel preseliti v onostranstvo, ne da bi na predsmrtno uro razodel prijateljem skrivnost tega preseljevanja. Spomnimo se! Nasprotje, tisto pravo, se v svojem nasprotju, tistem pravem, nikdar ne udomači. Ali umre ali pobegne. Kapitalist in delavec se kot kapitalist in delavec ne bosta nikdar zbogala. Enako kot tlačan in graščak. Ali suženj in sužnjeposestnik. Ali domobranec in partizan, če pogledamo v današnji čas. Sprava med dvema idejama ni mogoča, nas uči formalna logika, ki sega prav v platonske čase in se preko nekega napačno razumljenega krščanstva zajeda v naše dni. Ali pa je v resnici tako, se je vprašal Soeren Kierkegaard, eden najbolj skreganih (in ranjenih) ljudi vseh časov? In je iz svoje

dialektike potegnil genialno rešitev. Ker nihče po svoji volji rad ne umre, se v trku nasprotij po navadi zgodi, da eden pobegne ranjen in od-nese s sabo *smrt v duši*. Kaj se pravi živeti s smrtjo v duši, tega stari dialektiki niso mogli vedeti, čeprav so na veliko razpravljali tako o duši kot o smrti. Niso pa tega mogli vedeti, ker niso, o škandal!, doživeli "usmrtnitve" Boga, kot nam jo predstavlja dvatisočletna krščanska izkušnja, ki pa je še danes ne jemljemo zares. Kierkegaard jo je vzel smrotno zares, kljub svoji radikalno posmehljivi naravi, ali morda ravno zavoljo nje. In jo je zapisal v svojem delu *Bolezen za smrt*, ki ga imajo nekateri "poučeni" kar za peti evangelij, vreden ostalih štirih evangelistov.

SMRT V DUŠI, kaj je to? Pobeg iz svojega nasprotja, kjer si se namenil "postati jaz", tak, kot bi si ga želel, kot bi ga hotel? Ali samo to? Ker v eno reko nikdar ne vstopamo z enako nogo, kot nas uči Heraklit, iz tega sledi nauk, da s sabo odnašamo svoje vtise, da iz njih gradimo spomin, ki nehote rešuje preteklost in jo vzpostavlja v novi luči, z novo voljo ali jezo, po novi "ceni". Kajti prav za to "ceno" je duša, bomo znova citirali starogrški vir, ki pa se presenetljivo bliža modernim časom in moderni izkušnji. Negativna izkušnja se na primerni globini in s potrebnim *kreganjem* spreminja v pozitiv: ko smo najbolj obupani, vztrajamo v obupu, ker slutimo, da nas na koncu tega "rova" čaka skriti zaklad. Mika nas odkritje, naj bo tudi za ceno poraza ali smrti, Zato vztrajamo v paradoksalni poziciji, ko si poglobljamo svoj jaz in ga iz nasprotja dveh s pomočjo tretjega spreminjamo v *odnos*. Odnos pa zahteva osebo, ki golo premetavanje nasprotij spreminja v samo našo *zgodbo*. In za to zgodbo smo nujno iznašli začetek: nekoč se je zgodil *kiks*, prestopok, greh, primanjkljaj, neustrezno dejanje ali misel – ki se naseli v človeka kot stalni očitek in poziv za predrugačenja. "Blažena krivda" jo imenuje sv. Avguštin, ki je iz neznatnega prestopka svoje mladosti (krajca hrušk, krajca zavoljo kraje!) naredil vzvod, s katerim je premaknil svet. Kierkegaard je šel po podobni poti, tako

kot večina velikih romantikov, ki so vzeli to "krajco" smrotno zares in so si jo na neki način "všili" v svojo usodo, v svojo zavest. Da, nekateri so šli tako daleč, da si niso pomišljali vzeti življenja kot dokaz, da je Stvarnik slabo ustvaril ta svet in da mu je treba "vrniti vstopnico"! (Karamazov). Med pesniki in filozofi, ki so zavestno sprejemali svojo zgodbo, svojo usodo, in pri tem "vlekli smrt za brke", se je najbolj izkazal Friderich Nietzsche: njegov mitični Zaratustra poje in se smeje, ali bolje posmehuje, iz najbolj skrite bolečine, iz neštetokrat presukanega nasprotja, ki ni uspelo postati odnos. S kom neki? Ni ženske, ni prijatelja, ni domovine, ni Boga. Je samo projekt jaza, ki "sedi" na nenehno izrečenem in izrekajočem NE, ki je *hotel* postati DA, in si je za to iznašel metodo "večnega povratka", kot neke vrste identično neidentičnost, ki je sama sebi namen: Ali nisem vedno v vseh situacijah jaz sam, kaj še hočete več? Da takšna umetna samopostavitev jaza vleče za sabo zavist, kot neke vrste negativno *vest*, ko se iz pomanjkanja konkretnega prestopka kuje imaginarno in nikoli dognano prestopništvo, naj bi ostalo skrito vsem, predvsem pa avtorju. Na žalost je bila zadnja beseda, zadnje priznanje na ustih blazneža. Tako kot jo je za njim izreklo neko celotno stoletje, ki si je izbralo Kristusov križ, zavrglo pa je Kristusa.

SKOZI LASTNO PROZORNOST zasidraj svoj jaz v moči, ki ga je vzpostavila, pravi Kierkegaard? Kaj to pomeni? "Kesaj se!" Rohni umorjeni komendant don Juanu, svojemu morilcu, ki ga drži za roko. "Ne," mu odgovarja le-ta in mu skuša izviti dlan, ki postaja vse bolj pekoča. "Kesaj se! – "Ne"! – "Da" – "Ne". – Tolikokrat ponovljeni NE, ki ostaja zadnja beseda, če naj verjamemo genialni Mozartovi operi, je verjetno tisto nasprotje, ki vzdrži do konca in še čez (?) in spreminja dušo v kamniti blok, podoben tistemu, na podlagi katerega je ta prizor nastal, to je kamnitemu kipu umorjenega. Tu se dejansko v vsej luči pokaže ostro nasprotovanje, tisti *aut-aut*, ki smo ga potegnili iz ust Platonovega junaka. In tu ne gre več za nekakšno formalno logiko,



za pobeg, ki odnaša s sabo smrt v duši, temveč za pravi pristni obup, ki hoče biti sam svoj in svojo samostojnost izvaja iz uboja drugega. Rekli smo duša kot kamniti blok, ne iz prezira do kamna, ki v sebi ohranja silnice že izživetih možnosti, temveč kot ponazoritev zaustavljenega gibanja, *ukinjenega* nemira, ki je v svoji srži duša sama. Tu prehoda ni več. Ni več tiste blagodejne *kontaminacije*, na kateri gradi človeško upanje, ko se v medsebojnem naslanjanju drug na drugega gradi oseba in preko nje nadosebna družba. Nevidna harmonija je tu izrekla svoj ostri *verdikt*, kljub temu, da njen zunanji videz ostaja in izpričuje kot kužno znamenje, ki naj bi *per negationem* klicalo k zdravju, ki je pobegnilo in se ne vrne več. Česa vse ne počnemo v imenu tega "zdravja"! Neka civilizacija sloni na tej lažni diagnostiki, iz nje izvajamo vse vrste evforije in religije, ki nam za vsako ceno skuša kazati obraz vidnega Boga. Za prave vernike bi moral ostati skrit! Naravo kličemo kot pomočnico, potem ko smo poteptali njene zakone in si izmislili nove. Na takšni poustvarjeni (?) harmoniji slonita znanost in tehnika, ki nočeta ali ne moreta priznati, da so vse te "zloženke", ki nam polnijo knjige in internet, bolj ali manj sposojene *figure* biti, bolj ali manj zatemnjeni odsev duše. Beseda "prozornost" se sicer uporablja na vse načine, kakor jo obrnemo, kakor se ji približamo ali se od nje oddaljimo. Služi nam kot izgovor, da je nikdar ne doženemo do kraja, da se nikoli prav ne prebudimo, ker nočemo prepoznati v njej tistega skrivnega *logosa* ali smisla, v katerem je sv. Avguštín prepoznaval najbolj skriti "pogon" duše, *intimior intimo meo*. Predvsem pa se branimo tega pogona (ali pregona?) v njegovem moralnem zapopadku. Kot kesanje, kot vrnitev na kraj, "kjer smo izpadli", kot obnovo našega notranjega življenja, kot blaženi trenutek, *kairos*, ko nam ob prihodu Odršenika začenjajo govoriti kamni, medtem ko mi ostajamo ali blebetavi ali nemi. Oseba v nas ne zaživi, blokada je popolna.

DUŠA JE ODNOS, nam govori naša eksperimenta. In ta odnos mora biti "na suhem", nam

priporoča "mračni mislec" Heraklit, ki se je nekaj stoletij pred Kristusom v Artemidinem templju v Efezu učil umetnosti, kako naj človek spoznava samega sebe. Kaj se to pravi "biti na suhem"? Zanimivo je, da so vsi veliki mistiki in preroki zadnjih tisočletij stoletij silili v puščavo, ker so se v njenem ostrem okolju, kjer zemlja brez posredovanja prehaja v nebo, laže prepoznali in si v zahtevni askezi – vaji brusili svoj božanski jaz. Ali ni tudi slovenski izraz "puščavec" sinonim za samotnika, ki je prekinil svoj promet s svetom in se v tekmi z zunanjim soncem odprl navznoter, od koder mu je zasijala notranja luč? In ali ni voda, kot največja dragocenost puščave, pritekala na dan skozi redke vodnjake, kot razpoke v peščenen prtju zemlje, ki so dajale življenje ljudem, rastlinju in živalim? Ob enem od takih vodnjakov se je bil ustavil Jezus in prosil ženo Samarijanko, naj mu da piti – v zameno pa ji bo dal "žive vode", ob kateri ne bo nihče več žejen. Ena najlepših svetopisemskih prilik je zgrajena na tem simbolu duše, ki zajema od znotraj in v sebi išče svoj *logos*. In tak ni bil samo Srednji vzhod, ki je dal našega Odršenika, take so bile vse puščavske zemlje od Arabije do srednje Azije, od Egipta do Perzije, kot da je puščavski pesek boljša "placenta" za rojevanje skrivnosti kot pa obilno namočene, cvetoče pokrajine, kjer so tekle zibelke velikih civilizacij. Voda je resda osnovni element živega, vendar je usmerjen navzven. *Suha* duša pa sili navznoter, kot da bi hotela v sebi učvrstiti temelj, ki je podlaga vsemu. Odnos odnosa, smo rekli, in tu se naša vednost ustavi. Ostane pa *smer*, ki jo je treba izpeljati, in *živa* voda, ki jo je treba izbiti: "pot, resnica in življenje", po Jezusovih besedah, ki jih ne moremo vzeti na lahko, kot na hitro roko vrženi recept, ki ga napiše vsak zdravnik, zlasti tisti v duhovniškem oblačilu. *Prozornost*, ki smo jo navedli kot stanje duha in kot dinamiko bitja, ki idealno deluje v dialektiki vodnjaka in puščave, nam bodi v stalen opomin, kako smrti ubežimo edino tako, da nosimo s sabo. S tem korigiramo staro vednost, kot jo izraža Platonov dialog.

Naša smer na ta način postane "blaženi pobeg", za katerega najdemo napotek v Matejevem evangeliju (10, 23), tam, kjer Jezus opozarja svoje učence, naj bodo pripravljeni na preganjanje in naj pri tem "bežijo iz enega mesta v drugo in, če je treba, tudi v tretje". Ta zadnji dostavek je vzet iz apokrifov (Bezae), ker si uradni evangelisti očitno z njim niso vedeli kaj pomagati. Označuje pa, po našem mnenju, prav to skrivnost podvajanja, ki ji uvedba tretjega elementa ne podaljšuje samo serije, pač pa dodaja novo kvaliteto, ki ji je podlaga Kristusova beseda, njegov in naš *logos*. Omenjeni pasus, kot toliko drugih, lahko beremo tako ali drugače, a Bog je smer za tistega, ki razume namig. V tem smislu nam govorijo evangelijski paradoksi, o katerih si upamo razmišljati.

V POSTNEM ČASU, ki ga ima na programu vsaka od treh velikih monoteističnih religij, je razmišljanje o paradoksih še posebej zdravo in odrešujoče. Post kot pritrgovanje, odrekanje in samoomejevanje ni samo lepa in koristna metoda, kako "iti na manj", pač pa tudi, kako bi iz tega manj izbili več! In tu se znova, še v bolj ostri luči zastavi dialektika med manj in več, o kateri smo ravnokar razmišljali. Postiš se lahko *telesno* – danes temu rečejo *režim* – kar se da početi v imenu splošnega zdravja tudi sicer, ob kateremkoli dnevu leta. Včasih je osebni post tudi prilika, da opozoriš na nevzdržno stanje v sebi, v družini, v družbi. Ob slovitih Gandijevih postih je zadržala dih vsa Indija, da ne rečemo ves svet. Večinoma pa velja post za poseben način posvetitve, kot priprava na velike dogodke v verskem koledarju. Druga taka priprava bi lahko bil tudi poseben način posta, ko se vzdržiš *besede*, gojiš molk. Kajti beseda, zlasti kadar je po nemarnem izrečena, je dosti hujši vir onesnaževanja kot vsi izpuhi, odpadki in odplake planeta, s katerimi si danes belimo glave. Če samo pomislimo, koliko odvečnih zvokov se sleherni trenutek pretaka po slišnih in neslišnih poteh, ki prepezajo ozračje Zemlje in s katerimi bomo skoraj napolnili naš ljubi kozmos, si lahko predstavljamo, da

biva nekje Bog, ki si tišči ušesa – zakaj si jih ne bi občasno tudi mi? In se vzdržali izjav, zlasti kadar bi radi ukorili druge namesto sebe? Kdor molči, devetim odgovori, se glasi stara modrost, ki v tem smislu ni edina. *Ubije me prejaka riječ*, je zapisal hrvaški pesnik. In vsaj v postnem času naj ne bi bili morilci ... Tretja oblika posta, na katero malokdo pomisli, pa je očiščevanje *uma* – in kot takšno smo si zastavili v pričujočem sestavku. Ne samo zato, ker je *tretja* in kot taka osmišlja prvi dve, pač pa zato, da bi opozorili na bistveno vlogo umovanja v religioznem življenju, ki se zdi zapostavljeno na račun vere. Vera kot izrekanje pripadnosti dobiva vse večjo vlogo v našem življenju in kot taka zlahka vodi k fanatizmu, praznoverju in slaboumnosti. Takšno verovanje je pogosto res slaboumnost – šibki um! – in je daleč od tistega absurda, ki ga je antični Tretullian sprejel kot temelj verskega prepričanja: *Credo, quia absurdum*. Temu stavku se je uprl sv. Avguštin, ki je svojo vero opiral prav na visoki um, iz katerega jo je kasneje lahko izvajal, tokrat v povratni in dogmatični obliki. A vendar: *Intelligo, ut credam!* Umevam, da bi veroval! Da bi se izognili temu umevanju, smo iznašli praktične izraze iz katekizma, ki izražajo našo pobožnost in jih najraje uporabljamo takrat, ko nam zmanjka pravega argumenta in je naš pogled usmerjen navzven. Nobeden od teh izrazov na prvo oko ne škodi, vsi skupaj, vzeti kot celota, pa se kaj lahko obrnejo proti meni, zlasti kadar umanjka tisti temeljni odnos, ki je osmišljanje nasprotij in poteka skozi mojo, tvojo ... osebo. In tega preprosto ne vidimo. Gledajo, pa ne vidijo, je eden najbolj pogostih evangelijskih očitkov, ki smo jih podedovali že iz Stare zaveze.

GLEDALI SO VANJ, KI SO GA PREBODLI (Jnz, 19,37): kako se skozi lastno prozornost naravnani sam nase, potopiš, prikoplješ ali "pribodeš" do Njega, ki je vzpostavil tvoj "živi" odnos, glejte, ta Kierkegaardova formula, ki so jo za njim premlevali že mnogi, v skrajni logiki pove, da tega dejanja ne zmoreš sam. Narediš, a ne zmoreš sam, če nisi oprt na

Avtorja tega odnosa, ki se je ponudil, da bo "držal" vsa človeška nasprotja in njihovo metafizično bodico, a držal tako, da se bo žrtvoval. In tu smo naenkrat pri najstarejšem ritualu človeštva, ki zahteva žrtveno jagnje, ki naj se zakolje in poje, da bodo odvzeti grehi sveta. Krščanska simbolika velike noči je vsa zasidrana v tem prastarem *refleksu*, ki so mu dodane kozmične, eshatološke dimenzije, po katerih se človeška krivda odkupuje z Božjim privoljenjem, kjer je potreba hkrati ponudba, a tolikšna, da ti po pravici zastane dih. Bog pride do človeka, tako da se da umoriti, v smrti na križu! Ko se je to posvetilo velikemu zanikovalcu, kot je bil Nietzsche, je naenkrat začel govoriti s tihim glasom ("Boga smo ubili!") – in potrebno je bilo "prevrednotenje vseh vrednot", da je iz njega planil krohot, ki je obšel ves planet. Denimo, da si je "razbil glavo" tam, kjer ni uspel priti "skozi", priti pa ni mogel, ker je odbil pomoč, ki bi mu jo lahko nudil Kristus, na katerega je bil na smrt ljubosumen. Nemoč identifikacije, nam govori moderna vednost, ki poimenuje vse, a ne razloži ničesar. Oziroma razloži s pojmi, ki držijo – ali še raje podirajo drug drugega, kot domine ali karte, ki padejo ob premočnem vetru. Pojmi lahko stojijo samo v brezvetrju, ki je odsotnost Duha. Prozornost duše, o kateri smo govorili, pa ni samo mikavna prosojnost

bistrega jezera, s katero nam postreže narava. Je neizprosno zategovanje med središčem in obodom, je boj, je nenehni odnos, je "pobeg" na težje, na bolj zavezujoče. Smrt v duši je lahko samo prisposodba, lahko pa postane najbolj kruta stvarnost, če ji nadenemo obraz ljubljene bitja, ki smo ga prizadeli, žalili ali na neki način umorili. Ubojev je več vrst, vsaj toliko kot pobegov. Možni morilci smo vsi, samo da si tega ne priznamo. Zato pa je dobro, da včasih izmolimo "Gospod, nisem vreden, da prideš pod mojo streho, reci le z besedo in ozdravljena bo moja duša." Ta Beseda, z grškim izrazom *Logos*, je tisti odnos, o katerem smo govorili, odnos, ki je več kot nasprotje, ki je odnos odnosa, ki je notranja usmeritev odnosa in se v prozornosti, ki postaja priznanje, nasloni na božanskega Avtorja. Odbij ga, če ga moreš! Ljudska modrost govori o slabi vesti, ki pride za tabo, naj se je še tako otepaš. Lepo povedano, le da preprostim besedam ne verjamemo. Raje se zapletamo v nasprotja, ker si upamo v njih pobegniti samemu sebi. A uiti nimamo kam. Kristjan, "mladenič v ognjeni peči", podoživi svojo smrt do kraja, edino tako postaneš vreden vstajenja. In pri tem nam Bog pomagaj!

Postni nagovor  
na Teološki fakulteti 13. marca 2014



# Romantika

Čas za domišljijo, dušo, ustvarjanje in upanje

(Caspar David Friedrich)

"Trdim, da so največji predmeti v naravi najlepši, in po prostranem oboku neba ter neomejenih prostranstvih, ki jih naseljujejo zvezde, si ničesar ne ogledujem s tolikšnim zadovoljstvom kakor širno morje in gore. V njihovem videzu je nekaj veličastnega, mogočnega, nekaj, kar v duhu navdihuje velike misli in strasti. V takih okoliščinah se duh po naravi dvigne k Bogu in njegovi veličini; vse, kar je zgolj senca ali videz neskončnega, kot to velja za vsako stvar, ki presega naše razumevanje, napolni in prevzame duha s svojim presežkom in ga zaziblje v nekakšno prijetno omamo ter občudovanje."<sup>1</sup> (Thomas Burnet.)

**N**a prehodu iz 18. v 19. stoletje se je rodil slog ali bolje rečeno mnogolično gibanje, ki je v marsičem zelo očitno zaznamovalo občutljivost ustvarjalcev na številnih področjih. Kar jih je tokrat najbolj mikalo, je bila domovina, srednji vek, globina duše ter individualizem. Posledice tega so bile najbolj vidne v književnosti ter v umetnosti, ki si je poiskala različne izrazne oblike. To obdobje evropske zgodovine kulture imenujemo *romantika*, izraz pa obsega gledanje na človeka, njegovo duševnost, na naravo, vero, politiko in zgodovino, slikarstvo, kiparstvo, književnost, glasbo, gledališče, oziroma na splošno miselnost tedanjega časa. Romantika je v ospredje postavila posameznika in nadomestila kraljestvo hladnega razuma z rahločutnostjo, strastjo in domišljijo.

Začetki tega gibanja so natančneje zaznamovani malo pred letom 1800 po vsej Evropi,

predvsem pa v Nemčiji, Angliji in v Franciji. Seveda je marsikje povzročilo tudi vrsto negativnih posledic, ki so umetnike pahnila v težak položaj in osamo, iz česar se je rodil mit o t. i. "prekletem umetniku".<sup>2</sup>

Neoklasicizem, ki je vladal pred tem, je mogoče spremljati kot jasno prepoznaven slog, z natančno določenimi značilnostmi, romantika pa ima nedoločnejše obrise: pomenila je usmeritev po novem okusu in nekakšno skupinsko gibanje evropske duševnosti, težnjo, ki je obsegala med seboj zelo različne izrazne oblike, zajemala je vse umetnosti ter hkrati na enak način mislila o notranji in zunanji človeški resničnosti.

Zadostuje, če pomislimo na to, kako se je v 19. stoletju spremenil odnos do estetskega in etičnega modela, ki ga je ponujalo že grštvo: kar je Winckelmann<sup>3</sup> navdihovalo z



Brodolom Upanja ali Ledeno morje

mislili o vedrini, je z Goethejem in *Faustom* postalo temeljni dejavnik človekove rasti in pridobivanja lastne duhovne zrelosti. Pozneje sta Nietzsche in Rohde<sup>4</sup> v predavanjih in spisih razkrivala vse vznemirljive, nerazumne plati, ki jim vladajo temne sile in se skrivajo pod zglačeno podobo grške civilizacije: kategorija dionizičnega je ustvarila podobo Grčije, ki se izrazito razlikuje od tistega, kar si je predstavljal Winckelmann, čeprav iz nje izhaja.

Zamisli o antiki kot naravni skladnosti pa spodbijajo teorije Edmunda Burka<sup>5</sup> o "vzvišenem" (1756), ki da nasprotuje dokončnosti *Lepega*, in klasičnemu pojmovanju narave in skladnosti. Danec Nicolai Abraham Abildgaard<sup>6</sup> je razlagal antiko na protokolaren način, potem so mu prisluhnili še Füssli<sup>7</sup> ter drugi vizionarski slikarji. Občutenje narave, noč, okultnost, sanje, neskončnost, hrepenjenje po daljnih in eksotičnih deželah zahteva, da je treba raziskati meje razuma, nemir, čustvenost, prevladovanje čustev – vse to priča o skrajno različnih navdihih in témah, značilnih za romantiko.

Gledano iz zornega kota 18. stoletja pa se ideja *Vzvišenega* nanaša zlasti na izkustvo, ki ni povezano z umetnostjo, temveč z naravo,

pri čemer dobijo prednost neizoblikovanost, bolečina in grozljivost. V minulih stoletjih si je utrlo pot spoznanje, da obstajajo tudi lepi in prijetni predmeti ter pojavi, ne samo tisti grozljivi, strah zbujači ali boleči: umetnost so pogosto hvalili zato, ker je na lep način posnemala ali prikazovala grdo, brezoblično in strašno; pošasti, smrt ali nevihto. V *Poetiki* Aristotel pojasnjuje, kako mora tragedija pri prikazovanju pretresljivih dogodkov v gledalčevi duši zbuditi sočutje in *grozo* hkrati. Vendar namenja poudarek procesu očiščenja (katarze), v katerem se gledalec znebi tistih strasti, ki mu same po sebi ne nudijo nikakršnega ugodja. V 17. stoletju so nekatere slikarje cenili zaradi njihovih upodobitev grdih, odvratnih, pohabljenih in izmaličenih bitij ali oblačnega, nevihtnega neba, vendar ni nihče trdil, da bi lahko bila vihar ali razburkano morje, skratka nekaj pretečega in brez prave oblike, lepa sama po sebi.

V tem obdobju pa se je vesoljstvo estetskega užitka razdelilo na dve področji: na področje *Lepega* in na področje *Vzvišenega*, čeprav ti nista bili strogo ločeni med sabo (kot sta postala *Lepo* in *Resnično*, *Lepo* in *Dobro*, *Lepo* in *Koristno* ali prav *Lepo* in *Grdo*), saj je izkustvo *Vzvišenega* privzelo številne



Življenjska obdobja

značilnosti, ki so jih pred tem pripisovali izkustvu *Lepote*.

Osemnajsto stoletje je bilo obdobje popotnikov, željnih spoznavati nove dežele in njihove običaje, in sicer ne zato, da bi jih zasedli, kot se je dogajalo v prejšnjih stoletjih, temveč zato, da bi izkusili nove užitke in čustva. Tako se je razvilo nagnjenje do eksotičnega, zanimivega, nenavadnega, drugačnega in osupljivega. V tem času se je rodilo tisto, kar bi lahko imenovali "*poetika gora*": popotnik, ki se poda čez Alpe, navdušeno prehodne pečine, neizmerni ledeniki, brezdanja brezna in prostranstvo brez mej.<sup>8</sup>

Že konec 17. stoletja je Thomas Burnet v svojem *Telluris theoria sacra* v izkustvu gora videl nekaj, kar dviga dušo k Bogu. V 18. stoletju pa je Shaftesbury<sup>9</sup> v svojih *Moralnih esejih* zapisal, da se mu celo strme pečine, votline, obraščene z mahom, nepravilne jame in slapovi, ozaljšani z vso lepoto divjine, zdijo lepši in očarljivejši, ker na pristnejši način zrcalijo naravo in ker jih ovija veličina, ki močno presega smešno izumetničenost knežjih vrtov.

Ko se osredotočimo na likovno umetnost romantike, natančneje na arhitekturo, lahko vidimo, da je ta, v nasprotju s prej cvetočim

neoklasicizmom, znova prevzela oblike gotike kot krščanske srednjeveške umetnosti. Ob gotiki so bila v historizirajočih oblikah ponovno oživljena še druga stilna obdobja. Hkrati so se lotili ohranjanja in restavriranja srednjeveških arhitekturnih spomenikov, kot so denimo ponovna zgraditev srednjeveških gradov. Romantični arhitekti so hoteli, da bi ljudje sanjali o preteklosti in to je med drugim spodbudilo drago prenavljanje tedanjih spomenikov: v Franciji je Eugène E. Viollet-Duc rekonstruiral grad *Pierrefonds* in prenovil srednjeveško mesto Carcassonne, v Nemčiji je Karl Friedrich Schinkel vodil dograditev kölnske stolnice po gotških načrtih itd. Arhitekti so celo posnemali stavbe, zgrajene v drugih krajih in časih, zato govorimo tudi o arhitekturi zgodovinskih slogov, oziroma *historicismu*. Sem sodita še *londonski parlament* Charlesa Barryja in dunajsko *Dvorno gledališče* Gottfreda Semperja, cerkev *Sacré-Coeur* v Parizu pa je Paul Abadie zgradil celo v neobizantinskem slogu. Arhitekt Victor Lenoir je ustanovil muzej francoskih spomenikov, da bi obvaroval srednjeveško plastiko, ki je med revolucijo niso uničili. A to je zgolj nekaj primerov.

Romantično slikarstvo pa se je oblikovalo počasi. Rastlo je iz neoklasicizma. Slikarji so

navdih radi iskali pri srednjeveških pesnitvah: v Franciji v *Pesmi o Rolandu*,<sup>10</sup> v Nemčiji pa v *Pesmi o Nibelungih*.<sup>11</sup> Že leta 1745 je italijanski slikar Giambattista Piranesi objavil serijo grafik z naslovom *Ječe*. V omenjenih delih se je podal v raziskovanje tistega, kar je skrito za realnim videzom: strah, tesnoba, sanje, skrivnost – tako nas romantične upodobitve opozorijo, da je duša polna nedoumljivega. A to je le eden izmed umetnikov, ki nam daje možnost izbirati dalje. Pa pojdemo proti severu.

Prav nemški romantiki so sicer prvi razširili področje neoprijemljivega in nedoločenega, ki ga opisuje izraz *romantisch*, da bo zajemal vse, kar je daleč, čarobno, neznano, vključno z žalostnim in nerealnim. Značilno romantično je *stremljenje (Sehnsucht)* k vsemu naštetemu: stremljenje, ki ga ni mogoče historično opredeliti, zato je romantična vsaka umetnost, ki ga izraža, ali vsaj vsaka umetnost, ki ne izraža drugega kot to. Lepota preneha biti oblika, lépo pa postane tisto, kar je brezoblično in kaotično.

Pojmovanje narave, kakršno se je pojavilo v nemški romantiki, je prav tako rodilo *osebo*, ki so jo na veliko upodabljali tako v likovni umetnosti, kot v književnosti in glasbi: to je popotnik, tisti, ki zapusti varnost in udobje lastnega doma in se poda v skrivnosten, mogoče sovražen svet, ne da bi vedel, ali se bo lahko vrnil. Predvsem v nemški kulturi so upodabljali snov, rojeno iz antropološke zamisli, po kateri človek ni več v središču vseh stvari in jim ne more določati svojih meril – nasprotno, v vesolju se mu pogosto kaže neskladje, s katerim se ne zna več spopasti. V romantiki je narava pogosto upodobljena v skrajnostih: v viharjih, širokih gorskih razpokah in gozdovih, kjer se lahko izgubiš. To so povsem samotni kraji, kjer se človek s težavo premika, ne da bi poznal pravi vzrok. Žene ga potreba po absolutnem, ki ne pozna več nobenega razumskega pravila. Domišljija, najpomembnejše orodje romantične umetnosti, se naslanja na nenavadna občutja, med njimi tista, ki zrcalijo praznino, tišino

in neskončnost. Veliko popotnikov lahko najdemo na platnih slikarja Ludwiga Adriana Richterja,<sup>12</sup> vendar je predvsem Caspar David Friedrich poznal bolečo skrivnost popotovanja po "nemogočih" poteh brez cilja.

Slikar Caspar David Friedrich se je rodil leta 1774 kot šesti otrok materi Dorothei Lange ter očetu svečarju in milarju Adolphu Gottliebu Friedrichu v švedskem pristaniškem mestecu Greifswaldu, ki so ga leta 1815 priključili Prusiji. Podatki, ki govorijo o družini, so sicer zelo kontradiktorni: na eni strani je mogoče izvedeti, da je družina živela v veliki revščini, na drugi pa obstaja razlaga, da so otroci živeli v skrbništvu, ki jim je nudilo najvišjo stopnjo blaginje. Casparjev oče je bil zaprisežen luteranec, ki je širil pretirano stroge moralne principe na svoje otroke. V otroštvu je Caspar David doživel kar nekaj dramatičnih trenutkov, saj mu je že pri sedmih letih umrla mati; umrla mu je tudi dvajset mesecev stara sestra, nakar je v neznanih okoliščinah izginila še ena. Ko je bil star trinajst let, mu je pod drsalkami počil led in brat, ki mu je prihitel na pomoč, je za zmeraj izginil v ledeni vodi. Odmevu na vse te tragedije bomo tudi priča pri njegovem kasnejšem ustvarjanju.

Prvi pouk risanja je Caspar David Friedrich leta 1790 obiskoval pri univerzitetnem učitelju risanja Johannu Gottfriedu Quistorpu, ki ga je navdušil predvsem za pokrajino ter lepoto lastne domovine Nemčije. Prav tako mu je dal osnove iz arhitekturnega risanja. Študij je nato nadaljeval na Kraljevi danski akademiji za likovno umetnost v Kopenhagenu, zaključil pa ga je leta 1798 v Dresdnu. V tem obdobju je nastalo veliko njegovih skic in risb. Friedrich je krepil tesno prijateljstvo s slikarji, kot sta Georg Friedrich Karsten ali Johann Christian Dahl Clausen, ter z zdravnikom, naravoslovnim filozofom in slikarjem nemške romantike Carlom Gustavom Carusom. Leta 1818 se je Friedrich poročil s Cristianno Caroline Brommer, s katero je imel kasneje tri otroke. V delu *Dama ob oknu (Frau am Fenster)* je upodobil prav njo. Bil je znan po svojih delih, kjer je večina figur naslikanih





Gotsko pokopališče v snegu

tako, da jih opazovalec gleda od zadaj. Njegov sin Gustav Adolf je šel po očetovih stopinjah, kljub temu pa ni nikoli dosegel njegove kvalitete.

Fredrichova likovna dela sta vedno občudovala nemški pesnik, pisatelj in prijatelj Johann W. von Goethe ter nemški dramatik in pripovednik Heinrich von Kleist. Njegove slike je kupoval Friderik Viljem III. Pruski, in sicer na predlog petnajstletnega prestolonaslednika, poznejšega Friderika Viljema IV., z vzdevkom "romantik na kraljevskem prestolu". Za njima pa še car Nikolaj II. Ruski (zadnji car Rusije) in nadvojvoda Aleksander.

Fredrichov prijatelj Šved Thomas Thorildom, ki je bil med leti 1795 in 1808 na univerzi profesor literature ter estetike, je bil znan po svoji trditvi, da se psihično (zunanje) oko razlikuje od tistega, kar sicer uvrščamo v nadnaravno duhovno (notranje) oko – omenjena teza je bila kmalu najpomembnejša v Fredrichovem razmišljanju ter slikarstvu, izvor katerega po njegovem leži globlje v nemškem idealizmu kot pa v tako znani angleški estetiki. A narava, ki je ključ in koncept v filozofiji nemške romantike in hkrati krajine, prevzema glavno vlogo v Fredrichovih umetninah.

Njegove slike so bile vedno podprte s strogo strukturo, precizno simetrijo, natančno geometrijsko konstrukcijo ter s kontrastom med vertikalo in horizontalo – kot je nakazano tudi s kotomerom in na steni visečim T-kvadratom v njegovem studiu. Friedrich se ni nikoli ukvarjal z naturalističnimi krajinami, redkeje s t. i. "razpoloženjskimi krajinami", ki po njegovem odmevajo v duši. Po njegovih besedah mora biti slika *seelenvoll* – knjižno rečeno "napolnjena z dušo" – saj efekt le-tega daje potrebo po pravem umetniškem ustvarjanju.

Res je, da še v današnjem času pogosto prihaja do protislovnega razmišljanja med umetnostnimi zgodovinarji in likovnimi kritiki glede sporočil, ki jih oznanjajo Fredrichova dela. Gre predvsem za vprašanje, ali naj se razlagajo kot simbolična sporočila ali kot religiozni pojavi. Nekateri kritiki v njegovih delih vidijo slikarski svet protestantskih simbolov, drugi srednjeveške odmeve, povezane s tradicijo. Slednji spet želijo videti alegorijo o koncu življenja ter o poveličevanju Kristusa. Nekateri menijo, da je njegova dela najbolje, razumeti in sprejemati brez komentarja, zgolj tako, kot je slikar želel gledalcu postreči. Vsak poskus analize



Severnjaška pokrajina

naj bi njihovo razpoloženje zožil in je povsem odveč.

Slika Friedrichovega *Popotnika nad zamegljeno pokrajino* je ena najslavnejših romantičnih slik nasploh: simbol samote, morda obupa, predvsem pa skrivnosti, ki obdaja figuro brez obraza, z lasmi, razmršeni-mi v vetru, in pogledom, obrnjenim v prepad. To delo sicer ne simbolizira nekega potovanja nasploh, temveč popotovanje brez cilja in brez vrnitve, ki pomeni izkušnjo človekovega življenja in njegovo razmerje do neskončnosti.

Občutek za čas v romantiki pozna dvoje nagnjenj: na eni strani vrtnec dogajanja in torej dramatičnost bivanja zgošča čas in ga dela mrzličnega; na drugi strani pa je tako, kot da bi časovna razsežnost nenadoma nehala obstajati in se razlezla v občutek neskončnosti, pri katerem odpadejo vse kategorije dojemanja. V tistih trenutkih, ki jih ni mogoče meriti z nikakršnim kronometrom, je človek dobesedno odtujen samemu sebi, ali drugače rečeno "ves iz sebe", v dobesednem pomenu besede. Koren besede *ekstaza*, ki zbujata misel, da je kdo iz sebe, spominja na človeško stanje, o katerem pogosto pričajo Friedrichova platna in v katerem ima narava vlogo neizmerne globine, kamor

je projicirana človeška samota, ki je ni več mogoče nadzorovati in priklicati nazaj.

Pri platnu *Menih ob morju* nas poleg verske simbolike takoj obide občutek nekakšne skrivnosti, proti kateri je človek povsem brez moči: lahko o njej premišljuje, se ji prepusti, se je boji, vendar je večja od posameznega bitja. Če pa bi se človek hotel meriti z njo, bi to še enkrat pomenilo, da bi šel "iz sebe". Brezmejna daljina in brezkončnost, ki jo začutimo v Friedrichovih krajinah, osamljenim protagonistom na slikah ne daje opore, ampak je nekakšen cilj njihovih pogledov. S krajino vstopajo v dialog, celotna slika pa deluje v nekakšnem religioznem duhu.

V nemškem gozdu, kjer ni mogoče videti zanesljivih poti, se ponoči ustavljajo redke postave in opazujejo luno. Tak primer je Friedrichovo delo *Moški in ženska pred luno*. Ta, kot Kristusov simbol, pomeni upanje, podarjeno človeku, vendar je hkrati znamenje zunajčloveškega, nadnaravnega okolja, v katerem naj bi se to upanje moglo uresničiti. Friedrich je vse prej kot z akademsko tehniko znal izraziti novo videnje človeka, ki mu je usojeno, da preizkuša tisto, kar je onkraj čutno zaznavnega videza.



Jutro v Krkonošu

V tem času je tudi noč postala zanimiv predmet upodabljanja, oziroma osrednje romantično izrazilo: *nokturno* ali mitologija noči. Pri Friedrichu je noč predvsem večno, negibno premišljevanje figur, ki gledajo proti neskončni točki, osvetljeni z blede, zelo oddaljeno luno. Tukaj se hkrati vprašamo, kdo so te osebe, postavljene na skrajno mejo kopnega, na skalo, na obronek, pod katerim zija brezno? Vidimo jih, kako strmijo v neskončno, vendar hkrati čutimo z njimi, da smo to mi. Prav v takšno situacijo nas popelje delo *Mesečina na morju*. Noč je čezmerno razširila čustveni pomen morskega obzorja, gotske razvaline, ukleščene v led, ali gozda, v katerem veje in debla oblikujejo pošastne, spačene geometrijske like – prav o slednjem pa nam spregovori slika *Gotsko pokopališče v snegu*.

Stare razvaline so postale za umetnika svet, kjer sta človekova samota in jalovost njegovega početja obdana z ledom in z nestvarno krajino. *Opatija v hrastju* kaže ruševine srednjeveške stvaritve, izgubljene v brezkončnosti in v uganki vesolja, v metafizični skrivnosti, na katero je slikar našel odgovor v tolažbi vere, ki je večkrat in na različne načine simbolično izražena na njegovih platnih. Slednje delo je

bilo označeno za izjemno, z izredno duhovno globino. Gre namreč za situacijo pogrebne procesije v zimski pokrajini; figure prečkajo pokopališče proti ruševinam oziroma zapuščenim gotskim lokom. Ruševine bi lahko bile ostanki cisterijanskega samostana Elden ob Greifwaldu, nedaleč od Baltskega morja. Lahko bi pomislili, da gre za pokop katerega od članov cerkve; morda gre celo za predstavo Friedrichovega lastnega pogreba – za temo, s katero se je ukvarjal že v preteklosti. Skupina žalujočih je na poti mimo ostalih nedavno izkopanih grobov, proti dvema majhnima lučkama ter križanemu, ki je postavljen pod cerkvenim portalom. Slednje predstavlja našo zadnjo pot.

Slikar je ustvaril ostro nasprotje med starimi, togimi arhitekturnimi ostanki ter med dinamičnimi, biomorfnimi formami hrastovega drevja, ki se s svojimi izkrivljenimi vejami vihtijo proti nebu. Znano je, da so hrastova drevesa v Friedrichovem slikarstvu simbol nemškega patriotizma in herojstva. Tukaj lahko opazimo še dve nasprotji: vitalnost, ki jo predstavljajo njihova debla, togost in nekakšno skopost pa grobovi in cerkveni ostanki. Polmesec je sicer viden na nebu, a njegova pritlikava svetloba skozi



Ostanki ruševin Eldena

ožarjeno nebo deluje kot strel skozi naše lastno življenje.

Gotske ruševine bi lahko bile interpretirane kot alegorija preteklega verovanja, ki se je opiralo na nasprotje med vitalnostjo hrastja ter nebeško lučjo. To soočenje je na sliki ustvarilo močno notranjo dinamiko in vznemirjenje. Daleč od izražanja morbidne fascinacije, ki je bila pogosto prisotna v romantičnih delih, ta stvaritev temelji na tradicionalni temi *memento mori* (zavedaj se smrti); torej razmišljanje o lastni minljivosti (*vanitas*).

Na sliki *Brodolom "Upanja"*, znani tudi pod imenom *Ledeno morje*, pa človeka sploh ni. Tukaj ga je pogoltnila razburkana narava: ostaja le tih in krut spomin, znamenje med premočnimi in sovražnimi elementi narave. Vidni so le še redki ostanki ladje med ledenimi ploščami, zbitimi v grozljivo piramido, ki se dviga proti svinčenemu nebu. Ta podoba je morda izraz avtorjeve zasebne more: na čas, ko mu je pri njegovih trinajstih letih utonil brat.

Inovativna in provokativna značilnost Friedrichovih slik se nahaja tudi v določenem odnosu, ki je bil ustvarjen med dvema sferama: s svetlobo napolnjeni krajini ter na poti

med lastno in krščansko krepostjo. Primer je slika *Jutro v Krkonošu*. Tukaj je prisoten občutek dveh prostorov, kot v sanjah: oba sta si različna, nerealna in se nahajata v jukstapoziciji. To je področje asketske vzpetine, sama narava na skali pa je v procesu metamorfoze; v daljavi istočasno gore izgubljajo značilne barve ter čisto svetlobo. Zrak, ki ga zaznavamo kar z očmi, postaja ob vsem skrivnostnem element, mi pa se neopazno odmikamo od vidne čutnosti proti neoprijemljivi nadčutnosti. Leta 1805 je Friedrich naslikal zelo zanimive scene, ki so uprizarjale predvsem proces sončnih zahodov, ob tem pa so prikazovale dolgo linijo človeških doživetij od zadnje strani Kristusovega križanja proti sprednji.

Za Casparja Davida Friedricha je bila narava živ, utripajoč organizem, ne glede na vreme, dnevni ali letni čas. Njegovo platno *Kristus na križu* se skoraj izgublja v naravi, ki tokrat postane glasnica vesolske in bivanjske bolečine, tiste bolečine, ki jo je še v neoklasicizmu "odreševal" plemenito zadržan izraz.

Friedrichovo slikarstvo lahko doživljamo kot parabolo Božjega, kjer nam v vsakem trenutku obljublja večnost; krajini spreminja svet, nedovršen organizem, katerega vzvode bi človek poznal, ampak je brezkončna



Mesečina na morju

skrivnost. Friedrich je bil tako rekoč slikar brezkončnosti in vere. Severnjaška narava je namreč v nasprotju s sredozemsko krajino dobila narodnostni pomen, v skladu s hotenji predromantičnega gibanja *Sturm und Drang*, ki je poleg ostalega hotelo rešiti nemško umetnost tudi francoskega vpliva.

Tisto, čemur pravimo pokrajina, so neskončno različni naravni drobcji, povezani med seboj. Tudi slika pokrajine, čeprav naslikana na način, da opozori na nekatere dele na terenu, je nastala s seštevkom neskončnih pogledov nanjo. Pokrajina vsebuje neskončno stvari, ki imajo določeno obliko, še posebej, če svojo pozornost usmerimo na njih, to imenujemo ljubezen do narave. Sposobnost, da se lahko spočijemo v naravi in odkrijemo v njej razvedrilo, je velika pridobitev. Kot še noben umetnik prej se je Caspar David Friedrich vneto ukvarjal s specifičnimi značilnostmi svojih domačih Saške in Šlezije. Imel je dar za upodabljanje atmosferskih pojavov, kot so oblaki in meglice, ki se spreminjajo iz trenutka v trenutek, pa tudi za prikazovanje vseh ostalih tipičnih naravnih nordijskih značilnosti. Tisočere risbe, ki jih je v življenju upodobil, so bile le vizualni temelji, oziroma izhodiščne točke nekega skrivnostnega

jezika, ki so kazale smer daleč preko čutnega, kar je bilo kasneje tako enkratno, v olju prikazano našim očem. Slikar je namreč želel upodobiti mnoga področja, tudi preko lastnih zaznavanj, ki zavzemajo neko sfero, ki je tudi sam ni nikoli prav razumel ali videl. Da imajo Friedrichove krajine tudi protestantske značilnosti, je morda še bolj razumljivo, glede na to, kakšnih metod se je med drugim tudi posluževal: višek njegovega dneva za "svetlobo in ustvarjanje" je bil sredi noči.

Okoli leta 1810, po mnogih letih vztrajnega ustvarjalnega prizadevanja, je Friedrich prišel do nekakšnega radikalnega, jedrnatega ter kratkega sklepa: dokončno se soočiti z neizrekljivo močjo narave, ki je edina možnost, kamor se lahko ustvarjalec zateče – h kontemplaciji ob težkih trenutkih. Slikanje narave tako postane kot vaja v asketizmu, z duhovnim konceptom "biti skrit" tudi pred zapletenostjo neusmiljeno zahtevnih slikarskih tehnik.

Nemški slikar, botanik in fiziolog Carl Gustav Carus je odlično povzel to novo Friedrichovo filozofijo ter določil nova stališča, po katerih se lahko slikar orientira. V svojem povzetku pravi, da v omenjeni Friedrichovi kontemplaciji slikar ne interpretira



Križ na gori

zgolj estetskih primerov, s tem ko drobi moč naravne krajine, ampak jo ves čas predstavlja v nekem skrivnostnem iskanju. Ob realiziranju slikarskih del pa se prav tako porajajo določene relativne ustvarjalne omejitve in ob tem obide ustvarjalca jasen občutek panteistične intuicije, da je Bog nad vsemi stvarmi in da se hkrati nahaja tudi v kompleksnosti krajine, toda v drugačni obliki prisotnosti. Posledično edino ohranjanje slikovne in duhovne milosti lahko pride le od "premagane" slikarjeve individualnosti in ob toku brezmejnosti narave. Z odpravo tako imenovane lastne individualnosti, ko se umetnik izgubi v naravi, ali celo v vsej absolutni jasnosti slike, pa bo njegova stvaritev pričala v vsej svoji notranji popolnosti. Umetnik jo bo zajel in hkrati prinesel na površino svoje zavesti. Z drugimi besedami, občestvo z naravo v resnici ni "premagano ali izgubljeno". Proces, skozi katerega se duh korak za korakom približuje fizičnim zaznavam, je precej iniciativen. Slikar bo tako v delu končno pripravljen spregledati temeljno enotnost Stvarstva, ki biva v vsem svojem bistvu. Videno na ta način je bil romantični slikar v Nemčiji človek s posebnim poslanstvom: razviti

nov, specifično nemški tip krajine, ki se bo razlikoval od vseh ostalih evropskih tipov. Ta slikarski pristop bi morda lahko primerjali le še s kitajskim krajinskim slikarstvom, saj sta obe varianti tako v svojem realizmu kot v duhovnem naboju na neki način doma že pri "davnem" renesančnem Fra Angelicu. Vsekakor zanimiva primerjava. Pravo doživetje neke upodobitve namreč zahteva globoko koncentracijo, slednjo pa lažje dosežemo, če imamo opraviti z malo elementi, na katere je vezan naš pogled. Tega so se zavedali mnogi slikarji, ki so hoteli izraziti globoko vero (kot že omenjeni Fra Angelico) ali čisto osebno preseganje bivanjske izkušnje, kot je to primer pri še nekaterih drugih romantičnih slikarjih. Friedrichovo delo bazira na podobnih intelektualnih temeljih, saj se je njegova vizualna izkušnja z naravo kmalu preoblikovala v radikalno mistično izkušnjo občasno izražene ekspresije.

Ekonomija likovnih elementov, s katerimi je Friedrich oblikoval slike, je nadgrajena s prefinjenim nanosom polprosojnih barvnih plasti v oljni tehniki, ki nekje bolj, drugje manj razkrivajo svoje odtenke. Megličasti robovi stapljajo motive z barvo "ozadja" in tako odpirajo prostor za nekakšno "potovanje" barvnih gmot, ki ga ob nekaterih slikah doživimo ob malo daljšem zrenju vanje. Friedrichove slike so mogočne in hkrati krhke podobe, katerih sled je redko zaznavna, pa hkrati bistvena za končni vtis trepetave barvne materije.

V kasnejših letih Friedrichovega ustvarjanja se še vedno ali pa celo nekoliko bolj srečujemo s protagonistami, upodobljenimi tako, da nam kažejo hrbet, ne glede na to, ali se nahajajo v notranjem ali zunanem prostoru. Ti upodobljeni, ki so večinoma anonimni, so lahko zazrti v zahajajoče sonce ob Baltiku ali v vrhove gora, ali pa na videz izgubljeni ob robu gozdov. Marsikdaj so tudi kot silhueta upodobljeni nasproti sončni svetlobi. Včasih delujejo kot sprehajalci, poglobljeni v svoje misli in hkrati oddaljeni popotniki, usmerjeni proti cilju, ki se obvezno držijo svojih poti.

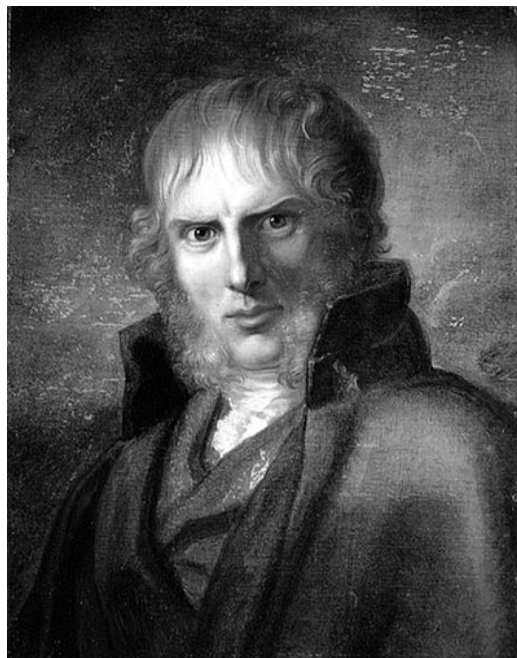
Hkrati dajejo vtis, kot da ne pripadajo več zemeljski sferi.

Prav slika *Življenjska obdobja* ponavlja in povzema to vizijo, napolnjeno z omenjeno noto. Kompozicija slike odpira v ospredje ozko, rahlo dvignjeno obalo, kjer se nahaja pet ljudi. V ospredju najprej vidimo prazen lesen sod, prevrnjeno deblo ter nekaj ribiških predmetov. Prva izpostavljena oseba je sprehajajoč starejši moški, obrnjen s hrbtom proti nam. Ob robu obale je mlajši mož v fraku, ki je obrnjen z obrazom proti starcu, v katerem se zrcali njegov pogled. Ob slednjem protagonistu sedita dva otroka, eden od njiju drži švedsko zastavo – kot dominantno moč tedanjega časa – in deklica, ki predstavlja čuten ter čustven simbol.

Ob petih ladjah v ozadju je simbolizirana zamišljena pot, ki se širi proti horizontu in s tem kaže potovanje globine morja in neba ali pa morda minljivo in duhovno preoblikovanje, ki je na poti k petim osebam. Identiteta upodobljenecv ni natančno preverjena, a marsikdo bi utegnil pomisliti, da gre za samega Friedricha v družbi njegovih treh otrok – Gustava, Adolfa, Agnes – in nečakinje Emme.

Gledalec je tukaj v nordijskem okolju pozvan na zadnje potovanje, ki prav v Friedrichovem stilu rezimira neko nadnaravno človeško stanje. Gre za večer ob sončnem zahodu – trenutek ob koncu nekega časa, morda celo v romantiki tako opevanega srednjega veka. Vprašanje je le: ali konec dneva tokrat pomeni konec življenja ali iskrico upanja?

Po kapi, ki jo je Caspar David Friedrich doživel leta 1835, ni več dolgo slikal v oljni tehniki. Dve leti kasneje se je njegovo zdravstveno stanje še poslabšalo, čeprav se je še trudil z nekaj akvareli, za katere je želel, da bi bili dokaj prepričljivi. Vendar so ga njegove ideje in koncepti vidno zapuščali in vse skupaj je delovalo navzven še zgolj formalno. Po letu 1839 je njegova roka izgubila trdnost in stabilnost, motivi, kot so denimo sove, grobnice in izkopanine, pa so spet nadomestili kristalne vizije. A prišel je čas, ko je postala njegova



Franz G. von Kugengein, portret Casparja D. Friedricha

roka povsem blokirana. Ostanek zgodbe je bila le še tišina, v prispodobni kot konec boja med Jakobom in angelom. Pozabljen od javnosti ter ostalih umetniških krogov je umrl meseca maja, leta 1840 – le z eno željo: samo pred svitom!

#### LITERATURA

Charles Sala, *Caspar David Friedrich – The Spirit of Romantic Painting*, Paris, 1994.

Norbert Wolf, *Caspar D. Friedrich, The painter of Stillness*, Köln, 2003.

Joseph Leo Koerner, *Caspar D. Friedrich and the Subject of Landscape*, London, 1990.

Birsch-Supan and Neidhardt Vaughn, *Caspar D. Friedrich 1774–1840; Romantic Landscape Painting in Dresden*, London, 1972.

*19th-Century Art*, Trade Fair Palace 4th floor, National Gallery Prague, 2002.

1. Thomas Burnet, *Telluris theoria sacra: orbis nostri originem et mutationes generales, quos aut iam subiit, aut olim subiturus est, complectens*, IX (1681), p. 62 ([http://books.google.si/books?id=WJo\\_AAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=sl&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.si/books?id=WJo_AAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=sl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false))

2. Iz romantike se vleče mit, da bolj ko umetniki trpijo, bolje delajo. Iz tega je sledilo, da resnične umetnine zrastejo, se rodijo iz trpljenja.
3. *Johann Joachim Winckelmann* je bil nemški umetnostni zgodovinar (1717–1768). Prav tako je študiral teologijo in medicino ter se navduševal nad antiko. Z antičnimi avtorji se je seznanjal kot tajnik znamenite Bünaouove knjižnice blizu Dresdna. Renta poljskega kralja in saškega elektorja Avgusta III. mu je omogočila bivanje v Rimu in raziskovanje antične umetnosti *in situ*. Izsledke svojih raziskovanj je predstavil v številnih delih, med katerimi *Zgodovina umetnosti starega veka* pomeni prelomnico v razvoju moderne arheologije in umetnostne zgodovine.
4. *Erwin Rohde* (1845–1898) je bil eden izmed nemških študentov za proučevanje klasicizma v 19. stoletju. Rojen je bil v Hamburgu. Izven arheoloških krogov je danes znan po svojem prijateljevanju in dopisovanju s kolegi - filologi, predvsem s Friedrichom Nietzschejem. V Bonnu in Leipzigu sta skupaj študirala psihologijo. Leta 1872 je Rohde postal profesor na Univerzi v Kielu (90 km severno od Hamburga), kasneje pa še v Jeni, Tübingenu in v Heidelbergu, kjer je tudi umrl.
5. *Edmund Burke* (1729–1797) je bil irski državnik, pisatelj, govornik, politik, teoretik in filozof, ki je bil po prihodu član poslanske zbornice kot poslanec vigo. V 19. st. je bil priljubljen tako med konzervativci, kot tudi liberalci.
6. *Nicolai Abraham Abildgaard* (1743–1809) je bil danski neoklasicistični dvorni slikar, kipar in profesor slikarstva, mitologije ter anatomije na Novi Kraljevski danski Akademiji v Kopenhagnu. Mnogo njegovih del se nahaja v kraljevih palačah na Danskem (nekatera so bila žal uničena). Pred tem je prav tako študiral na Akademiji, kjer je delal kot vajenec, nakar se je preselil v Rim, kjer je nadaljeval študij kiparstva, arhitekture, dekorativne umetnosti in fresk (Palazzo Farnese). Ob vrnitvi v domovino je postal profesor na Akademiji v Kopenhagnu ter bil hkrati izvoljen za direktorja le-te.
7. *Johann Heinrich Füssli* je bil rojen v Švici kot drugi od devetih otrok. Njegov oče Johann Caspar Füssli je bil slikar portretov in krajin ter avtor knjige *Življenje švicarskih umetnikov*. Henryja je spodbujal za cerkveni poklic, zato ga je poslal na Carolline collage v Zürich, kjer je prejel zavidljivo klasično izobrazbo. V njem se je razvil nekakšen odpor do dogmatične teologije, raje se je ukvarjal z branjem Miltona, Danteja, Homerja in Shakespeara. Nekaj časa je potoval po Evropi, nato se je dokončno ustalil v Londonu, kjer so ga izvolili za polnopravnega člana kraljevske akademije. Njegovo slikarstvo se nagiba k vizionarski naravi.
8. Umberto Eco in Girolamo de Michele, *Zgodovina lepote* (naslov izvirnika: *Storia della bellezza*), Ljubljana 2006, p. 281.
9. *Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper* – Tretji grof Shaftesburyjski (1671–1713) je bil angleški filozof, ki je s svojim razmišljanjem v času romantike močno vplival na 18. stoletje v Franciji in Nemčiji.
10. *Pesem o Rolandu* je najboljša in najstarejša znana francoska junaška pesem. Sodeč po rokopisu, ki ga hranijo v Oxfordu, je nastala v 11. stoletju. Opeva zgodovinske dogodke, ki so se zgodili nekaj sto let poprej, a so v pesmi polepšani s precejšnjo mero pesniške svobode. "Roland uresničuje svoj jaz, vsaj navidezno, s tem, da se mu odpoveduje v imenu ideala. A to je v resnici samo videz. Roland ni junak askeze, temveč junak sublimnega v krščanskem (ne v psihoanalitičnem, niti ne v romantičnem ali sifozovsko-camusovskem) pomenu besede. Smrt zanj ni odpoved zemeljskemu, temveč posvetitev zemeljskega: materije, telesa, časa, človeške dejavnosti. Ni negacija, ampak je afirmacija. Ni beg od/iz življenja, nasprotno, je cilj in smisel življenja. Tisto "onkraj" ni pretveza, ni substitut za nekaj, česar "tukaj" ni, ampak je v resnici prava stvar. Resnica, v katero junak niti za trenutek ne podvomi." (*Iz spremne besede Mihe Pintariča.*)
11. *Pesem o Nibelungih* je največje delo nemške junaške epike. Nastala je v začetku 13. stoletja v Avstriji, najverjetneje v mestu Passau. Je delo neznanega avstrijskega pesnika. Literarni zgodovinarji menijo, da je moral biti avtor poznavalec epov in ljubezenske lirike, najverjetneje izobražen klerik, za katerega sklepajo, da je bil sodobnik Wolframa von Eschenbacha. *Pesem o Nibelungih* je dvorna pesem in se od ostalih epskih del razlikuje le po tem, da obravnava domačo snov. Dvorni pesniki ali pa pesniki, ki so si želeli pridobiti dvorno naklonjenost, so bili v Nemčiji imenovani "Spielmann", zato avtorja *Pesmi o Nibelungih* lahko poimenujemo tudi s tem vzdevkom.
12. *Adrian Ludwig Richter* (1803–1884) je bil nemški slikar in izdelovalec jedkanic, rojen v Dresdnu. Bil je sin graverja Karla A. Richterja, pri katerem se je veliko priučil. Bil je eden izmed najbolj znanih in hkrati najbolj tipičnih nemških ilustratorjev sredine 19. stoletja, saj se je posluževal tipičnih znanih, domačih, nemških Grimmovih ikonografskih tem.
13. Fotografije so vzete z Googla.



# "Vzhod je istovetnost našel, Zahod pa se je zadovoljil že z iskanjem"

Poskus kratke opredelitve odnosa do tuje kulture  
v primeru krščanskega Zahoda in Vzhoda na podlagi  
pojmovanja klasičnosti

## I. UVOD

Pričujoče besedilo želi iz avtorjevega zornega podati splošno (zaradi omejitve po obsegu tudi nujno shematično) sliko glavnih kulturnozgodovinskih silnic, ki so v obdobju srednjega in zgodnjega novega veka znotraj posvetnih in cerkvenih družbenih elit v primeru evropskega Zahoda in Bizantinskega cesarstva (s svojim odločilnim vplivom na pravoslavne Slované) opredeljevale samorazumevanje lastne kulturne skupnosti in oblikovale odnos do tuje kulture.

Predstavljene teze in avtorjevi sklepi temeljijo na za dano tematiko relevantnem bistvu vsebine nekaterih klasičnih historiografskih in kulturoloških del (gl. bibliografski seznam), ki kulturno zgodovino obravnavajo v dolgem časovnem loku. V naslovu omenjena beseda "klasičnost" zajema tako naslanjanje na klasična, v strokovni javnosti cenjena in za nadaljnje raziskovanje temeljna dela kot tudi upoštevanje njenega etimološkega pomena skozi zasledovanje tega, kar je posamezna kultura prepoznavala za najboljše in s tem vredno ohranjanja (dediščina).

Večpomenski pojem kulture se v danem tekstu opira na starorimsko (klasično) razumevanje, ki kulturo označuje za osebno

ali kolektivno prizadevanje po višanju plemenitosti duha, po izboljševanju samega sebe (na odločilen način preko sprejemanja tujega), predvsem s pomočjo dejavnosti na področju umetnosti, filozofije in znanosti, ki jo v ozadju poganjajo določene vrednote, sestavni del osebne in hkrati kolektivne istovetnosti.<sup>1</sup>

Prav tako večpomenski pojem skupnosti se opira na (zopet klasično) razumevanje Ferdinanda Tönnies – enega izmed "očetov" sociologije – s konca 19. stoletja, ki skupnostim kot osnovni kategoriji človekovega presejanja individualnosti po eni strani pripisuje dokaj veliko mero "naravnosti", saj naj bi bili ljudje ponavadi vanje vključeni že od rojstva (npr. družina, rod, vaška srenja, ceh, pleme, narod, kultura, religija), po drugi strani pa jim pripisuje pogojenost s čustvenimi odnosi, izrazi subjektivne pripadnosti in trajne medsebojne solidarnosti njenih članov – za razliko od neosebne družbe, ki naj bi jo vodili zavestno izoblikovani, časovno omejeni in s pravnimi mehanizmi urejeni interesi.<sup>2</sup>

## II. RIMSKI EVROPSKI ZAHOD

Na evropski celini se je v zadnjih dveh stoletjih, to je v dobi množičnega

dostopa do izobraževanja, oblikoval poseben samoidentifikacijski in poljudni diskurz, ki je odločilno vplival na hitro pomljljive šolske razlage, da je kultura evropskega Zahoda ali evropska kulturna skupnost združitev hebrejsko-krščanske (predvsem etične) dediščine in grške/helenske (še posebej političnofilozofske in naravoslovne) učenosti. Takšen diskurz v sebi ne skriva zgolj praktično-pedagoškega namena po podajanju kar se da razumljivih oziroma poenostavljenih vsebin, temveč očitno (verjetno celo namenoma) zanemarija zgodovinski kontekst omenjene združitve.

Po eni strani je usmerjen v imanenco, v dani čas in prostor že izoblikovane evropske kulture, presojane s političnega stališča moderne in postmoderne liberalne demokracije, in se tako razodeva kot značilno anahronistična "sodba za nazaj". Pri tem je poudarjen domnevni teleološki rezultat zdžitve med hebrejsko-krščanskim in helenskim, ki naj bi bil, sicer dosežen z mučnimi "stranpotmi", v uresničitvi domnevno idealnega stanja pluralizma (nemara kar relativizma?) mnenj in življenjskih izbir. Toda zgodba se s tem ne konča: teleološki pluralistični (nemara kar relativistični?) refleksi evropske kulture ni ujet zgolj v anahronizem, temveč hkrati in predvsem v (prikrito ali odkrito) misel o "ukinitvi" zgodovine, o "ukinitvi" Evrope, ki naj bi s svojo vsepričujočo pluralnostjo (ali nemara kar relativnostjo?) dosegla kulturni vrhunec. Slednji naj bi bil po svojem bistvu – in ob pomoči ter svetovni premoči Združenih držav Amerike, silnega evropskega "mlajšega brata" – povsem pripravljen na sklepní zmagoslavni naskok, usmerjen k vsem celinam sveta in grajen na samoumevnosti "zahodnega kulturnega genija", ki prinaša "srečo in mir" vsemu človeštvu. Če bi spričo verjetja nekoliko senzacionalističnim sociološkim in filozofskim razpravam o "koncu velikih zgodb" ali izmuzljivi, "šibki" misli (sedanje) postmoderne dobe nasledí prepričanju, da je pravkar nakazani evropski politični optimizem neaktualen, bi morali svoj pogled spremeniti na podlagi prevečkrat

spregledane dopolnitve. Ta nam predlaga, naj na postmoderno gledamo drugače: gre za nadaljevanje in celo zaostritev (ideološko kipeče in uporom zoper vsakovrstne avtoritete naravnane) moderne oziroma za čas "hipermoderne",<sup>3</sup> kjer se pluralnost brez meja in svoboda brez objektivne resnice slavita kot višek posameznikove samouresničitve, izguba smisla pa naj bi bil blagodejen uvod v neskončno ustvarjalno oziroma "igrivo" (večno otroško) človeštvo, odrešeno arhetipskih predstav, med katerimi kraljuje tako zelo osovražena osebnost očeta, ki je bivanjsko gonilo reda in stanovitnosti.

Po drugi strani pa omenjeni poenostavljeni pedagoški (in hkrati politično motivirani!) diskurz izkazuje temeljno nezmožnost razumevanja iskrenih vzgibov vseh tistih predstavnikov posvetne in cerkvene elite in njihovih posnemovalcev, ki so bili zaslužni za združevanje med "Jeruzalemom in Atenami", etiko in lepoto, vero in razumom, spoštovanjem starega in spodbujanjem novega.<sup>4</sup> Ti združevalci niso delovali kot aktivistični liberalni "človekoljubi", ki bi si v naprej, sledeč teleološkem duhu, želeli ustvariti utopično evropsko kulturo, temveč so povečini delovali kot neomajni kristjani, ki so želeli čim bolj celostno živeti po zgledu Jezusa Kristusa, učlovečenega Boga,<sup>5</sup> v čigar luči so med drugim in šele naknadno videli priložnost za razvijanje in prilagajanje tako starejših kot tujih kultur, za gibanje v smeri nove sinteze, ki so jo (kakor meni francoski filozof in kulturolog Rémi Brague) poznali že v poganskem rimskem imperiju, kjer se je krščanstvo tudi rodilo in družbeno dvignilo. Šlo je za svojstven in morebiti v svetovni zgodovini edinstven mehanizem izposojanja in posredovanja, ki je starejše in/ali tuje kulture cenil zaradi njihove zanimivosti in tehtnosti, uporabne pri nenehnem povzdigovanju lastnega duha. Njihove vire je ohranjal žive skupaj z zmožnostjo branja v izvornih jezikih, vedno nagovorljive in hkrati ohranjene v bolj ali manj celostni vsebini, čeravno se (v osnovi krščanska) evropska kultura z

vsemi njihovimi sporočili še zdaleč ni samodejno poistovetila. Tovrstni mehanizem je omogočal stalno pojavljanje renesans ali ponovnih rojstev – npr. karolinška renesansa v 9. stoletju, otonska v 11. in 12., aristoteljansko-tomistična v 13. in 14., italijanska v 15. in 16., renesansa naravnega prava v 17. in 18., katoliška obuditev zgodnjekrščanske in patristične misli v 20. stoletju itn. –, to je vnovičnemu odkrivanju starih zgledov (prvenstveno besedil), ki so bili interpretirani na vselej drugačen način, ki so, čeprav stari, s potencialno svežino novega odgovarjali na v preteklosti še nezastavljena vprašanja.<sup>6</sup>

Tovrstni evropski mehanizem izposojanja in posredovanja se (za Braguea) kaže kot izvorno in značilno rimski: kultura Starega Rima, na katero sta se v teku dolgih stoletij po razpadu enotne rimske države sklicevala tako krščanski Zahod kot Vzhod, je bila namreč preko svoje vojaške moči in zavezanosti pravnemu redu kot temelju osebne svobode zaslužna zgolj za sprejem in posredovanje (v pojmovanju tedanjih izobražencev) njej močno superiorne in obenem tuje helenske dediščine (poganski panteon, filozofija, književnost, naravoslovje, arhitektura, kiparstvo) do skrajnih meja "svetovnega imperija". Rim veličine svojega uma ni iskal in našel pri sebi, temveč drugje, pri Grkih; njegov izvor in zgled, presajen na nova tla, je torej na tujem; še več, izhaja z ozemlja, katerega prebivalci sebe niti tedaj niti poslej niso dojemali za Evropejce.<sup>7</sup> Paradigmatsko zgodovinsko izkušnjo presaditve nemara najbolje ponazarja mitična zgodba (kot jo v obliki "nacionalnega" epa posreduje pesnik Vergil) o Eneju in njegovi preselitvi v Italijo oziroma Evropo: iz premagane Troje bežeči junak se je s svojim sorodstvom napotil iskat novi dom, ki ga je naposled našel v Italiji, kjer se je njegov rod pomešal s tamkajšnjimi staroselci in posledično ustvaril novo politično in kulturno skupnost, v novo okolje presajeno iz "helenske zemlje".<sup>8</sup>

Tudi (po Bragueu) drugi vir Evrope – ne le helenski, pač pa ravno tako

hebrejsko-krščanski – je v svoji paradigmatični zgodovinski izkušnji nosil rimski mehanizem izposojanja in posredovanja tujega: tudi kristjani so namreč imeli svoje "Grke", imeli so svoje predhodnike in učitelje, to je Hebrejce.<sup>9</sup> Ker je bil potemtakem v "kulturni genetski zapis" krščanstva že umeščen pozitiven odnos do starega in tujega, se je lahko poznoantični pokristjanjeni rimski imperij gibal po ustaljenih tirnicah, evropska (tedaj in poslej s krščanstvom prežeta) kultura pa je za "očete" lastnega nenehnega stremljenja po (krščanski) plemenitosti duha priznavala tako Grke kot Hebrejce – Grke predvsem s svojim tudi za utrjevanje krščanske vere nadvse koristnim filozofskim pojmovnikom, Hebrejce predvsem s svojim za krščanstvo nepogrešljivim osebnim odnosom do Boga kot Očeta in spoštovanjem (zlasti versko-moralne) tradicije. V Novi zavezi posredovane Kristusove besede, ki vodijo h ključnemu dejanju odrešenja človeštva z njegovo smrtjo na križu in vstajenjem kot dopolnitvi božje ljubezni do ljudi, so s stališča Cerkve nesmiselne izven poznavanja konteksta tako za Hebrejce kot kristjane svete Stare zaveze, naravnane kot napoved in priprava na prihod božjega Sina, "pravega Boga in pravega človeka", učlovečenega Boga, ki je isti "Bog Abrahama, Izaka in Jakoba", hkrati hebrejski in krščanski. Čeravno ga prvotno "izvoljeno ljudstvo" ni sprejelo za Odrešenika, ga je kot takega priznalo v njegovi na križu prelitni krvi rojeno "novo izvoljeno ljudstvo", to je krščansko, ki je usmerjeno v svet, nenavezano na rodovne, jezikovne ali zemljepisne omejitve.<sup>10</sup>

Krščanstvo pa svoje drugotnosti oziroma odvisnosti od tujega ne vidi izključno v judovstvu, temveč tudi v posvetni oblasti oziroma v državi. Slednji priznava samostojnost delovanja, pri čemer ločuje med "cesarstvom cesarja" (človeška, zemeljsko minljiva vladavina) in "kraljestvom Boga" (Božja, večna vladavina). Oznanilo Kristusovih apostolov se je razširilo v okviru že dobro izoblikovane posvetne oblasti rimskega imperija – krščanstvu tako ni bilo potrebno graditi novega

okostja posvetne ureditve –, ki so ga kristjani priznavali in se mu podrejali kot zagotovilu reda in varnosti.<sup>11</sup> Kljub priznavanju potrebnosti "cesarstva cesarja" se je cerkvena misel evropskega Zahoda od zgodnjega srednjega veka dalje opirala na samozadostnost Cerkve v odnosu do posvetne oblasti (kar se je skozi stoletja izkazalo za podlago pojava sekularizacije javnega življenja), obenem pa na njeno duhovno-moralno nadrejenost, kar je – skupaj s poskusi zahodnih monarhov, da si podredijo cerkveno organizacijo na lastnem ozemlju in vplivajo na odločitve rimskega škofa, "patriarha Zahoda" – poglobilo razlike med minljivo in večno vladavino, obenem pa je poglobilo razlike med vzhodnim (pravoslavnim) in zahodnim (katoliškim) vrednotenjem posvetnega. Za razliko od cerkvenega cilja po razmejenih pristojnostih posvetne in cerkvene oblasti na Zahodu, ki si sicer družno prizadevata za zemeljsko pripravo na večnost, je ne Vzhodu prevladala misel o t. i. simfoniji med obema oblastema, ki delujeta v službi krščanske države. Različnost vzhodnega in zahodnega razreševanja vprašanja združitve ali ločitve cerkvene in posvetne oblasti je prinesla novo dilemo, ki je delno prisotna še danes: ali kljub jasni evangeljski zahtevi po misijonarstvu "do vseh koncev zemlje" po eni strani zasledovati bizantinsko prekrivanje med ozemljem, nad katerim vlada posvetni vladar, in ozemljem, kjer istočasno svojo oblast izvaja krajevna Cerkev (vzorec Cerkve s podporo države in države s podporo Cerkve), ali pa na drugi strani zasledovati zahodnoevropsko vzporedno cerkveno življenje – tudi za ceno notranje razklanega posameznika, v skrajni posledici prisiljenega v podrejanje nasprotujočim si načinom življenja, cerkvenega in posvetnega –, ki je v poudarjanju svoje samozadostnosti izrazilo misijonarskega značaja, za katerega uspešnost ni nujno potrebna podpora posvetne oblasti, niti odvisnost od državnih meja.<sup>12</sup>

Četudi je (bilo) na evropskem Zahodu izvirno cerkveno stališče o samostojnosti cerkvene in posvetne oblasti prevladujoče (kot ključno

nastopa načelo o medsebojnem nevmešavanju), tega še zdaleč ni mogoče opredeliti kot popolno ločitev obeh nosilcev avtoritete in smisla. Tako cerkvena kot posvetna družbena realnost je namreč v tem kontekstu poklicana k uresničevanju skupne naloge, ki je v omogočanju čim večje vsestranske dobrobiti prebivalstva oziroma t. i. občega dobrega – Cerkev povečini skrbi za "rešitev duš", nastopa kot splošna moralna avtoriteta in neredko z mrežo svojih šol posreduje učenost; posvetna oblast pa skrbi za javni mir, spoštovanje prava in dopuščanje večje ali manjše mere posameznikove soudeležbe pri oblikovanju okolja, v katerem živi. Znamenita sintagma "ločitev Cerkve od države" pač (vsaj prvotno) ne pomeni zaukazane vrednostne shizofrenije občutij in ravnanj za tiste posameznike, ki so istočasno udje Cerkve – kakor da bi se morali kot takšni vesti v zgolj predpisanih zasebnih trenutkih – in prebivalci države – kakor da bi se morali kot takšni vesti v vseh ostalih okoliščinah.<sup>13</sup> Tvrstno, iz cerkvenega zornega kota razumljeno dopolnjevanje med "Cerkvijo in državo" je bilo od srednjega veka do 20. stoletja razlagano v dveh poglavitnih smereh: bodisi na način vsesplošne nadrejenosti Cerkve in s tem vloge vladarjev kot "posvetne roke" cerkvene oblasti (enačenje med življenjem po veri in normativnim krščanskim političnim okvirom) bodisi kot samostojno teženje k navedeni skupni nalogi (umeščeno posameznika v politični okvir še ne zahteva pridružitve Cerkvi), ki je v 19. in 20. stoletju tudi prevladalo.<sup>14</sup>

### III. RIMSKI BIZANTINSKI VZHOD

**G**rški jezik s filozofijo in umetnostjo, krščanska vera in rimska državna organizacija so bili in v vseh obdobjih tudi ostali temelji Bizantinskega cesarstva.<sup>15</sup> Ne glede na to, da se je Bizanc kot sprva vzhodni del poznoantičnega in predvsem tam že pokristjanjenega rimskega imperija v 4. stoletju izoblikoval s pomočjo istega rimsko-evropskega kulturnega mehanizma izposojanja

tujega in njegovega posredovanja (kakor ga tolmači Brague) kot Zahod, se je od njega razlikoval v dveh glavnih potezah: Bizanc sebe ni nikoli dojemal kot del geografsko-kulturnega prostora z imenom Evropa (ker mu je bila "evropska zavest" tuja, se tudi ni mogel ponašati s tem, da je "evropski"), svoj prvotni rimski mehanizem, ki je predvideval odprtost do tujega in dinamično branje navdihujočih virov, pa je iz stoletja v stoletje postopoma opuščal in se gibal v smeri samozavesti nad že doseženim, ki je tako postalo razumljeno kot njegova avtohtona, od tujih kultur razločujoča lastnost. Rimski kulturni mehanizem, zavezan iskalski vnemi oziroma zasledujoč sprotno bogatenje duha, ki se je na Zahodu zaostрил v nestanovitno preverjanje smisla in ostal aktualen vse do sodobnosti, se je na bizantinskih tleh uresničil kot mehanizem doseganja ideala oziroma "intelektualnega miru", končne postaje na starodavni poti do Resnice, katere vrhunec je združitev Kristusa kot Odrešenika in grške filozofije kot podlage za posredovanje vere, pa tudi harmonične družbene ureditve, to je predpriprave na nebeško večno življenje.<sup>16</sup>

Poleg odsotnosti zavesti o Evropi lahko potemtakem osrednjo razliko med samorazumevanjem kulture Zahoda (pogosto anahronistično opojmovljenega za rimsko-katoliškega) in Vzhoda (pogosto anahronistično opojmovljenega za grško-pravoslavnega) pojasnimo z drugačnim odnosom do prvotno tujih cenjenih virov: v primeru Vzhoda slednji vodijo k nekemu vrhuncu kot koncu naprežanja – "iskati zato, da bi našli in bi z najdenim dosegli mir" –, s katerim se utrdijo in poslej neprekinjeno posredujejo smisel prinašajoče vsebine; v primeru Zahoda pa viri vodijo k nikoli končani dinamiki, katere cilj je poglobljanje in napredovanje – "iskati zato, da bi našli in z najdenim iskali dalje, torej iskali nekaj, kar je še boljše od preteklega". Tovrstno samorazumevanje kulture, ki je sicer tako na Vzhodu kakor Zahodu izšlo iz rimske sinteze, se je s precejšnjo podobnostjo preslikalo tudi na področje družbene vloge

Cerkve (v obeh evropskih polovicah, zahodni in vzhodni, ključne oblikovalke uradne istovetnosti in smisla), in sicer pri tolmačenju avtoritete cerkvenih dostojanstvenikov, ki je izhajala iz različnega pojmovanja prioritete cerkvenih ustanov. Za bizantinsko posvetno in cerkveno elito je bila Cerkev predvsem prostor uresničevanja večnosti na zemlji, nekakšen odsvit nebes v zgodovinskem času in prostoru, kamor naj bi težil vsak kristjan. Poglavitni cilj Cerkve je bil dati verniku priložnost za "združitev z Bogom", ki se je vseskozi obnavljala z najpomembnejšim dejanjem vere, to je v zakramentu evharistije, središču liturgije, s tem pa je bilo poudarjeno pričakovanje o človekovem odmiku od sveta in njegovi relativizaciji oziroma o pripravi na smrt, ki je bila – v luči izpolnjevanja Božjih zapovedi in zaupanja v Previdnost – le odskočna deska za "pravo", nadzemeljsko in večno življenje. Za Cerkev na Zahodu pa je zanesljivo pot do nebes poleg liturgije (in znotraj nje evharistije) predstavljal moralni sistem, to je sistem ustreznega mišljenja, čutenja in ravnanja, nad katerim so bedeli in ga s čutom za dolžnost (zavezujoča ljubezen "pastirjev" do "črede") posredovali cerkveni dostojanstveniki, med katerimi je tako organizacijsko kot teološko prvenstvo zasedal papež, rimski škof ali "patriarh Zahoda". Moralni red, ki je z deklarativno privrženostjo posvetne oblasti krščanskim idealom na Zahodu hkrati označeval zaželeni družbeni red, je legitimiral tako kristjanovo skrb za zemeljsko-družbeno vprašanja pravičnosti kot tudi cerkveno pristojnost "dajanja navodil" oziroma posredovanja v družbenih vprašanjih. Razlika med bizantinsko eshatološko prioriteto in zahodno eshatološko-moralno-družbeno ("kombinirano") prioriteto je nosila dve pomembni dolgoročni posledici, teološki in organizacijski obenem: na Zahodu se je v večji meri razvilo pesimistično gledanje na človeško naravo – ker je ta "okužena" z neozdravljivimi grešnimi težnjami, ji Božja milost naklanja z moralnimi vodili nasičeno Cerkev, posebno "disciplinsko" sredstvo za zemeljsko pripravo

na zveličanje v večnosti –, razvil pa se je tudi institut papeštva, ki je vrhovno doktrinarno in disciplinsko oblast na zemlji povezoval z neprekinjenim nasledstvom apostola Petra ("Kristusovega namestnika"), medtem ko je Vzhod svojo katoliškost – v prvotnem pomenu k vsem ljudstvom usmerjeno celostno sprejemanje in posredovanje bibličnega nauka in cerkvene tradicije v složnih odnosih z nasledniki apostolov, to je škofov –, čeprav je priznaval simbolno prvenstvo Petrovega sedeža, uresničeval s pomočjo cerkvenih zborov (koncilov) kot izrazov najvišje apostolsko-škofovske verodostojnosti in enotnosti. Tako vzhodna kot zahodna Cerkev sta namreč o sebi menili, da sta katoliški oziroma svetovni ("vesoljni"), posledično pa tudi pravoverni (ortodoksni). Ker sta se oba pojma, katoliški in pravoslavni/pravoverni, za obe polovici do leta 1054 uradno ene Cerkve uporabljali izmenično in celo kot sopomenki (česaravno je na Zahodu prevladala beseda katoliški, na Vzhodu pa pravoslavni), je dandanes običajno ločevanje med "katoliškim" in "pravoslavnim" le delno ustrezno, saj zgreši njuno istočasno sklicevanje na legitimnost lastnega tolmačenja iste Resnice, predvsem pa njun skupni izvor in medsebojno priznavanje.<sup>17</sup>

Če je Cerkev na Vzhodu v ospredje postavljala hrepenenje po večnosti in po odmiku od sveta, je sorodno držo ohranjala tudi v odnosu do posvetne oblasti, ki ji je v tem duhu priznavala bistveno večje pristojnosti kakor Cerkev na Zahodu. Posvetna oblast na čelu s cesarjem ni nastopala zgolj kot orodje notranjega (pravnega) reda in varnosti pred zunanjimi sovražniki, pač pa je delovala v smeri zagotavljanja vseh pogojev za ožje cerkveno ukvarjanje z večnostjo. Bizantinsko cesarstvo se je razglašalo tudi kot svetovna krščanska država, imperij (po zgledu "svetovnega" rimskega), ki zajema vse pravoverne; cesar pa je veljal za zaščitnika Cerkve pred herezijami v mejah cesarstva in islamsko zunanjo grožnjo, za sklicevalca koncilov in pobudnika misijonarskih podvigov. V okviru prepletenosti ali skladnosti (t. i. simfonije)

cerkvene in posvetne oblasti sta na bizantinsko samorazumevanje in samopodobo najbolj odločilno vplivala dva stebra: lik svetovnega rimskega (!) cesarja in pravoslavne/pravovernne veroizpovedi. Ta dva stebra bizantinske samobitnosti sta oblikovala predstavo o nadrejenosti Bizanca celotnemu pravoslavnemu krščanstvu (celotni "vesoljni" Cerkvi, ki naj bi ohranjala in oznanjala krščansko pravovernost). Glavni lik, ki je s svojo oblastno funkcijo utelešal povezanost krščanskih ljudstev in njihovih dežel, je bil bizantinski oziroma romejski (rinski) cesar. Navezoval se je na idejo o kontinuiteti in "vesoljnosti" (svetovnem značaju) rimskega imperija. V njem je nastopal bodisi kot vrhovni zakonodajalec bodisi kot posebljeni zakon. Ker se je bizantinska država imela za neposrednega naslednika antičnega rimskega cesarstva v njegovi krščanski obliki, je Cerkev v bizantinski družbi zasedala izjemno ugledno mesto. Z moralnimi nauki ni uravnavala zgolj verskega življenja, ni nadzorovala zgolj spoštovanja doktrine in discipline svoje duhovščine ter menišтва, pač pa je imela monopol tudi nad celotnim kulturnim ustvarjanjem. Življenje Cerkve je bilo tesno prepleteno s posvetnimi mogočniki in ustanovami, kar je pomenilo, da so tako cerkvene težave kot zasluge veljale tudi za državne.<sup>18</sup>

V bizantinski politični misli je vseskozi obstajalo prepričanje o obstoju t. i. romejske (rimske) ekumene, to je krščanske skupnosti pod oblastjo cesarja. Tovrstna politična misel je izražala prepričanje, da naj bi vsi ostali vladarji vladali ob upoštevanju avtoritete romejskega cesarja in njegove potrditve njihove oblasti. Ti vladarji naj bi tvorili hierarhično urejeno oblastno mrežo pod pokroviteljstvom "pravega" vrhovnega vladarja, to je cesarja. Bistvo tega prepričanja je bilo v poudarjanju cesarjeve od Boga dane oblasti, ki naj bedi nad vsem "Božjim stvarstvom", v katerem prebiva človeštvo. Cesar je bil potemtakem Božji namestnik na zemlji, cesarstvo pa "vse vesoljstvo" združujoča politična enota, ki naj bo dober približek bodočega Božjega

kraljestva. Cesar je v tej vlogi nastopal (poleg vseh drugih slavnih naslovov) pod oznako "svetega", "Božjega", "apostolskega"; njegova dvorna etiketa je posnemala sveto liturgijo, kar je kazalo na to, da naj bi bil cesar več kot le posvetni vladar. Imperialna skupnost pa naj bi služila kot edini pravi varuh pravoslavne krščanske vere in to vlogo izpolnjevala do konca sveta (Kristusovega drugega prihoda). Pri tem se je potrebno zavedati, da so pojmi, kot so "bizantinski", "Bizanc" in "Bizantinsko cesarstvo" sicer splošno priznani v historiografski literaturi in samoumevni v kulturni zavesti Evropejcev moderne in postmoderne dobe. Vendar pa je izraz "Bizanc" (v številnih jezikovnih različicah) umetno skovano poimenovanje, ki se je pojavilo in uveljavilo šele pri zgodovinopiscih 16. stoletja, da bi z njim jasno ločevali med antičnim Rimom na Apeninskem polotoku in cesarstvom v vzhodnem Sredozemlju s prestolnico v Konstantinoplu (Novem Rimu), ki jo je leta 330 cesar Konstantin I. Veliki slovesno ustanovil na mestu nekdanje grške kolonije Bizanc. Ukoreninjena predstava o rimskem nasledstvu se ni nanašala le na "svetovnost" v političnogeografskem smislu in na civilizacijske dosežke antičnega Rima, temveč tudi na "vesoljni" značaj krščanske vere, ki je vedno težila k razširjenosti po vsem svetu. Kakor je krščanstvo v sebi nosilo klic po verskem združevanju vseh ljudstev sveta, tako je želel biti Bizanc eno in edino svetovno krščansko cesarstvo, ki bi krščanska ali na novo pokristjanjena ljudstva poenotilo tudi politično in s tem nekdanjo rimsko "svetovnost" spojilo s krščansko "vesoljnostjo". Tovrstna ideološka podmena je v vsej zgodovini obstoja bizantinske države nastopala kot spodbujevalka romejskega patriotizma. Izhajala je iz uradnega imena cesarske prestolnice, ki se je vse od ustanovitve pod cesarjem Konstantinom Velikim imenovala Novi Rim (pogovorno pa Konstantinopel). Pridevnik "novi" je v poznejših stoletjih pričal o dvojem: da gre na eni strani za prenos cesarskega središča z Zahoda na

Vzhod, na drugi pa, da idejni temelj svetovne države (glede na "stari" Rim) ni več poganski, temveč krščanski. Zavest o "Novem Rimu" je dodatno potrđitev dobila v dejstvu, da so prebivalci imperija sami sebe imeli za Romejce. Rimska in krščanska identiteta sta v samorazumevanju Bizanca vseskozi igrali ključno vlogo, čeprav je večina ljudstev, s katerimi je Bizanc prihajal v stik, prebivalstvo imperija označevalo povečini za Grke – torej po nosilcih prevladujočega jezika, ki je bil v uporabi v prestolnici, prevladoval je v mestih, pri trgovskih poslih in v intelektualnem življenju.<sup>19</sup>

#### **IV. ZAKLJUČEK: RAZLIKE V PODOBNOSTIH IN "NEPODOBNOSTI" V RAZLIKAH**

**P**ri ukvarjanju s posplošenimi sopostavitvami med grško-rimsko-krščanskim Bizancem in grško-rimsko-krščanskim Zahodom se lahko kmalu pojavi vprašanje, katera od obeh kulturnih skupnosti si v večji meri zasluži biti opredeljena kot evropska in hkrati rimska. Remi Brague predlaga dvojen odgovor: po izvoru sta obe skupnosti evropski, saj sta evropski zato, ker sta rimski (biti rimski ali evropski zanj označuje eno in isto bistvo); po vzdrževanju in razvijanju rimskega mehanizma izposojanja in posredovanja tujega pa naj bi bil rimski zgolj Zahod. Svoje favoriziranje Zahoda podkrepi z dokazovanjem, da je za priznavanje opredelitve evropskosti potrebna tudi subjektivna zavest (biti Evropejec ali evropski pomeni gojiti zavestno čutenje o tem), ki jo je tudi v tem primeru izkazoval zgolj Zahod. Ena izmed možnosti resnega in obenem kritičnega obravnavanja tez omenjenega francoskega filozofa in kulturologa s konca 20. stoletja je začetna zavrnitev neločljivosti med zavestjo o pripadnosti Evropi in rimskim kulturnim mehanizmom. V kolikor določena kulturna skupnost (v tem primeru bizantinska) izpolnjuje pogoj sprejemanja in posredovanja tujega kot značilno evropski medsebojni

vpliv grške dediščine in krščanske vere, si v celoti zasluži uvrstitev v evropsko kulturo. Ključno namreč ni subjektivno občuteno in zavestno uporabljanje pojma Evropa, temveč ponotranjenje in zavedanje omenjenega rimskega mehanizma (četudi izven izrecno izražene besede Evropa), ki si za zgled izbira iste vire, kot cilj pa pod taktirko družbenih elit zasleduje obogatitev lastnega skupnostnega duha. Iz tega je mogoče potegniti sklep, da je Bizanc (evropski Vzhod) ravno tako evropski oziroma rimski kakor Zahod. Druga izmed možnosti resnega in obenem kritičnega obravnavanja tez omenjenega avtorja pa je zavrnitev neločljivosti med prevzetim rimskim kulturnim mehanizmom – pri tem sta si Vzhod in Zahod enaka – in njegovim neprekinjenim nadaljevanjem oziroma stalnim razvijanjem – v tej smeri je deloval le Zahod. Merilo za evropsko kulturo pač ne more biti zahodna nepotešenost ali zbežanost pri bogatenju duha – smer ponavljajočega se spraševanja o samem sebi in posledično razkrivanja neizoblikovane istovetnosti –, temveč sama rimska sinteza, ki lahko s tujimi zakladi obogatenemu duhu podeli bodisi jasno mesto v svetu, to je dosežek vrhunca oziroma Resnice v bizantinski zgodovinski izkušnji, bodisi nedokončano iskanje, to je usmerjenost na pot in ne cilj v zgodovinski izkušnji Zahoda. Tudi iz te druge zavrnitve je potemtakem mogoče potegniti sklep, da je Bizanc (evropski Vzhod) ravno tako evropski oziroma rimski kakor Zahod, le da je pri tem drugačen glede refleksije istovetnosti. Vzhod je istovetnost našel, Zahod pa se je zadovoljil že z iskanjem.

#### BIBLIOGRAFSKI SEZNAM

Klasična dela

R. Brague, *Evropa, rimska pot*, prev. R. Čop (Celje, 2003).

V. Loski, *Mistična teologija vzhodne Cerkve*, prev. P. Rak (Ljubljana, 2008).

J. Maritain, *Človek in država*, prev. C. Toplak (Ljubljana, 2002).

G. Ostrogorski, *Zgodovina Bizanca*, prev. J. in M. Zupančič (Ljubljana, 1961).

D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth : Eastern Europe, 500–1453* (London, 1971).

J. Meyendorff, *Byzantine Theology : Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York, 1983).

Pomožno delo

I. Bahovec, *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni* (Ljubljana, 2005).

- 
1. R. Brague, *Evropa, rimska pot*, prev. R. Čop (Celje, 2003), 133; I. Bahovec, *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni* (Ljubljana, 2005), 13, 18–19.
  2. I. Bahovec, *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni* (Ljubljana, 2005), 23–30.
  3. I. Bahovec, *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni* (Ljubljana, 2005), 102–103, 108–109, 113–119.
  4. R. Brague, *Evropa, rimska pot*, prev. R. Čop (Celje, 2003), 30–32.
  5. Prav tam, 133, 135.
  6. Prav tam, 36–38, 43–44, 90–92, 100, 102, 110–111, 117.
  7. Prav tam, 23–25, 36–38, 42.
  8. Prav tam, 39.
  9. Prav tam, 47, 57–58, 107, 130, 153–155.
  10. Prav tam, 153–155.
  11. Prav tam, 148–150.
  12. Prav tam, 125–127, 150–152.
  13. J. Maritain, *Človek in država*, prev. C. Toplak (Ljubljana, 2002), 172–177, 200–203.
  14. Prav tam, 177, 181, 184–185.
  15. G. Ostrogorski, *Zgodovina Bizanca*, prev. J. in M. Zupančič (Ljubljana, 1961), 46–47, 50–51.
  16. R. Brague, *Evropa, rimska pot*, prev. R. Čop (Celje, 2003), 12–13, 23–25, 125–127; G. Ostrogorski, *Zgodovina Bizanca*, prev. J. in M. Zupančič (Ljubljana, 1961), 47, 50.
  17. J. Meyendorff, *Byzantine Theology : Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York, 1983), 97–99, 212–213, 218–219; V. Loski, *Mistična teologija vzhodne Cerkve*, prev. P. Rak (Ljubljana, 2008), 13–16, 213–214; R. Brague, *Evropa, rimska pot*, prev. R. Čop (Celje, 2003), 18.
  18. D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth : Eastern Europe, 500–1453* (London, 1971), 86–87, 272.
  19. G. Ostrogorski, *Zgodovina Bizanca*, prev. J. in M. Zupančič (Ljubljana, 1961), 47, 49–51; J. Meyendorff, *Byzantine Theology : Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York, 1983), 212–218; D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth : Eastern Europe, 500–1453* (London, 1971), 86–87, 308–309.



# Ukrajina in njene kulture spominjanja<sup>1</sup>

Pogled nazaj na burne dogodke v Ukrajini med oranžno revolucijo kot tudi v slabih dveh desetletjih, odkar je dosegla neodvisnost, kaže na to, da po mnenju številnih znanstvenikov ukrajinska etnogeneza še ni zaključena. Izoblikovanje kolektivne ukrajinske identitete so in bodo pri tem bistveno določale tri referenčne točke:

1. Rusko-ukrajinski odnos. To ni le med-državni, temveč tudi notranjeukrajinski problem. Spričo sedemnajstodstotnega deleža ruskega prebivalstva, ki si dejansko ne zasluži imena "manjšina", je njegova relevantnost na dlani. K temu je treba dodati, da je rusofonija, torej tradicionalna raba ruščine kot pogovornega jezika, celo še naprej razširjena. 4,5 milijona Ukrajincev, približno devet odstotkov etničnih Ukrajincev, navaja ruščino za svoj materni jezik.
2. Poljski faktor. Ta igra vlogo prej v pogledu nazaj kot dandanašnji, čeprav številni nacionalno usmerjeni Ukrajinci upajo na dejavno pomoč Poljske pri utiranju poti Ukrajini v Evropo. Sedanji praviloma dober medsosedski poljsko-ukrajinski odnos je bil zlasti v preteklosti (predvsem od 19. stoletja in še globoko v čas po drugi

svetovni vojni) močno obremenjen. Poljski zgodovinar Władysław Serczyk zato ni povsem neupravičeno še v začetku devetdesetih let 20. stoletja govoril o "desetih stoletjih nerazumevanja".<sup>2</sup> Dejstvo je, da se posebna ukrajinska narodna zavest ni razvila le v ograjevanju od ruske identitete, ampak v enaki meri od poljskega naroda. Ni bilo zgolj na ruski strani, ampak tudi pri številnih Poljakih razširjeno pojmovanje, da mora pri ukrajinskem jeziku in ukrajinskem narodu iti za manj razvite variacije lastnega jezika in skupine. Za geslom *gente ruthenus, natione polonus* ("po rodu rusinski, po narodnosti poljski"), ki poljski diskurz o Ukrajincih zaznamuje še globoko v novi vek, se je skrivala za ukrajinske nacionaliste ne ravno laskava ocena, da ni ukrajinski jezik nič drugega kot kmečko narečje poljščine, ki naj bi ga uporabljali samo zaostali podeželani. Dejansko je skoraj popolna asimilacija ukrajinskih vrhnjih slojev v poljsko-litovski državi v poljske elite od 16. stoletja iz (kasnejših) Ukrajincev generirala socialno le malo razslojeno, agrarno obarvano skupnost. Tako je postala – drugače kot v primeru vzhodnoukrajinskega prebivalstva, ki je od

17. oz. dokončno od konca 18. stoletja živelo pod žezlom carjev – poljsko-ukrajinska razlika tudi socialna.

3. Tretja navezna točka je "Evropa". To je dejavnik, ki je za historizirajoči pogled na proces ukrajinske etnogeneze nadvse pomemben. V diskusijah znotraj Ukrajine o po razpadu Sovjetske zveze nastali ukrajinski državi osuplja pogostnost, s katero se je razpravljalo o 'vrnitvi Ukrajine v Evropo'. Kljub temu je ta formulacija dobesedno vzeto malo verjetna, ker ukrajinske dežele nedvomno so del evropske celine. Na tem je osnovana predstava o Evropi, ki je povezana s posebnimi zahodnimi načini opazovanja in tolmačenja t. i. Vzhoda in predvsem Rusije. Predstava o od zahoda celine v temeljih različnem vzhodu je nastala v filozofskih krogih evropskega razsvetljenstva, torej v 18. stoletju, kakor odlično prikazuje Larry Wolff v svoji knjigi o iznajdbi Vzhodne Evrope. Bistvo te "iznajdbe Vzhodne Evrope" je, da gre pri tem manj za geografski prostor kakor nasprotno za - v primerjavi z Zahodno Evropo - entiteto z nižjo stopnjo civilizacije. Predpostavljena civilizacijska stopnja po tej razlagi pada od zahoda proti vzhodu. To pomeni, da npr. Poljska, zlasti zavoljo svojega izoblikovanja ob latinski veroizpovedi, kljub vsem omejitvam velja za bolj civilizirano kot pravoslavna Rusija, ki se zariva neskončno daleč v azijski prostor. Med obema osiščema, v enaki meri zaznamovanima s katolicizmom in poljsko plemiško republiko na eni in s pravoslavljem in carstvom na drugi strani, ležijo ukrajinske dežele.

Termin "ukrajinske dežele" namesto "Ukrajina" se zdi upravičen že zaradi tega, ker je kopnina, ki danes tvori Ukrajino, historično prav mlad konglomerat. Šele 1954, ko je polotok Krim s Hruščovovo darovnico postal del Ukrajinske socialistične sovjetske republike, je dosegel svoj današnji obseg. Da ne govorimo o tem, da je z nekdanjo vzhodno Galicijo šele z drugo svetovno vojno

narodnostno posebej mobilizirani del dežel, ki so jih naseljevali Ukrajinci, prišel pod rusko oz. sovjetsko oblast, če ne upoštevamo časovno kratkega *intermca* nekoč med svetovno vojno. Kakorsizebodi, vmesni položaj med zahodom in vzhodom številni Ukrajinci manj razumejo kot možnost za neko tretjo pot kakor pa kot nujnost izbire med dvema domnevno različnima kulturnima krogoma. Že omenjena fragmentacija države in njenega prebivalstva v vsakem primeru izhaja tudi iz te domnevne dihotomije med "evropskim" in "rusko-sovjetskim" *way of life*.

Za zahodne novinarje to tako in tako velja. V glavnem nemškem tedniku je postala na vrhuncu kijevskega pokra moči konec 2004 verjetna ponovna oživitev konflikta med Vzhodom in Zahodom. Izkaže se, da "doseči svobodo trgovanja" za Moskvo ne pomeni "nuditi svobodo drugim. Tukaj trčita drug ob drugega dva svetovna nazora: [ruski] avtoritarni proti [evropskemu] demokratičnemu modelu, ukazovanje proti sodelovanju, veleprostor Evrazije proti razdrobljeni, pluralni Evropi."<sup>3</sup> Tej in podobnim opazkam služi za osnovo ozka predstava o Evropi. Ta poleg tega krši v 18. stoletju sprejeto geografsko konvencijo, po kateri sega Evropa vse do Urala in s tem vključuje ne nepomemben del ruskega ozemlja. Za drugega se postavi t. i. veleprostor Evrazije. Nedvomno evrazijska kopnina, kljub vsakršni politiki poenotenja predvsem v sovjetskem času, v geografskem, podnebnem, pa tudi etnično-nacionalnem oziru nikakor ni postala enovitejša. Navedena dikcija potemtakem temelji na civilizacijskem prepadu med Zahodom in Vzhodom, ki so ga predpostavljali evropski razsvetljenci. Opira se na domnevo zahodnoevropske prevlade, ki se torej ne zdi niti najmanj presežena, in izključuje, da je bila ta Evropa vse do sredine 20. stoletja vse kaj drugega kot zatočišče civilizacije in humanizma. Dialektika evropske moderne se prav po koncu nasprotja med Vzhodom in Zahodom začasno izgubi z obzorja. Ostaja vprašanje, kje se nahaja Ukrajina.

Ko se je 21. maja 2005 v Kijevu odvijalo 50. tekmovanje za pesem Evrovizije, je oranžna revolucija že slavila. Proruski kandidat Janukovič je opustil svoj boj za predsedniški položaj, Juščenko je prevzel Kučmov položaj in Julija Timošenko je bila prva predsednica vlade že kmalu po šivih pokajočega oranžnega tabora. Deželi se je ponudila priložnost Evropi, če ne celo svetu (prireditve sodi med najbolj gledane na planetu), slovesno izročiti ne le glasbeno vizitko. Že odlična organizacija in izvedba prireditve same sta v katerem koli pogledu ustrezali zahtevam evrovizijske centrale. Obvezni vizum, do takrat veljaven za obiskovalce iz Evropske unije, so ob sklicevanju na pevsko tekmovanje, odpravili do septembra 2005. Dandanes vlada celo brezvizni režim, in to - v doslej neizpolnjenem - upanju, da bi bila v zameno Ukrajincem prav tako dodeljena večja svoboda izbire gibanja. Vendarle se je ta korak obrestoval ukrajinski turistični panogi, kajti od takrat ta beleži znatne prirastke v številu zahodnoevropskih potnikov. Skozi oddajo so nas popeljali mdr. zmagovalka prejšnjega leta Ruslana kot tudi dolgo časa bržkone v svetovnem merilu najbolj priljubljena Ukrajinka - poleg nogometnega zvezdnika Andrija Ševčenka - brata boksarja Vladimir in Vitalij Kličko. Oba sta bila deklarirana privrženca oranžne revolucije. Nekaj evforije zadnjih mesecev je bilo še čutiti celo pred domačimi televizorji. Spektakel se je potopil v oranžno in modro-rumeno morje luči. Predsednik Juščenko osebno je slovesno predal trofejo zmagovalki, Grkinji Heleni Paparizou. Ukrajinski predstavniki, skupina "Greenjolly", niso mogli ponoviti Ruslaninega zmagoslavja leto poprej, a so klub temu zasedli solidno mesto. Iz zahodnoukrajinskega Ivano-Frankivska izvirajoči glasbeniki so svoj prispevek "Razom nas bahato, nas ne podolaty" ("Skupaj nas je mnogo, nemogoče nas je premagati") napisali konec 2004 pod vtisom "volilne kriminalke". Pesem, ki je imela za naslov Juščenkov slogan, je naglo napredovala v "himno oranžne revolucije", in z njo so zmagali na državnem,

predtekmovanju. Rahlo pridušen je uspel revolucionarni ogenj ukrajinskega prispevka priti v evropsko dnevno sobo, kajti na željo evrovizijske centrale so morali omiliti politično vsebino pesmi, pri mdr. v angleškem jeziku predstavljenem nastopu je manjkala zlasti nedvoumna opredelitev za novega predsednika. Kljub temu se je dalo *performance* brati kot jasno politično in narodno opredeljevanje. V tekstu so bili še posebej opazne misli: pozivamo na enotnost ljudstva, hčera in sinov Ukrajine, proti potvarjanju in laži, ki ju že predolgo prenašamo. Nabit s simboli je bil tudi sam nastop: oba na začetku pesmi v verige vkovana plesalca te zdrobita, kot se je ukrajinsko ljudstvo ootreslo svojih. Omenjeno je bilo tako očitno, da so si verjetno celo tisti, ki so imeli zgolj pomanjkljivo poznavanje dogodkov v Ukrajini, znali to pravilno razlagati. Toda celo zgolj povprečno izobražen Ukrajinec je lahko pod tem drobljenjem verig razumel še veliko več: "Greenjolly" so s tem citirali svojega narodnega pesniškega titana Tarasa Ševčenka (1814-1861). Osrednji pasusi njegove tik pred njegovo smrtjo nastale pesmi "Volilo" ("Zapovit") štejejo v ukrajinski kulturni in narodni kanon. V pesmi je vsebovan poziv ukrajinskemu ljudstvu, "naj zdrobi verige". Tudi drugi odlomki "Volila" so v preteklosti vedno znova napredovali v gesla ukrajinskega narodnega gibanja. Tako tudi na Majdanu konec 2004, kjer je med drugim donel poziv: "Borite se! Zmagali boste! Bog vam pomaga!" (Boritesja! Poborete! Boh vam pomahaje!").

Dogodki kažejo, da so državljani Ukrajine v bistvu razdeljeni na dva tabora: na ukrajinsko-nacionalnega in proruskega. Kajpada je položaj neprimerno bolj zapleten, tako da se postavlja vprašanje, kaj "ta" ukrajinski narod sploh je. Kaj družijo na primer kakega rusofonega prebivalca sredozemskega polotoka Krim, ki si prizadeva za priključitev k Ruski federaciji, s prebivalcem Lviva? Tam so bile leta 2000 trgovine, ki jih vodijo Rusi, oblepljene s plakati "Pozor: rusificirano", in nasilni prepiri z rusko govorečimi prebivalci

niso bili redkost. Obstaja kakšna ukrajinska ideja, ki presega jezikovne, etnične, socialne, verske in kulturne meje? Kako je z lojalnostjo do ukrajinske države?

To je preučevalo od konca Sovjetske zveze in razpada Jugoslavije skokovito razvijajoče se raziskovanje tranzicije in transformacije. V več kot dvajset novih vzhodnih državah Evrope in Azije znanstveniki raziskujejo spremenljivke, ki so omogočile uspešno, tj. trajno in nenasilno ustanovitev države. Osrednja pri tem so vprašanja gospodarske transformacije, denimo prehoda od centralno upravljane proti tržno organizirani nacionalni ekonomiji v pogojih globalizacije. Zelo pomemben je tudi razvoj političnih predstavniških teles in splošne demokratizacije kot tudi kulture (jezik, religija, izobraževanje itd.). Iz tega izhaja, da čim večja je homogenost na teh področjih, za tem stabilnejšo se izkaže nova ali tudi novonastala država. Kot nadaljnje faktorje označujejo raziskovalci tranzicije področje politične usmerjenosti v prihodnost in kolektivnega spomina. Pri konstituiranju nacionalnih držav je, kot je pokazalo 19. stoletje, rekonstrukcija bolj ali manj soglasja zmožne narodne zgodovine pogosto v središču javnih debat. To velja tudi za mlado Ukrajino, ki si sedaj prizadeva legitimirati svojo doseženo državno samostojnost. Zato propagirajo tisočletno ukrajinsko državno tradicijo, ki pa v tej obliki ni nikoli obstajala. A ker državno vodena politika zgodovine kljub temu popularizira takšen način gledanja, velja osrednji položaj zgodovinskemu cehu.

Raziskovalci transformacije razlikujejo tri vrste držav iz zapuščine razpadlega vzhodnega bloka: konsolidirane nacije, kot so Poljska, Madžarska ali tudi Romunija, države, v katerih se je morala, kot na Češkem, Slovaškem ali v baltskih državah, nova državnost šele vzpostaviti, in naposled države kot Ukrajina, v kateri se mora lojalna nacija šele razviti, vendar se ne ravna nujno po državnih vzorcih identitete. Pri teh državah nastane vprašanje, ali je v preteklosti že obstajala takšna država,

kar bi bil bistven argument proti konkurenčnim težnjam od zunaj, toda tudi v razmerju do delitev lastnega prebivalstva. To se dogaja predvsem tedaj, kadar je odnos med narodom, ki daje državi ime, in obstoječimi narodnimi manjšinami nerazjasnjen.

V Ukrajini okoli 25 odstotkov prebivalstva pripada narodnim manjšinam. Prevladujoče število med temi predstavljajo etnični Rusi, tako da se postavlja vprašanje, ali jih je sploh še mogoče šteti za manjšino. K temu je treba prišteti jezikovne meje, ki ne sovpadajo z etničnimi. Dve tretjini pripadnikov ukrajinskega naroda govori ruščino kot materni ali kot drugi jezik. Nepregledna je tudi raztresenost veroizpovedi: večina zahodnih Ukrajincev pripada grško-katoliški (uniatski) cerkvi, ki priznava papeža za verskega poglavarja, se drži pravoslavnega verskega obreda in po svetu šteje približno pet milijonov pripadnikov. V preostalih regijah tekmujejo za naklonjenost vernikov kar tri ukrajinske cerkve: ukrajinska pravoslavna cerkev, ki spada k moskovskemu patriarhatu, istoimenska cerkev s kijevskim patriarhatom in ukrajinska avtokefalna cerkev. Zraven je treba prišteti še razne druge krčanske veroizpovedi, ki postajajo vse bolj priljubljene. Vrh tega je treba omeniti islam, ki med krimskimi Tatari pridobiva vse večji pomen.

Vprašanju, ali je v preteklosti že obstajala ukrajinska državnost in z njo "skupna zgodovina", gre med temi predpostavkami odločilna vloga. O njem že več desetletij potekajo burne razprave, posebno med ukrajinskimi in ruskimi zgodovinarji. Pri tem gre manj za obrobna prepričanja kakor tista o obstoju starodavne ukrajinske države<sup>4</sup> kot za oceno, ali je bila prednacionalna zveza gospostev Kijevske Rusije ruska ali ukrajinska država. Gre za debato, ki vedno znova poteka že od Mihajla Hruševskega (1866-1934), staroste ukrajinske historiografije. Kot nadaljnji navezni točki enosmerne zgodovinske predstave o neprekinjeni ukrajinski državnosti služita stilizacija zgodnjenovoveške države kozakov in kratkotrajne "Ukrainske narodne



respublike" ("Ukrajinska ljudska republika, UNR") v letih po prvi svetovni vojni. Vendar so bile ukrajinske dežele v svoji preteklosti večinoma sestavni deli polietničnih velikih držav, in sicer Kijevske Rusije, poljsko-litovske unije, Ruskega carstva, Habsburške monarhije in Sovjetske zveze. Vključene v različna kulturna območja so se posamezne regije razvijale zelo različno. Današnje Ukrajino zaznamujeta pomanjkanje državne kontinuitete in soglasne kulture spominjanje. Da je kljub obstoju različnih podnarodnosti in skupin vendarle prišlo do neodvisne ukrajinske skupnosti, lahko, gledano nazaj, vsekakor štejemo za impresiven uspeh.

Za katere pokrajine oz. zgodovinske pokrajine pa sedaj gre v ukrajinskem primeru? O načelni cepitvi dežele na Zahod in Vzhod je že bil govor. Primerljiv z neuradno jezikovno rabo v novi Zvezni republiki obstaja tudi v Ukrajini pojmu "Ossi" ustrezen, zvečine slabšalno mišljen termin *shidnjaky*. Vendar se položaj izkaže za daleč kompleksnejšega, kajti Ukrajina je razdeljena na pet območij.

- Zahodno, ki obsega upravna okrožja (oblasti) Volnijo, Rivne, Lviv, Ternopil, Zakarpatje, Černivci in Ivano-Frankivsk. To je ozemlje z najmočnejšim ukrajinskim obeležjem z devetdesetimi odstotki ukrajinsko govorečega prebivalstva.
- Osrednjo Ukrajino s Kijevom, Černihivom, Žitomirom, Čerkasijem, Poltavo, Kirovohradom, Hmelnickim in Vinicjo, kjer živi približno 82 odstotkov Ukrajincev in 17 odstotkov Rusov.
- Vzhodno Ukrajino z okrožji Harkiv, Donjeck, Dnipropetrovsk, Luhansk in Zaporizja. Tam je razmerje med ruskim in ukrajinskim prebivalstvom skorajda izenačeno; tesna ruska večina z 52 odstotki stoji nasproti 47-odstotni ukrajinski 'manjšini'. Okraja Donjeck in Luhansk sta sicer edini pretežno ruski območji znotraj Ukrajine z izjemo Krima.
- Polotok Krim. Tega naseljujejo v dveh tretjinah rusko govoreči ljudje in množica manjših nacionalnih skupin, posebno

ukrajinsko govorečih in krimskih Tatarov. Slednji predstavljajo okoli dvanajst odstotkov prebivalstva. Številni iz osrednjeazijskih območij, zlasti iz Uzbekistana vračajoči se krimski Tatarji se še vedno brez uradnega dovoljenja naseljujejo na Krimu, pa četudi ne brez vsakršne moralne pravice. Nadaljnje narodne manjšine so mdr. Armenci, Bolgari, Grki in Nemci, če naštejemo le nekatere. S svojo etnično raznolikostjo, ki ni vselej brez napetosti, predstavlja polotok nekakšno izjemo znotraj Ukrajine. To bogastvo je seveda zgolj medel odsev tamkaj prevladujoče kulturne raznolikosti v preteklih stoletjih. V centralno upravljani Ukrajini pomeni polotok izjemo tudi administrativno, saj je edino območje, ki je deležno avtonomnih pravic.

- Dobršen del območja, v carski državi imenovanega Nova Rusija, tvori naposled jug. Najpomembnejša mesta so Odesa (ukr. Odesa, rus. Odessa), Mikolajev in Herson. Sredi devetdesetih let 20. stoletja je tam stalo 53 odstotkov Ukrajincev nasproti 40 odstotkom Rusov.
- Če se sedaj posvetimo različnim zgodovinskim pokrajinam, ki so vsakič razvile zgodovinske tradicije kot tudi različne družbene, etnične in nacionalne strukture, slika pač ne bo jasnejša. Načeloma se te ločujejo takole:
1. na od delitev Poljske v iztekajočem se 18. stoletja habsburški državi pripadajoči vzhodni del nekdanje kronovine Galicije in Lodomerije z njenim glavnim mesto Lviv (vzhodna Galicija/zahodna Ukrajina),
  2. na začasno kronovini Galiciji pripadajočo, nato pa samostojno kronovino Bukovino z njenim središčem Černivci,
  3. na prav tako habsburško karpatsko Ukrajino, ki je spadala k madžarski Štefanovi kroni,
  4. na Ukrajino na levem bregu (reke Dnipro, v smeri toka proti jugu), območje nekdanjega hetmanata kozakov ob Dnipro, ki je do 1775 bolj ali manj užival avtonomijo znotraj Ruskega carstva,

5. na od iztekajočega se 18. stoletja v režiji Rusije kolonizirano in delno Krimskemu kanatu iztrgano ozemlje Nova Rusija vključno s Krimom,
6. in naposled na Ukrajino na desnem bregu (desno od reke Dnipro), ki je bila pod poljskim gospostvom dlje kot hetmanat in jo je v verskem, jezikovnem kot tudi kulturnem oziru poljska *Rzeczpospolita* veliko močneje zaznamovala.

Ta raznolikost utegne dati prvi vtis o tem, kako zapleteno je iskanje spominsko-političnega soglasja v primeru Ukrajine. Od ukrajinske neodvisnosti 1991 se skuša narodno-ukrajinska zgodovinska znanost otresti več desetletij dolge hegemonije rusko-sovjetske interpretacije v tolmačenju tega, kaj neki ukrajinska zgodovina sploh je. Spočetka je, tako 1993 kanadski znanstvenik ukrajinskega porekla Orest Subtelny, zgodovinski ceh v neodvisni Ukrajini produciral le "prav enoznačno historiografijo". Namesto neomajnosti rusko-belorusko-ukrajinskega prijateljstva pod praporom razrednega boja naj bi bila sedaj poudarjena posebnost ukrajinske zgodovine in njenih prebivalcev, predvsem pa zaporoških kozakov. Vojaški tabor slednjih, Sič, so pri tem stilizirali v zibelko ukrajinske demokracije. Rehabilitirali so narodne junake kot že omenjenega zgodovinarja Hruševskega ali pa hetmana Ivana Mazepo, v sovjetskem času ožigosana kot izdajalca neomajnega rusko-ukrajinskega prijateljstva. Zgodovinskemu spominjanju dajejo vrhu tega pečat močne regionalne posebnosti: v zahodni Ukrajini so se najraje spominjali pred prvo svetovno vojno v Galiciji dejavnih ostrostrelskih enot Sič ali kratkotrajne Zahodnoukrajinske ljudske republike. Kot naslednja priljubljena tema se je pridružila do začetka petdesetih let 20. stoletja aktivna, protisovjetsko nastrojena Ukrajinska vstajniška armada, UPA ("Ukrajinska Powstanska Armija"). Nasprotno je bila v osrednji Ukrajini velikega zanimanja deležna doba kozakov. *Mahnovščina*, v dvajsetih letih 20. stoletja na jugu delujoče anarhistično gibanje Nestorja Mahna, je uživala pozornost

na jugu, medtem ko je polemika o Kijeviski Rusiji kot protoukrajinski ali prororuski državi, ki poteka že od Hruševskega, v prvih letih ukrajinske samostojnosti komajda igrala kako vlogo. Subtelny si to sicer razlaga z majhnim številom ukrajinskih medievistov v devetdesetih letih 20. stoletja.

Od oranžne revolucije naprej se je v Ukrajini začela živahna debata o izobraževalni in znanstveni politiki, v kateri terjajo temeljne reforme predvsem v družboslovnih vedah. Predsednik Juščenko je zato priklical v življenje komisijo za razvoj novega znanstvenega načrta, ki sestoji iz vodilnih intelektualcev v državi. Kot je znano, bo treba na rezultate na tem področju še dolgo čakati, tako da trenutno ni moč predvideti, kakšen razvoj bo ukrajinsko zgodovinopisje ubralo v prihodnje.

Kulturne in znanstvene elite niso izumitelji temeljnih narodnih razpoloženj, jih pa stilizirajo, popularizirajo in krepijo. Prispevajo k oblikovanju narodnih identitet kot tudi k medsebojnemu križanju regionalnih in državnih samoopredelitev. Rezultat so splošno sprejeti patetični obrazci o "narodu". Tematska usmerjenost ukrajinskega zgodovinsko-znanstvenega ceha kot tudi zadevnega časopisja povesta vendarle le pogojno kaj o spominsko-političnem soglasju prebivalstva. Na srečo pa obstaja študija, ki prinaša vsaj neko določeno jasnost: konec devetdesetih let 20. stoletja sta berlinska družboslovca Rainer Münz in Rainer Ohliger raziskovala fenomen močno etnično in regionalno zaznamovane zgodovinske zavesti v Ukrajini. Zato sta mdr. izprašala statistično reprezentativen del ukrajinskega prebivalstva po tem, kateri določeni zgodovinski dogodki so pozitivno ali negativno obeleženi, pa najsi gre za sporazum v Perejaslavu iz 1654 med hetmanatom pod kozaškim poveljnikom Bogdanom Hmelnicnikom in moskovsko državo, ki po ruski različici označuje "ponovno združitev" ukrajinskega bratskega naroda z Velikorusi, oktobrsko revolucijo ali zlom ZSSR. Berlinska raziskovalca sta lahko prepričljivo dokumentirala regionalno, etnično in generacijsko pogojene

močno fragmentarne kulture spominjanja. Načelno imajo potemtakem mlajši državljani neodvisno od svojega etničnega ozadja pozitivnejši odnos do državne samostojnosti kot starejši, ki so bili socializirani še v sovjetskih časih, kar potrjujejo tudi najnovejše raziskave. Starejši ljudje ZSSR nasprotno pogosteje nostalgичno blaženo dojemajo kot "dobre stare čase", v katerih brezposelnost in draginja nista oteževala vsakodnevnega življenja in so bili celo državljani velesile. Vendar pomembna ni le pripadnost določeni starostni skupini, ampak tudi etnično ozadje. Etnični Rusi vrednotijo sovjetsko-ukrajinsko fazo ukrajinske zgodovine praviloma pozitivneje, kot to velja za etnične Ukrajince zlasti na zahodu države. Iz tega na celotnem ozemlju države ugotovljenega vzorca izstopajo izsledki večinsko z Rusi poseljenega Krima: tam ne odklanjajo le večinsko pripadnosti polotoka Ukrajini, kar se je jasno pokazalo v gruzijski krizi avgusta 2008, ko je prišlo do številnih protiukrajinskih demonstracij. Osupljivih 92,6 % celo razpad ZSSR leta 1991 ocenjuje za dogodek z negativno konotacijo.

Zaradi ozadja opisane fragmentarne kulture spominjanja v današnji Ukrajini ne čudi, da se država trudi podpirati enotno identiteto, ki združuje različne pokrajine, narodnosti in

kulturne skupnosti. Uradna "politika spominjanja" se trudi, denimo s poimenovanjem javnih prostorov po osebah in dogodkih, ocenjenih kot spominjanja vrednih, predočiti "neprekinjeno tisočletno državno tradicijo Ukrajine", kot pravi zgodovinar Wilfried Jilge. Sicer pa so osrednjega pomena uporabljani državni simboli. V ukrajinskem primeru (kot tudi v ostalih primerljivih) so bile v devetdesetih letih 20. stoletja ustanovljene posebne izvedenske komisije, ki naj bi sooblikovale grbe, zastave, odlikovanja in valuto. Celo pri tem je prihajalo do nešteti sporov med vzhodom in zahodom, med južnim in osrednjim delom.

Prevedel: David Prajnc

- 
1. Gre za prevod drugega poglavja iz knjige Kerstin S. Jobst, *Geschichte der Ukraine* (Ditzingen: Philipp Reclam jun. Verlag, 2010), 29-47.
  2. Władysław Serczyk, "Polska – Ukraina. Dziesięć wieków nierozumienia", v: Republikańska Asocjacja Ukrainiznawców [idr.] (izd.), *Studia polsko-ukraińskie 1* (Ukraina – Polska. Dziedzictwo historyczne i świadomość społeczna. Materiały z konferencji naukowej). Kamieniec Podolski, 29.-31.5.1992, Kijów/Przemysł 1993, str. 7-18.
  3. Michael Thumann, "Putinova mora: oranžna. Gre za več kot Ukrajino – ponovno se vnema konflikt med Vzhodom in Zahodom", v: *Die Zeit*, 2. 12. 2004.
  4. Jurij Knyš, "Krym i starodavnja ukraïns'ka deržavnist'" ("Krim in starodavna ukrajinska država"), v: *The Ukrainian Historian* 30 (1994), str. 58-77.