

2015 9/10

Vsebina

UVODNIK

- 3 Rok Blažič: Vzhod je pripravljen

VERA IN RAZUM

- 5 Leszek Kolakowski: Bog v brezbožnem času

FILOZOFIJA

- 13 Rok Blažič: Renéju Girardu v spomin

SVETO PISMO

- 15 Michael Patella: In Bog je ustvaril smeh: Osmi dan

TEOLOGIJA

- 25 George Weigel: Kaj se je v resnici zgodilo na sinodi 2015?

PATRISTIKA

- 35 Maruša Brozovič: Sv. Efrem Sirski: Nihče ne ve, Gospod, kako klicáti tvojo mater
41 Kurt Flasch: Stara Cerkev kot zgodovinski potencial Evrope

ZGODOVINA

- 47 Simon Malmenvall: Serhij Plohij in sodobno razumevanje identitet med Vzhodnimi Slovani
53 Vinko Skitek: Migracije na zasedeno ozemlje Mežiške doline in z njega

KRŠČANSTVO NA KITAJSKEM

- 61 Richard Madsen: Verski preporod na Kitajskem
75 Peter R. Moody: Katoliška cerkev na Kitajskem danes: meje avtonomije in inkulturacije

SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD

- 95 Matic Batič: Nekateri vidiki in posledice propada tradicionalnih skupnosti

LIKOVNA UMETNOST

- 103 Mojca Polona Vaupotič: El Greco, otočan od začetka do konca svojih dni

PRESOJE

- 113 Jan Dominik Bogataj: Beda Častitljivi, *Cerkvena zgodovina ljudstva Anglov*
115 Leon Jagodic: Alister McGrath, *Vodnik po krščanski teologiji*
117 Aleš Maver: *Cvetoči klas pelina*
119 Leon Jagodic: *Vsem vse: Pastir*, režija David Sipoš



Vzhod je pripravljen

V zgodovini krščanstva bi težko našli boljši primer skupka problemov, ki nastajajo okoli oznanjevanja, inkulturacije in razmerij do širše družbe, kot ga nudi pregled njegovega širjenja na Kitajskem. Dodatno aktualnost po demografski in politični plati dobiva danes, ko doživlja krščanska vera (različnih denominacij) veliko rast v celotni Vzhodni Aziji, ki je dom petine svetovnega prebivalstva. Za uspešno inkulturacijo sta gotovo pomembna dva dejavnika, približevanje verskega nauka in prakse kulturi in odprtost družbe, ki je nosilka kulture, za zunanje vplive. Različni pristopi tako do prvega kot do drugega vidika so pripeljali do obdobja razcveta in upada, včasih tudi do praktičnega izginotja krščanske prisotnosti na tem območju. Izredno pomembni pri tem so bili tudi vplivi "matičnih cerkva" in zunanjih političnih sil ter odprtja najprej kopenskih, nato pa vedno pomembnejše tudi pomorskih trgovskih poti med Evropo in Azijo.

V nasprotju s splošno predstavo je krščanstvo v »osrednjem cesarstvu«¹ že stara vera, saj je verjetno, da je v ta prostor preko naravnih povezav iz Osrednje Azije prodrlo z misijonarji perzijske Cerkve na Vzhodu že v prvih stoletjih. Razcvet je krščanstvo nestorijanske veje doživelo pod dinastijo Tang in pustilo številne materialne in kulturne sledi (zanimivo je npr., da je škof Adam konec 8. stoletja sodeloval pri prevodu budističnih suter v kitajski jezik - potem ko je že prevedel velik del Svetega pisma). Sledil je prvi od pregonov vseh »tujih«² verstev, ki ga je še pospešilo obdobje razpada cesarstva. Nov razcvet je prišel z zavojevalci iz Mongolije (kjer je bilo že nekaj pokristjanjenih plemen) v 13. stoletju, pod katerimi je vera uživala zaščito mogočnih kanov. Romanje meniha Rabana bar Saume iz Kanbalika (danes Peking) v Jeruzalem in njegovo kasnejše diplomatsko poslanstvo v imenu mongolske dinastije je sprožilo prve stike zahodnega krščanstva s Kitajsko in prihod prvih (frančiškanskih) misijonarjev iz Evrope. Zaščiten položaj, ki je prinesel možnost širjenja, pa je kristjane izpostavil maščevanju, ko je na valu obnovljene nacionalne zavesti domača dinastija Ming pregnala Mongole in z njimi tudi cerkveno hierarhijo. Krščanstvo je bilo prepovedano in je zopet skoraj izginilo. Tretji val širjenja je bil že povsem "evropski", kar je prineslo dodatne težave zaradi večje geografske in kulturne oddaljenosti med oznanjevalci in prejemniki sporočila. Odkritje pomorske poti do Indije in Vzhodne Azije je odprlo vrata trgovcem in misijonarjem. Najbolj uspešni med njimi so bili jezuiti, ki so napisali enega najbolj zanimivih poglavij krščanstva na Kitajskem. S približevanjem elitnemu sloju na cesarskem dvoru in s predajanjem evropskega tehničnega

znanja so pridobili vpliv, ki ni primerljiv z nobenim drugim obdobjem, čeprav se vera še ni množično širila med ljudstvom. Prilagajanje kulturi s t.i. "kitajskimi obredi" in z dopuščanjem nekaterih konfucijanskih navad pa je naletelo na nerazumevanje v matični Cerkvi. Njihova prepoved na začetku 18. stol. je izničila večino misijonarskih pridobitev in krščanstvo zopet potisnila na obrobje.

Kitajska se je za evropske misijonarje ponovno odprla šele z vojaško prisilo po opijskih vojnah sredi 19. Stoletja. V tem času se je misijonarska dejavnost »pluralizirala«, saj so poleg že prej prisotnih katolikov prihajali predvsem misijonarji protestantskih cerkva in novih t.i. »evangelijskih« gibanj, na severovzhodu pa se je na ozemlju, priključenemu ruskemu imperiju, razširilo tudi pravoslavlje. Povezanost širjenja vere s političnim pritiskom je imela za posledico tudi odpor do krščanstva protiimperialističnih gibanj, ki so prišla do izraza na prelomu stoletja (boksarska vstaja), vendar so v tem času različne cerkve dobivale tudi vse bolj kitajski obraz in lastno domačo hierarhijo. Po zmagi Maovih komunistov leta 1949 se je (predvsem med kulturno revolucijo) začelo novo preganjanje, ki je odporu do "tujega" dodalo še ideološki prezir do vsakršne religije. Obdobje reform, ki je sledilo, je ob splošnem pojavu ponovnega porasta različnih oblik religioznosti zopet odprlo možnosti za širjenje vere, ki pa so močno zaznamovane z nihanjem v odnosu oblasti do tega pojava, od obdobja brezbriznosti do kratkih, a včasih surovih "zastraševalnih" akcij. V novih razmerah se najbolje znajdejo majhne, prilagodljive skupnosti pod vodstvom karizmatičnih voditeljev iz vrst "evangelikalnih" kristjanov (predvsem binkoštnikov), ki pa po drugi strani tudi najhitreje zapadejo v skrajne nauke in medsebojno tekmovanje za članstvo.

Večje, globalne cerkve se po svoje borijo z občutljivostjo države proti kakršnim koli vplivom "zunanjih" avtoritet. Različne strategije iz tujine vodenih institucij do krajevnih cerkva in do režima prinašajo dvoumne rezultate: vsako približevanje oblastem za izboljšanje razmer prinaša dvomljive kompromise glede režimskega nadzora in odpor vernikov, vsako zaostrovanje zaradi vztrajanja na načelnih vprašanjih pa prinaša stroge omejitve svobodnemu delovanju. Rešitev lahko iščejo v podelitvi večje avtonomije krajevnim hierarhijam, ki pa so hitro prisiljene v sodelovanje z oblastmi, ali v podpiranju "podtalnih" ali "hišnih" skupnosti, ki vedno delujejo napol ilegalno. Še posebno Katoliška cerkev se je na Kitajskem znašla v položaju, ki nima enoznačne rešitve, dodatno pa ga zapleta še razdeljenost "matične" Cerkve na liberalni in konservativni tabor tudi glede reševanja "kitajskega vprašanja".

Evangelij je danes za milijone Kitajcev, bodisi na revnem podeželju bodisi v neizprosnih razmerah liberaliziranega trga dela v rastočih mestih, izredno aktualen in zanimiv. Razmere za njegovo oznanjevanje tako zaradi političnih okoliščin, razdeljenosti krajevne Cerkve, kot tudi zaradi širšega spraševanja o identiteti krščanstva v globalnem svetu, niso preproste. Je pa preprosto Jezusovo sporočilo in navodilo, naj ga njegovi učenci ponesejo na vse strani neba. Danes je Vzhod še posebej pripravljen nanje.

Bog v brezbožnem času²

Če bi nas kdo vprašal: »Kako stojijo stvari v zvezi z 'vprašanjem Boga'?« bi se mnogi izmed nas spontano nagibali k odgovoru: »Mar to vprašanje sploh obstaja?«

»Zagotovo ne!« pravijo zagreti racionalisti in scientisti, ki trdijo, da koncepta Boga ni na noben način mogoče predstaviti z razumljivo, neprotislovno razumsko razlago. Preden namreč zastavimo 'vprašanje', nam pravijo, moramo vedeti, o čem sploh sprašujemo. Torej moramo, preden lahko kot predmet svojega razmisleka sprejmemo formulacije, kot so »Bog obstaja,« »Bog ne obstaja,« ali »Ali Bog obstaja?«, razpolagati z jasno idejo Boga. To pa je nemogoče. Vsaka abstraktna formulacija Boga je na načelni ravni bodisi kontradiktorna bodisi nerazumljiva, saj jo je nemogoče povezati z resničnostjo, kot jo izkušamo. Zaradi tega je 'vprašanje' prazno.

Vprašanje Boga' ne obstaja niti za vernike – če taki ljudje sploh obstajajo – katerih podedovana vera je neomajna in trdna kot skala. Taki ljudje namreč nedvoumno vedo, da živijo v svetu, ki ga usmerja Bog. Za te izbrane duše, ki so bile blagoslovljene z mistično izkušnjo, je nemara tudi beseda 'vera' neprimerna. Vera je namreč mogoča le takrat, ko nejasna razdalja med opazovalcem in opazovanim vzpostavlja negotovost. Pri mistični izkušnji pa je ta razdalja presežena. Zato si seveda ti ljudje ne zastavljajo nobenega 'vprašanja Boga'.

Tudi za prepričane ateiste – če taki ljudje sploh obstajajo – ne more biti nobenega 'vprašanja Boga'. Brez vsakega dvoma namreč vedo, da je znanost dokončno pregnala Boga

iz sveta in da je ideja Boga izraz ostankov bodisi starega vraževerja in nevednosti, psihološkega obrambnega mehanizma, ali pa družbenih nasprotij.

Toda svet, v katerem živimo, ni svet ljudi, ki so trdno vpeti v zadovoljno in polno življenje v veri ali neveri. Ljudje smo namreč bolj podobni beguncem in izgnancem, »večnemu judu«, ki išče izgubljenost – duhovno ali telesno – domovino. V tem nomadskem življenju pa ni nič gotovega, nič zagotovljenega, nič dokončnega, nič – razen tavanja – nam ni brezpogojno dano.

Boga, ki je nekoč potrdil ustaljeni red vrednot, družbenih odnosov, pravil mišljenja in fizičnega kozmosa in ki naj bi bil pokrovitelj tega reda, ni več, saj tudi ta red ni več

viden. Dokler so lahko ljudje zaupali v trdnost tega reda, so imeli v njem svoje mesto tudi brezbožni (pred očmi imam zgolj krščansko-evropsko civilizacijo). Ne glede na to, ali so jih imeli za zmotne, za nore ali za glasnike iz pekla, je bilo njihovo mesto v tem svetu pojasnjeno. Tudi če so jih preganjali, kaznovali ali obsojali na smrt, so imeli v nekem smislu srečo, saj je bilo njihovo mesto trdno in tudi duhovno brezskrbno.

Vendar je bila skupaj s samozavestjo vere uničena samozavest nevere. V nasprotju z udobnim svetom starih časov, ko je nevero varovala dobronamerna, prijazna Narava ateističnega razsvetljenstva, današnji brezbožni svet dojemamo kot mučen, večni kaos. Oropan je namreč vsakega pomena, vsake usmeritve, vseh kažipotov in vsake strukture. Tako je govoril Zaratustra. V zadnjih stotih letih, odkar je Nietzsche oznanil smrt Boga, zato le redko lahko srečamo vedrega ateista. Svet, v katerem je človek prepuščen svojim močem, v katerem se je človek razglasil za svobodnega zakonodajalca, ki si lahko predpiše kakršen koli red dobrega in zlega, v katerem je človek – osvobojen iz stanja suženjstva pod Bogom – upal, da bo spet nazaj dobil svojo izgubljeno vrednost, se je spremenil v prostor neskončnih skrbi. Odsotnost Boga je postala vedno večja rana evropskega duha, čeprav je zaradi umetnega anestetika poniknila v pozabo. Samo primerjajmo brezbožni svet Diderota, Helvetiusa in Feuerbacha s svetom Kafke, Camusa in Sartra. Padec krščanstva, ki ga je razsvetljenstvo tako veselo pričakovalo, se je zgodil skoraj istočasno s padcem samega razsvetljenstva. Nov, sijajni red antropocentrizma, ki naj bi zasedel mesto padlega Boga, pa se ni nikoli vzpostavil. Kaj se je zgodilo? Zakaj je usoda ateizma na tako nenavaden način povezana z usodo krščanstva, da sta si sovražnika v svoji nesreči in negotovosti delala družbo?

Zgodovina krščanstva nam je sicer zapustila mnoga čudovita pričevanja o duhovnem nemiru iz različnih obdobji: zapise mladega Avgušтина, Pascala in Kierkegaarda. Toda

nemir kot značilnost duha *par excellence*, njegova *quidditas* ('kajskost'), je znamenje našega časa in naše kulture, ki živi in se razvija v ustvarjalnem 'zamahu' in ki jo vsi doživljamo kot nekaj nagnusnega – pa čeprav se ne moremo strinjati v diagnozi. Mar bolezen izvira iz prostora, ki ga je zapustil Bog? Je imel Kierkegaard prav, ko je dejal, da je ves obup nad zemeljskimi stvarmi pravzaprav – in ne da bi se tega morali nujno zavedati – obup nad nebeškimi? Tega seveda ne moremo dokazati; to lahko samo domnevamo.

Ta domneva pa ne vznemirja samo sveta intelektualca, filozofa in pesnika, ampak tudi svet evropskega duha v njegovem običajnem, vsakodnevnem življenju. Nemir bega in uničuje pole religiozne kulture – krščanstvo in brezbožnost; zaznavamo pa ga lahko tudi v splošno razširjeni brezbriznosti, ki se danes kaže kot osrednja oblika duhovnega življenja. Tudi v navidezni apatiji namreč ni mogoče povsem zakrinkati zaskrbljujoče praznine. V ozadju vsega našega uspeha in izkušenj se skriva apokaliptično opozorilo: »Praviš: Premožen sem, obogatel sem in ničesar ne potrebujem. Ne zavedaš se, da si siromak in bednež, ubog, slep in nag.« (Raz 3,17.)

Pogosto pravijo, da sekularizacija na eni strani izhaja iz napredka znanosti, katere vloga se je na vseh področjih našega življenja tako zelo okrepila in v kateri Bog nima več svojega mesta; in na drugi strani iz nezmožnosti krščanstva, še posebej Katoliške cerkve, da bi rešila velike družbene probleme, ki so posledica industrializacije. V tem smislu se je krščanstvo izkazalo za neobčutljivo za nove družbene konflikte in potrebe, saj naj bi bile njegove oči nenehno usmerjene samo proti nebesom in proti Bogu. Ker smo nanje pozabili, morajo torej zemeljske stvari poskrbeti same zase.

Noben del tega splošno sprejetega stališča se mi ne zdi prepričljiv. Kar se tiče prvega, brez dvoma drži, da Bog ni empirična hipoteza, ki bi nam omogočala, da bi jo znanstveno preizkušali in razumeli, in ga tudi nikoli ne bomo na tak način dojemali. Nezačudenost

našega spoznanja v tem smislu je neizbežna. Nobene logične poti od empiričnega spoznanja – ne glede na to, kako daleč bo morda seglo – do neskončnosti, kaj šele do zavestno delujoče Božje previdnosti, ki jo dojemamo osebno, ni. Vse od sedemnajstega stoletja, ko se je znanstveno raziskovanje ločilo od teologije in religioznega čaščenja in določilo svoja postopkovna pravila, so izhodišča in temeljne metode znanosti povsem ravnodušne do 'vprašanja Boga'. Smisel take opredelitve znanosti je, da bi znanstveni rezultati postali orodje za napovedovanje in da bi tako lahko človek nadzoroval naravne pojave.

Nikakor pa ni mogoče verjeti, da bi lahko Boga na tak način izgnali iz sveta, razen če znanost zamenjamo z znanstvenim racionalizmom. To – načelo, da je vrednost spoznanja določena z nezmotljivo uporabo znanstvenih pravil – je arbitraren spoznavni nauk, ki so ga razvili filozofi, ki so hoteli uničiti religiozno vero. Scientizem ni niti logična posledica znanosti niti – kar bi lahko z gotovostjo utemeljili – njena družbena posledica. Tudi če so odkrili vzporednice med njima, to ni zato, ker bi se scientizem porodil iz znanosti. Seveda pa njuna povezava ni naključna. Znanstveni racionalizem je namreč utemeljen na normativnih načelih in izraža določeno hierarhijo vrednot. Bog pa je izključen iz znanstvenega dojetja sveta, kajti scientizem izključuje vse, česar ni mogoče uporabiti za izpolnitev človekove težnje po gospodovanju nad naravo.

Pravzaprav tako krščanska teologija kot njeno splošno razširjena interpretacija nista bili brez krivde v tej zmedi med razumskim spoznanjem in vero, saj sta bila prav oni tisti, ki sta poskušali ljudi prepričati, da lahko Božjo pravičnost v svetu odkrijemo na empiričen način in da lahko magično vprežemo Boga v svoja prizadevanja in želje. To v osnovi protikrščansko stališče je točno tisto, čemur moramo reči vraževerje. Vraževerje je v bistvu razumevanje Boga kot stroja, ki – s pomočjo prave tehnike – dosega zelene učinke, kot, na primer, molitev, ki jo razumemo kot tehnično

operacijo, ki nam, če je dovolj pazljivo izpeljana, prinese popolnoma predvidljive rezultate.

S tem, ko je krščanski nauk krepil take vraževerne poglede, je usodno prispeval k svojemu lastnemu propadu. To velja tudi za teologijo, ki trdi, da uvaja 'znanstveno teologijo'. Če namreč vera tekmuje z znanostjo v uporabi istih kriterijev, je obsojena, da bo postala psevdoznanost, katere prizadevanja bodo vedno neuspešna in katere ugotovitve bodo na vsakem koraku ovržene. Bolj ko se širi mešanje med vero in posvetnim znanjem, bolj ljudje – še posebej kultivirani ljudje – čutijo željo, da bi vero prepustili na milost in nemilost vraževerju. Krščanski svetovni nazor je in ostaja jasna vizija človeške usode. 'Znanstvena teologija' pa je v nasprotju z njim vraževerje.

V tem smislu lahko trdimo, da je imel znanstveni racionalizem zdravilen učinek na kulturo, saj je prispeval k odstranitvi vraževerja iz krščanstva in mu omogočil, da je bolje razumelo svojo poklicanost. Ateizem in scientizem krepita drug drugega; tega ni treba posebej poudarjati. Toda, še enkrat, nobeden izmed njiju v resnici ni proizvod znanosti. Izvor obeh lahko veliko lažje najdemo v dejstvih, ki se nanašajo na kulturo, v našem nagnjenju k temu, da zaničujemo vse, kar se zdi neuporabno za naše pohotno hrepenenje po gospodovanju in za našo potrebo po posedivanju. Trenutna kriza zaupanja v znanost in tehnologijo sicer lahko kljub nevarnim rezultatom oslabi tudi ideologije znanstvenega racionalizma. Kriza sama pa nima nič opraviti z veljavnostjo ali neveljavnostjo norm znanstvenega spoznanja.

Reči, torej, da je krščanstvo utrpelo veliko izgubo, ker ni bilo dovolj 'znanstveno', se mi zdi osupljivo naivno. Pritrditi moramo nasprotnemu: kadarkoli hoče krščanstvo potrditi svojo 'znanstveno' vrednost, to lahko pripelje samo do nemočnega psevdospoznanja, in prav te trditve so tiste, ki so povzročile brezplodne spore z znanostjo. Prav strah krščanstva pred tem, da bi jasno nasprotovalo racionalizmu, je bil tisti, ki je pripeljal ne

samo do upadanja vernosti, ampak tudi do brezplodnih poskusov, da bi napadali znanost. Celo ideja nasprotja med znanostjo in vero je bila utemeljena na konceptu vere kot neke vrste posvetnem spoznanju.

Isto velja tudi za drugi očitak, da krščanstvo, ker se ukvarja samo z duhovnimi vrednotami, zanemarija skrb za zemeljsko skupnost in niti ne išče niti ne najde odgovorov na grozljive družbene probleme sodobnega časa. S tem se je obsodilo na propad. Toda, mar ni bolj točno, če pritrldimo nasprotnemu stališču? Napaka Cerkve je veliko bolj dejstvo, da je svoje moralne zahteve nedvoumno navezovala na določen družbeni nauk, saj se je s tem izpostavila očitku, da svoje večne vrednote spaja s trenutnimi družbenimi oblikami – to je, da sveto spaja s posvetnim.

Prepričan sem, da so napadi, ki so jih socialisti devetnajstega stoletja usmerili proti cerkveni hierarhiji, v nekem smislu utemeljeni. Stališče Cerkve glede družbenih sprememb in glede usode ubogih in zlorabljenih je bilo vredno kritike.

Motimo se torej, če trdimo, da je Cerkev učila samo o onem svetu ali da bi se morala bolj osredotočiti na tuzemsko življenje in trpljenje. Prav nasprotno, bolj pošteno je reči, da je bila Cerkev še preveč ujeta v obstoječe družbene strukture in da je pogosto dajala vtis, da so te strukture nepreklicno utemeljene na nespremenljivih krščanskih vrednotah.

Krščanstvo torej neprestano ogroža ena in ista skušnjava, ki prihaja v dveh nasprotujočih si različicah. Ne gre za to, da bi pozabili na zemljo, ampak za to, da bi pozabili na neizogibno relativne vrednote zemeljskih stvarnosti. Obe različici spodbujata brezbožnost s tem, da se na videz izogibata meji med svetim in posvetnim – ali da jo celo odpravljata. Toda ničesar posvetnega ni – nobenega družbenega ali intelektualnega cilja – ki bi ga bilo krščanstvo sposobno bolje braniti kot svetne oblasti. Ne glede na to, kako si krščanstvo želi, da bi se ukvarjalo s stvarmi svetne politike in družbenih konfliktov, mora vseeno vse svetne dobrine dojemati kot relativne. Cerkev

pa obenem ne sme biti povsem apolitična, saj je, konec koncev, organ kulture. Toda paziti mora, da se ne bi poistovetila s kakšno obstoječo politično organizacijo ali gibanjem.

Stare vezi med Cerkvijo in svetnimi družbenimi ureditvami so bile za krščanstvo prav tako nevarne kot novi poskusi, da bi krščansko idejo povezali s političnimi ideologijami revolucionarnega mesijanizma. Nobena od teh teženj ne izpolnjuje upanja na prenovo, ki je življenjskega pomena za krščansko sporočilo. V obeh začitimo skušnjava, da bi to sporočilo podredili svetnim ciljem, to je, skušnjava, da bi Boga preoblikovali v orodje, v potencialni predmet človeške manipulacije. (Sicer šibka, toda še vedno ne mrtva) teokratična težnja – pogubno, neuspešno upanje, da bi človeštvo lahko s prisilo privedli do odrešenja – in na videz nasprotno prizadevanje, da bi krščanske vrednote podredili tej ali oni revolucionarni ideologiji, imata skupno temeljno stališče. Obe namreč spreminjata Boga v orodje, namenjeno cilju, ki ga ne glede na to, ali je upravičen ali ne, s krščanskega vidika nikoli ne moremo razumeti kot končni cilj. Vsak izmed njiju tvega, da bo krščansko skupnost spremenil v politično stranko. Zato oba predstavljata notranji razkroj krščanstva. Vedno je namreč veljalo, da največja nevarnost preti od notranjega sovražnika.

Če jo opredelimo tako na splošno, se situacija ne zdi nova. Celotno zgodovino krščanskega nauka namreč lahko razumemo kot neskončen boj za mejo med svetim in posvetnim. Najmočnejše duhovne revolucije, ki se zdijo kot prekinitve v tej zgodovini, pa so bile običajno poskus, da bi zaustavili proces profanizacije, da bi krščanstvu vrnilo njegovo izvirno poklicanost in da bi delovali proti prevladi svetnih interesov. Toda taki pretresi niso bili nikoli brez cene in nikoli povsem uspešni. Nevarnosti namreč nikoli ni mogoče povsem odpraviti, saj se nahaja v naravi samega krščanstva, v večni napetosti med njeno sveto in svetno samointerpretacijo. Cerkev namreč je in mora ostati zakladnica Božje milosti in hkrati tudi organizem, ki

obstaja v tem svetu, ki je določen s kulturo, ki ga oblikuje zgodovina in ki deluje s svetnimi sredstvi.

Imamo evangelije, da lahko pričujemo za solidarnost z ubogimi, s preganjanimi, z nesrečnimi in z nemočnimi – nimamo pa evangelija, da bi lahko oznanjali oblubo zemlje, na kateri ni zla, ni trpljenja in ni sporov. Imamo evangelije, da lahko obsodimo tiste, ki v svojem udobju in svoji slavi ostajajo gluhi za trpljenje in lakoto razdedinjenih – nimamo pa evangelija, da bi lahko pridigali družbeno enakost ali neenakost ali da bi predpisovali popoln družbeni sistem, v katerem bi bile izpolnjene vse človekove težnje in hrepenjenja in v katerem bi bilo odpravljeno vse nezadovoljstvo. Imamo evangelije, da lahko obsodimo tirane in preganjalce – nimamo pa evangelija, da bi lahko v imenu milenarističnih sanj sklenili sporazum z eno obliko tiranije proti drugim. Krščanstvo, v katerem je tiho sprejeto, da nam je Bog pripravljen služiti, da bo Bog varoval vse naše ideale, nauke, ideologije ali politične stranke, je prikrito brezboštvo.

V tem smislu lahko rečemo da sta tako podedovana teokratska težnja kot krščanski 'progresivizem' pospešila dekristjanizacijo. Ljudje namreč v religiji – kako čudovito – iščejo Boga, ne pa utemeljitve političnih vrednot ali 'znanstvenih' razlag narave. Krščanstvo, ki pokleka pred intelektualno in politično modo, da bi doseglo trenutni uspeh, zato sodeluje pri svojem lastnem uničenju. Nikoli namreč ne more v uporabi znanstvenih kriterijev za presojanje krščanskega nauka doseči ali preseči znanosti. Nikoli ne more doseči ali preseči zemeljske sreče, ki jo ponujajo politične ideologije, in če se trudi to napraviti, neizogibno kaže svojo nemoč in nepomembnost. Krščanstvo namreč gleda na človekovo usodo v luči evangelijev in Jobove knjige – ne pa s pomočjo kategorij, ki so jih izoblikovale teokratske, tehnokratske ali revolucionarne utopije.

Morda – in to je seveda samo moje prosto razmišljanje – se bo na dolgi rok

dekristjanizacija izkazala za nekaj, kar je za krščanstvo koristno. Ne sme nas namreč navdajati z grozo, če bo konec krščanstva, ki smo ga navajeni povezovati s politično močjo in diplomatskimi spletkami na eni strani in s fanatizmom in grobim klerikalizmom na drugi. Iz bolečih, toda očiščujočih vic neprizanesljive, posvetne zgodovine bo morda izšlo krščanstvo, ki bo bolj zvesto svojemu duhu. Morda.

Upravičeno pravijo, da mora krščanstvo spremeniti jezik svojega nauka in se prilagoditi spremembam znotraj civilizacije. Tako je brez večjih težav naredilo že več kot enkrat. Toda pri tem procesu prilagajanja vedno obstaja nevarnost, da bi v iskanju novih oblik pozabili na vsebino. Zdi se, da je današnji Evropejec gluha za tradicionalni jezik teologije. Brez dvoma je imel tomizem v kulturni zgodovini izjemno pomembno vlogo. Toda kot konceptualni okvir, v katerem hočemo danes opredeliti kozmos, je dosegel svoje meje.

Težava ni v tem – kakor je danes pogosto slišati – da bi bil tradicionalni nauk 'nerazumljiv' za sodobnega človeka. Nobene osnove nimamo za stališče, da smo nenadoma postali tako neumni, da je nekaj, kar so ljudje v srednjem veku lahko razumeli, za nas postalo nerazumljivo. V tem smislu je bolj pomembna razdalja med vsakodnevnim življenjem, kot ga izkušamo, in podedovanim načinom teološkega izražanja. Iskanje smisla v svetu pa ne sme upoštevati samo svoje izhodiščne točke, reda ali nereda v civilizaciji, v kateri se dogaja – vključno z vsemi njenimi sestavnimi deli – ampak se mora zavedati tudi, na kakšen način se sicer trajna navzočnost zla v človekovi usodi kaže v težavah, trpljenju in skrbeh posamezne civilizacije.

Vztrajno smo molili k Bogu, da bi zapustil ta svet. In na našo prošnjo je to naredil. Zevajča praznina pa ostaja. Neprestano molimo k tej praznini, toda brez učinka. Nihče nam ne odgovori. Jezni smo in razočarani. Je to dokaz, da Bog ne obstaja?

Kaj je novega v naši izkušnji? Zlo? Ves čas je bilo z nami in prišlo je iz nas. Je mar res veliko

hušje kot v preteklosti? Včasih se retorično sprašujemo: Kje je bil Bog, ko se je zgodil Auschwitz, Kolima, ko so se dogajali vsi genocidi, mučenja, vojne in grozodejstva? Zakaj ni posredoval? Toda to je slabo vprašanje. Poleg dejstva, da strašne grozote, ki smo jih ljudje izvajali nad drugimi ljudmi, niso neznanka nobenemu obdobju v zgodovini, da so se genocidi, prelivanja krvi in mučenja vedno dogajala, da zlo – zlo v nas – ni nikoli prenehalo delovati, v to vprašanje vpletamo tudi idejo Boga, katerega nenehna dolžnost je, da s čudeži ljudi ščiti pred njihovim lastnim zlom in da skrbi za njihovo srečo, pa čeprav si sami zadajajo rane. Toda Bog, ki deluje kot čarobna moč v službi naših trenutnih potreb, ni bil nikoli Bog krščanske vere ali Bog katerekoli druge velike vere – pa četudi se tovrstni občutki pogosto pojavljajo v ljudskih verovanjih. Če bi bilo tako, bi lahko pričakovali, da bi mučenci zgodnjega krščanstva v trenutku izgubili vero, saj jim Bog ni ponudil nobene čudežne pomoči in jih ni osvobodil iz rok njihovih mučiteljev. Seveda je bila vera v čudeže vedno navzoča, toda ob tem je bilo navzoče tudi opozorilo, da se na čudeže ne moremo nikoli zanašati.

Ne, Auschwitz in Kolima nista razlog za brezbožnost. Mnogi ljudje sicer podlegajo skušnjavi in so prepričani, da bi morali, ker so taka grozodejstva delo brezbožnih ljudi, z grozodejstvi braniti tudi Boga. In ta skušnjava pomeni nevarnost, saj so v zgodovini preveč krutih stvari naredili pobožni ljudje.

Ko danes ljudje opazujejo zlo svojega časa, zaradi tega ne postanejo neverni. Način njihovega dojemanja zla je namreč že določen z njihovo nevero, zato se njihovo dojemanje zla in nevere medsebojno krepi. Isto velja tudi za vernike. Zlo dojemajo v luči svoje vere in zato njihova vera ne postaja z vsakim trenutkom šibkejša, temveč močnejša. Zato ne moremo reči, da zlo v našem času povzroča dvom v navzočnost Boga. Med njima namreč ni nobene prepričljive logične ali psihološke povezave.

Isto pa velja tudi za znanost. Čeprav je Pascal za grozo odkril 'večno tišino'

neskončnega kartezijanskega prostora, sta tako tišina kot jezik Boga dejansko navzoča v ušesu tistega, ki ga posluša. Njegova navzočnost ali odsotnost je v veri ali neveri in vsa opazovanja bodo neizogibno potrdila bodisi tišino bodisi jezik, ko enega ali drugega enkrat sprejmemo za svojega.

Smisel brezbožnega razsvetljenstva še vedno ni bil odkrit, saj sta se zlom stare vere in razsvetljenstva – pred našimi očmi in našimi dušami – pojavila hkrati. Mar živimo v 'prehodnem obdobju'? Te besede so skoraj tautološke: v zgodovini namreč ni bilo nikoli ničesar drugega kot prehodna obdobja. Toda v kaj prehajamo? Ne moremo vedeti. Z neko verjetnostjo sicer lahko trdimo, da je bilo razsvetljenje s svojo brezbožnostjo pogoj za vse intelektualne in tehnične dosežke sodobnosti. Pa vendar postaja 'nezadovoljstvo nad razsvetljenstvom' vedno bolj otipljivo. Je imel Carl Gustav Jung prav, ko je rekel, da v mitoloških arhetipih Božji smrti vedno sledi njegovo vstajenje? Mar zato živimo v grozljivem času med velikim petkom in veliko nočjo, ko Odrešenik, ki je že mrtev, ni pa še vstal, obišče pekel? Tega ne moremo vedeti.

Gotovi smo samo glede svoje lastne negotovosti.

Na koncu pa še nekaj o naključjih. Pomislite na naslednja ne-dejstva:

Leta 490 pr. Kr. je perzijska vojska pri Maratonu po pričakovanjih porazila veliko šibkejšo armado Atencev.

Leta 44 pr. Kr. je šestinpetdesetletni Julij Cezar upošteval nasvet jasnovidca Spurine in ni šel v senat.

Leta 33 po Kr. je množica v Jeruzalemu na Pilatovo vprašanje, koga naj izpusti, odgovorila, naj izpusti Jezusa.

Leta 1836 je na Dunaju umrl osemdesetletni Wolfgang Amadeus Mozart.

22. decembra 1849 je bil zaradi svojega revolucionarnega delovanja v Sankt Peterburgu ustreljen mladi Rus z imenom Fjodor Mihajlovič Dostojevski.

30. avgusta 1918 je Fania Kalpen ustrelila Vladimirja Iliča Lenina.

Avgusta leta 1920 je maršal Pilsudski naredil majhno napako, zaradi katere je Rdeča armada najprej zasedla Varšavo, nato Poljsko in nato še Nemčijo.

Leta 1938 je za posledicami srčnega zastoja umrl Adolf Hitler.

Leta 1963 je umrl Josif Stalin.

Kaj ima vse to opraviti z Bogom?

Zgodovina je spletena iz drobnih naključij. In če v zgodovini obstaja načrt in razum, to pomeni, da je to lahko samo Božji načrt in Božji razum. Nihče izmed nas ne ve, kaj bi lahko bilo. Ne moremo pa se odreči želji, da bi vedeli.

Potem ko smo spoznali praznino zgodovinskih naključij, so ta postala naša lastna notranja praznina. Je vse to banalnost? Gotovo. Razlog za vero je skupaj z razlogom za nevero banalen, saj je vseprisoten.

Za nevernika je zanimanje za Boga zakrinkana skrb za svet. Za vernika je zanimanje za svet zakrinkana skrb za Boga, ki temu človeku ni poznan. Za oba pa je svet povsem preresetan z nemirom. In prav nemir je tisti, ki, če ga pravilno razlagamo, razkriva, da zmaga brezbožnega in samozadostnega razsvetljenstva nikoli ne more biti dokončna in popolna. Njegova tako imenovana zmaga je tako polna dvomnosti in nasprotij, in njegovi uspehi so prinesli toliko novih negotovosti, da našo dobo po pravici opisujemo kot zgolj navidez

brezbožno. Brezbožnost namreč mrzlično poskuša nadomestiti izgubljenega Boga z nečim drugim. Razsvetljeni humanizem predlaga religijo človečnosti. Vendar je že Nietzsche opazil praznino takih umetnih nadomestkov. Comtovi in Feuerbachovi učenci dvajsetega stoletja – kot sta Erich Fromm in Julian Huxley – pa zvenijo še najmanj prepričljivo izmed vseh brezbožnih.

Boga seveda lahko postavimo ob stran kot moralno nevarnega, zanikamo kot nedostopnega razumu, obsodimo kot sovražnika človeštva in izobčimo kot vir zaslužjenosti. Toda če bi bilo Absolutno resnično pozabljeno, ga ne bi bilo potrebno nadomeščati z nekim končnim nadomestkom. Vendar Absolutnega, seveda, ni mogoče nikoli pozabiti. Nepozabljivost pa dela Boga navzočega, tudi v zavrnitvi.

Prevedel: Leon Jagodic

-
1. Leszek Kolakowski (1927–2009) je bil poljski filozof in zgodovinar idej. Najbolj znan je po svojih kritičnih analizah marksistične misli, kasneje pa se je vedno bolj posvečal tudi religioznim vprašanjem. Njegovo najpomembnejše delo je 'Glavni tokovi marksizma', v slovenskem jeziku pa je poleg nekaj njegovih člankov na voljo delo 'Mini predavanja o makszi zadevah' (Študentska založba, Ljubljana 2004).
 2. Leszek Kolakowski. »God in a Godless Time.« *First Things*. Junij 2003. URL=<http://www.firstthings.com/article/2003/06/visions-of-eternity-7>.



ROK BLAŽIČ

Renéju Girardu v spomin

(25. december 1923 - 4. november 2015)

V spomin na Renéja Girarda ne bom našteval njegovih velikih dosežkov. Ne bom navajal, kakšne položaje je zasedal, koliko nagrad je prejel, koliko točk je zbral v svoji akademski karieri. Tudi sam se po tej strani ni bil vaju izpostavljati, se postavljati za zgled, ki se (kot je poudarjal) zlahka spremeni v oviro, tekmeča, ki bi ga radi uničili. Je pa zato postal za mnoge kamen spotike: nasprotovali so mu, ker je vztrajal pri iskanju trdne antropološke resnice v času modnega perspektivizma; zamerili so mu, da je "že pokopano" krščanstvo postavil na posebno mesto v času skoraj zapovedanega, dogmatskega ateizma na področju humanističnih ved; opozarjali so, da njegov poudarek na spoznanju prinaša nevarnost gnostičnega dualizma. Po drugi strani so nekateri postali njegovi zvesti sledilci (celo do te mere, da se na spletu najde nabor "žirardijanskih" pridig za celo bogoslužno leto), nekateri so samo uporabljali njegove uvide in jih (na bolj ali manj "sekulariziran" način) s pridom uporabili na najrazličnejših področjih humanistike in družboslovja, zanimive vzporednice in potrditve njegove misli pa prihajajo z odkritji v psihologiji in nevroznanosti. In vendar: če bi samo postavil teorijo in miselno šolo s sledilci

in nasprotniki, ne bi bil veliko več kot še en sodobni sofistični učitelj. Na postavke njegove mimetične teorije lahko podamo marsikakšen ugovor, težko pa bi omajali njegovo premočrtnost pri zasledovanju resnice. Bil je zaljubljen v resnico in zaljubljeni so nemogoči ljudje. Odkar se mu je prvič zablislila med branjem Stendhala, Dostojevskega in Cervantesa, je ni več izpustil izpred oči. Sledil ji je. V megleni gozd mitologije, v goščavo literature, v močvirje zgodovine. In v jasnino evangelijev. Če je v njegovi misli prisoten dualizem, je to dualizem zakritosti in razkritja, nevednosti in razodetja, ki pa po mojem mnenju ni toliko ontološki kot etični dualizem izbire med stranjo preganjalcev in stranjo žrtve. Le ena stran nosi resnico. Zanj je bila prisotna povsod, le odstreti je moral preganjalčeve prikaze, te človeške (prečloveške) preobleke, s katerimi si prekrivamo svoj lastni odsev. Njegova teorija je svojevrstno ogledalo celotnega človeštva in vsakega posameznika v njegovi intimi hkrati. Ogledalo, ki ne kaže lepe podobe, ampak spačeni obraz nasilja. Če se nam zdi Girardova misel preveč črnogleda, si moramo pred oči poklicati (na primer) zgodovino 20. stoletja. Ali začetek zdajšnjega. Ali, le nekaj dni po Girardovi smrti, bombne napade v Bejrutu

in Parizu. Ker nasilje ne deluje več, ker z nasiljem ne moremo več zamejiti nasilja, ker je resnica nasilja vedno bolj očitna - namreč, da je laž, da ne more proizvesti resnice, da je samo v sebi nemočno - zaradi vsega tega se nasilje vse bolj stopnjuje, prestopa bregove, meje in ograje, se razseja vsepovsod - in vse bolj razkriva svojo naravo. (V tem času pada tudi maska pacifizma, za katero je Evropa skrivala ceno vzdrževanja miru na svojem od vojn utrujenem kontinentu, namreč izvoz vojne v tretji svet, zdaj pa se izvoženo nasilje v polni meri vrača na njene meje in pljuska čez.) Živimo v apokalipsi, kot je namigoval Girard? Ne vem, podobno bi lahko trdili (in so trdili) kristjani leta Gospodovega 64 ali 999. Morda gre bolj za ponovno prebujeno zavest, da kristjan vedno že biva v apokalipsi, v razodetju Boga, ki topi pregrade človekove mimitičnosti, s tem pa odpira tudi pot inherentni tekmovalnosti na življenje in smrt. Dokler se ne zave, da nima za kaj tekmovati, ker mu

je vse že dano, življenje in smrt, v Gospodu. Dokler se ne zave, da je bit, za katero hlata, laž, ker za njo leži samo nasilje, samo nič. Dokler se ne zave, da je bit dar, ki ga prejema kot lilije na polju. Zato je Girardova misel kljub vsemu misel upanja, kot vsaka prava krščanska apokalipsa. Trdnega upanja na uresničenje, na življenje v resnici. Upanje, ki je zdaj zanj, ko je po krščanskem verovanju že v resnici, uresničeno. Kaj pa za nas? Ker se svoje mimitičnosti ne moremo preprosto otresti, ker se ne moremo otresti svojega nasilja, nam ostane izbira pravega zgleda. Enega od teh nam lahko ponuja Girard; za zgled nam namreč ne ponuja sebe. V posnemanje nam ponuja Kristusa, v katerem je Bog sam hotel posnemati človeka v vsem, razen v grehu. Tu se krog nasilne mimitičnosti razpne in začne se čisto drugačno posnemanje, ljubezen in usmiljenje. Hvala ti, René Girard, za delo resnice (*facere veritatem*), za obujeno globino odgovornosti in za prostor upanja na razprtje ljubezni.

MICHAEL PATELLA

In Bog je ustvaril smeh: Osmi dan¹

Približno dvanajst let nazaj, ob praznovanju velike noči v Jeruzalemu, sem se udeležil jutranjega slavja v melkitski stolnici v starem mestu. Cerkev in ljudje so bili odeti v najlepši velikonočni sijaj. Cvetje je krasilo vratne okvirje, lilije so ovijale ikonostas in lovorjevi listi so prekrivali tla. Skupaj s kadihom so mi mešane vonjave priklicale vse liturgije na svetih krajih, ki sem jih obiskal, ne zgolj v Sveti deželi, ampak tudi v različnih cerkvah in župnijah, v katerih sem molil, od svojega otroštva dalje. Od tega specifičnega velikonočnega slavja pa sta mi v spominu najbolj ostala radost in smeh patriarha, ki je slavje vodil.

Poleg skoraj vsake vaze so bile dodatne skledе z lovorjem, prav tako pri vsakem vходу, ambonu, ikonostasu in pri vsakem svečniku. Okoli stolnice so bile procesije in zbor je pel alelujo v bogatem bizantinskem spevu. Če je patriarh sredi tega zagledal koga, ki se mu je zdel premalo vzhičen od veselja, je zgrabil pest lovorjevih listov, jih raztrosil po njegovem kislem obrazu in zavpil: »Nasmej se«, »Bodi vesel!«. Otroci, ki so potrebovali zgolj malo spodbude, da bi ga ubogali, so bili posebne tarče njegovih lovorjevih bombic in so imeli nasmeħ do ušes.

Patriarh je nedvomno dojel velikonočno jutro kot osmi dan in ga tako tudi praznoval. Osmi dan, dan Kristusovega vstajenja, ima svoje korenine v svetopisemskih odlomkih, ki govorijo o številki osem ali njenih večkratnikih.² Iz teh vrstic in iz nekaterih odlomkov

pri Pavlu (npr. 2 Kor 5,17; Gal 6,15) so zajemali patristični avtorji in jih razlagali tako, da so razvili teologijo osmega dne kot prvega dne eshatološkega Božjega kraljestva.³

SMEH V STARI ZAVEZI

Karl-Josef Kuschel našteje štiri načine, na katere se v Svetem pismu pojavlja smeh: ljudje se smejijo Bogu, Bog se smeji voditeljem, Bog se smeji hudobnežem, Bog se smeji skrivnostno in dvoumno.⁴

1. LJUDJE SE SMEJIJO BOGU

Kot primer tega, da se ljudje smejijo Bogu, Kuschel navaja svetopisemski prizor, kjer trije obiskovalci starejšemu paru, Sari in Abrahamu, naznanijo, da bosta imela sina:

Rekli so mu: »Kje je tvoja žena Sara?« Rekel je: »Glejte, v šotoru.« Pa je rekel: »Čez leto dni se bom vrnil k tebi in glej, tvoja žena Sara bo imela sina.« Sara pa je poslušala za vhodom v šotor, ki je bil za njim. Abraham in Sara sta bila stara, že zelo v letih; Sari se je nehalo dogajati, kakor se dogaja ženskam, pa se je sama pri sebi zasmejala in rekla: »Mar naj zdaj, ko sem uvela, še občutim slast? Tudi moj gospod je star.«

Sarin odgovor spodbudi Gospodovo vprašanje: »Zakaj se je Sara zasmejala?« (18,13). Sara to zanika, ampak Gospod vztraja: »Pač, zares si se zasmejala« (18,15).

Kuschel raziše besedilo in zaključi, da se je Sara smejala, ker vidi svoje sedanje stanje in ga primerja s prihodnjo obljubo, nesorazmerje med obema pa se ji zdi smešno.⁵ Ko Sara dojame, da gostje govorijo v imenu Gospoda, se prestraši in zato zanika, da se je smejala.⁶ Kuschel izpostavi, da se je ob enaki obljubi smejal tudi Abraham v 1 Mz 17,17, ampak za razliko od Sare on ve, da je ta, ki obljublja, Gospod. Postavlja se vprašanje, ali se Abraham smeji Bogu ali sebi in ni povsem jasno, kakšen je odgovor.

Medtem ko se Abrahamov odgovor lahko zdi predrzen in Sarin ne, je bistvo enako: »Smeh izraža nejeveren dvom človeka v Božje obljube«⁷. Kuschel nadaljuje, da se celostna razrešitev srečanja Sare z Bogom zgodi ob rojstvu Izaka (Yitzhak), katerega ime pomeni »on se smeji«. V kombinaciji s Sarinim odgovorom ob rojstvu njenega sina - »Bog mi je pripravil smeh; kdor bo to slišal, se mi bo nasmihal« (1Mz 21,6) - se nepričakovano kaže kot Božja izpolnitev; nezmožnost se spremeni v osvobajajoč smeh ljudi z njihovim Bogom.⁸

2. BOG SE SMEJI VODITELJEM

Psalm 2 bralcem prikaže drug Božji obraz.

Da, Bog se smeji, ampak smeh je »popolnoma zastrašujoč, grozeč in nevaren.«⁹ Psalmist si predstavlja Boga, ki sedi na prestolu in gleda, kako si ljudje zaman poskušajo podjarmiti zemljo. Božji smeh je prezirljiv odgovor

skupini manjvrednih, v tem primeru povzpetniških narodov; gre za povsem drugačen smeh od smeha Abrahama in Sare.¹⁰

3. BOG SE SMEJI KRIVIČNIM

Naproti porogljivemu Božjemu smehu stoji posmehljivo zbadanje nevernih posameznikov in narodov, ki so dovolj predrzni, da zaničujejo Božje predpise. Ta zvrst se pojavi v psalmih 37 in 59, kot tudi v nekaterih odlomkih prerokov. Krivični so grešniki, ki se upirajo Božjim zakonom in pri tem zasmehujejo Boga.

V vseh teh primerih Božji odgovor odseva psalmistovo verovanje – in upanje? – da Božji porogljivi smeh izničuje poskuse Izraelovih sovražnikov, da bi si podvrgli Božje ljudstvo. Ti sovražniki so neverni, polni sovraštva in škodoželjni v svoji naravnosti proti »skupnosti pravičnih«.¹¹ Božji smeh v imenu Izraela zariše mejo med dobrim in slabim;¹² ta, ki se zadnji smeji, je Bog. Psalm 1 dobro opiše situacijo in je v tej zvrsti najbolj znan; a tudi Ps 37,12-15 in 59,7-9 orišeta sliko krivičnih, ki sega preko preprostega razlikovanja med etničnimi in nacionalnimi mejami. Opisani so z besedami: »Meč so potegnili krivični, napeli so svoje loke, da bi pobili nesrečnega in ubogega, da bi poklali tiste, ki hodijo po pravi poti.« (Ps 37,14)

»Klatijo se okrog po mestu ...« in »renčijo kakor psi« (Ps 59,6-7). Krivični v teh odlomkih zatirajo uboge in šibke; njihova dejanja so brez spoštovanja moralnih zakonov, zato so Božji sovražniki, ki sprevrčajo Božji red, ki ga je oblikoval Stvarnik. V tem primeru jih Božji smeh pusti nemočne.

Esterina knjiga nadaljuje s porogljivim smehom, vendar na presenetljiv način. Opiše krivičnega Perzijca, ki zasmehuje Boga z zasmehovanjem Božjega ljudstva. V ironičnem preobratu Bog odreši zasmehovane Jude, ki nato zasmehujejo tistega, ki je prej zasmehoval njih. Zlobni perzijski dvorjan Haman, besen, ker judovski uradnik Morдохaj noče poklekniti pred njim, prepriča kralja Artakserksa, naj izda odlok, da morajo

biti določenega dne vsi Judje v imperiju usmrčeni. Mordohaj izve za ta zlobni načrt in obvesti svojo nečakinjo Estero, priležnico, ki jo Artakserks slednjič povzdigne na položaj kraljice. Ob primernem času kraljica Estera precej dramatično obvesti kralja Artareksa o Hamanovem načrtu. Haman je zato usmrčen, kralj pa izda drug odlok, ki dovoljuje Judom, da se v primeru napada oborožijo, da bi se branili. Knjiga se konča z otvoritvijo purima, velikega slavja, ko Judje proslavljajo svojo rešitev pred smrtjo in zmago nad svojimi sovražniki. Purim je dan, poln veselja in smeha, vendar gre tu za smeh, ki zasmehuje moč smrti, kar je težišče, ki pomembno prispeva h krščanskemu razumevanju osmega dne.

4. SKRIVNOSTEN BOŽJI SMEH

Kuschelova zadnja kategorija, skrivnosten Božji smeh, uporabi Jobovo knjigo kot osrednji zgled, kjer je »dvoumna in srhljiva Božja narava« poudarjena z Božjim »nedostopnim enigmatičnim smehom«. ¹³ Kuschel razume Jobovo knjigo, ki opisuje smeh, v dvojnem smislu, od katerega je prvi eshatološki, kar pomeni, da ponuja oporo za prihodnost. Jobova žalost in izguba se bosta preobrnila v smeh: »Opustošenju in pomanjkanju se boš smejal, krdel po deželi se ne boš bal.« (5,22.) Ta odlomek je podoben Psalmu 126, kjer je upanje izraženo z besedami, da »Tisti, ki sejejo s solzami, žanjejo z vriskanjem.« (V. 5.)¹⁴

Drug primer Božjega dozdevnega posmeha Jobu in Jobovi brezupni situaciji je težje razumljiv. Job izbruhne v jezi »Če bi udarec vsaj povzročil takojšnjo smrt, tako pa se smeje preizkušnji nedolžnih!« (9,23.)¹⁵ Kako lahko razložimo to, da se ljubeči in pravični Bog brezčutno obrne proč od Jobovega trpljenja? Odgovor je v Jobovih lastnih zaključkih, da se zgodba njegovega trpljenja navkljub Božjemu odgovoru, ki se zdi krut in trdosrčen, ne konča z »vernikom, ki se mu Bog posmehuje«, ampak z nekom, ki ga je »Bog postavil na pravo mesto«. ¹⁶ Božji smeh ni zasmehljiv, je skrivnosten in dvoumen, Božja milost pa je neskončna.

Iz tega kratkega pregleda lahko vidimo, da ima smeh vlogo pri prikazovanju Božje suverenosti – neizpodbitne Božje suverenosti, ki povzroči, da se Bog smeji človeškim poskusom, da jo spodbijajo, hkrati pa ima vlogo podpore pri človeškem srečanju z Bogom. Z opazno izjemo Jonove knjige, zgodbe o Bileámu in oslici (4 Mz 22,31-35) in določenih izrekov v modrostnih knjigah, kot so Pregovori, so trenutki komične sprostitev v hebrejski Bibliji redki.

SMEH V NOVI ZAVEZI

Veliko strokovnjakov poudarja, da Nova zaveza razglašava veselo Božje kraljestvo, ki ga je uvedel Jezus, Božji Sin. Od vseh evangelijev Lukov še najbolj oriše svetel, prožen čas veselja, kadarkoli in kjerkoli se izraža kraljestvo; Luka uporablja »veselje« in njegove sopomenke večkrat kot katerikoli avtor v Novi zavezi. V poročilu o rojstvu (Lk 1-2) Marija, Elizabeta, angeli in pastirji ter kasneje tudi Jezus, ko naslavljajo prebivalce Nazareta (4,18-19), vidijo to novo, mesijansko dobo kot čas veselja, četudi Jezusovo sporočilo pri nazareških poslušalcih namesto veselja izzove bes (4,28-30).¹⁷

V nadaljevanju svoje analize Nove zaveze Kuschel veselje poveže s smehom. Kot primere navede Jezusovo široko uporabo prilik, posebej prilik o izgubljenem v Lk 15, vključni pa tudi Lukove blagre (6,20-23), ki bi jim sam dodal tudi Matejeve (Mt 5,1-12). Nasproti postavlja posmehovanje vojakov, uradnikov in občinstva Jezusu med trpljenjem in križanjem ter veselje vstajenja, najpoglavitejšega dela njegove razprave – saj je vstajenje tisto, ki ponovno zapiše celotno zgodbo svetopi-semskega smeha.¹⁸

Nova zaveza vsebuje vsaj tri komične momente, ki pridejo najprej na misel. Ne preseneča, da se pojavijo v Apostolskih delih, drugem delu radostnega evangelista Luke, katerega velike pripovedi opisujejo povstajenjsko Cerkev. Prva komična pripoved opiše služkinjo Rodo in apostola Petra ter vključuje

humoren prijem, ki ga pisci in igralci uporabljajo še danes (Apd 12,12-17). Začne se z napetim, dramatičnim prizorom, ki zahteva tišino in diskretnost. Resnost situacije pa se obrne na glavo, ko resna, a razburjena Roda pri vratih prepozna visokospoštovanega apostola Petra in ga pusti čakati, ko teče povedat prisotnim, da stoji pred vrati. Druga je zgodba o mladem Evtihu v Troádi, ki posluša Pavlov govor pozno v noč in, sedeč na oknu, zaspil ter pade s tretjega nadstropja (20,7-12). Dejstvo, da Evtih ne umre, ampak ga Pavel oživi, obrne to, kar bi lahko predstavljalo kruto obliko posmeha, v komično olajšanje. Tretji primer opiše Pavla, ki stoji pred vélikim zborom (23,6-10). Na kocki je apostolovo življenje, le-ta pa z zvijačo nahujjska farizeje in saduceje, da se začnejo prepirati med seboj; v nastali zmedi ga vojaki spravijo na varno. Še »trije burkači«¹⁹ bi to težko izvedli bolje.

Ta tri poročila poudarijo, da Luka in do neke mere Pavel,²⁰ skupaj z nekaterimi drugimi, prepoznavata veselje kot enega izmed pečatov Božjega kraljestva. Poleg tega veselje, ki ga opisujeta, vključuje smeh in radoživost. Da se v Svetem pismu ne pojavlja veliko dokazov za ta smeh in radoživost, ne bi smelo predstavljati težave pri razumevanju vloge humorja pri Božji previdnosti, saj danes živimo v Osmem dnevu, ki ga je ustvarila in ga še *zmeraj ustvarja* Božja Beseda. Zatorej ne gre toliko za vprašanje iskanja smeha v Svetem pismu, ampak za priznavanje humorja in smeha v svetu, ki ga je ustvarila svetopisemska tradicija. Glavni del te tradicije najdemo v modrostnih knjigah.

SMEH V MODROSTNI LITERaturi

Čeprav bi nekateri bralci lahko zaključili, da modrostna literatura obravnava smeh kot greh,²¹ pozorno branje pokaže drugo sliko. Modrostne knjige resda predstavijo smeh nespametnežev, ki zavračajo Božje nauke in orišejo modre kot treznejše in ne tako zlahka podvržene smehu. Medtem ko se na površju morda zdi, da modrostna tradicija vidi smeh

v negativni luči, je nujno, da pogledamo ključni opis, ki se tako pogosto pojavlja v modrostni literaturi: *nespametni*. Smeh sam na sebi ni greh; greh je v smehu nespametnih, ki ne zmorejo uvideti življenja v vsej njegovi kompleksnosti. Tak smeh je značilen za tiste, ki so oddaljeni od Gospoda. Istočasno je v tej kompleksnosti Božja roka očitna in modri so tisti, ki jo opazijo:

Iz videza boš spoznal človeka, iz srečanja z njegovim obličjem boš spoznal razumnika. Človekova obleka, smeh njegovih zob in njegov korak razodevajo, kaj je. (Sir 19,29-30.)

Če razumen človek sliši modro besedo, jo pohvali in še kaj doda; če pa jo sliši prismuknjeneč, se mu upre in jo vrže čez ramo. (Sir 21,15.)

Bedak se na vse grlo krohoče, bistroumen mož pa se bo komaj po tihem smehljajal. (Sir 21,20.)

Govorjenje bedakov človeka razburi, njihov smeh je poln grešne razuzdanosti. Govorjenje tistega, ki mnogo prisega, dviga lase pokonci, in kadar se prepirajo, si mašimo ušesa. (Sir 27,13.)

Za zabavo pripravljajo gostijo in vino dela življenje veselo: denar plača vse. (Prd 10,19.)

V teh primerih težave ne predstavlja smeh sam na sebi, temveč smeh nespametnih, tistih, ki ne zmorejo videti, kdaj je smeh primeren in kdaj ne. V modrostni tradiciji mora posameznik stremeti k temu, da bi videl, kot vidi Bog, da bi se smejal, kot se smeji Bog; in v tej miselnosti je Bog vedno tisti, ki se smeji zadnji.

SMEH V SVETOPISEMSKI TRADICIJI

Ta kratek pregled razjasni različne načine, na katere Sveto pismo predstavi Božji smeh. V Stari zavezi predstavlja Božji smeh grožnjo tistim, ki bi izzivali Božjo suverenost ali zakone. Navkljub temu pa predstavlja tudi Izraelov odgovor sovražnikom, ki jih zasmehujejo in zatorej zasmehujejo tudi njihovega Gospoda. V rahlem, a pomembnem preobratu nam Jobova knjiga predstavi način, kako ljubeči Gospod Bog pokaže svoj usmiljeni, a skrivnostni in nejasni značaj. V Psalmih vidimo dve obliki posmeha, in sicer smeh

nevernih poganov, usmerjen proti Izraelcem in njihovemu Bogu, in Gospodov posmeh tistim, ki si drznejo rogati Bogu. Na koncu so Izraelovi sovražniki s svojimi lažnimi bogovi podvrženi posmehu; nič, kar storijo, ne more uspešno izzvati Gospodarja veselja.

V svetopisemski shemi stvari so izzivi Bogu in Božjemu ljudstvu pravzaprav poskusi uničenja: pomorimo Izraelce in z njimi bo umrl tudi njihov Bog. Zatorej Izraelovi sovražniki s svojo vojaško močjo zasmehujejo izvoljeno ljudstvo in ga nadlegujejo ter se mu rogajo, a Izraelov Bog jih bo zasmehoval nazaj zaradi njihove nesramnosti, ki ni imela haska. Kot pokaže Esterina knjiga, Gospod Bog in njegovo ljudstvo ne moreta biti uničena. Izraelovi sovražniki tako predstavljajo dokaz nespametnega smeha, pred katerim svari modrostna literatura.

Nova zaveza razvije smeh modrih, poteza, ki povzroči razcvet celotne tradicije krščanskega humorja. Smeh postane znak eshatološkega kraljestva in je kot tak obravnavan tako v evangelijskih kot v pismih.²² Za kristjane vstajenje spremeni celoten potek stvari; pogled na življenje v tem svetu postane vrhunec vsake oblike smeha v Svetem pismu.

Tako kot Pavel svetuje spreobrnjenecem iz Tesalonike, naj ne žalujejo kot tisti, »ki nimajo upanja« (1 Tes 4,13), naj se tudi kristjani ne smeji, kot se smeji pogani s svojim zasmehovanjem, roganjem in sadističnim razvedrilom, povezanim z igrami in gladiatorskimi tekmami antičnega Rima. Krščansko veselje najde svoj vir v skrivnostnih in nejasnih Božjih poteh, v človeški nezmožnosti razumevanja Božje resničnosti. Za kristjane se poleg tega nezmožnost ne izrazi le v Kristusovi smrti in vstajenju, ampak tudi v krščanskem nerazumevanju tega, kako in zakaj se odrešenje sploh dogaja, a s popolnim védenjem, da se. V dinamični napetosti, ki se vzpostavi med dvema poloma – dvomom v upanje odrešenja in spoznanjem, da upanje in obljuba vendarle držita – vznikne veselje. Posledični človekov poskus, da živi življenje v senci nerazložljive Božje ljubezni, je točka,

kjer se sproščata skupaj humor in veselje. Za tiste, ki živijo v tej tradiciji skozi zgodovino, je stik Božje ljubezni in usmiljenja z Božjo dvoumnostjo, paradoksom, ironijo in enigmo točka, kjer vznikne humor. Za to obstajajo tudi sodobni primeri.

V filmu Mela Brooksa Zgodovina sveta Brooks kot Mojzes stoji na gori Sinaj s tremi kamnitimi ploščami in razglaša z mogočnim glasom: »Gospod vam je dal teh petnajst zapovedi ...«²³ Ena izmed treh plošč mu pade iz rok in se razbije. Brooks brčne koščke vstran in ponovi »Gospod vam je dal teh deset zapovedi ...« Ta prizor povzame naše številne izkušnje z Božjo resničnostjo: nekatere stvari od zgoraj niso smiselne, a jim moramo vseeno slediti. Ali se zdijo Bogu smiselne ali pa so Božji zapovedi in zakoni zgolj stvar naključja? A vendarle vemo, da Bog ne deluje po naključju: zato se smejimo sebi, ko poskušamo razumeti Vsemogočnega, ali ga v nujnih primerih »rešujemo«, kot ga Brooks. Smešno je, ko želijo verniki ostati pokorni Bogu, ki večino časa ne deluje, kot ljudje pričakujejo, da bo Bog deloval – a ljudje še naprej verujejo. Dvom je druga stran vere in v tem prizoru iz filma razbita tretja plošča predstavlja naše dvome. Verniki takoj opazijo, kako prizor izraža vero in dvom. Kdo zunaj svetopisemske tradicije pa na drugi strani morda ne bi mogel razumeti Brooksovega humorja in kdo, ki je sovražno nastrojen proti celotni verski tradiciji, bi enak prizor lahko razumel kot vzrok za temačen cinizem. Komik Steve Martin pokaže to v svoji oddaji, uprizorjeni s »Steep Canyon Rangers«. Martin poje pesem »Atheists Don't Have No Songs.«²⁴ Uveljavljeno razumevanje med občinstvom je, da medtem ko je krščanstvo poznano po svojih himnah, med katerimi so mnoge polne upanja, če ne veselja zaradi poznavanja Božje ljubezni, ni vedno jasno, kaj slavi ateizem, ki ne priznava Božje ljubezni, če sploh kaj slavi.

KAKO DELUJE HUMOR

V knjigi *The Morality of Laughter* F. H. Buckley izpostavi, da smeh vedno vključuje

norčka in tarčo in da interakcija med njima prinaša resnico o življenju.²⁵ Ta trditev lahko užali našo občutljivost – življenje za tistega, ki je tarča posmeha, ni prijetno. Vendar ravno ta interakcija med obema ohranja človeško težišče na resničnosti. Poleg tega krutost, ki se pojavi med nasilnežem in slabotnim, ni smešna, medtem ko je smešen primer, ko slabotni neobvladovanega nasilneža postavi za predmet posmeha; zato je Buckley vztraja, da nas humor postavi v resničnost. V tem primeru je resničnost moralno veselje. Osmi dan se zgodi natanko to: zlo, trpljenje in smrt, najhujši ustrahovalci, so ponižani pred Božjim obličjem in Božjim ljudstvom.

V postmodernem svetu je vsak klic k absolutnemu, celo glede narave resničnosti, težak; v pluralistični policentrični družbi bo veliko odpora zoper vsako zahtevo po normativnih kategorijah obnašanja. Na primer, ali kjerkoli obstaja družba, kjer je pljuvanje v obraz drugega obravnavano kot kompliment? Življenje in človeški odnosi imajo pomen in vztrajati, da ga nimajo, je absurdno.²⁶

Humor vznikne iz paradoksa in paradoks lahko obstaja samo tam, kjer obstaja skupen normativni pomen.²⁷ To vidimo v Sarinem smehu, ko ji obiskovalci naznanijo prihodnje spočetje. Ona in Abraham sta že krepko presešla leta spočetja; Gospod je obljubljal že prej, a se ni zgodilo še nič. In zdaj Sara ponovno sliši napoved. Normativno razumevanje je, da ženske v svojih poznih devetdesetih letih ne morejo zanositi in to vedo očitno vsi, razen Gospoda in treh obiskovalcev, ki govorijo v Božjem imenu. Nič čudnega, da se Sara smeji.

Absurdni pomen po drugi strani zavzema nihilistično držo, za katero je opustitev vsakega pomena življenja nujna komponenta. Večina ljudi, ki imajo v svojem življenju vsaj kanček ljubezni, se z absurdnostjo ne morejo identificirati. Če nič nima pomena, ga nima niti misel koga z absurdno držo.²⁸

Svetopisemska tradicija nasprotuje temu eksistencialnemu obupu s tem, da se sooči z njim. Križani Božji Sin, ki pride do točke obupa na križu samo zato, da tri dni kasneje

vstane v slavi, je absolutno sramotenje smrti in obupa. Če človeštvo sodeluje v tem obupu, ima tudi delež pri vstajenju. Krščansko življenje tako postane nenehno sramotenje smrti in obupa, in to predvsem s smehom. Humorni odgovor je svetopisemski smeh v popolni obliki. Tisti z absurdno držo ni realist, humorist je.

SMEH V SVETEM PISMU?

Kratak pregled Svetega pisma prikazuje, da so sveti spisi kot pisano besedilo velikokrat turobni in nehumorni, kjer pa se humor pojavi, je večinoma krut.²⁹ Navkljub redkim odlomkom, ki prinašajo komično olajšanje (npr. Balaam in oslica, Jona, odlomki iz Apostolskih del), je večina človeškega ali Božjega smeha usmerjena proti tistim, ki zasmehujejo Gospoda Boga. Tisti, ki bi na kratko lahko navidezno uspeli v svoji nekanonizirani predrznosti, na koncu plačajo zanj, da postanejo predmet Božjega posmeha, ki se stopnjuje s kaznijo.

Zadnja svetopisemska knjiga, Razodetje, se konča z besedo »Amen«, ki ji sledi blagoslov bralcev (22,21). Ko zapremo platnice, Kristus, umorjeno Jagnje, vlada nebesom in zemlji. Satan je izgnan iz stvarstva in ostane zgolj kot cmera.³⁰ Tisoči in tisoči vstopajo v Novi Jeruzalem (7,9-17; 21-24-27) in prišlekem je otrta vsaka solza z lic (7,17). Njihovo odrešenje je v nasprotju s sovražniki Gospoda Boga.

Ti sovražniki, tako strašni v Psalmih in drugih starozaveznih knjigah, imajo en skupni namen: izkoreninjenje Gospodovega imena in njegovega ljudstva. Pri branju svetopisemske zgodbe in umeščanju te zgodbe v luč Kristusovega vstajenja novozaveznih avtorji vidijo te sovražnike kot enega: Satana. In Satan je bil za vedno premagan. Porogljivi smeh se nadaljuje, ampak zdaj ga Božji ljudje usmerjajo k Sovražniku in njegovemu orožju, smrti in grehu.

Obstaja več primerov porogljivega smeha, tako v sakralnem kot profanem svetu, in težava pri razlikovanju, kje se konča eden in

začne drugi, je dokaz uspeha inkarnacije. V sakralni sferi prideta najprej na misel molitev in liturgija. Velikonočna skrivnost, izražena pri vsaki evharistiji, nenehno ponavlja zmago življenja nad smrtjo. Liturgično leto s številnimi prazniki predstavlja slavje tako znotraj kot zunaj svetišča, s sekulariziranimi prazniki, kot so dvanajst dni božiča, pust in noč čarovnic. Cerkvena arhitektura je skozi leta pokazala veliko igrivosti, gargolji so denimo opazni bolj zaradi svoje vulgarnosti kot zaradi svoje strašljivosti. Kar se proslavlja v svetišču, se razliva ven na ulico. Veselje odrešenja, veselje, ki izbruhne v humorju in komediji, še vedno prihaja na plano, navkljub precejšnji zakritosti njegove dolge zgodovine. Zgodovine, ki jo je vredno povedati.

KRŠČANSKI HUMOR

V Angliji so do časa reformacije okoli božiča prikazovali igro *The Second Shepherds' Play* Wakefielda Masterja.³¹ V njej lopov Mak uroči skupino judovskih pastirjev in ukrade eno izmed njihovih ovac. Ko se zbudijo in ugotovijo, da jim manjka jagnje, se napotijo proti Makovi hiši. Mak in njegova žena Gill vidita, da prihajajo, zato jagnje preoblečeta v otroka in ga postavita v jasli. Ko pridejo pastirji, se Gill pretvarja, da rojeva njegovega dvojčka. Pastirjev to ne pretenta in odvijejo »otroka« in najdejo jagnje. Nato Maka zavijejo v rjuho in ga tepejo, dokler se ne utrudijo. Pastirji se nato vrnejo na svoja polja, kjer jim angelski sel pove, da morajo pohiteti v Betlehem, da vidijo novorojenega Odrešenika. Vsi, ki poznajo film *The Life of Brian* Montyja Pythona bodo opazili močne vzporednice med komedijo *Second Shepherds' Play* in tem filmom; oba sta zasnovana na napačni identiteti, oba močno nespoštljiva in istočasno zelo duhovita. Ta vrsta komičnega svetopisemskega teatra se nadaljuje z velikonočnimi nedeljskimi slavji.

Kolaž poročil o vstajenju (Mt 28,1-10; Mr 16,1-8; Lk 24,1-12; Jn 20,1-18) je prispeval zgodbo za drugo igro, *Visitatio Sepulchri*,

prav tako igrano na način predstave *Second Shepherds' Play*. Igro, ki so jo uprizarjali v samostanskih cerkvah s svojo frazo *Quem quaeritis* (»Koga iščete?«), zgodovinarji razumejo kot predhodnika sodobne zahodne drame. Do reformacije so *Visitatio Sepulchri* uprizarjali na Velikonočno jutro. V igri angel vpraša tri Marije »Koga iščete?« in te skupaj z drugimi in deloma prirejeno zaigrajo preostanek velikonočnega evangeljskega poročila.³²

V eni različici zgodbe tri Marije pohitijo v trgovino, da nakupijo dišav in mazil. Barantajo z zlobnim trgovcem, katerega služabnik in žena izkoristita to motnjo za burleskno prešuštvo. Tri žene odidejo, pridejo do odvaljenega kamna in na mestu vidijo angela. Dve izmed žena hitro tečeta povedat Petru in ostalim. Peter sam pohiti h grobu in je opisan, odvisno od različice zgodbe, kot šepavec z obolelim hrbtom, speč na poti, ali kot človek, ki se med potjo krepča z vinom. Marija Magdalena na drugi strani ostane in brska po vrtu, iščoč Jezusa. Vmes jo opazi vrtnar, ki okopava vrt in najprej zavpije nanjo, ker hodi po zelenjavi, nato pa jo obdolži, da čaka ljubimca. Marija Magdalena mu nato razloži resnost situacije, vrtnar pa se razkrije kot vstali Kristus; skupaj z angeli občinstvu naznanijo vstajenje.³³

V drugi različici je pred zaključkom prizora v vrtu komična epizoda, kjer se vojaki, ki stražijo grob, začnejo medsebojno obtoževati za Kristusovo izginotje, ko se prepirajo o svojem plačilu za slabo opravljeno delo. Med tem se Kristus spusti v pekel, da bi rešil duše dobrih, ki jih je vklenil Satan. Kristus preмага zle sile, a ne, preden ga Satan in demoni poskušajo ustaviti s komičnimi norčijami.³⁴

Radost in smeh, ki se kažeta v teh praznovanjih in igrah, ki jih navdihuje evangelij, sta očitna. Ker meja med svetim in profanim več ne obstaja, se mešata vzvišenost in nesmiselnosti; inkarnacija in vstajenje sta jo izničila. *Second Shepherds' Play* in komični elementi v drugih predstavah prikazujejo tak pogled na svet. Četudi smo morda izgubili delčke

te kulturne zapuščine, nam ostajajo večji in pomembnejši segmenti. Moramo jih priznati in jih poudariti.

SODOBNA PRIČA

Sveto pismo, vzeto v svoji celovitosti, od Prve Mojzesove knjige do Razodetja, je Božja beseda in Beseda je postala meso. Kristus, Božji zakrament se je usmilil celotnega stvarstva in lahko prodre tudi v najbolj zle in grešne kraje in situacije. Človeštvo ima delež pri tem, kar je dosegel Kristus, in ker ima delež pri njegovem življenju, grešni in zli učinki travme nimajo nobenega trajnega pomena.

Nemogoče bi bilo kategorizirati vsako umetniško delo, film, knjigo, igro ali balet, ki kaže na krščansko veselje in smeh, a bralce pozivam, da pomislijo na širok razpon krščanske umetnosti, ikonografije, literature, glasbe in arhitekture skozi stoletja. Bralci bi se morali ob tem spomniti na mnogo humoristnih značilnosti, ne samo v bogato okrašenih rokopisih, ampak tudi v frizih, gargojljih in kipih srednjeveških katedral, vse do praznikov, svetih dni in cerkvenih obedov.

Smeh je del veselja in četudi veselje ne zanika zla, gotovo predstavlja protistrup zlu. Kot odgovor na zlo je v svojem značaju svetopisemsko. Pregled svetopisemske zgodbe pokaže, da ima smeh pogosto porogljiv značaj. V Stari zavezi se Izraelovi sovražniki posmehujejo Gospodu Bogu in Božjemu ljudstvu ali pa se Gospod Bog in Božje ljudstvo posmehuje sovražnikom.

Medtem ko Nova zaveza ne opisuje veliko smeha, veselje izstopa kot ena njenih glavnih značilnosti. Smeh v smislu roganja se pojavi pri obujenju Jairove hčere (Mr 5,39-40) in v dvomih o Jezusovem izvoru (Jn 8,39-41) in, najpomembneje, pri trpljenju in križanju (Mt 27,27-31.39-44; Mr 15,16-20.29-32; Lk 22,63-65; 23,11.36-39; Jn 19,2-3). Ampak pri vstajenju ima zadnjo besedo³⁵ veselje nad odrešenjem. Sarkastični posmeh sv. Pavla: »Smrt, kje je tvoja zmaga? Smrt, kje je tvoje želo?« (1 Kor

15,55) zasmehuje največje sovražnike Gospoda življenja: greh in smrt.

Obstaja pregovor, da hudič sovraži smeh. Seveda ga. Vse od radostnega heheta do krohota zasmehuje princa teme in njegove podložnike. Na veliki petek je dal vse od sebe in izgubil na velikonočno nedeljo; potem je postal tarča vseh šal.

Ko je melkitski patriarh metal bombice v vse dolge obraze med velikonočno liturgijo, je vzpostavljajl Osmi dan, začetek novega stvarjenja, in to je počel s prenašanjem enega njegovih bistvenih atributov, kar na Zahodu imenujemo *Risus Paschalis* ali velikonočni smeh. Velikonočna igra *Visitatio Sepulchri* je nazoren primer takega smeha. Ne smejimo se travmi, na njej ni povsem nič smešnega. Namesto tega dopustimo zdravnemu balzamu Kristusove milosti – milosti, ki jo je pridobil za nas s svojim trpljenjem, smrtjo in vstajenjem – da se vpije v naša srca in duše, da iz nje izvirajoče veselje njegove ljubezni mazili naše najgloblje rane. In takrat se smejimo.

OSMI DAN

Prva Mojzesova knjiga se začne z Besedo, ki ustvari nebo in zemljo in vse na njima, in ista Beseda se pojavi v vsaki knjigi Svetega pisma, do zadnjih vrstic Razodetja. Če ima pisano svetopisemsko besedilo v sebi zelo malo smeha, in videli smo, da je temu res tako, to ne zmanjša (in še manj negira) pomena smeha v Gospodovem božjem razodetju človeštvu.

Patristični avtorji so videli besedo kot ustvarjalno in generativno v polnem pomenu. Spust Svetega Duha, uresničen s Kristusovim trpljenjem, smrtjo, vstajenjem in vnebohodom je prenovil obličje zemlje in to še vedno nadaljuje; zdaj živimo v eshatološki dobi, dobi, v kateri prihaja na dan Božje kraljestvo.

Vse v svetih spisih nam sporoča, da sta veselje in smeh konstitutivna dela kraljestva, ki ga naseljuje Božja beseda – Beseda, ki je postala meso. V tem kraljestvu, navkljub trpljenju in uničenju, najdemo in smo priča

zlu, grehu in smrti, ki pa nimajo in ne morejo imeti zadnje besede; s Kristusom nimajo prihodnosti in brez prihodnosti je njihov vpliv na trenutno življenje nič. Živimo v Božji Besedi in zato se skozi ta Osmi dan smejimo brezupnim poskusom, s katerimi nas želijo prestrašiti temne sile. Zares, to je dan, ki ga je naredil Gospod, veselimo in radujemo se ga.

1. Prevedeno po: Michael Patella, *And God Created Laughter: The Eighth Day*, Interpretation: A Journal of Bible and Theology 2015, Vol. 69(2), 156–168.
2. Glej 1 Mz 7,11–13; Ezek 40,31–41; Lk 9,28; 1 Pt 3,20; Raz 21,15–17; gl. tudi Robin Jensen, *Baptismal Imagery in Early Christianity: Ritual, Visual, and Theological Dimensions* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 204.
3. Tradicija božične in velikonočne osmine odseva osmi dan z razširitvijo praznovanja na osem dni namesto enega. Avguštin črpa iz liturgične prakse, ko novokrščenci vsak dan med velikonočno osmino obkrožijo oltar, da pokažejo na dokončanje stvarjenja (Pismo Januariju 15,28; 17,32). Barnabovo pismo, ki komentira Oz 2,11, vidi Gospoda, ki vzpostavlja novo soboto, ki jo pisec razlaga kot osmi dan (Barn. 15,8–9). Justin Mučenec vidi osem rešenih ljudi na Noetovi barki kot Gospodovo vzpostavljanje novega osmega dne (Dial. 138).
4. Karl-Josef Kuschel, *Laughter: A Theological Essay* (New York: Continuum, 1994).
5. Kuschel, *Laughter*, 49.
6. *Ibid.*, 49.
7. *Ibid.*, 51.
8. *Ibid.*, 53.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, 55.
11. *Ibid.*, 59.
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*
14. *Ibid.*, 60.
15. *Ibid.*, 61.
16. *Ibid.*, 62.
17. *Ibid.*, 69–72.
18. *Ibid.*, 72–82.
19. Izvirno *The Three Stooges*, komedija iz leta 2012. Op. prev.
20. Glej Rim 14:17: "veselje v Svetem Duhu".
21. Kuschel, *Laughter*, 62–63.
22. Glej Mt 2,10; 13,20.44; 25,21.23; 28,8; Mr 4,16; Lk 1,14.44; 2,10; 6,23; 8,13; 10,17; 15,9–10; 19,37; 24,41.52; Jn 3,29; 15,11; 16,21.22.24; 17,13; Apd 8,8; 13,52; 14,17; 15,3; Rim 14,17; 15,13.32; 2 Kor 1,24; 7,13; 8,2; Gal 5,22; Fpl 1,4.25; 2,2.29; 4,1; 1 Tes 2,20; 3,9; 2 Tim 1,4; Flm 1,7; Heb 12,2; 13,17; Jak 1,2; 1 Pet 1,8; 4,13; 1 Jn 1,4; 2 Jn 1,12; 3 Jn 1,4.
23. <https://www.youtube.com/watch?v=4TAtRCJIqnk> (dostopno 9 maja 2014).
24. <https://www.youtube.com/watch?v=xmwAD7nHqaY> (dostopno 9 maja 2014).
25. F. H. Buckley, *The Morality of Laughter* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006), xi.
26. Buckley vidi tako absurdnost kot obliko intelektualizma (*ibid.*, 40).
27. *Ibid.*, 40–41.
28. Avtorji absurda se zavzemajo za nihilistično usmeritev postmoderne misli, Mednje sodijo Paul Goodman, Jacques Derrida, Georges Bataille in Hélène Cixous. Gibanje absurda je bilo do leta 1970 že skoraj mrtvo in sami filozofi absurda so zato postali tarča posmeha (*ibid.*, 40).
29. Glej Mark E. Biddle, *A Time to Laugh: Humor in the Bible* (Macon: SmythandHelwys, 2013).
30. Op. prev. angl. whimper: cmera, jamravec.
31. Clarence Griffin Child, *The Second Shepherds' Play, Everyman, and Other Early Plays* (Boston: Houghton Mifflin, 1910), xxxvi.
32. Karl Young, "The Home of the Easter Play," *Speculum* 1 (1926): 71–86. *Visitatio Sepulchri* je imela toliko različic, kot je bilo uprizoritev. Glej npr. Máire Egan-Buffet and Alan J. Fletcher, "The Dublin *Visitatio Sepulchri* Play," *Proceedings of the Royal Irish Academy* 90 (1990): 159–241. Zgodba, kot jo opisuje Kuschel (*Laughter*, 68), izhaja iz različice iz petnajstega in šestnajstega stoletja, ki jo navaja Walter Haug v "Das Komische und das Heilige zur Komik in der religiösen Literatur des Mittelalters," *Wolfram-Studien* 7 (1982): 8–31 (18–19).
33. Kuschel, *Laughter*, 86.
34. *Ibid.* Glej tudi Haug, "Das Komische und das Heilige zur Komik," 19. Spust v pekel temelji na 1 Pt 3,18–4,6.
35. V izvorniku »last laugh«, dobesedno »zadnji smeh«.



GEORGE WEIGEL¹

Kaj se je v resnici zgodilo na sinodi 2015?²

Ko se je s somaševanjem 4. oktobra v baziliki sv. Petra začelo 14. generalno zasedanje škofovske sinode, je bilo že jasno, da bodo sinode pravzaprav tri: dejanska sinoda, sinoda osrednjih medijev in sinoda blogosfere. Prva in tretja sta potekali vsak dan; druga bolj občasno. Tako udeleženci kot opazovalci pa so se spraševali, kakšen vpliv bosta druga in tretja imeli na prvo.

Na kratko lahko na to uvodno zagonetko odgovorimo, da ne velikega, razen da sta občasno poskrbeli za zabavo in nevšečnosti. Osrednji mediji so namreč tako kot vedno iskali in iskali potrditev za svoje vedeževalsko branje papeža Frančiška, ki naj bi bil dolgo pričakovani reformator, ki bo katoliško doktrino in prakso prilagodil duhu časa, še posebej spolni revoluciji. Blogosfera, odvisna od osrednjih medijev, za katere je nespametno mislila, da posredujejo točne informacije, pa je bila razdeljena med tiste, ki so navdušeno upali na frančiškovo revolucijo liberalno-protestantske vrste, in tiste, ki so se na smrt bali, da imajo ti navdušenci prav in da je to papež, s katerim prihaja konec časov. Medijska sinoda in sinoda blogosfere sta torej sledili vsaka svojemu vnaprej pripravljenemu scenariju in na koncu nista bili posebej zanimivi.

Dejanska sinoda pa je druga stvar.

Razpravljalo se je o resnih vprašanjih, ki prinašajo resne posledice. Nekaj od tega je

bilo moč poleg praznega govorjenja zaslediti tudi v osrednjih medijih in komentarjih blogosfere. Kako bo Katoliška cerkev uredila nesoglasje glede svojega že dolgo veljavnega in iz nauka izhajajočega pravila, da ločenim in ponovno civilno poročenim ne dovoli pristopati k svetemu obhajilu, ki ga je februarja 2014 sprožil kardinal Walter Kasper? V ozadju te debate so se pojavljala še druga pomembna vprašanja. Nemara je bilo med najbolj temeljnimi vloga razodetja v pastoralnem življenju Cerkve. Ali Katoliška cerkev še vedno potrjuje nauk drugega vatikanskega koncila iz dogmatične konstitucije o Božjem razodetju *Dei Verbum*, da je Božje razodetje resnično in da ima zavezujočo moč? Kako naj razodetje povežemo z znamenji časov, ki jih je Cerkev zapovedala brati pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu drugega vatikanskega koncila *Gaudium et Spes*? In kako se vse to kaže v odnosu med usmiljenjem in resnico, med pastoralnim

spremljanjem in pastoralnim izzivom, med človekovim življenjskim položajem in njegovo zmožnostjo, da bi prejel milost zakramentov?

Dejstvo, da je Katoliška cerkev prvič v dva tisoč letih »katoliška« (univerzalna, globalna) tudi v eksistencialnem smislu, pa je odprlo še druga pomembna vprašanja. Kako uravnotežiti izkušnjo mladih Cerkev v Afriki, kjer krščansko idejo zakona in družine sprejemajo kot osvobajajočo silo, z izkušnjo umirajočih Cerkev, v katerih je ločitev tako razširjena kot obisk nedeljske maše ni, Cerkev, katerih voditelji so pred sinodo trdili, da katoliški nauk o ločitvi ljudi vodi stran od Boga?

Poleg tega so bila izpostavljena tudi vprašanja, ki izhajajo iz starodavne bolezni, imenovane *odium theologicum*. Nekateri sinodalni očetje so namreč na sinodo 2015 tako kot na predhodno, pripravljano sinodo 2014 prišli odločeni, da bodo ponovno obsodili okrožnico Pavla VI. iz leta 1968 o moralni sprejemljivosti sredstev za uravnavanje plodnosti (*Humanae Vitae*) in okrožnico Janeza Pavla II. iz leta 1993 o prenovi katoliške moralne teologije (*Veritatis Splendor*). Očetje, ki so hoteli pokopati ti dve okrožnici, so bili v glavnem tisti, ki so vsiljevali tudi Kasperjev predlog, da bi ločenim in ponovno civilno poročenim dovolili pristopati k svetemu obhajilu. Očetje, ki se jim je zdel Kasperjev predlog v marsikaterem smislu skrajno pomanjkljiv, pa so bili v glavnem tisti, ki so sodili, da je *Humanae Vitae* v svoji analizi, kaj bo »kotraceptivna miselnost« naredila z zahodno kulturo in družbo, preroška; ki so bili prepričani, da je *Veritatis Splendor* rešil katoliško moralno teologijo iz živega peska postmoderne subjektivizma; in ki so bili mnenja, da je potrebno »znamenja časov« (ali *Gaudium et Spes*) brati skozi prizmo Božjega razodetja (ali *Dei Verbum*), ne pa, da jih moramo imeti za glavno hermenevitično orodje za sodobno razumevanje razodetja.

Boj za to, kakšen bo odgovor Katoliške cerkve na spolno revolucijo, ki vključuje tudi odgovor na osnovna vprašanja samorazumevanja in pastoralnega pristopa Cerkev k oznanjevanju, se bo nadaljeval še dolgo

po koncu nedavne sinode o družini. Toda nesoglasja, ki so se pojavila med srečanjem v Rimu, in način, kako je bila večina izmed njih razrešena v končnem poročilu, so utrdila doktrinalne in teološke temelje, na katerih se mora ta boj odvijati, pa četudi tisti, ki so v glavnem izgubili vse, kar so v Rimu iskali, trdijo prav nasprotno. Če torej vse skupaj poskusimo opredeliti jasneje, kot je bilo mogoče zaznati v megli osrednjih medijev in blogosfere: pozornost je treba nameniti tistemu, kar se je dejansko zgodilo.

VELIKE SPREMEMBE

Že veliko, preden so se sinodalni očetje začeli zbirati v Rimu, so bili mnogi izmed njih očitno in globoko zaskrbljeni nad delovnim dokumentom (*Instrumentum Laboris*, od tu naprej IL), ki so ga prejeli. Izdan je bil lani poleti in v naslednjih mesecih ga je marsikdo močno kritiziral zaradi številnih pomanjkljivosti. Prva pomanjkljivost se je nanašala na strukturo: Zakaj se dokument Cerkev začneja s sociologijo – in to niti ne preveč dobro sociologijo – namesto z Božjo besedo? Mar ne bi morala biti prav slednja prva stvar, ki bi jo bilo potrebno upoštevati, da bi današnjo široko razvejano krizo zakona in družine postavili v jasno in ustrezno krščansko perspektivo?

Mnogim sinodalnim očetom se je zdel jezik IL hkrati dolgočasen in brez navdiha, kakor da bi Cerkev ob soočenju s kulturnim cunamijem spolne revolucije ostala brez intelektualnega goriva in pastoralnega poguma in kakor da bi jo bilo malce sram svojega nauka – še posebej okrožnice *Veritatis Splendor* in teologije telesa Janeza Pavla II., saj nobeden od teh dveh dokumentov ni bil vidneje vključen (če smo prizanesljivi) v IL. Nekateri so tudi izpostavili, da so v razpravah o pastoralni praksi v dokumentu nevarne dvoumnosti; poleg tega pa se več kot le nekaj škofov ni moglo načuditi dejstvu, da je generalno tajništvo sinode prezrlo svoja lastna temeljna pravila in v delovni dokument za sinodo 2015 vključilo tudi snov, ki ni bila v končnem poročilu sinode 2014.

Toda v zadnjih osemindvajsetih urah, preden je sinoda začela z delom, je te skrbi zasenčila huda zaskrbljenost zaradi procesa sinode. Še dva dni pred začetkom namreč ni bilo jasno, ali bo na srečanju sploh kakršnokoli glasovanje o čemerkoli – kar bi bila sprememba postopka brez primere, saj so v preteklosti sinodalni očetje svoje razsodbe Cerktvi in svetu vedno sporočali z glasovanjem o posameznih predlogih. Poleg tega so očete obvestili, da bodo njihovi govori na generalni skupščini last sinode in da ne bodo javno dostopni. (Generalno tajništvo je v svoji utemeljitvi izpostavilo, da naj bi bila na ta način debata bolj odprta.)

Kazalo je, da ne bodo javno dostopna niti poročila iz trinajstih jezikovnih skupin, kjer naj bi se odvijala najresnejša sinodalna razprava. Mnogi pa so bili tudi prepričani, da je komisija za pripravo sklepnega poročila, ki jo je napovedal generalni tajnik sinode kardinal Lorenzo Baldisseri (tudi njegova objava je bila dvomljiva), hudo pristranska in da ne odseva ravnotežja mnenj med sinodalnimi očeti.

To je bilo za številne škofove, ki niso bili navdušeni nad tem, da bi tri tedne preživeli tako rekoč v karanteni, iz tega pa ne bi bilo nič, preprosto nesprejemljivo: v tej karanteni bi bili namreč samo podaljšek generalnega tajništva sinode, vpleteni bi bili v skrivnosten proces, ki bi v Cerktvi in svetu povzročil globoko sumničavost, da se nekaj kuha. In prav to je bila tema zasebnega pisma, ki ga je ob koncu prvega delovnega dne sinode (v ponedeljek, 5. oktobra) na papeža Frančiška naslovilo 13 kardinalov, trije prefekti pomembnih dikasterijev rimske kurije in deset krajevnih nadškofov s štirih celin.

Ker je bilo to zasebno pismo Kristusovemu namestniku, so bili njegovi avtorji prepričani, da ga ni potrebno javno objaviti, pa čeprav je v javnost prišel že njegov zgodnji osnutek. Toda dejstvo je, da je pismo povsem spoštljivo do papeževe osebe in funkcije; izraža skrb kardinalov, da bo predlagani proces sinode onemogočal, da bi ustregli papeževemu pozivu, naj bo pogovor odprt in odkrit; prosi

za normalen način glasovanja, da bi tako očetje lahko podali svoje sodbe; prizadeva si za večjo odprtost, saj predlaga, da bi razmišljanja udeležencev tako generalne skupščine kot tudi jezikovnih skupin posredovali Cerktvi in svetu; in komaj čaka na končno poročilo, ki naj bo pripravljeno tako, da bo odražalo celotno sinodo.

Dva dni kasneje je bilo večini prošenj iz pisma ugodeno. Generalno tajništvo je namreč sporočilo, da lahko sinodalni očetje, če tako želijo, svoje govore z generalne skupščine posredujejo medijem in svojim škofijam. Tudi poročila jezikovnih skupin naj bi bila javno objavljena. O osnutku končnega poročila pa naj bi se glasovalo, in sicer po odstavkih. Odločitev o objavi poročila je sicer ostala v rokah papeža, kar je povsem primerno, toda pričakovati je bilo, da bo tudi to poročilo javno objavljeno. (Vatikanski veterani so seveda vedeli, da bo v štiriindvajsetih urah po sprejetju v vsakem primeru pricurljalo v javnost.)

Če je pismo kardinalov spremenilo proces, je uvod v *Instrumentum Laboris*, ki ga je prvi delovni dan sinode napravil *relator* (generalni poročevalec), madžarski kardinal Péter Erdő, prinesel temeljito vsebinsko spremembo. Pričakovali so, da bo imel kardinal Erdő tri uvode, po enega za vsakega izmed treh delov IL, in sicer na začetku vsakega tedna. Erdő pa se je namesto tega odločil, da bo napravil uvod v celoten delovni dokument že prvi dan sinode. S tem je postavil trden temelj premišljevanjem na sinodi in v bistvu popravil velike pomanjkljivosti v IL (ki so jih v tem trenutku priznavali tako rekoč vsi, razen nemško govorečih udeležencev in generalnega tajništva, ki je bilo avtor IL).

Kardinal Erdő je začel s tem, da je sinodo postavil na trdne cerkvene temelje ter zakon in družino opredelil kot *poklicanost*: kot nekaj, kar je Bog postavil v sklopu svoje »Božje pedagogike«, v kateri spoznavamo dostojanstvo človeškega življenja in človeške ljubezni ter resnični pomen tega, da smo ustvarjeni kot moški in ženske. Madžarski kardinal je nato

na zakon in družino pogledal skozi prizmo razodetja in nauka ter opozoril, da sta po Stvarnikovem načrtu razsežnosti edinosti in rodovitnosti zakona »vklესani« v nas kot trdni resnici. Kristusovo odrešenijsko delo, je nadaljeval, je v zakonu in družini obnovilo »podobo Presvete Trojice, iz katere izhaja vsaka resnična ljubezen«.

Kardinal Erdő je krščansko družino postavil tudi v kontekst nove evangelizacije Janeza Pavla II. in poziva papeža Frančiška k »Cerkvi, ki neprestano oznanja«, ter sinodalne očete opozoril, da »oznanjevalna razsežnost družine izhaja iz zakramenta krsta, po katerem smo vsi poslani, naj bomo oznanjevalci in učenci«, in na podlagi katerega krščanska družina tvori »domačo Cerkev«. Prav zato je družina, kot v svoji apostolski spodbudi iz leta 1981 *Familiaris Consortio* uči sv. Janez Pavel, »pot Cerkve«: to je sporočilo, ki ga je poudaril tudi bl. Pavel VI. v okrožnici *Humanae Vitae*, ko je opozoril na mnoge načine, kako sodobna tehnologija razdvaja zakon in družino, saj ločuje »rodovitnost od zakonske ljubezni«. Poleg tega je, kot je v okrožnici *Caritas in Veritate* zapisal Benedikt XVI., »izkušnja ljubezni v zakonu in družini« bistvenega pomena za življenje v družbi, saj je družina kraj, kjer se človek preko izkušenj nauči, kakšen smisel ima skupno dobro«.

Generalni poročevalec je še poudaril, da je »Kristusov nauk o zakonu« – monogamija in nerazveznost zakona – »pravi evangelij in izvir sreče«, v kateri človek spoznava svojo »poklicanost v osebne odnose« v svobodi, vzajemni samopodaritvi in polnem sprejemanju drugega. Nauk o nerazveznosti, je opozoril kardinal, izhaja iz evangelijev in sv. Pavla in je vedno ločevalo krščanski pogled na zakon od drugih.

Tako je Erdő v prvi polovici svojega nagovora postavil razprave na sinodi 2015 na trdne temelje, ki izhajajo iz Svetega pisma in nauka treh predhodnih papežev, ter taktično zavrnil zgrešeno predpostavko, da bi očetje v razpravah o zakonu in družini v enaindvajsetem stoletju lahko začeli iz nič. Znamenja

časov, je namreč pojasnil, je potrebno brati skozi prizmo Božjega razodetja.

Toda madžarski prelat s tem še ni končal.

Kardinal Erdő je namreč sinodalne očete spomnil še, da si usmiljenje in razodeta resnica ne moreta nasprotovati, saj »usmiljena ljubezen, ki privlači in združuje, obenem tudi preoblikuje in dviga. Je povabilo k spreobrnjenju.« V tej luči »usmiljeno pastoralno spremljanje ločenih in ponovno civilno poročenih« ne more »dopuščati dvoma« glede »resnice o nerazveznosti zakona, kot jo je učil Jezus Kristus.« »Božje usmiljenje«, je nadaljeval, »ponuja grešnikom odpuščanje«, vedno pa tudi »kliče k spreobrnjenju«.

Erdő je nato kritiziral enega izmed argumentov, ki je bil predstavljen v podporo Kasperjevemu predlogu, da bi ločenim in ponovno civilno poročenim dovolili pristopati k svetemu obhajilu po opravljeni »poti spokoritve«, toda brez ugotovitve ničnosti prvega zakona. Kot je pojasnil Erdő, »ni polom prvega zakona, temveč skupno življenje v drugi zvezi tisto, ki ovira dostop do evharistije«. Kardinal je nato predstavil možno pot naprej in navedel nauk Janeza Pavla II. iz apostolskega pisma *Familiaris Consortio* (84): Če tisti, ki so po vesti prepričani, da morajo zaradi svojih otrok ali zaradi skupnega življenja, ki so si ga ustvarili v drugem zakonu, v tem zakonu ostati, lahko pristopijo k zakramentoma pokore in evharistije, če par živi vzdržno, »če živita odnos v medsebojni pomoči in prijateljstvu«. Vendar ta zahteva Cerkve, kot je dejal Erdő, ne krči zakona zgolj na način, kako izražati svojo spolnost. Dejansko situacijo prepoznava v luči resnice o zakonu, ki jo je učil Kristus. Z drugimi besedami, ločeni in znova civilno poročeni imajo na voljo pot do zakramentov, pot, ki je vedno obstajala: to je pot vzdržnosti.

Glede vprašanja »gradualizma« v rasti posameznika ali para v moralnem življenju, kar je bil koncept, ki so ga pogosto uporabljali kot pomožno rešitev za Kasperjev predlog, je kardinal Erdő dejal, da sicer vsi rastemo v življenju po milosti, vseeno pa »med resničnim in napačnim, med dobrim in zlim dejansko

ni nobene postopnosti«. In čeprav je mogoče v nepravilnih odnosih najti tudi »kakšen pozitiven vidik, to ne pomeni,« da lahko te odnose »predstavljamo kot dobre«.

Kardinal Erdő se je nato lotil vprašanja, za katerega so mnogi mislili, da bo sledilo Kasperjevemu predlogu: vprašanja tihega blagoslova Cerkve istospolnim zvezam. Spodbudil je k spoštovanju in občutljivi pastoralni skrbi za ljudi, ki čutijo privlačnost do istega spola, obenem pa je jasno poudaril, da dejansko »ni nobenega temelja«, da bi napravili kakršnokoli »analogijo, pa čeprav oddaljeno, med istospolnimi zvezami in Božjim načrtom za zakon in družino«. Kardinal je prav tako spodbudil pastirje Cerkve, naj se uprejo prizadevanjem, da bi potrdili nove oblike družin, in odkrito povedal, da so pritiski, ki jih mednarodne institucije izvajajo na revne države s tem, ko finančno pomoč pogojujejo s sprejetjem istospolnih porok, »nesprejemljivi«.

Generalni poročevalec je v zaključku spodbudil sinodalne očete, naj še naprej pozorno poslušajo Božjo besedo, da bo odgovor Cerkve »na potrebe naših sodobnikov« tak, ki jim bo »nudil osvobajajočo resnico« in ki bo priča velikega usmiljenja. Madžarski prelat je za svoj govor prejel pristrčen aplavz, toda med tistimi, ki so ploskali, ni bilo kardinala Kasperja, ki je bil menda videti precej šokiran.

Odločitev kardinala Erdőja, da bo celotno tematiko sinode obdelal že na začetku – in težko si predstavljamo, da bi to storil, ne da bi se posvetoval s papežem – je v bistvu pokopala *Instrumentum Laboris* kot temeljni dokument sinode 2015. Generalna skupščina in jezikovne skupine so sicer pri svojem delu še naprej izhajale iz tridelne strukture IL, toda uvodni nagovor kardinala Erdőja je imel imeniten učinek, saj je udeležence sinode osvobodil. Namesto, da bi slepo sledili izredno pomanjkljivemu IL, so sedaj lahko šli veliko globlje v krščansko tradicijo – in v današnji položaj zakona in družine, ki poleg slabih prvin vsebuje tudi dobre – ter tako razvili in preoblikovali pastoralni odgovor Cerkve na

globoko kulturno in človeško krizo. Poleg tega pa je govor madžarskega kardinala izničil vse možnosti, da bi potrdili civilne zveze istospolnih parov, in pokopal vse upe Kasperjevega predloga v njegovi začetni obliki. In čeprav Kasperjevi zavezniki še niso vrgli puške v koruzo, je bilo ob koncu prvega dne že veliko bolj jasno, da se na sinodi 2015 ne bo ponovila praksa s sinode 2014, ki so jo s svojimi zamislimi ugrabili nemško govoreči očetje.

RESNE RAZPRAVE O GLOBOKIH VPRAŠANJIH

Toda čeprav je Kasperjev predlog v njegovi začetni obliki zavrnil že kardinal Erdő s svojim uvodnim nagovorom, so bili njegovi zagovorniki vse prej kot popustljivi. Zato se je predlog pojavljal v vedno novih oblikah, ki so sprožile pomembne razprave o globokih vprašanjih tako na generalni skupščini kot tudi v jezikovnih skupinah. Z vsako izmed teh pretvez so zagovorniki poskušali vprašanje obhajati za ločene in ponovno civilno poročene predstaviti kot nekaj, pri čemer ne gre za »spremembo doktrine« (glede katere je papež vztrajal, da je nedotakljiva), ampak za »spremembo discipline« ali »spremembo v pastoralni praksi«. Toda ta zvijača je imela le malo uspeha, predvsem zato, ker ni imela nobene prave utemeljitve in ker je bila temeljito preiščena (in zavrnjena) že v času pred sinodo 2014 in v letu med obema sinodama. Zato je Kasperjeva stran (povedati je treba tudi, da v veliki meri brez dejavnega sodelovanja kardinala Kasperja, ki je bil neverjetno tiho) poskusila še z drugimi prijemi. S tem pa so kasperjanci, skoraj gotovo nenamerno, prispevali k poglobitvi debat na srečanju in k izboljšanju razumevanja problemov, ki so v ozadju vprašanj sinode 2015.

Kasperjanski plan B je bila različica febronianizma, ki je razsajal po nemško govorečih katoliških skupnostih v času razsvetljenstva in se ga je hitro prijel zanimiv in široko razširjen vzdevek »katolištvo lokalne vrste«. Dejansko je plan B od Cerkve zahteval, naj se

preoblikuje v zvezo nacionalnih Cerkev, ki so simbolno združene pod Petrovim naslednikom, v bistvu pa so doktrinalno in pastoralno neodvisne druga od druge (in od Rima). Tako bi nacionalne in kontinentalne škofovske konference dobile moč, da bi lahko iskale lokalne »rešitve« za izzive, ki jih prinaša sodobna kriza zakona in družine. In kdor je bil dovolj pozoren, je brez dvoma opazil, v katero smer bi tak prenos pristojnosti na nekaterih območjih pripeljal. V Nemčiji, Avstriji, Švici in Belgiji, na primer, je praksa podeljevanja svetega obhajila ločenim in ponovno civilno poročenim že zdaj zelo razširjena, s tem predlogom pa so želeli samo najti način, kako potrditi, kar se že dogaja (ali, kot so s svojim spinom vprašanje razlagali nekateri nemško govoreči udeleženci, dati škofom orodje, da bodo lahko škofovske konference, ki jih to zadeva, nekako nadzorovale prakso, saj bodo zanjo postavljale kriterije).

V odgovor na to so sinodalni očetje z vseh koncev sveta izpostavili žalostno vlogo, ki jo je eklezioologija lokalne vrste odigrala pri drobljenju anglikanske skupnosti, ki je danes tako rekoč razpadla. Še močnejši teološki argument proti kasperjanskemu planu B so izpostavili sinodalni očetje, ki so izhajali z osnovne zakramentalne logike: Preprosto ne more biti res, da je to, kar je na Poljskem bogoskrunstvo, na drugi strani poljsko-nemške meje izvir milosti. Ta argument je na koncu tudi zmagal in nakazal še nekaj zelo pomembnega – da je velika večina sinodalnih očetov odločena, da mora Katoliška cerkev ostati eno tako na področju doktrine kot tudi na področju zakramentalne discipline.

Ko sta odpadla tako plan A kot plan B, pa je prišel na vrsto plan C, in sicer v obliki sklicevanja na ugovor vesti. Kot so namreč poudarili trmasti kasperjanci, je brez dvoma zadnji razsodnik pri odločitvi o vrednosti prejemanja svetega obhajila posameznik, ki svojo situacijo presoja v zavetju svoje vesti, kar je za nedotakljivo priznal že odlok drugega vatikanskega koncila o verski svobodi *Dignitas Humanae*. Vendar so kritiki hitro izpostavili,

da Katoliška cerkev (in *Dignitas Humanae*) vesti ni nikoli razumela kot neke prosto plavajoče možnosti izbire, ki bi bila neodvisna od religiozne in moralne resnice. Res je sicer, kot so trdili kardinal Thomas Collins iz Toronta in drugi, da *Katekizem Katoliške cerkve* uči, da je nujno potrebno poslušati vest. Toda obenem vernike tudi opominja na dolžnost, da je potrebno vest pravilno oblikovati. In gotovo je dolžnost pastirjev Cerkve v enaindvajsetem stoletju, da ljudi v Cerkvi vabijo k preseganju čustvenega individualizma, ki je človeka zožil na skupek želja (in obenem skazil idejo »vesti«).

Cerkev, so poudarili ti sinodalni očetje, ima na razpolago mnogo virov, s katerimi lahko omogoči boljše razumevanje, kako plemenita je človekova sposobnost, da se odloča in da se s pomočjo milosti tudi v težavnih okoliščinah odloča modro in dobro, te vire pa bi morala uporabljati učinkoviteje. V teh razpravah so kot dober primer navedli tudi pismo blaženega Johna Henryja Newmana vojvodi Norfolkskemu. Nato je s svojim izredno pronicljivim petminutnim nagovorom na generalni skupščini, o katerem so še dneve kasneje govorili z občudovanjem, kardinal Carlo Caffarra iz Bologne v šestih točkah planu C namenil milostni strel.

Toda Nemci so še vedno vztrajali, zato so na koncu predstavili še plan D: Odločitev o »pastoralnem spremljanju« ločenih in ponovno civilno poročenih bi bilo treba sprejeti v »notranjem področju« med spovednikom in spovedanim. Nekateri so ta predlog razumeli kot »katolištvo lokalne vrste«, zvedeno vse do župnijske ravni in kot lokalno verzijo zakramentalne teologije. Drugi sinodalni očetje, ki teološko niso bili tako zelo previdni, pa so nemara v planu D videli priložnost za sočutje, ki ne bi zavrnilo bistva katoliške doktrine – in morda »rešitev«, s katero bi pomirili nemško govoreče, za katere je bila sinoda v veliki meri polomija. In kot se je na koncu odvilo dogajanje, je besedna zveza »notranje področje« prišla tudi v sklepno poročilo sinode. Toda opredeljena je bila na tak način, ki je bil za

predlagatelje plana D moteč, saj so bili ti proti temu, da bi prišlo do kakršnegakoli omejevanja.

PAZZO INTERMEZZO

Medtem ko so v sinodalni dvorani in jezikovnih skupinah potekale resne debate o resnih temah, so bili svetovni mediji izjemno nejevoljni, predvsem zato, ker ni bilo nobene zgodbe. Debate so namreč potekale za zaprtimi vrati. Nekateri škofje so sicer medijem posredovali svoje govore z generalne skupščine, toda v glavnem so imeli zbrani žurnalisti le malo dela, dokler niso začela nekaj dni po začetku sinode v javnost prihajati poročila iz jezikovnih skupin. Tako so bili mediji omejeni zgolj na to, kar je John Allen iz *Boston Globa* pravilno opredelil kot poročanje o tem, kaj so drugi rekli, da se dogaja na sinodi (ali celo poročanje o poročanju o tem, kaj so drugi rekli, da se dogaja na sinodi), namesto da bi poročali o tem, kar se je dejansko dogajalo.

Zato smo bili deležni standardnih izmišljotin in izkrivljanj italijanskih medijev, ki jih je veliko lahkovernih novinarjev iz angleškega govornega območja vzelo resno in jih nepreverjene posredovalo v svoje dežele. Toda, kot je običajno pri velikih katoliških dogodkih v Vatikanu, so imeli italijanski mediji svojo računico, tako da je šlo pri italijanskem poročanju o sinodi za več kot le za poročanje o sinodi. Videli smo politikantstvo, ki je sicer značilno za čas pred konklavom, kar je bilo neizogibno, glede na to, da bo papež kmalu star devetinsedemdeset let. In nato še tradicionalni revanšizem in navijaštvo, ki sta bila v precejšnji meri povezana s finančnimi reformami, ki jih je kardinal George Pell s trdno podporo papeža Frančiška uvedel v zadnjem letu in pol.

Da je bil Pell med voditelji tistih, ki so nasprotovali Kasperjevemu predlogu v vseh njegovih vedno ponavljajočih se različicah, je bila namreč za kritike in sovražnike avstralskega kardinala lepa priložnost: sinodalne debate so lahko izkoristili kot krinko za

slepo streljanje nanj in namigovali, da je bil nespoštljiv do papeža ali celo nelojalen človeku, ki ga je določil, da bi počistil Avgijeve hleve vatikanskih financ. Njihov cilj pa je bil, da bi Pella, ki je velik v vseh pogledih (in, če sem res odkrit, moj stari prijatelj), omejili in zavrli ali celo ustavili njegovo brskanje po temačnih kotičkih finančnih nepravilnosti (in še kaj hujšega) na Svetem sedežu ter tako prihranili sramoto (in še kaj hujšega) privilegiranim virom, zaščitnikom ali obojim.

Ti dve dinamiki – pomanjkanje novic in igrice italijanskih novinarjev, s katerimi so hoteli zaščititi privilegirane vatikanske vire – sta se združili v enem izmed najbolj komičnih besedil, ki so bila napisana med sinodo 2015. Članek, ki ga je 14. oktobra objavil Paolo Rodari, se je raztezal čez dve strani *La Repubblica* in predstavlja novo raven zmesi fantazije in zlobe.

Eno izmed osrednjih vlog v zaroti »*rigoristov*«, ki naj bi poskušali onemogočiti pastoralne pobude papeža Frančiška, je odigral Pell, stranski zlobni liki pa so bili kardinali Gerhard Müller s kongregacije za nauk vere, Timothy Dolan iz New Yorka, Robert Sarah s kongregacije za bogoslužje, Wilfred Napier iz Durbana v Južni Afriki in zgoraj omenjeni Carlo Caffarra. Zaroto, je zapisal Rodari, so vodili iz papeškega severnoameriškega kolegija, financirali so jo Kolumbovi vitezi, imela pa je povezave vse do nekdanjega ameriškega podpredsednika Dicka Cheneyja, korporacije Halliburton in Ameriškega podjetniškega inštituta – in preko Cheneyjeve žene Lynn tudi do trgovcev s smrtjo pri Lockheed Martinu.

Proti peklenški združbi so nastopili »*progresisti*«. In tu je Paolo Rodari svojo vročično domišljijo prestavil v višjo predstavo. Ob bok tako očitnih borcev za »napredek«, kot so kardinali Walter Kasper, Reinhard Marx in Godfried Danneels, je namreč Rodari postavil nadškofa Charlesa Chaputa iz Filadelfije, ki je skoraj vsak dan dobil kakšno zaušnico v progresivnih ameriških katoliških medijih in blogosferi, za katere je utelešal popolno antitezo vsega »naprednega«.

Toda Chaput je bil deset dni kasneje oproščen vsake krivde, saj je bil z velikim številom glasov izvoljen v stalni svet sinode. Paolo Rodari in *La Repubblica* sta tako priskrbela udeležencem sinode in dobro obveščeni obiskovalcem obilno dozo smeha, obenem pa je ta intermeco resne norosti še bolj izpostavil temeljno načelo vaticanologije: v italijanskem novinarstvu ni jasne meje med dejstvi in domišljijo, ampak samo membrana, preko katere prehaja vsakovrstna snov, med drugim tudi odpadki.

ZAKLJUČEK IN SKLEPNO POROČILO

Sinodalni očetje so osnutek sklepnega poročila dobili v četrtek, 22. oktobra (na dan bogoslužnega spomina sv. Janeza Pavla II.) popoldne. Osnutek je bil zgolj v italijanskem jeziku. In zaradi spremembe v urniku, ki bi jo bilo brez dvoma mogoče razlagati tudi kot poskus oviranja očetov, da bi lahko podali resne pripombe, so člani sinode imeli na voljo samo dvanajst ur, v katerih so morali osnutek preučiti, se odločiti, kakšne pripombe želijo dati nanj na generalni skupščini v petek, 23. oktobra zjutraj, in sestaviti *mode* (popravke), ki so jih morali naslednjega jutra oddati v pisni obliki. Komisija za osnutek je nato nadaljevala z delom v petek popoldne, ko je pripravila popravljeno besedilo, o katerem se je v soboto glasovalo po poglavjih.

Kljub natrpanemu urniku je bilo kar precej sinodalnih očetov nad osnutkom, ki so ga prejeli 22. oktobra, prijetno presenečenih. Končno poročilo namreč ni temeljilo na *Instrumentum Laboris*, osnutek pa je bil tudi veliko bogatejši v svtopisemskem smislu in napisan veliko elegantneje kot karkoli, kar je do tedaj izdalo generalno tajništvo sinode (kar je pripeljalo do ugibanj o resničnem avtorstvu dokumenta, saj je bila komisija za osnutek bolj ali manj neposredno podrejena generalnemu tajništvu). Še več, eden izmed sinodalnih očetov je šel celo tako daleč, da je v četrtek zvečer pripomnil, da bi bil celoten proces intelektualno veliko bolj izpolnjujoč

in da bi veliko bolj spodbujal način razprave, ki ga je predlagal papež, če bi bil kot delovni dokument sinode predložen osnutek končnega poročila.

Vseeno je bilo nekaj težav, predvsem s tremi poglavji osnutka končnega poročila: s 84., 85. in 86. poglavjem. Podane so bile številne pripombe in pripravljenih je bilo več kot dvajset *modov*, s katerimi so poskušali odpraviti nekatere nejasnosti v jeziku o naravi in smeri pastoralne oskrbe ločenih in ponovno civilno poročenih. Glede na pozno uro so mnogi *modi* prispeli šele v petek zjutraj, več kot dvajset pripomb, ki so predlagale umik enega, dveh ali vseh treh nesprejemljivih odstavkov, namesto da bi jih poskušali dopolniti, pa šele v petek. Bil je celo poskus, da bi končno poročilo navajalo ključni, 84. odstavek iz *Familiaris Consortio* v celoti in ne zgolj v okrnjeni obliki.

Na koncu so bile sicer vse te pripombe in *modi* v veliki meri prezrti, vendar z eno ključno izjemo. Dopolnjeni osnutek, o katerem so sinodalni očetje v soboto popoldne glasovali, je namreč razpravo iz 85. odstavka o »notranjem področju« zasidral v tradicijo Cerkve: pastoralno razločevanje med spokornjem in duhovnikom mora potekati »v skladu z naukom Cerkve«, kar je formulacija, ki je bila v dokument vključena med petkovimi debatami in sobotnim glasovanjem. Toda nekateri očetje so odstavek vseeno imeli za premalo natančnega, zato je dobil le nekaj več kot dve tretjini glasov, ki sta potrebni za potrditev in vključitev v končno poročilo.

Ne glede na nepopolnost in dvoumnosti končno poročilo v primerjavi z *Instrumentum Laboris* pomeni velik napredek in dokazuje, kako pomembno so pismo kardinalov, Erdőjev uvodni nagovor in razprave na generalni skupščini in v jezikovnih skupinah spremenili tako dinamiko kot vsebino sinode 2015.

Končno poročilo je nedvomno cerkven dokument, ki je nastal po meditaciji Cerkve o Božji besedi kot prizmi, skozi katero Cerkev razlaga znamenja časov; in če je bil delovni dokument v svtopisemskem smislu

podhranjen, je končno poročilo svetopisemsko bogato in razkošno in podpira konstitucijo *Dei Verbum* le nekaj tednov pred petdeseto obletnico njene razglasitve.

Navidezno zadrego delovnega dokumenta zaradi nauka Cerkve o čistosti, zvestobi in vrednosti za prejemanje svetega obhajila je nadomestila čudovita ponovna potrditev, da je v postmodernem svetu mogoče živeti krepstno. Obenem poročilo vabi Cerkev k učinkovitejšemu oznanjevanju resnic, ki jih je prejela v dediščino od Gospoda Jezusa, in k prizadevnejši pastoralni skrbi za tiste, ki se nahajajo v težkih zakonskih in družinskih okoliščinah.

Otroci v IL skorajda niso bili omenjeni. V nasprotju s tem končno poročilo otroke opisuje kot velik blagoslov, hvali velike družine, s pozornostjo omenja otroke s posebnimi potrebami in povzdiguje zgled srečnih in rodovitnih poročenih parov in njihovih otrok, ki so nosilci evangelizacije.

Zmedeno razpravo delovnega dokumenta o vesti je nadomestila veliko resnejše pojasnilo, kako Cerkev razume odnos vesti do resnice, saj končno poročilo zavrača idejo, da »nedotakljivost« vesti pomeni nekakšno moralno imuniteto.

Delovni dokument je bil poln nejasnosti o odnosu med pastoralno prakso in doktrino. Končno poročilo pa jasno pove, da sta ti dve stvarnosti v življenju Katoliške cerkve tesno povezani. Pristna pastoralna skrb mora izhajati iz predanosti uveljavljenemu nauku Cerkve in zato ni mogoče nobeno »katolištvo lokalne vrste«.

Delovni dokument je bil prav tako nejasen v opisovanju »družine«. Končno poročilo pa poudarja, da ne moremo napraviti nobene prave primerjave med katoliškim razumevanjem »družine« in »zakona« in drugimi ureditvami v družbi, ne glede na njihov pravni status.

Usmiljenje in resnica sta bili v delovnem dokumentu nekajkrat postavljeni nasproti drug drugemu. Končno poročilo je veliko bolj teološko razvito in usmiljenje in resnico

povezuje v Bogu, kar pomeni, da sta usmiljenje in resnica v doktrini in praksi Cerkve neločljivo združena.

Delovni dokument je bil tudi dolgočasen in moreč. Končno poročilo pa bo, ko bo na razpolago v vseh svetovnih jezikih, bogatilo življenje tistih, ki ga bodo brali, ne glede na to, ali se bodo s to ali ono formulacijo v njem strinjali ali ne.

Če povzamemo, je končno poročilo, čeprav ne brez napak, zelo daljnosežno – in svetlobna leta pred *Instrumentum Laboris* – ter povzdiguje in hvali katoliški pogled na zakon in družino kot sijajen odgovor na krizo teh ustanov v enaindvajsetem stoletju. Obenem pa, čeprav obstajajo tudi trditve o nasprotnem, ne spregovori niti besede o dovoljenju ločenim in ponovno civilno poročenim, da bi lahko pristopili k svetemu obhajilu, če nimajo odloka o ničnosti.

KAJ PA SEDAJ?

Izvolitev nadškofa Chaputa in kardinalov Pella, Saraha, Napiera in Marca Ouelleta v stalni svet sinode zagotavlja, da bo imel izboljšani proces sinode tudi v prihodnje svoje močne zagovornike. Skoraj vsi, razen trenutnega vodstva sinode, se denimo strinjajo, da se mora na generalnih skupščinah odvijati dejanska izmenjava mnenj in debata, to pa zahteva takojšnje prevajanje predlogov in besedil v vse svetovne jezike. Poleg tega je XVI. redna generalna skupščina škofovske sinode pokazala tudi, da njeno vodstvo z izvoljenimi predstavniki nacionalnih škofovskih konferenc, ki so njeni gospodarji, ne pa služabniki, ne more ravnati kot s šolarji. Napredek na obeh področjih je za prihodnost »sinodalnosti« v Katoliški cerkvi gotovo nekaj dobrega. Vseeno je sinoda 2015 v Cerkvi razkrila tudi razpoke, ki jih ni več mogoče zanikati.

Sinoda je pokazala, kar je bilo že nekaj let znano, pa čeprav se je o tem javno le redko govorilo: večina Cerkve v severni Evropi je *de facto* v stanju razkola in čeprav formalno

ni ločena od Rima in ostale Cerkve v svetu, razmišlja in živi svojo eklezialno resničnost. Kajti nekateri škofje v severni Evropi očitno ne verujejo in ne učijo, kar veruje in uči Katoliška cerkev. Nemška eklezialologija je namreč v svojih temeljih tako zmedena, da tistim, ki nočejo plačati državnega cerkvenega danka, lahko odreče sveto obhajilo in dostop do drugih zakramentov, medtem ko je tistim, ki živijo v neurejenih odnosih, sveto obhajilo praviloma na voljo. Problem te *de facto* (ne pa tudi *de iure*) ločitve severnoevropske Cerkve od edinosti svetovne Cerkve – žalostnega stranskega produkta intelektualne zmede in ošabnosti, ki sta pripeljala do velike pastoralne polomije – je resno vprašanje za prihodnost katolištva.

Izkušnja sinode 2015 prav tako kaže, da preveč škofov slabo pozna nauk Cerkve in da so očitno nepripravljeni, da bi o težkih pastoralnih zadevah razpravljali v primernem teološkem kontekstu. Pastoralno sposobni škofje so seveda nujno potrebni. Toda nahajamo se v trenutku kulturne krize Zahoda. Slabe ideje pa so porok za ideologije, ki nasprotujejo človeški naravi, predvsem komplementarnosti moškega in ženske, in rušijo temeljne norme in ustanove, ki spodbujajo človekov napredek (pri rušenju pa si pogosto pomagajo z državnimi organi). Zagotovo lahko Cerkev najde pastoralno sposobne in človeško prepričljive može, ki se bodo zmogli soočiti z izzivi teh neverjetno neumnih idej, ki le še povečujejo človekovo nesrečo – intelektualno razgledane pastirje, ki bodo lahko privabili ranjence postmoderne k spreobrnjenju.

Ameriška izkušnja katolištva preteklih štirih desetletij še vedno ni dovolj »v igri« v razmišljanjih svetovne Cerkve. S katolištvom v Združenih državah je marsikaj narobe. Toda

Cerkev v ZDA se je naučila, kako v katezezi in pripravi na zakon izkoristiti vire, kot sta *Familiaris Consortio* in teologija telesa. Zdi pa se, da sta ta dva dokumenta v drugih krajevnih Cerkvah razvitega sveta in Latinske Amerike popolnoma pozabljeni. Nekaj od tega, kar smo se naučili skozi pastoralne in katehetske uspehe, je bilo predstavljenega tudi na sinodi 2015; še veliko več pa bi lahko naredili na tovrstnih srečanjih v prihodnje.

Evangelizacijska naloga Cerkve se seveda nadaljuje, ne glede na to, kaj se dogaja na sinodah. Če bi šla sinoda 2015 v drugo smer, bi morda zavrla to delo v tistih delih svetovne Cerkve, ki so najbolj živi in najbolj polni energije. Toda ne glede na vso zmedo, ki jo je povzročilo nevedno, neodgovorno in ideološko popačeno poročanje o tem, kar se je dogajalo v Rimu, je nedavna sinoda še enkrat potrdila evangelij in uveljavljene resnice katoliške vere in prakse. In tisti, ki se ukvarjajo z novo evangelizacijo, lahko iz nje črpajo spodbudo in nadaljujejo z živim oznanjevanjem in apostolatom, h kateremu so bili poklicani pri krstu.

Prevedel: Leon Jagodic

1. George Weigel (1951) je ameriški katoliški teolog in eden izmed najbolj znanih poznavalcev delovanja Katoliške cerkve. Med drugim je avtor knjig *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II* [Priča upanja: Biografija papeža Janeza Pavla II.], *The Courage to Be Catholic: Crisis, Reform, and the Future of the Church* [Imeti pogum, da bi bil katoličan: Kriza, reforma in prihodnost Cerkve] in *The Truth of Catholicism: Inside the Essential Teachings and Controversies of the Church Today* [Resnica Katoliške cerkve: Temeljni nauki in polemike današnje Cerkve od blizu].
2. George Weigel. »What Really Happened at Synod 2015?« *First Things*. Januar 2016. URL=<http://www.firstthings.com/article/2016/01/what-really-happened-at-synod-2015>. (Pridobljeno: 1. 12. 2015.)

MARUŠA BROZOVIČ

Sv. Efrem Sirski: Nihče ne ve, Gospod, kako klicáti tvojo mater*

*Nihče ne ve, Gospod, kako klicáti
tvojo mater. Naj jo kličemo devica,
čepprav je rodila, ali poročena,
čepprav nihče je ni spoznal? In če pri tvoji materi tega
ni mogoče doumeti, kdo lahko doumeti upa tvoje?*

*Ona edina je namreč tvoja mati
in tvoja sestra z vsemi. Postala ti je mati,
postala ti je sestra, bila ti tudi je nevesta
z vsemi čistimi. Z vsem
si jo, lepota svoje matere, okrásil.
(Himna o Gospodovem rojstvu 11, 1-2.)¹*

Sv. Efrem Sirski (ok. 306–373) svojo teologijo, preiskovanje Boga in razmišljanje o njem, ubeseduje v poeziji, česar današnji čas ni vaju. Njegove hvalnice in eksegetska besedila so bogata z nasprotji, simboli, primerami. Marija zanj, tako kot njen Sin, ostaja človeku nedoumljiva skrivnost, vredna velikega čudenja in občudovanja, nežne pozornosti in slavljenja. Marija je v svoji ponižni drži dékle vzor za slehernega vernika, ki se iskreno želi približati Bogu; hkrati pa postavljena nad vsakega, saj je bila edina izvoljena, da se je v njej učlovečil čudež Božjega rojstva.

Efrem sramežljivo postavlja vprašanja o Bogorodici, polni paradoksov. Njegov pristop k razumevanju si lahko predstavljamo kot krog: v središču je predmet razmisleka/zrenja, v našem primeru Marija (ki pa je pravzaprav le vodnica do pravega središča in nikakor ne boginja ali bistveno vprašanje samo na sebi), na krožnici pa resnice o središču kroga – vse trditve so resnične, tudi če stojijo na nasprotnih koncih premera. Efrem teh točk, resnic, ne dokazuje, ampak jih hvali, časti, občuduje, kontemplira (Brock 2003,9–18).

Marijin odnos s Sinom presega človeške zakonitosti v družini – Marija je Jezusova mati in hči, sestra in nevesta, dekla. Hkrati Efrem premišljuje odnos med Marijo in Staro zavezo, Marijo in Cerkvijo, Marijo in vsakim kristjanom. Tako poglobljanje je mogoče s simboli, ki jih uporablja (*râzé*), kjer je vidni simbol samo vrh ledene gore, ki v sebi nosi večpomenskost in pravzaprav nikoli ni dokončno razložen, viden, razumljen. Tako tudi Marija in njeno skrivnostno devištvo, materinstvo, sestrstvo ne bo nikoli v polnosti doumeto, saj Efrem odkriva vedno nove pomene, povezave in simbole (Brock 2003, 9–18).

Mogoče je prav tak pristop do presežnega in svetega tisto, kar Efremovo poezijo in pridige dela nadčasovne; kot je nagovarjal prve sirske skupnosti v krajih delovanja in ostal vpet v bizantinsko bogoslužje, nagovarja danes bralce v sodobnih jezikih; od teološke brezodnosne razprave vodi misli k molitvi in nagovarjanju Svetega.

Sv. Efrem je iskren Marijin častilec – ona navdihuje in vodi spočetje umetniške besede, sorodno, kot je sama deviško spočela Odrešenika. Na simbolni ravni je tudi poezija rojstvo Besede (Sch 459, 20). V himnah o Gospodovem rojstvu ima Marija eminentno mesto: iz njenih ust prihajajo hvalnice Novorojenemu, nežne in občudujoče. Ni pa edina ženska, ki ji pesnik pušča prostor in v usta polaga besede svojih hvalnic; za njegove pesnitve je značilna obilna uporaba ženskih likov ter zanimanje in občutek za žensko v Bibliji. Da tak odnos ni le navidezen, nam potrjuje izbira izvajalca himn: pisane so bile za ženski zbor.

Naj jo kličemo devica, čeprav je rodila, ali poročena, čeprav nihče je ni spoznal?

*Čudež je tvoja mati: Gospod je vanjo šel
in postal suženj. Vstopil On je, ki je
Beseda,
in v njej umolknil. Grom je vanjo vstopil
in ni dal glasu od sebe. Vstopil je pastir
vsega
in postal v njej jagnje, blejajoče ob izhodu.
(Himna o rojstvu 11,6.)¹*

Marijino materinstvo presega človeško razumevanje – ona, človeška žena, je v sebi nosila in rodila Boga. Njeno nosečnost sv. Efrem opisuje s simboli iz Svetega pisma in liturgije. Imenuje jo kraljeva palača, tabernakelj, tempelj, goreči grm, kočija Ezekielovega videnja, ladja z zakladom, skala v puščavi, grm, kjer se ujame jagnje za Izakovo daritev, trta, drevo življenja ... (Brock 1994, 10–11). Marijin trebuh je prvi kraj spusta Boga k človeku. Je prva maternica, v kateri se rojeva Sin. Je predpoda, priprava na naslednji rojstvi – krst v Jordanu in spust v šool. To so prostori odrešenja, kjer se Božji Sin spušča v človeško ranljivost, grešnost in smrtnost, da bi ga poveličal, posinovil, odrešil in zopet odel v oblačilo slave ter postavil v nebesa. Kajti s tem, ko je prebival v Mariji, je, po sv. Efremu, Marijo na poseben način ponovno rodil v krstu – njeno prvo rojstvo je človeško, drugo za božje življenje; tako se človek bliža in dviguje k Bogu po njegovi milosti. Obratno pa se je Kristus najprej rodil iz Očeta in nato doživel svoje drugo rojstvo iz človeške matere Marije. Tako se Bog spušča k človeku in vstopa v njegovo življenje (Brock 1999, 100).

*Sin Najvišjega je prišel in prebival v meni
in jaz sem postala njegova mati.
Ko sem jaz rodila Njega – v njegovem
drugem
rojstvu – tako je tudi On mene drugič
prerodil.*

*On je nosil oblačilo svoje matere – njeno telo,
jaz sem bila odeta v njegovo slavo.
(Himne o Gospodovem rojstvu 16, 11.)⁵*

Efrem se čudi nad skrivnostjo Božje izbire, možnostjo, da je Marija lahko rodila Boga (Gambero 1999, 111–112). Božje materinstvo je mogoče samo po Božji volji in Marijini odprtosti zanjo.

*Če te je lahko nosila, je bilo zato, ker
ublažil si,
o velika gora, svojo težo. Če te je hranila,
je bilo zato, ker si bil lačen. Če ti je dajala
piti,*

je bilo zato, ker si hotel biti žejen. Če te je ljubkovala,
o žerjavica usmiljenja, je vendarle
obvarovala svoja prsa.
(Himne o Gospodovem rojstvu 11, 5.)¹

Efrem v Diatesaronu (XI,10) razlaga odlomek iz Lukovega evangelija 11,27–28 («Blagor telesu, ki te je nosilo, in prsim, ki so te dojile!» - »Še bolj blagor tistim, ki Božjo besedo poslušajo in se po njej ravna«) ne kot zavrnitev matere, temveč poudarek njene lepote in izročitev častilcem, pri katerih bo večno ostala cenjena tudi zaradi njegove ljubezni do nje (SCh 121,201).

Gospod se je spustil k človeku, da bi ga poveljčal in ga vrnil v nebeško slavo, ki sta jo prva starša zapustila po lastni napaki. Sv. Efrem uporablja kontrastna nasprotja med prvo materjo Evo in novo materjo Marijo: nasprotje med svetlobo in temo, smrtjo in življenjem, dobrim, ki premaguje zlo, med ženo in možem (Gambero 1999, 116). Na nasprotna pola postavlja Evino neposlušnost, ki je vir smrti, in Marijino poslušnost, ki je vir odrešenja. Eva naivno verjame kači, katere besede bi bilo treba preveriti, Marija pa sprašuje celo angela, ki prihaja od Kristusa, ki mu moramo zaupati. Eva je postala mati naše bede, Marija zaklad naše sreče (Špelič 2014). Eva je arhetip Marije, kot je Adam arhetip Kristusa – prvi človek in novi človek; prva žena in nova žena (Brock 1999, 31–34). Efremu enostavno vzporejanje ni dovolj in dalje povezuje Kristusovo deviško rojstvo iz Marije z deviškim rojstvom Adama iz zemlje ali Eve iz Adama.

Kakor je bila na začetku Eva rojena iz Adama brez telesne združitve, tako je z Jožefom in Marijo, devico, njegovo ženo. Eva je rodila ubijalca Kajna, Marija Poživitelja. Eva je rodila tistega, ki je prelil bratovo kri, Marija pa tistega, katerega kri so prelili njegovi bratje. Po Evi je prišel na svet tisti, ki je blodil in begal zaradi prekletstva zemlje, po Mariji pa tisti, ki je prekletstvo vzel nase in ga pribil na križ. Deviško spočetje nas uči, da je tisti, ki je brez telesne združitve porodil Adama

iz deviške zemlje, brez telesne združitve oblikoval tudi drugega Adama v naročju Device. Prvi Adam se je vrnil v naročje svoje matere [zemlje], drugi Adam, ki se ni vrnil v naročje zemlje, pa je tega, ki je bil pokopan v naročje svoje matere, potegnil ven. (Diatesaron II,2; SCh 121, 66.)

Simboli, ki jih uporablja sv. Efrem, so vzeti iz vsakemu poslušalcu znanega življenja – pri Evi in Mariji izpostavlja uho in oko. Po ušesu Eve je vstopila smrt, zato je življenje vstopilo po Marijinem ušesu. Zaradi lesa drevesa se je človek zadolžil, zato je prišel Gospod in odpravil dolg po lesu križa. (Diatesaron XX,32; SCh 121, 366.)

Marija res predstavlja nasprotje Evini naivnosti, vendar hkrati skupaj predstavljata en obraz Žene – po njima so vse ženske njune sestre (SCh 459, 16). Marija je solidarna z Evo, s tem pa tudi z vsemi ženami Stare zaveze in vsemi ubogimi v Bogu, kar izpove v hvalnici Lukovega evangelija (SCh 459, 16). Eva in Marija sta dve očesi sveta:

Glej, dve očesi svet ima v sebi:
levo oko, slepo, je Eva,
desno je svetlo, Marija.
Prek očesa, ki je otemnelo, je ves svet potemnel,
in ljudje so tavalili in menili, da je bog sleherni kamen,
ob katerega so se spotaknili; zmoto so imenovali resnica.
A ko je bil razsvetljen z drugim očesom in lučjo iz nebes,
ki je v njegovi notranjosti prebivala, je bilo spravljeno znova človeštvo.
Ljudje so videli, da jim spotik uničeval je življenje.
(Himna o Cerкви 37, 5-7.)¹

Marijino oko je shaphya, kar prevajamo kot jasno, čisto, prosojno, in je običajno lastnost srca (Brock 1999, 77–80). Ker je Marija prosojna za Boga, se lahko On naseli vanjo.

Luč se je naselila v Mariji kakor v očesu, um ji je zgladila in zjasnila ji misli, duha ji očistila in devištvu dala sijaj.
(Himna o Cerкви 36, 2.)¹

Deviško spočetje je edinstven čudež, možno samo zato, ker se je rodil Bog (Gambero 1999, 113–114). Sv. Efreem vidi potrditev devišstva v Jezusovem vstajenju – kot je bil Jezus skrit v Marijini maternici in bil rojen na svet, je bil skrit v grobu.

*Bilo je aprila, ko se je naš Gospod spustil iz višin,
ko ga je sprejela Marija. Bilo je aprila
ko je vstal od mrtvih in se dvignil, da ga je
Marija videla.
Čutila je njegovo spuščanje: prva, ki je
videla njegovo prikazen!
Glej v višino ali globočino: naj bo v slavo
Marije!
Srečni april! Videl si spočetje
svojega Gospoda, njegovo smrt in
vstajenje!
(Himna o vstajenju 4,13; SCh 502, 314.)*

Poet sicer Marijo Magdaleno, ki išče Gospoda v grobu, zamenja z njegovo materjo, vendar je pomembna tudi simbolika imena. Etimologijo imena *Mariâm* izvaja iz *rawmâ*, kar pomeni 'višava', tudi 'vzvišenost, plemenitost'. (SCh502, 314.)

V Svetem pismu Marija nastopa le redko, a v ključnih trenutkih – ob spočetju, rojstvu, prvem čudežu, smrti. Efreem Marijino vlogo v Kani Galilejski izkoristi za razlago njene deviškosti v primerjavi s čudežnim spreminjenjem vode v vino.

Vodo je spremenil v vino, da bi pokazal, kako je bilo uresničeno njegovo rojstvo. Naročil je, naj mu prineso šest vrčev, da bi pričeval o edinstveni devici, ki ga je rodila. Vrči so v nasprotju z običajno rabo držali novo vino; ta čudež se ni nikoli ponovil. Tako je devica spočela in svetu rodila Emanuela, kar se ne bo več ponovilo. Rojstvo iz vrčev spreminja majhnost v veličino in stiskaštvo v izobilje, izvirsko vodo v sladko vino. V Mariji nasprotno veličina in slava božanstva preusmerita svoj pogled k ranljivemu in neznanemu. Vrči so služili za judovsko očiščenje: naš Gospod tukaj predružači nauk, da bi pokazal, da je prišel polji in zakonih prerokov, vendar da bi spremenil njihovo učenje,

kot je voda postala vino. (Diatesaron V,7; SCh 121, 110.)

Sv. Efreem v razlagi evangelija pri odlomku o Kristusovem rojstvu po Mateju izpostavi evangelistov poudarek, da je bila noseča od Svetega Duha, da bi preprečil pogansko razumevanje deviškega rojstva. Pri Jezusovem spočetju ni prišlo do telesne združitve, vanjo ni bilo vsajeno seme moškega, ampak seme Božje besede.

*Zate sem zemlja in ti si kmetovalec,
vsej vame svoj glas,
ti, ki seješ samega sebe
v naročju svoje matere.
(Himne o Gospodovem rojstvu 15, 1.)³*

Beseda je spočeta skozi uho. Sveti Duh jo vsadi v Marijo, in ta jo rodi. To skrivnost podoživljamo pri evharistiji: Sveti Duh živi v evharistiji, iz nje se v obhajilu rojeva beseda (Brock 1994, 11; Brock 1999, 121). Tako lahko vsak dan znova sledimo Marijinemu zgledu in sodelujemo pri Utelesenju.

Zemlja je Marijino telo, je tempelj, kjer je bilo vsejano seme. Poglej angela, ki pride, da bi posejal to seme v Marijino uho. Jasno je, da začne saditi že, ko izreče besede:»Pozdravljena, obdarjena z milostjo!« Elizabetha utrdi te besede, ko ponovi: »Blagoslovljena med ženami«, kar tudi potrdi, da če smo bili po prvi materi v nemilosti, nam druga mati prinaša ime blagoslova. (Diatesaron IV, 15; SCh 121, 102.)

Postala ti je mati, postala ti je sestra, bila ti tudi je nevesta z vsemi čistimi

Prepoznavanje Marije–Cerkve–Neveste začnimo s tipologijo Marija–izvoljeno ljudstvo. Efreem v razlagi evangelijev na mestu Jn 6,14 kaže na podobnost med Mojzesom in Jezusom – »Ta je resnični prerok, ki mora priti na svet,« ki jo razširi z že omenjeno vzporednico ljubljenega Izraela in izbrane Marije.

Izšel je iz morja, pojavil se je v oblaku, osvobodil je svojo Cerkev obrezovanja; Jozueta, Nunovega sina, je zamenjal z Janezom, ki je bil deviški, in njemu izročil Marijo, svojo Cerkev, kakor je Mojzes izročil svoje ljudstvo Jozuetu. (Diatesaron XII, 5; SCh 121, 216.)

Marija torej lahko simbolizira Cerkev. Njeno čisto spočetje je novo rojstvo v krstu, nebeško življenje, ki ga z zakramentom prejmemo tudi vsi verniki. Tako se rojeva Cerkev; tako starši rojevajo svoje brate in sestre, kot je Kristus rodil svojo mater-sestro z bivanjem pod njenim srcem. Marija je prva oblečena v oblačilo slave (Brock 1999, 100), bleščečo lepoto, ki ga je, izgubljeno, pridobila po krstu.

*Bila je tam Marija, nje videl tam sem
čisto spočetje. Postalo je Cerkev
in znotraj nje Sin; oblak je podoba
nje, ki Ga je nosila. In nebesa skrivnost,
iz katere je sijala bleščeča lepota.
(Himne o veri 81, 4.)²*

Stična točka analogije Marija-Cerkev je tudi v njuni iščočih in iskreni želji videti Kristusa in ga prepoznavati. Obe zagotavljata, da živi v evharistiji (Gambero 1999, 115). Da žari v Ognju in Duhu in poživlja vernike po skrivnostni navzočnosti v zakramentih.

*Ogenj in Duh sta v naročju nje, ki te je
nosila,
Ogenj in Duh sta v reki, v kateri si bil
krščen.
Ogenj in Duh sta v našem krstu,
in v Kruhu in v Kelihu sta Ogenj in Sveti
Duh.
(Himne o veri 10, 17.)⁵*

Živi Kruh je bil rojen iz Device Marije in živi naprej v zakramentu evharistije. V naslednji himni sv. Efrema poudari dobroto in mir, ki izhajata iz Kruha v nasprotju s človeškim kruhom, ki smo ga deležni po Evini zaslugi. Tipologijo Eva-Marija torej srečamo še na evharističnem, zakramentalnem nivoju. Eva sicer je kriva, da jemo kruh bolečine, vendar nam je Marija dala Kruh počitka, ki odrešuje vse otroke prve matere.

*Tu je Kruh počitka,
ki nam ga je dala Marija
namesto kruha bolečine,
ki je nekoč prišel po Evi.
(Himne o opresnikih 6,7; SCh 502, 84.)*

O treh maternicah, kjer se rojeva Kristus v spustu k človeku, smo že govorili. Naj dodamo le še kitico himne z evharistično simboliko. Marijo simbolizira žejna zemlja, na katero prši roso in živi dež – blagoslov in vero, ki bo vase prejela zrno odrešenja. Takó vsejano seme je simbol deviškega spočetja, ki pa je le začetek Kristusove poti. Pade namreč še globlje, v sam šeol, kjer bo seme umrlo, da bo obrodilo žito in bo postalo kruh, ki odrešuje s svojo žrtvijo. Ta živi kruh obhajamo vsak dan, ne bi pa nam bil dan, če Marija ne bi bila deviško rodovitna.

*Pršil je roso in živi dež
na Marijo, žejno zemljo.
Kot pšenično zrno je padel v šeol
in se kot snop in živi kruh vzdignil.
Blagoslovljena njegova daritev.
(Himna o vstajenju 1,3.)¹*

V pesništvu sv. Efrema ne srečujemo enoznačnih simbolov, tako tudi odnos med Marijo in Cerkvijo ne bo samo relacija označevalc-označeno, temveč bosta v prepletenem dialogu prehajanja z ene ravnine na drugo. Zato bo Marija lahko s Cerkvijo solidarna in bo z njo po evharistiji molila k Učlovečenemu. Njene prsi so namreč skoncentrirane na Pristonost, na Svetega in po njegovem učlovečenju je tudi sama udeležena v zakramentih (SCh459, 17).

*Blagor tvojemu bivališču, v katerem je bil
razlomljen kruh, ki je prišel iz blagoslovljenega
snopa. V tebi je bil iztisnjen grozd, ki je prišel iz
Marije, čaše odrešenja. (Govekar 2011, 71.)*

Marija predstavlja paradigmo idealnega odnosa med posameznikom in Bogom. Zato je nevesta; je edina, katere telo je bila resnična 'poročna soba' – kraj srečanja med posameznikovo dušo in Bogom (Brock 1999, 145–146). Efrema je prvi, ki Marijo imenuje nevesta (Gambero 1999, 117). S tem poimenovanjem nam jo približa, da bi vsak, ki se želi srečati z Gospodom na nebeški svatbi, sledil njeni poti prepuščanja božji volji in čaščenju. Dodatno družinsko razmerje sicer zaplete razmišljanje o tem, kdo je Marija, a zelo

ustreza apofatičnemu odnosu do nje, kot ga goji sv. Efrem.

*Resnično sem tvoja sestra, iz hiše Davida,
ki nam je drugi oče. Tudi mati sem,
zaradi tvojega spočetja. Nevesta,
po tvoji vzdržnosti. Dékla in hči
po krvi in vodi, jaz, po tebi odrešena in
krščena.*

(Himna o rojstvu 16, 10; SCh 459, 207.)

Marija je torej zgled slehernemu verniku. Kaže nam pravi religiozni pristop, čaščenje (SCh 459, 19). *Marija je občudovala, pravijo, njegovo rojstvo in spočetje ... njeno občudovanje je prepričalo dvomljivce* (Dietersaron II, 17; SCh 121, 75). Sv. Efrem zvesto sledi njenemu zgledu, saj Boga in njegovo Veličastvo, vključno z njegovo materjo, občuduje, časti in slavi.

Ker pa je Marija Božja Mati, si za zaključek preberimo, kaj ji je v usta položil sv. Efrem – kako doživlja svojega Očeta, Sina, Brata, Ženina in Gospoda.

*»Nosilo me je dete, ki ga nosim,«
dejala je Marija, »svojo je perut spustilo
in me vzelo in med krila posadilo
in kvišku v zrak zletelo in mi priznalo:
to bodo višine in globine tvojega sina.«*
(Himna o Gospodovem rojstvu 17,1.)¹

LITERATURA

Benedikt XVI. 2007. *Sveti Efrem Sirski*. http://oddaje.ognjisce.si/media/blogs/ocetjevveri/2014_besedila/16_kateheza.EFR.BenediktXVI.pdf [8. 7. 2015].

Brock, Sebastian. 1994. *Bride of Light. Hymns on Mary from the Syriac Churches*. Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research Institute.

Brock, Sebastian. 1999. *L'occhioduminoso. La visione spirituale di sant'Efrem*. Rim: Lipa.

Ephraem: celui qui parlait la langue de Jésus. Connaissance des Pères de l'Église. 1987. Št. 26.

Ephraem Syrus. 1966. *Commentaire sur l'Évangile concordant ou Diatessaron. Traduit du syriaque et de l'arménien*. Paris: Cerf. SCh 121.

Ephraem Syrus. 1968. *Hymnes sur le Paradis*. Paris: Cerf. SCh 137.

Ephraem Syrus. 2001. *Hymnes sur la nativité*. Paris: Cerf. SCh 459.

Ephraem Syrus. 2006. *Hymnes pascales*. Paris: Cerf. SCh 502.

Ephraem Syrus. 1995. *Célébrons la Pâque: hymnes sur les Azymes, sur la Crucifixion, sur la Résurrection*. Paris: Migne, Brépols.

Gambero, Luigi. 1999. *Mary and the Fathers of the Church. The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*. 108–119. San Francisco: Ignatius Press.

McKinnon, James ur. 1993. *Music in early Christian literature*. Cambridge: Cambridge University Press. 92–95.

Schaff, Philip, Henry Wace, ur. 1999. *Gregory the Great, Ephraim Syrus, Aphrahat*. Peabody: Hendrickson. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf213.pdf> [8. 7. 2015]. 264–584.

Špelič, Miran. 2014. 16. oddaja: Efrem Sirski gleda Evo in Marijo hkrati. *Naši očetje v veri*. <http://oddaje.ognjisce.si/ocetjevveri/2014/05/14/16-oddaja-efrem-sirski-gleda-evo-in-marijo-hkrati> [8. 7. 2015].

PREVODI HIMN IN RAZLAGE EVANGELIJA V SLOVENŠČINO:

[SCh = SourcesChrétiennes; prevod avtorice]

¹Efrem Sirski. 2012. *Izbrane himne*. Alen Širca, ur. Ljubljana: KUD Logos.

²Efrem Sirski. 2011. Himne o veri 81–82. *Logos: mednarodna večjezična revija za kulturo in duhovnost*. Ljubljana: KUD Logos. <http://kud-logos.si/2011/04/11/himne-o-veri-81-82/> [8. 7. 2015]

³Govekar, Nataša. 2009. *Božič z mozaiki p. M. I. Rupnika in ateljeja Centra Aletti*. Rim: Lipa.

⁴Govekar, Nataša. 2011. *Božja Mati Marija v umetnosti p. Marka Ivana Rupnika in ateljeja Centra Aletti*. Koper: Ognjišče.

⁵Rupnik, Marko Ivan. 2009. *Mozaiki Božje Matere*. Rim: Lipa.

Brock, Sebastian. 2003. *Teologija skozi poezijo: primer sv. Efrema. Tretji dan 32*, št. 1: 9–18.

Brock, Sebastian. 2009. *Marija v sirskem izročilu. Mozaiki Božje Matere*. Rim: Lipa. 28–36.

Efrem Sirski. 2000. *Molitev Bogorodici. Tretji dan 29*, št. 4: 23.

Efrem Sirski. 2002. *Hvalnice Vstajenju, št. 1. Tretji dan 31*, št. 3: 15–19.

Leskovar Matej, prev. *Molitve in razmišljanja o Mariji sv. Efrema in sv. Ambroža. Communio Kristjanova obzorja: mednarodna katoliška revija*. Št. 48 (1997), 146–150.

* Članek je nastal v okviru doktorskega študija na temo Svetopisemske in ljudske osnove ter literarne oblike motiva Marije v slovenskem pesništvu med vojnoma, ki poteka pod mentorstvom izr. prof. dr. Irene Avsenik Nabergoj na TEOFUL.

KURT FLASCH

Stara Cerkev kot zgodovinski potencial Evrope¹

Ta naslov razumem kot vprašanje: katere možnosti navezave in zavračanja je ponujala v prvih štiristo letih krščanstva nakopičena gora besedil kasnejšim kristjanom? V ta namen navajam nekaj navezav iz srednjega in zgodnjega novega veka.

I

Predstavljajmo si, da je recimo okrog leta 700 – nemara v Yorku ali Bobbiu – obstajal bralec, ki je posedoval knjižnico in bil izobražen mož, ki je tako rekoč potegnil črto pod miselnim razvojem stare Cerkve in povzel, kar so od najstarejšega Pavlovega pisma do Boetija in škofa Izidorja, ki je 636 umrl v Sevilji, prispevali h krščanski samoumevnosti. Če bi posedoval naše tekste, bi prav gotovo dejal, da je priča zmešnjavi; cerkveni očetje, bi ugotovil, med seboj niso bili enotni in povrh celo v nasprotju s samimi seboj. Zagotovo bi lahko kot trajen rezultat navedel veroizpovedi velikih koncilov, toda slednje niso vključevale vsega, kar se je štelo za veroizpovedim lastno niti niso podajale interpretacij svojih vsebin.

O iz tega porajajoči se negotovosti so razpravljali že v 5. stoletju. Vincenc Lerinški je leta 443 videl, da vero ogrožajo krivoverci, in se vprašal, kako bi se lahko izmaknil njihovim zankam. Odgovoril je: najprej s

pomočjo svetopisemskih citatov, *divinae legis auctoritate*, zatem pa skozi cerkveno tradicijo, *ecclesiae catholicae traditione*.² Toda izvor njegovega prizadevanja je bila večpomenskost slednje. Nadalje je vprašal: Če so božanski spisi tako popolni in samozadostni, čemu je potlej njihovemu cerkvenemu razumevanju treba dodati avtoriteto? Odgovor: sveti spisi so tako globokoumni, da jih lahko vsakdo razume drugače.

To je žalosten pogled nazaj na zgodovino krivoverstva v stari Cerkvi. O Svetem pismu je obstajalo toliko interpretacij, kolikor je imelo bralcev. Toda celo znotraj po cerkveno korektnih naziranj je obstajala raznolikost, in Vincenc je dostavil značilno formulo, ki naj bo za orientacijo: Držati se moramo tega, kar je bila vera povsod, vedno in vseh:

quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est (Commonitorium II 3).

To je bilo neudobno pravilo. Vincenc je nejevoljno ugotovil, da se vsak dan pojavijo ljudje, ki venomer iščejo novo, ki niso

zadovoljni s tradicionalnim, marveč želijo od dne do dne novo in spet novo, *sed nova ac nova de die in diem*, spremeniti, dodati ali odvzeti. Videl je celo, kako težko je bilo njegovo pravilo izvajati. Zadovoljil se je z nasvetom, da se je treba držati vseh starih učiteljev ali skoraj vseh učiteljev.

Da bi brali vse učitelje ali tudi le skoraj vse učitelje – to je bilo dolgo nemogoče ali skoraj nemogoče. Besedilna osnova je bila lokalno in časovno preveč različna. Tradicija stare Cerkve je poznala tri mogočne skupine:

1 V času Karolingov v aktualne razprave uvedejo: Ambrozija in Avgušтина, Hilarija iz Poitiersa in Gregorja Vélikega, prav tako Izidorja Seviljskega. Raban Maver pozna tudi Ciprijana in in Janeza Krizostoma ter Dionizija Areopagita v dveh prevodih Hilduina in Janeza Eriugene. Veliko, neprekinjeno gibanje prisvajanja predvsem grških cerkvenih piscev nastopi v 12. in 13. stoletju. Burgundion Pisanski prevede Krizostomove Homilije, Bazilijev Komentar preroka Izaije ter *De fide orthodoxa* Janeza Damaščana, razen tega pa tudi Galena. Robert Grosseteste († 1253) ni prevedel zgolj Aristotela, temveč tudi Ignacijeva pisma in vnovič Janeza Damaščana in Dionizija Areopagita.

Prevajali so, kar so potrebovali. Toda pri zvečine polemiki rabi piscev stare Cerkve so postala njihova razhajanja nespregledljiva. Že spor, ki ga je Raban Maver uprizoril proti Gottschalku in v katerem sta posredovala Hinkmar iz Reimsa in Janez Eriugena, je temeljil na sporu Avgušтина s samim seboj: so bili v rabi Avguštinovi kulturi pritrjujoči odlomki ali njegova teorija o dvojni predestinaciji?

II

V med seboj prerekajočih se glasovih od druge polovice 12. stoletja je neenotnost očetov dokončno postala nespregledljiva. Da bi protislovja kot taka prepoznali in jih razglasili za problem, se je moralo družbeno in intelektualno nekaj zgoditi: odrazil se je večstoleten pouk logike. Družba 12. stoletja

je doumela, da je orala ledino in da potrebuje soglasna pravila. Prednjačil je Abélard in svoja protislovja preprosto vzporedil. Njegov *Sic et Non* ni nič drugega kot dokumentiranje protislovij zgolj pravovernih učiteljev. Kar pomeni: Dokazujem, da osnova naše kulture ni soglasna. Generacija po njem je ustvarila dva velika koncepta, da bi zakrpala rano na telesu krščanstva: v tretjem ali četrtem desetletju 12. stoletju nastane *Decretum Gratiani*, najpomembnejša knjiga dokumentov cerkvenega prava. Ta knjiga niti najmanj ne vsebuje le pravnih predpisov, temveč ponuja tudi zajetno zbirko glasov cerkvenih očetov. Protislovja teh je imel avtor za izpričana; ta heterogena besedila je hotel preko razlaganja tako poenotiti, da bi iz njih nastal uporaben pravni red. Naslov Gracijanove knjige je izražal prav to: *Concordia discordantium canonum*.

Nekaj let pozneje, med 1250 do 1258, je Peter Lombard spisal svojo zbirko sentenc, ki je bila še vse v 16. stoletje merodajen učbenik teologije. Tudi Petru je šlo za to, da glasov cerkvenih učiteljev ne bi le zbiral; sistematično jih je razvrstil po temah ter jih razlagal tako dolgo, dokler se mu ni zdelo, da so skladni. Ni maral dolgih pretresanj svoje metode, ampak je uvidel nasprotje med Origenom in Avguštinom in ga hotel odpraviti. Drugič je svojo interpretacijsko linijo povzel tako, da ne bi kdo predpostavljal, da so bili cerkveni očetje v neskladju: *ne putetur inter doctores esse contrarietas* (1 Sent 9, 4, 6 vol. I, str. 107).

Brati cerkvene očete – to je od 12. stoletja pomenilo: izravnati po Abélaru izpričana protislovja ne filološko-historično, marveč s pojmovno zgradbo. Albert Véliki je imel zahodno znanost za mnogo preomejeno, da bi ji lahko usklajujoče dodal novo, grško-arabsko znanost. Vse je bilo treba narediti znova; kritiziral je, da si latinščine večči niso niti enkrat predstavljali duše in njene blaženosti. To pomeni: niti enkrat niso znali koherentno pojasniti, kaj je veljalo za cilj krščanskega

življenja.³ Še osornejši je bil Roger Bacon. Dotedanji zahodni znanosti, cerkvenim očetom in sholastikom da je manjkala osnova vseh znanosti – znanje jezikov in matematike. Cerkevni očetje so bolj trdili kot vedeli. Najprej da so postavljali velike trditve in jih morali s še večjo ponižnostjo preklicevati (namig na Avguštinovo *Retractatio*). Če bi živeli še danes, da bi morali spremeniti in nazaj vzeti še veliko več. Znamenje za to da je, da so jih poznejši avtorji razlagali tako dolgo, dokler se ni izcimilo nekaj drugega. Kako malo trdno naj bi bilo znanje največjih cerkvenih očetov, naj bi pokazali spori, ki so jih imeli med sabo. Svetniki so med sabo sikali, da se nam gnusi, ko beremo.⁴

Odsotnost konkordance v starocerkvenih besedilih je, kot priča Roger Bacon, povzročila naveličanost ob branju cerkvenih očetov, nadvse nejevoljno začudenje. Vendar je od 12. stoletja sprožila tudi ustvarjalno intelektualno delo. Plodovito neujemanje je kmalu postalo še nujnejše: v prvih desetletjih 13. stoletja je bilo prevedenih veliko število grških in arabskih tekstov. Njihovi notranji konflikti in njihovo nesorazmerje z zahodno tradicionalno množico je porodilo intelektualno vrenje, ki rajši zakriva konvencionalno ime »sholastika«.

III

Francesco Petrarca († 1374) je pri svojem zasledovanju nauka o modrosti in čistega jezika Avguština – tistega Avguština, ki mu gre pripisati obrnitev vase, dvom v naravoslovje in ciceronsko dikcijo – postavil na pozicijo proti *moderni* in tako povratku k stari Cerkvi – skupaj s tem k Platonu in Ciceronu – dal nov pomen. Proti aristotelsko-averoističnim metodam na univerzah je razširil zavest o nazadovanju tedanje filozofije in teologije ter klical k obnovi znanja in življenja s pomočjo študija zlasti Platona, Cicerona in Avguština. Italijanski učenjaki 15. stoletja, tudi Nikolaj Kuzanski, so sledili temu pozivu z enormno snovno razširitvijo besedilne baze za vnovično

rojstvo modrosti: Zahod se je seznanil s Platonom, Plotinom, Proklosom, platonsko teologijo [teološko delo v 18 knjigah Marsilija Ficina], Sekstom Empirikom, hermetičnimi besedili⁵; javno dostopen je bil Epikur. Ambrogio Traversari je nerad prevajal Diogena Laertskega in rade volje grške cerkvene očete. Storil je to v zavedanju, da bi bil študij grških očetov predpogoj za sporazumevanje s krščanskim Vzhodom; iskal je rokopise Origena in Arhimeda, od Evzebija do Galena. Medsebojnih protislovij cerkvenih pisateljev sploh ni bilo več moč prezreti; Pico je povzel: Kako veliko je neujemanje med cerkvenimi očeti, ne ve le tisti, ki njihovih knjig ne bere. Pico je podal seznam pravnih zadev in ugotovil, da Avguštin povrh oporeka samemu sebi.⁶ Toda 15. stoletje ni le prineslo novih besedil na Zahod, marveč predvsem zavest, da si je z njihovo pomočjo mogoče prizadevati za prenovno védenja, življenja in krščanskega samorazumevanja. Spremenilo je tudi pogled nanje. Navajam le dva bistvena koraka: Nikolaj Kuzanski je v svoji teoriji o konjektivnem spoznanju razvil spoznanje, da resnica med ljudmi *mora* nastopati raznotero in tudi protislovno. Programu konkordance je podelil nov okvir.

Njegov prijatelj Lorenzo Valla je razvil strogo filološko raziskovalno metodo in jo apliciral na Novi zavezi in na vsem korpusu izročila stare Cerkve. Krščanstvu je vzel njegovega dotlej največjega teologa Dionizija Areopagita, ki je do tedaj, tudi še pri Kuzanskem, veljal za posrednika skrivnega nauka apostola Pavla, in s kritiko Konstantinove darovnice cerkveno državo oropal njene zgodovinsko-pravne podlage. Erazem je s pomočjo tiska posredoval spoznanja in postopke evropski javnosti. Zdaj ni bilo skoraj nobenega zadržka več. Filološko izurjeni poznavalci Nove zaveze, pa najsi tisti avguštinske ali oni sholastične tradicije, v njej niso mogli prepoznati nauka o Sveti Trojici. Podlago za antitrinitarijce in socinijance je pripravila od Servecija naprej temeljna knjiga iz 1531, *De trinitatis erroribus*.

IV

Stem zaključujem svoj sistematičen pregled, ki bi ga zaradi številnih imen in števil pravih lahko imenovali 'nadležni', in se osredotočam na stvar samo – na edini starocerkveni spor, ki je potem razvil svoj potencial: na tistega med Origenom in Avguštinom. Origen (umrl 253) je bil pred Avguštinom (umrl 430) najproduktivnejši cerkveni pisatelj. Avguštin je Origenu zaživa ostal zavezan, a je svoj odnos razvijal čedalje bolj v intelektualni kontrast, ki je ljudi zaposloval vse do 19. stoletja, morda še dlje.

Naj navedem zgled, s katerim si obetam presenetiti. Goethe je 1809 Weilandu rekel: »Vi mislite, da bo hudič odpeljal Fausta. Ravno nasprotno: Faust bo prišel po hudiča.«⁷ Potlej bi bil torej hudič na koncu v nebesih. Vsa bitja bi bila – po dolgem čiščenju – pomirjena. Tako pa Goethe svojega življenjskega dela ni dovolil končati in hudič ostaja znova razočaran; dovolj težko je že bilo, vzeti v milost večkratnega morilca Fausta – saj je vendar bil kriv Marjetičine smrti, vendarle je umoril njenega brata in njeno mater, zakrivil okrutno smrt Filemona in Bavkide. Goethe se je na koncu izognil vsesplošni spravi, a da jo je imel v mislih in da je to povezano z našo temo, namreč s kontrastom origenskega in avguštinskega krščanstva, je očitno. Goethe je bil, kot je znano, v svojih zgodnjih letih teološki pisec; spisal je dve v ožjem smislu teološki knjigi. Ena izmed njiju nosi naslov: *Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ***. Aus dem Französischen 1773*. Avtor novega kolega pozdravlja s stavkom: »Da je preminil stari pastor, na čigar mesto ste prišli vi, od srca me vsega veseli.« ... Nikogar ni mogel prenašati, Vaš prednik, in Bog mi bo odpustil, da ga tudi jaz nisem mogel trpeti ...« »Ne boste verjeli, ljubi moj gospod kolega, kaj mi je vaš prednik v nuji storil. Naša okoliša ležita tako blizu skupaj, in tam njegovi ljudje kužijo moje ljudi, da bodo ti na koncu še hoteli imeti, da bi preklel več ljudi, kot jih nisem; pomislili bi, da biti kristjan ni nobena radost, če se ne

bodo vsi pogani večno cvrli.« Novi župnik pripoveduje, da se na koncu zahvaljuje vsakemu tednu, ko ga niso vprašali po določenih dogmah. »Moram Vam priznati, da je nauk o pogubljenju poganov eden od tistih, ob katerem pohitevam kot na razbeljenem železu. »Pa saj ne vemo, kaj Bog započenja; zato ne smemo obupati nad blaženostjo nikogar. In nato dobesedno:

*Veste, ljubi moj gospod kolega, da so mnogi ljudje, ki so bili tako usmiljeni kot jaz, padli na povrnitev v prejšnje stanje, in zagotavljam Vam, da je to nauk, s katerim se naskrivaj tolažim; seveda pa dobro vem, da pridigati o tem ni nobena reč.*⁸

Nauk o povrnitvi vseh stvari v nekdanje stanje, *apokatastasis panton, restitutio omnium* – ta nauk je bil skrivna tolažba luteranskega župnika, ki kot pričevalec resnice ni mislil tudi na to, kaj naj pove v pridigi. Ne trdim, da je Goethe študiral Origena. Kar pa je res študiral, po svojem pričevanju v Poeziji in resničnem II 8, je *Nepriistranska zgodovina Cerkve in krivoverstva* Gottfrieda Arnolda, Frankfurt na Majni, 1729. Knjiga je nanj močno vplivala, piše, pri njegovem delu pa me je »še posebej prevzelo, da sem si lahko ustvaril dobro mnenje o marsikaterem krivovercu, ki so mi ga doslej prikazovali kot blaznega ali brezbožnega.«⁹ In v njej Origen, ravno v svojem nasprotju do Avguština in implicitno do Lutra zaseda častno mesto. Francoski učenjak Huet je prednjačil z rehabilitacijo Origena; Arnold mu je sledil: Origenov zločin naj bi bil, ker se je ravnal po besedah Jezusa in ne po tistih svojega škofa Demetrija, zaradi česar je moral »trpeti nadvse sovražne sodbe in preganjanja«. Da je sicer v krščanski antiki imel zagovornike, saj so morali vsi, zlasti v svetopisemskih vprašanih, priznavati njegovo učenost, da pa so ga številni vendarle do kraja zaničevali in zavračali. Iz njegovih spisov so izbrskavali zmote, češ da je Kristusa imenoval za stvar in da je sprejel več drug za drugim prihajajočih svetov: »Tako kot brezbožneži bodo naposled hudiči prišli iz pekla ... netilo izvirnega greha bodo lahko končno povsem izključili ...«

itd.¹⁰ Arnold nato navede nič manj kot osem razlogov za opravičenje nemara dvomljivih Origenovih nauk, med njimi tudi tiste, da ta svojih pogledov pogosto ni predstavil kot trdne nauke, marveč kot mnenja in možnosti; številne zmote naj bi mu torej bile podtaknjene. Predvsem pa njegova druga knjiga vsebuje obsežen dosje o izobčenčevih naukih.¹¹ Omenja Origenovo apologijo, ki jo je mučenec Pamfil iz Cezareje spisal v ujetništvu.¹²

V

Polistajmo zdaj znova nazaj v 4. stoletje. Za Avguština je bilo recimo med 383 in 396 nemogoče, da bi ušel Origenovemu vplivu. Ambrozijeve pridige so imele Origenov

odtis, prav tako Hieronimova svetoписemska učenost. Avguštin Origena ni mogel brati v njegovem grškem prajeziku, napoten je bil na prevode, ki sta jih priskrbeli Hieronim (vse do svoje odvrnitve od Origena, ki je 393 in zatem zopet 397 vodila k sporu o Origenu) in Rufin iz Akvileje. Avguštinovi lastni intelektualni interesi so bili povezani z Origenom. Ko je zoper manihejce branil božanskost hebrejskega Svetega pisma, ni zdržal, da ne bi slednjega alegorično interpretiral. Dokler je zagovarjal svobodo volje, je potreboval Origena; platonizirajoče filozofsko ozadje le-tega mu je bilo domače spričo lastnega branja Plotina in Porfirija. Hieronim se je 393 iz Origenovega občudovalca in prevajalca razvil v antiorigenista; tudi Avguštin se je zaradi svoje nove



teorije o milosti od 397 čedalje bolj oddaljeval od Origena. Ko je Avguštin 388/389 napisal svojo razlago Geneze proti manihejcem, je bil močno pod vplivom Origena; dolgo, bržkone do konca ali nazadnje ponovno (*Retractationes* I 1) je puščal možnost preeksistence duše odprto. Kot razlagalec Svetega pisma je ostal odvisen od njega do konca življenja. Ko je pozneje želel Sveto pismo razlagati *ad litteram*, je bila ta interpretacija še kar origenistično-simbolična. Vendar je Avguštin duhovne razlage učinkovito izrinil na rob v naslednjih točkah:

1. Ogenj, ki žge v peklu, je fizični ogenj.
2. Fizični peklenški ogenj gori večno; na koncu zgodovine ni nikakršne vsesplošne sprave.
3. Proti Origenu je Avguštin razbral – posledica njegove teorije milosti – iz pripovedi o grehi v Genezi in Pisma Rimljanom, da Sveto pismo izključuje svobodo kot samostojno sprejemanje dobrega. Origen – kakor vobče Cerkev pred Avguštinom – je sicer poznal *izvirno okvaro*, toda nobene *izvirne krivde*.

Origen iz Aleksandrije je bil doma v helenističnem svetu 3. stoletja, Avguštin v svetu latinskega Zahoda, ki se je proti 400 vedno bolj zapiral Vzhodu. Origen je bil učen filozof v osebni okolju mučencev, Avguštin učen retorik z živahnim interesom za politično oblast škofa sto let po konstantinskem obratu. Origen je prepoznal pomen jezikovnih študij za razlaganje Svetega pisma. Skupaj s Plotinom je bil sicer učenec Amonija Saka. Tudi Avguštin je kakor Origen v neoplatonizmu odkril protisilo manihejskemu dualizmu, vendar je od 397 razvijal čedalje bolj drugačno dožemanje Boga in človeka; intenziviral je

plat antropomorfno obvladane energije Božje volje, človeštvo obravnaval kot množico grešnikov, pustil svobodi obstoj le verbalno ter dojemal »milost« drugače kot Origen, ki je neosnovano izbiro milosti imel za nezdružljivo z Božjo pravičnostjo. »Milost« pri Avguštinu je od 397 pomenila Božjo pravadno izbiro nekaterih iz sicer izgubljene *massa damnationis*. Poenostavljeno povedano: za razliko od Origena je Avguštin težil k teološkemu determinizmu in antropološkemu pesimizmu. V *Božjem mestu* XI 23 in XXI 9-23 je zavrnil Origenov nauk o stvarjenju sveta in njegovem koncu.

Prevedel: David Prajnc

-
1. Prevedeno po: Kurt Flasch, »Die Alte Kirche als Geschichtspotenz Europas«, v: F. W. Graf in K. Wiegandt (ur.), *Die Anfänge des Christentums* (Frankfurt, 2009), str. 472-483.
 2. Vincenz von Lerinum, *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate*, ur. A. Julicher, Freiburg 1895, II 1.
 3. Albertovi teksti v: Kurt Flasch, Meister Eckhart, München 2007, str. 172, op. 107.
 4. Roger Bacon, *Opus Maius*, I c. 12., ur. J. H. Bridges, 1. knjiga, 1897, str. 24-25.
 5. Charles L. Stinger, *Humanism and the Church fathers*, Albany, N. Y., 1977; Max Schär, *Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus*, Basel 1979; Cesare Vasoli, »La teologia dell'Umanesimo italiano nel primo Quattrocento«, v: *Storia della teologia*, III Età della Rinascita, str. 25-82.
 6. Pico della Mirandola, *Apologia Quaestionum*, Quaestio 1, Opera, Venedig 1557, sl. 20 r-v.
 7. Goethe, *Sämtliche Werke*, zv. 18, 1, Münchenska izdaja 1997, str. 1098 in 1165 isl.
 8. Goethe, *Sämtliche Werke* I 2, Münchenska izdaja 1987, str. 424-425.
 9. Johann Wolfgang von Goethe, Poezija in resnično: iz mojega življenja, Ljubljana: Študentska založba, 2007, str. 189; prev. Štefan Vevar.
 10. Gottfried Arnold, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzzerhistorie*, 1. knjiga, Frankfurt am Main 1729, str. 103.
 11. Gottfried Arnold, prav tam, 2. knjiga, str. 353 a – 362 a.
 12. Arnold, prav tam, 1. knjiga, str. 357 pri besedilu v PG 17, 521 ss.

SIMON MALMENVALL

Serhij Plohij in sodobno razumevanje identitet med Vzhodnimi Slovani

OPREDELITEV

Leta 2006 izdana znanstvena monografija *The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus* (Izvori slovanskih narodov: predmoderne identitete v Rusiji, Ukrajini in Belorusiji) ukrajinsko-ameriškega zgodovinarja Serhija Mikolajoviča Plohija¹ (1957–), profesorja ukrajinske zgodovine na Harvardski univerzi, predstavlja prvo celovito obravnavo vprašanja o predmoderni etnični pripadnosti med Vzhodnimi Slovani v zahodni historiografiji. Na ozadju pregleda političnega ozadja srednjeveške in zgodnje novoveške zgodovine Vzhodne Evrope od 10. do sredine 18. stoletja se Plohij posveča različnim etnokulturnim identitetam med Vzhodnimi Slovani oziroma Starimi Rusi (»predniki« današnjih Rusov, Ukrajincev in Belorusov). Kljub poudarjanju raznolikosti in spremenljivosti tovrstnih identitet mu kot rdeča nit služi dejstvo, da so se njihovi nosilci dosledno istovetili z imenom *Rus'*, izhajajočim iz prve skupne vzhodnoslovanske politične tvorbe, to je Kijevske Rusije pod vladavino knežje dinastije Rjurikovičev (9.–13. stol.). Predmoderno ime *Rus'* je, ohranjujoč način izražanja iz kijevskega obdobja, nosilo dva

pomena: tako vzhodnoslovanska ozemlja (Staro Rusijo) kot tudi vzhodnoslovansko ljudstvo (Stare Ruse).²

METODOLOŠKO-TEORETSKI OKVIR

Plohijev poglavitni cilj je »denacionalizirati« rusko, ukrajinsko in belorusko historiografijo 20. stoletja z vidika sodobnih pristopov v okviru preučevanja kulturnih identitet. Pri tem mu kot ključni pojem ne služi etničnost ali etnična skupina, temveč etnokulturna identiteta. Ta se skozi Plohijevo delo kaže kot vselej večplastna, sestavljena iz več istočasno obstoječih kategorij pripadnosti in pogojena s prilagajanjem različnim družbenim dejavnikom. V izogib nesporazumom in zaradi analitične jasnosti Plohij etnokulturne identitete razume kot diskurzivne ali tekstualne kategorije. V tem oziru avtor ne raziskuje toliko »resničnih« kolektivnih identitet posameznih družbenih plasti med Vzhodnimi Slovani, temveč se mu v duhu postmoderne historiografije kot znanstveno zanesljivejša zdi analiza diskurzov, predvsem tistih, ki jih posredujejo narativni viri, kot denimo letopisi, hagiografije in polemični spisi. Tovrstni viri so povečini odraz predstav takratnih

intelektualnih (tako posvetnih kot cerkvenih) elit, redkeje širše »ljudske« zavesti. Od tod je mogoče izpeljati opažanje, da Plohijevo delo ne želi ponuditi vseobsegajočih odgovorov, temveč predvsem opozorilo o previdnosti pri raziskovanju predmodernih etnokulturnih identitet med Vzhodnimi Slovani. Teh po avtorjevem mnenju ni mogoče ukalupiti niti v tradicionalne evropske nacionalistične paradigme niti v dobršen del modernističnih teorij, ki zanikajo obstoj etničnih prvin pred koncem 18. stoletja.

Avtor svoj metodološko-teoretski okvir povzema takole: »Sem na strani modernistov, vendar istočasno sprejemam kritiko na njihov račun s strani "revizionistov". Trdim, da je izvore modernih narodov potrebno iskati v predmodernih narodnih skupnostih oziroma etničnih skupinah, ki jih pogosto označujem kot "narodnosti" (sledječ tradiciji vzhodnoslovanske historiografije [rus. народность]) in ki jih Smith označuje kot *etnijske*.³ Opredelitev etnične skupine prevzemam po Adrianu Hastingsu, in sicer kot "skupine ljudi s skupno kulturno identiteto in skupnim govornim jezikom".⁴ [...] [V svoji študiji] želim pokazati na srednjeveške in zgodnje novoveške izvore [modernih] narodov. [...] Istočasno se [ta knjiga] ograjuje od prenašanja modernega nacionalizma v preteklost in zavrača "primordialistične" postavke o tisočletni zgodovini današnjih narodov. V nasprotju s tem se poglobljam v konstrukcijo srednjeveških in zgodnjenovoveških identitet ter zasledujem spremembe v njihovi strukturi in pomenu. Poskušam pokazati, kako so se zamišljene skupnosti predmoderne razlikovale od svojih modernih naslednic.«⁵ Tem pojasnilom dodaja še naslednje: »Vse do poznega 18. stoletja so bile etnonacionalne identitete drugotne v odnosu do [...] pripadnosti, utemeljenih na družini, klanu, socialni skupini, pokrajini, dinastiji in religiji. Toda to še ne pomeni, da pred tem obdobjem etnonacionalne identitete niso obstajale ali da niso pomembno prispevale k oblikovanju kolektivnega in

individualnega samozavedanja v predmodernih družbah.«⁶

TEMELJNE UGOTOVITVE

Zgodovina etnokulturnih identitet na vzhodnoslovanskem ozemlju je po avtorjevem prepričanju pogojena z obdobjem Kijevske Rusije. Takrat je pod velikim knezom, pozneje svetnikom, Vladimirjem (ukrajinsko Volodimirjem) Svjatoslavičem (980–1015) prišlo do uradnega sprejema vzhodnega krščanstva, bistvene prvine vseh predmodernih identitet med Vzhodnimi Slovani. Nekoliko pozneje, v 11. in 12. stoletju, se je utrdilo ime Rus', ki je označevalo starorusko ozemlje in ljudstvo hkrati. Kljub ohranitvi in pogosti rabi imena Rus' vse do sredine 18. stoletja avtor vseskozi opozarja na tri pomembne okoliščine. Prvič, pripadnost določeni etnični skupini (narodnosti) v predmodernih obdobjih vzhodnoevropske zgodovine ni igrala glavne vloge pri oblikovanju osebne in kolektivne kulturne identitete – ključna je bila namreč verska, to je pripadnost pravoslavju (ali od konca 16. stol. na ozemlju današnje Ukrajine in Belorusije tudi uniatskemu katolištvu). Drugič, ime Rus' samo po sebi ne govori v prid stabilni zavesti o enotni staroruski narodnosti. Čeprav je takšna zavest občasno prihajala na dan, se zdi pomembnejša večpomenskost oziroma od političnih in verskih razmer odvisna spremenljivost tega imena. To se kaže zlasti v kontekstu ne le politične, temveč tudi pojmovne ločitve Vzhodnih Slovanov na velikorusko-moskovsko (na severovzhodu) in poljsko-litovsko ali rutensko⁷ (na zahodu) Staro Rusijo med 14. in 16. stoletjem, ki se je izoblikovala kot dolgoročna posledica mongolskih vpadov v 13. stoletju. Tretjič, zavest o enotni Stari Rusiji s svojo ozemeljsko in etnokulturno razsežnostjo naj bi bila pretežno diskurzivna, odraz književnih del in korespondence iz kroga vzhodnoslovanske cerkvene elite (cerkveni dostojanstveniki, škofijska središča, samostani ipd.). Plohijeve ugotovitve kažejo, da je zavest o enotni Stari Rusiji živela prav

cerkvenih krogih do sredine 15. stoletja – to je do ustanovitve dveh vzporednih staroruskih metropolij po florentinskem koncilu, v Kijevu za občasno uniatski poljsko-litovski in v Moskvi za vseskozi pravoslavni velikoruski del. Tovrstna »eklezialna« Stara Rusija je temeljila na pravoslavju, skupni metropoliji, skupnem cerkvenoslovanskem liturgično-knjižnem jeziku in spominu na kijevsko dinastijo Rjurikovičev.

Ločnica med obema deloma Stare Rusije je po avtorjevem prepričanju postala povsem jasna v 16. stoletju, ko je Moskovska velika kneževina oziroma (od Ivana IV. Groznega, 1547–1589) Moskovsko carstvo združilo Vzhodne Slované, živeče pod nekdanjo mongolsko nadoblastjo, in se istočasno v želji

po širitvi na zahod bojevalo z veliko kneževino Litvo. Takrat naj bi se pri moskovski eliti razvila posebna velikoruska državno-dinastična identiteta o Moskovski Rusiji kot edinem braniku (svetovnega) pravoslavja in o zvestobi carju kot sakraliziranemu »očetu« svojih podložnikov. Na prelomu 16. in 17. stoletja pa naj bi v okviru poljsko-litovske države nastala posebna zahodna staroruska ali rutenska identiteta, ki se je izoblikovala kot posledica nasprotovanja prehodu kijevske metropolije pod jurisdikcijo Rima na sinodi v Brestu leta 1596. Ta identiteta je po avtorju temeljila na pojmu pravoslavnega staroruskega »naroda« (csl. народъ); razširila naj bi se predvsem s pomočjo razmeroma dostopnega tiska. V skladu z razumevanjem tamkajšnje pravoslavne



Cerkve oziroma njenih tako kleriških kot laiških polemičnih piscev in bralcev rutenski narod (za razliko od poljskega plemiškega naroda) ni zajemal le plemstva, temveč tudi duhovščino, meščane in kozake.

Proti Poljski-Litvi usmerjen sporazum v Perejaslavu (dan. osrednja Ukrajina) leta 1654 o ustanovitvi avtonomne kozaške države na čelu s hetmanom Bogdanom Hmeljnickim in pod nadoblastjo moskovskega carja Plohij pojasnjuje kot politični predpogoj za nadaljnje preoblikovanje staroruskih identitet. Te naj bi se razvijale na podlagi pogajanj kozaških poveljnikov z Moskvo v drugi polovici 17. in prvi polovici 18. stoletja. Prav v kontekstu malorusko-velikoruskih stikov avtor opaza prvo pomembnejšo pomensko razločitev imena Rus', ki naj bi vplivala na poznejša moderna narodna gibanja. V tistem času naj bi se namreč na eni strani pri velikoruski eliti pojavila zavest o enotni staroruski narodnosti, ki znotraj Ruskega imperija zaobjema vse Vzhodne Slované in ki jih je mednarodno politično vzpenjajoča se Rusija s središčem v Sankt Peterburgu poklicana združiti pod svoje okrilje. Na drugi strani naj bi se pri kozaški vojaški eliti na ozemlju današnje osrednje Ukrajine pojavila zavest o Malorusih ali Ukrajincih kot plemiškem narodu v okviru avtonomne kozaške države ali Hetmanata, ki je obstajal do leta 1764, ko ga je ukinila Katarina II. Velika. Maloruski kozaki so kljub izpovedovanju skupne pravoslavne vere poudarjali razlike v odnosu do svojih vzhodnih sosedov: od njih naj bi se, vključno z odsotnostjo omenjanja Kijevske Rusije, deklarativno razlikovali po izvoru (ne slovanskem, ampak hazarskem) in politični viziji (stanovska svoboda, sklepanje dogovorov, nasprotovanje centralizaciji oblasti). »Ukrajinski dejavnik« naj bi nadalje s pomočjo maloruskega visokega klera (zlasti Teofana Prokopoviča, tesnega sodelavca Petra Velikega), pod vplivom poljskih jezuitskih šol izobraženega v renesančno-baročni učenosti in evropski politični tradiciji, v Moskovsko Rusijo pripeljal pojem »domovine«. Ta pojem je po avtorjevem prepričanju odločilno

prispeval k oblikovanju nove sekularne ruske imperialne identitete, ki je zvestobo carju oziroma imperatorju razumela v službi ekspanzivne vojaške »slave«, »skupnega dobrega« podložnikov in utrjevanja enotnosti monarhije (tudi s pomočjo državnega velikoruskega jezika), vse manj pa v duhu obrambe pravoslavja.

Plohij svoje delo zaključí z določitvijo vpliva nekaterih predmodernih staroruskih identitet na oblikovanje modernih vzhodnoslovanskih narodov: »Ukrajinske elite Hetmanata so ustvarile prvi model kolektivne identitete, ki jih je jasno ločeval od elit sosednje Belorusije. [...] Pojmovanje lastne domovine jim je pomagalo pri ločevanju od svojih vrstnikov v Poljsko-litovski zvezi in Moskovi. [...] Čeprav si takratna ukrajinska (ali maloruska) identiteta ni lastila vseh modernih ukrajinskih ozemelj, je ustvarila temelje moderni ukrajinski identiteti in jo opremila z legendami, miti in simboli, ki so postali nepogrešljivi pri narodni prebujanju v 19. stoletju.«⁹ V tem kontekstu zatrdi tudi naslednje: »Moderni ruski narod je zrasel iz ruskega imperialnega projekta. [...] Beloruski nacionalni projekt pa je temeljil na rutenski identiteti, ki se je nekoč razvila v veliki kneževini Litvi, vendar v zgodnjem novem veku ni uspela ustvariti posebne identitete. Temu je botrovala odsotnost protobeloruske politične enote, primerljive s kozaškim Hetmanatom. [...] Rutensko ime so si navsezadnje lastili Rusini iz Zakarpatja, katerih voditelji danes vztrajajo, da se razlikujejo od Ukrajincev.«⁹

KRITIČNO OVREDNOTENJE

Ena izmed največjih odlik Plohijevega dela je posrečeno izbrana zgradba vseh osmih poglavij. Na začetku vsakega avtor predstavi bistvo političnih procesov, zatem razvoj historiografije (tako vzhodnoevropske kot zahodne) glede vprašanj etničnosti za posamezno obdobje, čemur sledi najboljšejši avtorski del, ki jo sestavlja pregledna analiza prvin etnokulturnih identitet. Zaključek

je podan v obliki odgovorov na (nerešena) vprašanja, ki jih zastavlja historiografska tradicija, predstavljena na začetku poglavja. Poglavitno odliko obravnavane monografije zagotovo predstavlja dosledna in razumljiva argumentacija ugotovitev, ki so podane skozi kronološko zamejeno analizo izbranih, pretežno narativnih virov – tako tistih z vzhodnoslovanskega ozemlja kot tudi nekaterih zahodnih (poljskih, latinskih). Iz avtorjeve prepričljivosti je mogoče izluščiti vsaj štiri koristna vodila za nadaljnje preučevanje predmodernih etnokulturnih identitet med Vzhodnimi Slovani. Plohijeva vodila se izogibajo ozkim in dokončnim interpretacijam, s tem pa odražajo neodvisnost od zgolj enega vnaprej določenega teoretskega izhodišča (npr. primordializem, modernizem, etnosimbolizem). Prvič, večstoletna uporaba enakih ali podobnih označevanj, izhajajočih iz imena Rus', še zdaleč ne pomeni enotnega ali nespremenljivega razumevanja staroruske identitete. Drugič, diskurzivna ali tekstualna narava predmodernih staroruskih etnokulturnih identitet temelji na predstavah elit, ki so različne skupnosti sproti osmišljale v odvisnosti od političnih in verskih procesov. Tretjič, kljub drugotnosti etnokulturnih identitet v vzhodnoevropski zgodovini predmodernih obdobj so te vendarle obstajale in jih zato v nadaljnjih raziskavah ni primerno izključiti iz nabora analitičnih kategorij. Četrtoč, predmodernih etnokulturnih identitet sicer ne gre razumeti kot neposrednih predhodnic narodnih gibanj, a je istočasno potrebno upoštevati njihov vpliv pri nastanku modernih vzhodnoslovanskih narodov, ki se v tem oziru niso razvili povsem na novo ali bili »izmišljeni«.

Avtorjeve temeljne ugotovitve je kljub argumentiranosti mogoče dopolniti z nekaterimi sorodnimi zaključki iz sodobne historiografije. Ruskega zgodovinarja in teologa Vadima Lurjeja je raziskovanje srednjeveške besedne zveze »vse Stare Rusije« (csl. *Вся Русь*), ki se je denimo uporabljala v nazivu kijevskega metropolita in tudi po propadu

Kijevske Rusije občasno kazala na simbolno enotnost vseh Vzhodnih Slovanov, vodila do teze o dveh staroruskih kulturnih središčih (Kijevu in Moskvi) in dveh Starih Rusijah (moskovski ali velikoruski in rutenski). Ti dve Stari Rusiji naj bi se v 15. in 16. stoletju izoblikovali na podlagi dveh ločenih metropolij, še bolj pa na podlagi različnih in hkrati medsebojno tekmujočih načinov izražanja pravoslavne vere – moskovska v duhu samozadostnosti in ponujanja zgleda pravovernosti celotnemu pravoslavju, rutenska pa s sprejemanjem katoliške izobrazbe in umetnosti ob večji vlogi laikov. Oba tokova staroruske verske kulture sta se po Lurjeju v prvi polovici 18. stoletja zaradi širitve Ruskega imperija proti zahodu naposled zlila v enega: velikoruski tok je sprejel intelektualne in umetniške pobude rutenskega, slednji pa se je organizacijsko skupaj z velikoruskim podredil imperialnim posvetnim oblastem.¹⁰ Plohijeva ugotovitev je nadalje mogoče dopolniti z raziskovanjem tradicije staroruskih letopisov. Vse do konca 17. stoletja je na celotnem ozemlju nekdanje Kijevske Rusije potekalo prepisovanje in urejanje *Pripovedi o minulih letih* ali *Nestorjeve kronike* z začetka 12. stoletja (najstarejši ohranjeni vzhodnoslovanski letopis). Z običajnim umeščanjem *Pripovedi* v kronološko daljše in regionalno zamejene kompilacije letopisov se je kljub spreminjanju političnih meja ohranjala kontinuiteta imena Rus' in obenem seznanjenost o skupnem izvoru v Kijevski Rusiji. Zaradi razumevanja letopisov in vloge zgodovine nasploh kot zaloge moralnih zgledov na političnem in verskem področju je bil med starorusko elito spomin na Kijevsko Rusijo bolj ali manj stalno navzoč, v skladu z okoliščinami pa je bil vsekakor osmišljan zelo različno.¹¹

Pomanjkljivost Plohijeve monografije je dosledno zapisovanje osebnih in krajevnih imen, pojmov in besednih zvez, vzeti iz obravnavanih virov, v ruskem, ukrajinskem in beloruskem prevodu (z angleško transliteracijo), ne v izvorni cerkveni slovanščini staroruske redakcije. Tovrstna poimenovanja

ne sledijo zgodovinski natančnosti, temveč se prilagajajo sodobnim knjižnim jezikom oze-
melj, na katerih so določene realije obstajale.
Kljub avtorjevemu vsebinskemu izogibanju
»nacionalizacije« preteklosti omenjeni način
zapisovanja dosega prav nasprotno – vire
namreč opremlja z narodnimi knjižnimi jeziki
za čas, ko ti še niso obstajali.

ZAKLJUČEK

Plohijeva monografija prinaša nepogreš-
ljivo branje za vse zgodovinarje, ki jih
zanima preteklost Vzhodne Evrope, zlasti za
tiste, ki jim je zaradi nepoznavanja ustreznih
jezikov – ruščine, poljščine, ukrajinščine,
beloruščine, cerkvene slovanščine – tamkaj-
šnji kulturni prostor težje dostopen. Po svoji
celoviti obravnavi, dosledni in razumljivi
argumentaciji ter vpetosti v kontekst poso-
dabljanja historiografske tradicije omenjena
monografija predstavlja tudi spodbudo za
nadaljnje ožje usmerjene raziskave, s katerimi
bi bilo mogoče Plohijeve ugotovitve dodatno
preveriti ali poglobiti. Nenavezanost na
vnaprej določeno teoretsko izhodišče in
osredotočenost na diskurzivni vidik pred-
modernih etnokulturnih identitet pa bralcu
omogoča razmeroma hitro dojetje njihove
izrazite večplastnosti.

REFERENCE

Hastings, Adrian. 1997. *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lur'e, Vadim M. 2009. *Russkoepravoslavie meždu Kievom in Moskvoy*. Moskva: Tri kvadrata.

Ostrowski, Donald. 2011. Pagan Past and Christian Identity in the *Primary Chronicle*. V: *Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery: Early History Writing in Northern, East-Central, and Eastern Europe (c.1070–1200)*, 229–253. Ildar H. Garzipanov, ur. Brepols Publishers.

Petruhin, Vladimir Ja. 2000. *Drevnjaja Rus': Narod. Knjaz'ja. Religija*. V: *Iz istorii russoj kul'tury, Tom I (Drevnjaja Rus')*, 13–323. Aleksej D. Košel'ev, ur. Moskva: Jazyki russoj kul'tury.

Plokhly, Serhii. 2006. *The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, Anthony D. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Oxford University Press.

Ščapov, Jaroslav N. 2003. *Pis'mennye pamjatniki istorii Drevnej Rusi*. Moskva: Russko-Baltiškij informacionnyj centr "BLIC".

1. Serhij Mikołajovič Plohij je poslovenjena različica avtorjevega imena in priimka po izvirni ukrajinski obliki (Сергій Миколайович Плохий).
2. Pri poimenovanjih *Stara Rusija*, *Stari Rusi* in *staroruski gre za slovenskemu jeziku smiselno prilagoditev samostalnika ženskega spola Rus'* (csl./rus./ukr./blr. Русь) in njenih izpeljank. Ime *Kijevska Rusija* sledi uveljavljenemu poimenovanju v mednarodni historiografiji, s katerim se označuje prva etapa državnosti v kontekstu daljšega predmodernega pojava Stare Rusije. Staro Rusijo in Stare Ruse oziroma Rus' je tako potrebno ločevati od Rusije (rus. Россия, ukr. Росія, blr. Рэсія), s katero se od 18. stoletja naprej označuje moderno rusko državo (Ruski imperij in Rusko federacijo).
3. Prim. Smith 1986.
4. Hastings 1997, 1–4.
5. Plokhly 2006, 3–5.
6. Plokhly 2006, 7.
7. Avtor z »Rutenci« in »Rutenijo« zaradi večje analitične jasnosti označuje zahodno (dan. ukrajinsko in belorusko) vejo Vzhodnih Slovanov. »Rutenija« je sicer latinska prilagoditev imena Rus', v evropskih srednjeveških in zgodnje novoveških virih povečini zajema vzhodnoslovan-ska ozemlja v okviru Poljske-Litve.
8. Plokhly 2006, 358–359.
9. Plokhly 2006, 360–361.
10. Prim. Lur'e 2009.
11. Prim. Ostrowski 2011; Ščapov 2003; Petruhin 2000.

Migracije na zasedeno ozemlje Mežiške doline in z njega

Naš vsakdanjik polnijo različne novice o beguncih, ekonomskih migrantih in ljudeh, ki se selijo z enega na drugi konec sveta bodisi zaradi vojne bodisi zaradi ekonomskih, političnih in kakšnih drugih vzrokov. Med vzroki za selitve oziroma migracije lahko najdemo precej stvari, od vojne, slabih ekonomskih razmer, nenaklonjenih političnih razmer, verske nestrpnosti in tudi ljubezen. Poleg vseh oblik človeškega nasilja sta lahko tudi človeška dobrota in ljubezen vzrok, da ljudje potujejo in se selijo z enega na drug konec sveta. Naj se v tem prispevku ustavimo pri prvem vzroku za selitve oziroma migracije, to je vojni.

Vojne v Siriji in Iraku, spopadi v Afganistanu in na afriški celini so današnji vzrok, da tamkajšnji ljudje potujejo v Evropo ali na kakšen drugi mirnejši kraj sveta. Tudi skozi zgodovino ni bilo nič drugače. Časovno najbližje vojne na Balkanu, ki so se razplamtele ob razpadu Socialistične federativne republike Jugoslavije v devetdesetih letih 20. stoletja so povzročile beg in selitve na tisoče ljudi v srednje- in severnoevropske države. Če pa postane teh beguncev oziroma migrantov v določenem trenutku preveč, se praviloma pojavi pri domačem prebivalstvu določene države strah za lasten obstoj. In takšne države praviloma zaprejo svoje državne meje, da bi s tem preprečile dotok novih beguncev oziroma migrantov. Že v Rimljani so na vzhodnih mejah cesarstva postavljali zidove, ki so jih imenovali limes. Nekakšne moderne limese

v izvedbah žičnatih ograj in drugih preprek lahko vidimo na mejah Madžarske, deloma Avstrije in tudi Slovenije. Kljub sedanjemu množičnemu priseljevanju v države Evropske unije je največ selitev v evropski zgodovini 20. stoletja vendarle povzročila druga svetovna vojna. Nacistična Nemčija je od leta 1938 do 6. aprila 1941, ko se je zgodil napad na Kraljevino Jugoslavijo, zasedla večji del evropskega kontinenta. Izven njene okupacije so ostale samo države Portugalska, Španija, Velika Britanija (brez Kanalskih otokov), Islandija, Švedska in Švica. Italija je zasedla Albanijo in bila v vojni z Grčijo, kjer jim je naposled ob precejšnji nemški vojaški pomoči vendarle uspelo premagati grško armado. Sovjetska zveza je v tem času na podlagi tajnih protokolov t. i. mejnega in prijateljskega sporazuma z Nemčijo z dne 28. 9.1939 zasedla baltske

države (Litvo, Latvijo in Estonijo), Besarabijo in vzhodno Poljsko. Preostale evropske države Bolgarija, Romunija, Madžarska, na novostanovljena Slovaška ter Kraljevina Jugoslavija so v tem času pristopile k trojnemu paktu oziroma k trojni zvezi Rim-Berlin-Tokio. Glede na to, da je Nemčija okupirala največji del evropske celine, se bomo v tem prispevku dotaknili vprašanja, kako je nacistična Nemčija urejala migracije na od Nemcev zasedenega slovenskega ozemlja in z njega?

Nemški napad na Kraljevino Jugoslavije se je pričel dne 6. aprila 1941. Poleg Nemčije sta na slovenskem delu v napadih sodelovali tudi Italija in Madžarska. Ti trije okupatorji so si ozemeljsko razdelili takratno Dravsko banovino, ki je obsegala večji del današnje Slovenije. Ob zasedbi si je italijanski okupator prisvojil ozemlje Dolenjske, Bele krajine, Notranjske in Ljubljane z okolico, madžarski okupator pa Prekmurje. Največji del slovenskega ozemlja je zasedel nemški okupator. Zasedel je celotno Spodnjo Štajersko, sedem vasi v Prekmurju, Gorenjsko in Mežiško dolino z Dravogradom oziroma slovenski del Koroške. Poleg teh treh je del slovenske občine Bregana okupirala novonastala Neodvisna država Hrvatska oziroma krajše NDH. Vsi štirje okupatorji slovenskega ozemlja, so hoteli prisvojena ozemlja preoblikovati po svoje. Okupiranim pokrajinam so dajali svoj zunanji videz in tudi svojo obliko lokalne in regionalne samouprave.

Na začetku nemške okupacije je pokrajino upravljala vojaška uprava. Po zasedbi Gorenjske, Spodnje Štajerske, štirih vasi v Prekmurju, Jezerskega in Mežiške doline s strani nemške vojske je pokrajino upravljala vojaška uprava do 14. aprila 1941. Ozemlje, ki ga je zasedla nemška vojska, je upravljal vrhovni poveljnik kopenske vojske generalfeldmaršal Walther von Brauchitsch.¹ Njegov namestnik na območju Gorenjske in Mežiške doline je bil generalporočnik Emmerich von Nagy, ki je imel svoj sedež na Bledu, na območju Spodnje Štajerske pa generalporočnik Emil Gunzelmann.² Kmalu po vzpostavitvi vojaške uprave, dne 14. aprila 1941, je Adolf Hitler izdal »ukaz,

s katerim je na slovenskih zasedenih ozemljih uvedel začasno civilno upravo, kakršna je bila v Alzaciji, Loreni in Luksemburgu«. Obstajala naj bi, dokler dežele ne bi bile pripravljene za priključitev k Tretjemu rajhu.³

Nemška oblast v Berlinu je ozemlje, ki si ga je prisvojila Nemčija, razdelila na dve okupacijski območji, ki sta jih vodila posebej za to od Adolfa Hitlerja določena šefa civilnih uprav. Eno območje je obsegalo Spodnjo Štajersko, drugo obsegalo Gorenjsko skupaj z Mežiško dolino in Dravogradom. Šef civilne uprave je bil neposredno podrejen Hitlerju in njemu neposredno odgovoren. V zadevah nemštva in utrjevanja nemštva je bil pod državnim komisarjem za utrjevanje nemštva Heinrichom Himmlerjem. V zadevah vojne in oborožitvene industrije je bil slednjič podrejen pooblaščenca za štiriletni plan Hermannu Göringu. Skrbeti je moral za ustrezno upravo zasedenih območij in je lahko civilno oblast izvrševal z odredbami. Podrejena mu je bila vsa civilna oblast na zasedenih območjih, razen v zgoraj omenjenih zadevah in v zadevah delovanja pošte in železnice, to pa sta imela državni minister za promet in državni minister za pošto v Berlinu.⁴

Naziv, ki ga je imel šef civilne uprave za območje Spodnje Štajerske, je bil: »Chef der Zivilverwaltung für die Untersteiermark« in njegov urad se je posledično imenoval »Amt des Chefs der Zivilverwaltung für die Untersteiermark«. Območje Gorenjske in Mežiške doline so Nemci poimenovali Zasedena območja Koroške in Kranjske ali po nemško »Besetzten Gebiete Kärntens und Krains« in ga formalno gledano priključili deželi Koroški, oziroma takratnemu Gau Kärnten. Ob vzpostavitvi nemške okupacijske oblasti in po določitvi dokončnih mej med Nemčijo, Kraljevino Madžarsko in Kraljevino Italijo, so se tudi ozemlja pod nemško oblastjo vključila v sistem nemških okrožij (*Gau*), ki so bila teritorialno istovetna z nekdanjimi avstrijskimi deželnimi mejami v prvi Republiki Avstriji. Ta okrožja so bila srednja stopnja državne oblasti med centralno vlado s

Hitlerjem na čelu v Berlinu in med občinami z občinskimi komisarji na koncu oblastne strukture. Uradni naziv šefa civilne uprave za Zasedena območja Koroške in Kranjske se je glasil »Chef der Zivilverwaltung für die besetzten Gebiete Kärntens und Krains«. Urad šefa civilne uprave za zasedena območja Koroške in Kranjske pa se je posledično imenoval »Amt des Chefs der Zivilverwaltung für die besetzten Gebiete Kärntens und Krains«. Sedež civilne uprave za Zasedena območja Koroške in Kranjske je bil do konca leta 1941 na Bledu, v začetku leta 1942 pa je bič prenesen v Celovec. Šef civilne uprave za Zasedena območja Koroške in Kranjske je postal Franz Kutschera, ki je bil namestnik koroškega gaulajterja in ga je konec leta 1941 nasledil dr. Friedrich Rainer, ki je takrat postal tudi koroški gaulajter.⁵ Zraven tega je Rainer dobil funkcijo državnega mestnega upravitelja v mestu Celovec oziroma »Reichsstatthalter«, ter prevzel dolžnosti in funkcijo šefa civilne uprave za zasedena območja Koroške in Kranjske. Kmalu zatem je Hitler Rainerja imenoval še za državnega komisarja za obrambo.⁶

Nemci so na zasedenih slovenskih območjih z odredbo 25. 6. 1941 ustanovili na Zasedenih območjih Koroške in Kranjske in na Spodnjem Štajerskem politične okraje, ki so bili državno-upravni okraji in samoupravne ustanove. Bilo jih je pet, in sicer v Kranju, Kamniku, Radovljici, Litiji in v Dravogradu.⁷ Na območju civilne uprave za Spodnjo Štajersko so bili ustanovljeni politični okraji Maribor-mesto, Maribor - desni breg, Maribor - levi breg, Ptuj z okolico, mesto Ptuj, mesto Celje, Celje z okolico, Ljutomer, Slovenj Gradec, Šmarje pri Jelšah, Laško, Gornji Grad, Brežice, Radlje in Konjice.⁸ Iz območja civilne uprave za Spodnjo Štajersko so sredi junija 1941 izvzeli štiri vasi v Prekmurju in jih priključili k okrožju Štajerska. Te vasi oziroma občine so bile Fikšinci/Füxelsdorf, Kramarovci/Sinnersdorf, Ocinje/Guizenhof in Serdica/Rotenberg. V njih so začeli veljati predpisi za okrožje Štajerska. Za te občine je postal pristojen politični komisar, deželni

svetnik v Gornji Radgoni.⁹ Politične okraje so vodili od šefa civilne uprave imenovali politični komisarji, ki so imeli vsak v svojem političnem okraju sorazmerno enako oblast, kot jo je imel šef civilne uprave na zasedenih ozemljih. Politični komisar je bil za svoja dejanja odgovoren le šefu civilne uprave, v zadevah nemštva pa pooblaščencu državnega komisarja za utrjevanje nemštva, ki je imel svoj sedež prav tako na Bledu. Politični komisar je načeloval vsakemu okraju in v njem je imel popolno oblast, primerljivo s tisto, ki jo je imel in izvrševal šef civilne uprave na zasedenih območjih in je bil slednjemu osebno odgovoren, če ni izpolnil nalog, ki jih je dobil od šefa civilne uprave. Tako so mu bila podrejena področja pravosodja, financ, urad za delo, urad za kataster, bolniška blagajna, prehrabni urad, pošta, železnice ...¹⁰

Zaradi pomanjkanja nemškega uradništva in z namenom, da bi bila uprava na Spodnjem Štajerskem, Gorenjskem in v Mežiški dolini enaka, kot v pokrajinah nekdanje Avstrije, so okraje preoblikovali v deželna okrožja. Na Spodnjem Štajerskem se je to zgodilo 1. julija 1941, ko so najprej ukinili okraje in ustanovili pet podeželskih okrožij (Maribor - podeželje, Ptuj, Celje, Trbovlje, Brežice) in eno mestno okrožje Maribor - mesto, medtem ko so nekdanji ljutomerski okraj priključili deželnemu okrožju Radgona.¹¹ Območje dotedanega političnega okraja Slovenj Gradec so vključili v deželno okrožje Maribor - podeželje. To okrožje je v Slovenj Gradcu uredilo svojo izpostavo za občine Slovenj Gradec, Mislinja, Pameče, Podgorje, Razbor in Šmartno pri Slovenj Gradcu (Sv. Martin).¹² Na Gorenjskem so takšno reorganizacijo izvedli 25. julija 1941 z veljavnostjo od 1. avgusta 1941, ko so ustanovili tri deželna okrožja: Kranj, Kamnik in Radovljica. Prejšnji litijski okraj so priključili kamniškemu okrožju. Med zadnjimi, ki ga je doletela reorganizacija na območju civilne uprave za zasedena območja Koroške in Kranjske, je bil dravograjski okraj, ki so ga 20. januarja 1942 razdelili tako, da so Dravograd priključili koroškemu deželnemu

okrožju Wolfsberg, Mežiško dolino in Jezersko pa koroškemu deželnemu okrožju Velikovec.¹³

Nemški okupator je v prvih mesecih okupacije omejil potovanja na zasedena območja in z njih predvsem zato, da bi normaliziral stanje na zasedenem ozemlju in v miru uvedel svoj oblastni sistem. Del teh »normalizacijskih« ukrepov je bil tudi nadzor nad potniškim prometom skozi zasedeno slovensko območje. Poleg tega je oblast s tem kontrolirala potovanje prebivalstva v druge dežele. Na področje migracij je posegalo še določanje novih meddržavnih mej Nemčije z Italijo, Madžarsko in NDH. Uradno je Nemčija določanje mej urejala v dogovoru »skupaj« s sosednjimi državami. Kljub temu nam izjave italijanskega diktatorja Mussolinija dajo jasno vedeti, da je pri določanju meddržavnih mej Nemčija najprej zadostila lastnim interesom, preostanek ozemlja pa odstopila preostalim trem okupatorjem. Takšen nemški diktat potrjuje Mussolinijeva izjava vojaškim poveljnikom dne 31. julija 1942 v Gorici, ko jim je dejal: »Aprila 1941 so nam Nemci sporočili meje, mi smo lahko to samo vzeli na znanje.«¹⁴

Manj težavno je bilo za nemškega okupatorja vzpostavljati tako imenovanih notranjih mej oziroma določanje meje med civilnima upravama, saj tu ni bilo večjih nejasnosti. Mejo je nemški okupator načrtno po nekdanji deželni meji med Štajersko in Koroško, deloma so jo določili na novo. Kljub temu, da so bile meje med nemškimi okrožji (*Gau*) kot regionalno inštanco nemške oblasti zgolj administrativne in upravne, pa to ni veljalo za zasedena slovenska območja. Slednja v pravnem pogledu še niso bila pravno formalno del Nemčije, zato je bila zanja predvidena nekakšna začasna uprava, dokler jih ne bi priključili Nemčiji in jih vključili v sistem nemških okrožij. Zaradi takšne ureditve je mejna kontrola na starih mejah Kraljevine Jugoslavije z Nemčijo ostala še nekaj časa v veljavi. Trajala je nato vse do trenutka, ko so nemške oblasti ukinile omejitve potovanj na slovenska zasedena ozemlja ali z njih. Že zgoraj je omenjeno,

da je moral nemški okupator del meje med obema območjema civilnih uprav načrtati na novo. Eno izmed takšnih območij je bilo na stiku treh dolin, Dravske, Mežiške in Mislinjske, v Otiškem Vrhu pri Dravogradu. Tu je v času Avstro-Ogrske potekala meja med vojvodinama Štajersko in Koroško in Otiški vrh je bil že na t. i. štajerski strani. V času Kraljevine Jugoslavije se je to spremenilo, ko so jugoslovanske oblasti z oblikovanjem sreza Dravograd le-temu priključile tudi katastrsko občino Otiški Vrh.¹⁵

Za območje katastrske občine Otiški Vrh sta se tako potegovala dravograjski politični okraj in slovenjegraški politični okraj. Medtem ko je dravograjski politični okraj želel, da meja na tem delu ostane enaka kot za časa Kraljevine Jugoslavije, so v vodstvu slovenjegraškega političnega okraja želeli potek meje prilagoditi tistemu iz časa Avstro-Ogrske oziroma načrtati mejo v skladu z nekdanjo deželno mejo. Da ne bi prihajalo do sporov med obema političnima okrajema, sta se 13. junija 1941 politična komisarja obeh okrajev dogovorila, da bo začasno upravo tega območja prevzel politični komisar v Dravogradu. Takšna ureditev naj bi ostala v veljavi do dokončne odločitve šefov obeh civilnih uprav. To območje so nadzorovali policijski organi iz obeh okrajev. Hkrati sta ga v medsebojnem sodelovanju upravljali obe izpostavi Gestapa, varnostne policije in varnostne službe v Dravogradu in Slovenj Gradcu. Za reševanje vseh morebitnih sporov, ki bi lahko nastali zaradi delovanja drugih služb na tem območju, sta bila pristojna oba politična komisarja, ki naj bi takšne spore reševala skupaj.¹⁶ Tako dogovorjeno stanje je nato ostalo do konca nemške okupacije.

Zaradi ohranjene mejne kontrole na mejah med novimi zasedenimi ozemlji in starimi okrožji so nemške oblasti uredile postopek migracij na zasedena ozemlja in z njih. Kot vzor je nemškemu okupatorju služila podobna ureditev, ki so jo nemške oblasti uvedle glede potovanj na območja tako imenovanega Generalnega gubernija (*Generlagouvernement*)

in z njega. To pa zaradi tega, ker je Generalni gubernij formalno veljal za tujino, podobno kot je bilo to v primeru zasedenih slovenskih območij. Nemški minister za notranje zadeve je tako na podlagi odredbe o omejitvi prometa med Nemškim rajhom in Generalnim gubernijem z dne 20. 7. 1940 v soglasju s šefoma civilnih uprav za zasedena območja Spodnje Štajerske, Koroške in Kranjske določil, da se z veljavnostjo od 1. maja 1941 naprej na slovenskih zasedenih območjih uveljavi podobna ureditev, kakršna je obstajala na območjih Generalnega gubernija.¹⁷ Najprej so na podlagi te odredbe omejili vstop in izstop z zasedenih območij Spodnje Štajerske, Koroške in Kranjske. Posameznik, ki je želel prestopiti mejo med Nemčijo in slovenskimi zasedenimi območji, je potreboval posebno potno dovoljenje oziroma prepustnico, imenovano »Durchlaßschein«. Takšna prepustnica mu je omogočala, da je lahko prečkal mejo. Takšne prepustnice so izdajali okrožni policijski uradi. Prepustnico je sicer izdal tisti okrožni policijski urad, v katerem je bilo stalno prebivališče prosilca prepustnice. Prepustnice so lahko izdali samo odličnim osebam, med katere pa niso spadali Judje. Preden je bila prepustnica izdana, je morala okrožna policijska oblast pridobiti tudi pozitivno mnenje Gestapa o prosilcu za prepustnico. Takšna mnenja so izdajale v posameznem okraju delujoče izpostave Gestapa. Vsak prosilec za prepustnico je moral za izdajo prepustnice predložiti osebni dokument.¹⁸ Nemški državljani so tako morali predložiti bodisi potni list bodisi otroško izkaznico, osebno izkaznico ali kakšen drug uradni dokument, na katerem je bila fotografija. Prebivalci nekdanjih avstrijskih območij Spodnje Štajerske, Koroške in Kranjske so morali predložiti potni list ali drug uradni dokument s sliko. Tuji državljani so prepustnico lahko pridobili na podlagi predložitve svojega potnega lista ali s po nemški zakonodaji veljavnim nadomestkom za potni list. Prepustnico so lahko dobile tudi osebe z zasedenih območij Spodnje Štajerske, Koroške in Kranjske, ki so se nahajale v starem delu

rajha in ki trenutno niso posedovale uradnega osebnega dokumenta s fotografijo.¹⁹ V takšnih primerih se jim je lahko izjemoma izdala prepustnica, če so predložili osebni dokument, izdan pred 1. 5. 1941 na izpostavi šefa civilne uprave, z namenom da bi prečkali mejo. Pri tem je bilo v prepustnici ustrezno označeno, na podlagi katerega osebnega dokumenta je bila izdana prepustnica. Če je bil prosilec za prepustnico brez ustreznih osebnih dokumentov za prečkanje meje in je lahko svojo identiteto in osebnost izkazal na drug ustrezen način, so mu lahko izjemoma izdali prepustnico. Takšen primer so potem zabeležili v prepustnici. Poleg tega je moral vsak prosilec za prepustnico pred izdajo prepustnice pridobiti dovoljenje šefa civilne uprave za zasedeno območje, na katerega je posameznik potoval.²⁰

Ob prošnji za izdajo prepustnic je bilo potrebno, da je prosilec predložil naslednje osebne podatke: ime in priimek, pri ženskah tudi dekliniški priimek, poklic, državljanstvo, naslov, kraj in datum rojstva in datum vložitve vloge za prepustnico ter vzrok potovanja. Še posebej pri potovanjih iz gospodarskih vzrokov so prosilci morali navesti ustrezne vzroke (npr. ali gre pri potovanju za nakup vina v Mariboru pri tem ali onem podjetju in bo potovanje trajalo teden dni, ali pa si želi prosilec ogledati nepremičnino na določenem naslovu na primer v Mariboru zaradi morebitnega nakupa, itd.).²¹

Ne glede na vse morebitne odobritve izdaje prepustnice s strani pristojnih uradov slednja ni bila izdana brez soglasja šefa civilne uprave. Organi okrožnih policijskih uradov so bili dolžni tudi po uradni dolžnosti zavreči vloge za potovanja na zasedena območja ali z njih, če ta potovanja niso bila nujna. Prepustnice so bile obarvane sivozeleno in so bile podobne tistim, ki so jih uporabljali do tedaj že v potniškem prometu med starim rajhom, Alzacijo, Loreno in Luksemburgom. Na vsaki prepustnici so morali tudi označiti, na katero območje je potoval posameznik, pri tem pa so morali uporabljati trajna pisala, katerih barva

se ni izbrisala. Če se je prepustnica izdala za obe zasedeni območji Spodnje Štajerske in Koroške in Kranjske, so to na prepustnici ustrezno označili. Prepustnice so bile praviloma izdane za mesec dni. Kljub temu se je za ponavljajoča potovanja njihova veljavnost lahko podaljšala do tri mesece. Po izteku tega obdobja je bilo potrebno zaprositi za izdajo nove prepustnice. Izdaja prepustnice je bila prosta plačila upravne takse. Vse izdane prepustnice so morali pristojni organi zabeležiti v posebno evidenco, ki je vsebovala: številko prepustnice, ime, priimek, pri ženskah deklinški priimek, poklic, državljanstvo, naslov, vrsto osebnega dokumenta, s katerim je bila prepustnica pridobljena, obdobje časovne veljavnosti prepustnice z dnevom izstavitve, območje, za katero je veljala, vzrok prošnje za prepustnico in potrdilo o dovoljenju šefa civilne uprave in datum izdaje tega dovoljenja.²²

Omejitve niso veljale samo na potovanja na zasedena ozemlja ali z njih, ampak so omejili tudi prenašanje deviz v obe smeri. Prebivalci ozemlja nekdanje Kraljevine Jugoslavije in Grčije so morali pri potovanju v Nemčijo izpolniti tudi obrazec, kolikšno vsoto denarja v obliki domače valute (dinar in drahma) bodo vzeli s sabo. Na neenakopravnost med domačini in okupatorjevimi sodelavci kaže dejstvo, da so domačini za prenos domače valute potrebovali dovoljenje nemških oblasti, ki so izdajale prepustnice za potovanje. Po drugi strani so lahko nemški uradniki brez kakršnih koli zapletov pri potovanjih v ta zasedena območja vnašali poljubne količine dinarjev in drahem. Ti ukrepi so ostali v veljavi do 1. 6. 1941, ko so ukinili devizno mejo (»Devisengrenze«) med Nemčijo in zasedenimi slovenskimi območji.²³

Proti koncu leta 1941 so se začeli rahljati tudi pogoji za potovanja na zasedena ozemlja ali z njih. Dne 7. 11. 1941 je državni vodja SS in šef nemške policije na Ministrstvu za notranje zadeve izdal uredbo o ureditvi potniškega prometa z južno Koroško. V tej uredbi je bilo določeno, katera so bila tista slovenska območja, katerih prebivalci in

drugi potujoči so še potrebovali posebno prepustnico. Območje, za katero je bilo po tem datumu še potrebno imeti prepustnico, je bilo območje Kranjske, medtem ko sta bili Spodnja Štajerska in Mežiška dolina (politični komisariat v Dravogradu) s tem ukrepom območji za prost prehod ljudi in blaga.

Policijska kontrola na meji je s to uredbo na jugovzhodu potekala po nekdanji meji med okrožjem (*Gau*) Koroška in med zasedenimi območji Koroške in Kranjske (brez političnega komisariata v Dravogradu), kakor tudi po meji med Zasedenimi območji Koroške in Kranjske in Spodnjo Štajersko. Temu preostanku Zasedenega območja Koroške in Kranjske, ki ga je obdajala državna in policijska meja, so sprva dali ime »Südkärnten«, Južna Koroška, a so ga že 17. 3. 1942 spremenili v »Oberkrain«, Gorenjska. Na potovanjih na Gorenjsko in z nje so posledično še vedno ostali v veljavi predpisi z dne 22. 4. 1941. pri teh predpisih se je spremenilo samo to, da so na prepustnice napisali »Oberkrain«.²⁴ Omejitve pri potovanjih na Gorenjsko in z nje so ostale v veljavi do 1. 11. 1942, ko so jih tudi za to območje skupaj z vsemi ostalimi omejitvami ukinili. Od takrat dalje za potovanja ni bilo več potrebno imeti nobenih prepustnic. S tem je bila ukinjena tudi policijska meja z Gorenjsko.²⁵

Z odpravo omejitev pri potovanjih od 1. 11. 1942 naprej pa vse do konca vojne nemški okupator ni spreminjal migracijskega režima pri potovanjih na zasedena slovenska območja oziroma z njih. Večji migracijski val je slovensko ozemlje doletel ob koncu druge svetovne vojne spomladi 1945. Takrat so se čez slovensko ozemlje pomikale nemške vojaške enote in enote njihovih zaveznikov z južnejših jugoslovanskih območij (enote srbskih in črnogorskih četnikov, enote vojske NDH, ustaške enote in enote ruskih Kozakov). Predvsem nemške zavezniške enote na območju Jugoslavije so se umikale skupaj s civilisti v strahu pred maščevanjem jugoslovanskih partizanskih enot, ki so ob pomoči ruske Rdeče armade od jeseni 1944 naprej osvajale južne predele Jugoslavije

(Srbijo, Makedonijo, Bosno, Kosovo, Črno goro). Na osvobojenih območjih so pripadniki Ozne in Knoja iskali morebitne sodelavce okupatorja in nasprotnike v jugoslovanski državljanski vojni. Slednji so pogosto končali v oznovskih zaporih in taboriščih ali pa so končali kot žrtve povojnih izvensodnih pobojev. Na Slovenskem so se umikajočim enotam in beguncem pridružile še enote slovenskega domobranstva oziroma Slovenske narodne vojske, ki so se skupaj s številnimi civilisti umaknili na Koroško (majhen del domobranskih enot se je umaknil v Italijo), da bi se izognili maščevanju slovenskih partizanskih enot oziroma enot Jugoslovanske armade. Kljub temu, da je Nemčija kapitulirala 8. oziroma 9. maja 1945, so spopadi med nemško vojsko in njihovimi zavezniki na eni strani in partizani na drugi strani trajali do 14. maja 1945. Naslednji dan, 15. maja 1945, je bila nato na pliberškem gradu ob prisotnosti jugoslovanskih in angleških vojaških častnikov podpisana še kapitulacija vojaških enot države NDH. S tem dejanjem so se končali vsi vojaški spopadi druge svetovne vojne na slovenskih in evropskih tleh. Kljub zagotovitvi angleških častnikov, da pripadniki jugoslovanskih kolaboracionističnih enot ne bodo vrnjeni v Jugoslavijo, se je v naslednjih tednih zgodilo ravno to. Jugoslovanskim oblastem so bili s Koroške vrnjeni pripadniki enot države NDH, ustaških enot in slovenskih domobranskih enot. Ti so postali žrtve izvensodnih pobojev, ki so jih zakrivile povojne jugoslovanske oblasti na slovenskih tleh, kot tudi v preostalih delih Jugoslavije.²⁶

Glede na navedeno lahko sklenemo, da so v času druge svetovne vojne prebivalci dežel bežali pred okupatorskimi vojaškimi enotami oziroma pred enotami sil osi ali pa so jih nato izganjale iz domovine okupatorjeve civilne oblasti. Po drugi strani je množično preseljevanje ljudi oziroma množičen val beguncev povzročila tudi zavezniška stran, predvsem imamo tu v mislih sovjetsko Rdečo armado in partizanske vojaške enote na območju

Jugoslavije, pred katerimi se je v strahu za svoje življenje ob koncu vojne umaknilo precej kolaboracionističnega vojaštva s civilnim prebivalstvom. In ta strah za življenje je bil, glede na dogajanje med vojno in po njej, zelo upravičen.

VIRI

- Arhiv Republike Slovenije (ARS), Občina Guštanj 1941–1945, SI AS 1692, t.e. 1, Der Politische Kommissar in Windischgraz, Niederschrift, Windischgraz, 13. 6. 1941.
- Bundearchiv Berlin (BArch), R2301 Rechnunghof des Deutschen Reiches, R2301/1969, Eingliederung von 4 bisher jugoslawischen Gemeinden in das Reichsgebiet, Berlin 18. 6. 1941.
- BArch, R2301 Rechnunghof des Deutschen Reiches, R2301/1969, Paßtechnische Regelung des Verkehrs zwischen dem Altreich und den besetzten ehemals österreichischen Gebieten Untersteiermark, Kärntens und Krains, Berlin 22. 4. 1941.
- BArch, R2301 Rechnunghof des Deutschen Reiches, R2301/1969, Runderlasse des Reichswirtschaftsministers, Nr. 39/41, Mitnahme von Zahlungsmitteln im Reiseverkehr, Berlin 5. Mai 1941; Runderlasse des Reichswirtschaftsministers, Berlin 18. 6. 1941, Aufhebung von devisenrechtlichen Beschränkungen und Verboten im Verkehr mit der Untersteiermark und den besetzten Gebieten Kärntens und Krains.
- BArch, R2301 Rechnunghof des Deutschen Reiches, R2301/1969, Paßtechnische Regelung des Verkehrs mit Südkärnten, 7. 11. 1941; Paßtechnische Regelung des Verkehrs mit Oberkrain, 17. 3. 1942.
- BArch, R2301 Rechnunghof des Deutschen Reiches, R2301/1969, Paßtechnische Regelung des Verkehrs mit Oberkrain, 17. 10. 1942.
- Kärntner Landesarchiv (KLA), Verordnungs, Veldes am 1. August 1941, Stück 19, Verordnung vom 25. Juli 1941 über die Verwaltungsgliederung in den besetzten Gebieten, str. 197, 198; Verordnungs, Klagenfurt am 14. Jänner, 1942, Stück 1, Verordnung vom 9. Jänner 1942 über die Verwaltung in Unterdrauburg und im Mießtal, str. 2;
- Österreichische Nationalbibliothek (OeNB), Verordnungs- und Amtsblatt – Untersteiermark, Marburg, 20. Juni 1941, Nr. 25, Verordnung über Gebietliche Gliederung in der Untersteiermark in Land und Stadtkreise, str. 196–199.

LITERATURA

- Ferenc Tone, Nacistična raznarodovalna politika v Sloveniji v letih 1941–1945 (Maribor, 1968).
- Ferenc Tone, Quellen zur nationalsozialistischen Entnationalisierungspolitik in Slowenien 1941–1945 (Maribor, 1980).
- Žolnir Bogdan, Pavlin Mile, Protifašistični odpor, Koroška od začetka vstaje do konca leta 1943 (Celovec- Ljubljana, 1994).
- Skitek Vinko, Delovanje nacističnega režima med drugo svetovno vojno na Slovenskem Koroškem (diplomsko delo) (Ravne na Koroškem, 2009).
- Walzl August, »Als erster Gau...«. Entwicklungen und Strukturen des Nationalsozialismus in Kärnten (Klagenfurt, 1992).
- Williams Maurice, Gau, Volk und Reich (Klagenfurt, 2005).

1. Tone Ferenc, *Nacistična raznarodovalna politika v Sloveniji v letih 1941–1945*, Maribor, 1968, str. 138 (dalje: Ferenc, Nacistična)
2. Tone Ferenc, *Quellen zur nationalsozialistischen Entnationalisierungspolitik in Slowenien 1941–1945* (Maribor, 1980), Erlass des Führers über die Verwaltung in den besetzten ehemals österreichischen Gebieten Kärntens und der Krain, vom 14. April 1941, str. 47, 48 (dalje: Ferenc, *Quellen*).
3. Bogdan Žolnir, Mile Pavlin, *Protifašistični odpor, Koroška od začetka vstaje do konca leta 1943*, Celovec- Ljubljana, 1994 (dalje: Žolnir, Pavlin, *Protifašistični*), str. 18–20.
4. Vinko Skitek, *Delovanje nacističnega režima med drugo svetovno vojno na Slovenskem Koroškem*, Maribor 2009 (dalje: Skitek, *Delovanje*), str. 9,10.
5. Prav tam, str.16.
6. Maurice Williams, *Gau, Volk und Reich*, Klagenfurt, Verlag des Geschichtsvereines für Kärnten, 2005 (dalje: Williams,-Gau), str. 129.
7. Ferenc, Nacistična, str. 145.
8. Prav tam, str. 145, 146.
9. BArch, R2301 Rechnunghof des Deutschen Reiches, R2301/1969, Eingliederung von 4 bisher jugoslawischen Gemeinden in das Reichsgebiet, Berlin 18. 6. 1941.
10. Ferenc, Nacistična, str. 145.
11. Prav tam, str. 146, 147.
12. OeNB, *Verordnungs- und Amtsblatt – Untersteiermark*, Marburg, 20. Juni 1941, Nr. 25, *Verordnung über Gebietliche Gliederung in der Untersteiermark in Land und Stadtkreise*, str. 196–199.
13. KLA, *Verordnungs, Veldes am 1. August, 1941, Stück 19, Verordnung vom 25. Juli 1941 über die Verwaltungsgliederung in den besetzten Gebieten*, str. 197, 198; *Verordnungs, Klagenfurt am 14. Jänner, 1942, Stück 1, Verordnung vom 9. Jänner 1942 über die Verwaltung in Unterdrauburg und im Mießtal*, str. 2; August Walzl, »Als erster Gau...«. *Entwicklungen und Strukturen des Nationalsozialismus in Kärnten* (Klagenfurt, 1992), str. 257 (dalje: Walzl, »Als erster Gau...«).
14. Ferenc, Nacistična, str. 140.
15. ARS, *Občina Guštanj 1941–1945*, SI AS 1692, t.e. 1, *Der Politische Kommissar in Windischgraz*, Niederschrift, Windischgraz, 13. 6. 1941.
16. ARS, *Občina Guštanj 1941–1945*, SI AS 1692, t.e. 1, *Der Politische Kommissar in Windischgraz*, Niederschrift, Windischgraz, 13. 6. 1941.
17. BArch, R2301 Rechnunghof des Deutschen Reiches, R2301/1969, *Paßtechnische Regelung des Verkehrs zwischen dem Altreich und den besetzten ehemals österreichischen Gebieten Untersteiermark, Kärntens und Krains*, Berlin 22. 4. 1941.
18. Prav tam.
19. BArch, R2301 Rechnunghof des Deutschen Reiches, R2301/1969, *Paßtechnische Regelung des Verkehrs zwischen dem Altreich und den besetzten ehemals österreichischen Gebieten Untersteiermark, Kärntens und Krains*, Berlin 22. 4. 1941.
20. Prav tam.
21. Prav tam.
22. BArch, R2301 Rechnunghof des Deutschen Reiches, R2301/1969, *Paßtechnische Regelung des Verkehrs zwischen dem Altreich und den besetzten ehemals österreichischen Gebieten Untersteiermark, Kärntens und Krains*, Berlin 22. 4. 1941.
23. BArch, R2301 Rechnunghof des Deutschen Reiches, R2301/1969, *Runderlasse des Reichswirtschaftsministers, Nr. 39/41, Mitnahme von Zahlungsmitteln im Reiseverkehr*, Berlin 5. Mai 1941; *Runderlasse des Reichswirtschaftsministers*, Berlin 18. 6. 1941, *Aufhebung von devisenrechtlichen Beschränkungen und Verboten im Verkehr mit der Untersteiermark und den besetzten Gebieten Kärntens und Krains*.
24. BArch, R2301 Rechnunghof des Deutschen Reiches, R2301/1969, *Paßtechnische Regelung des Verkehrs mit Südkärnten*, 7. 11. 1941; *Paßtechnische Regelung des Verkehrs mit Oberkrain*, 17. 3. 1942.
25. BArch, R2301 Rechnunghof des Deutschen Reiches, R2301/1969, *Paßtechnische Regelung des Verkehrs mit Oberkrain*, 17. 10. 1942.
26. Skitek, *Delovanje*, str. 160 -164.

RICHARD MADSEN¹

Verski preporod na Kitajskem

Od začetka reformne dobe se je na Kitajskem zgodila eksplozija religioznih verovanj in praks. Po vladnih statistikah je zdaj na Kitajskem 100 milijonov vernikov, kar je skoraj gotovo prenizka ocena in ne vključuje "neregistriranih" ali "podtalnih" verskih skupnosti. (Raziskava, ki so jo januarja 2007 objavili raziskovalci Splošne univerze Vzhodne Kitajske, ocenjuje, da je vernikov 300 milijonov.)² Če štejemo za religiozno vsako sklicevanje na nadnaravne moči - kot so napovedovanje prihodnosti, amuleti za srečo, običaji praznovanja ljudskih obredov ob letnih praznikih, čaščenje prednikov - potem ima po eni od ocen več kot 90 odstotkov prebivalstva neko obliko religioznega prepričanja (Ng 2009).

Večina družboslovcev ni pričakovala takega porasta religioznosti in so težko iskali razlage v okvirih prevladujočih socioloških teorij. V svojih poskusih se pogosto zatekajo k posplošenim razlagam: na primer, da vzponu religije botruje odprtje trga idej; ali da je ta rezultat anomalije, ki prihaja z ekonomsko modernizacijo. Menim, da bi ustreznejša razlaga temeljila na prepoznanju večdimenzionalnosti religije. Različne oblike religije se razvijajo iz različnih vzrokov in po različnih poteh.

TEORETIČNI OKVIR

Najprej bomo naredili nekaj distinkcij med različnimi oblikami religije in ponudili izhodišče teoretičnega okvira razprave.

Razlikujemo lahko med religijo skupnosti, religijo avtoritete ter religijo osebnega prepričanja - distinkcije, ki se ujemajo s pogledi klasičnih teorij Emila Durkheima, Maxa Webra in Williama Jamesa.

RELIGIJA SKUPNOSTI

Na lokalni ravni je religija na Kitajskem dolgo kazala Durkheimovo podobo: "poenoten sistem verovanj in praks, ki se tičejo svetih stvari ..., ki združujejo v eno samo moralno skupnost ... vse tiste, ki se po njih ravnaajo" (1995). Pred 20. stoletjem je bila večinoma podeželska ljudska religija bistveni del identitete lokalnih skupnosti. Templji so bili središčne točke družbene interakcije med člani skupnosti. Kot je zapisal

Kristofer Schipper: "Preden je prevladal sodobni ikonoklazem, je bila religija povsod na Kitajskem jasno razvidna: vsaka hiša je imela svoj oltar, vsaka četrt in vas svoj tempelj. Bili so številni in lahko opazni, saj je krajevni tempelj po pravilu najlepša stavba, v ponos okolici ... Vedno jih je postavila družba ali lokalna skupnost. ... Na podeželju so jih gradili vsi člani vaške skupnosti ali regionalnega združenja. Upravljanje skupne lastnine - stavb, zemlje, opreme in dohodkov - je bilo strogo egalitarno ... Češččenje v templju ni rezervirano izključno za svetnika ali božanstvo, ki mu je posvečen. *Miao* je prostor, odprt za vsa bitja, tako božanska kot človeška. Kot skupnost in prava skupna hiša je prostor neformalnih in formalnih srečanj. Starešine tu dnevno razpravljajo o vaških zadevah. Babice, ki so zastopnice družine za verske zadeve, gredo sem vsak dan, da bi darovale kadilo in napolnile svetilke z oljem. Svoje sedeže si v templju ustvarijo glasbene in gledališke skupine, boksarski klubi, bralna, šahovska, dobrodelna, romarska, tipkarska, psihografska, medicinska, zmajarska in kulturna društva vseh vrst, tu pa najdejo tudi prostor za čašččenje svojega zavetnika." (1993, 20-22.) Poleg tega, da je dajal vsaki skupnosti njeno posebno identiteto, je bil krajevni tempelj tradicionalno glavni dejavnik pri njenem povezovanju z drugimi skupnostmi v regiji. Vezi ekonomske in kulturne izmenjave so se vzpostavile tako, da so pomešali nekaj pepela iz kadilnice enega templja s pepelom iz drugega, in z obredno izmenjavo obiskov s templjem povezanih oseb.

Lokalne skupnosti, ki so s skupno versko prakso dosegle notranjo solidarnost, niso bile prostovoljna občestva. Eden od osnovnih obredov je bilo čašččenje prednikov. Identiteta skupnosti je bila določena s sorodstvenimi vezmi, ki so jo povezovale s skupnimi predniki (po moški liniji). Temeljna skupna identiteta je bila dana, ne izbrana (Ahern 1973).

Stabilne, pripisane identitete so gradniki etničnosti. Verske prakse, ki izražajo lokalno identiteto Kitajcev Han³, so v glavnih potezah

podobne na celotnem območju kitajske kulture, čeprav ima vsaka skupnost svoja lastna krajevna božanstva in seveda svoje lastne prednike. Obsto podobnosti olajšuje predstavo o širši kitajski skupnosti Hanov - zamišljeni skupnosti mnogoterih lokalnih skupnosti in regionalnih zavezništov.

Nekatere lokalne skupnosti pa imajo verovanja in prakse, ki so v ključnih točkah v ostrem nasprotju z religioznimi oblikami, običajnimi za Hane. Katoliki imajo, na primer, drugačno predstavo o usodi svojih umrlih prednikov kot pripadniki tradicionalne ljudske religije in njihovi pogrebni obredi so z njimi v jasnem nasprotju. Toda tudi katoliška praksa, tako kot ljudska religija, običajno vzpostavlja identiteto lokalne skupnosti, kar je posledica katoliške misijonarske prakse spreobračanja celotnih vasi in rodbin bolj kot posameznikov. Katoliška identiteta je v tem primeru pripisana - tudi če je kdo le površinski katolik, se ne more odreči svoji veri, ker bo nazadnje moral biti pokopan s katoliškim obredom, če želi ostati povezan s svojo širšo družino in predniki. Tako ima v katoliških vaseh krajevna cerkev bolj ali manj enako funkcijo kot templji v nekrščanskih vaseh, ker pa jo opravlja na nekoliko drugačen način kot templji ljudske religije, se katoliški Kitajci v predstavah razlikujejo od nekatoliških. Pripisovanje razlike je osnova za širšo zamišljeno skupnost katoliških občestev - kvazietnično katoliško identiteto (Madsen 1998).

RELIGIJA AVTORITETE

Ko se je organizacija družbe v manjših skupinah umaknila večjim kraljestvom pod gospostvom vladarjev, ki so se ločili od navadnih ljudi ter za vladanje uporabljali specializirano osebje uradnikov in duhovnikov, sta verski nauk in praksa postala kompleksnejša. Navadno se nanašata na bogove, ki so ločeni od navadnih ljudi, in na moralna pravila, ki jih morajo interpretirati in uveljavljati duhovniki. Pogosto so se vladarji sami označili za božanske ali vsaj za privilegirane

poslance bogov, čeprav se je sčasoma razvila tudi napetost med etičnimi zahtevami religije in politično prakso. Tako stanje ustreza svetu patrimonialne oblasti, ki ga je odlično analiziral Max Weber (1964).

Temu vzorcu ustreza pozna cesarska doba na Kitajskem. Cesarji so se predstavljali kot posredniki med božanskim Nebom in zemljo z njenim prebivalstvom. Funkcionarji cesarskega dvora so izvajali podrobno izdelane državne obrede, ki so simbolizirali razmerja in služili prikazu legitimnosti cesarske oblasti. Pisci iz neokonfucijanskih šol so izdelali moralne nauke, ki bi jim morali slediti cesarjevi podložniki.

Ko se je cesarski sistem sesul, so nekatere njegove religiozne funkcije preživele, četudi v novih oblikah. Čeprav sta bili tako nacionalistična kot komunistična oblast dedinji verskega ikonoklazma in skepticizma, ki ga je prineslo Gibanje 4. maja,⁴ sta oba režima nadaljevala s prirejanjem kvazireligioznih obredov, ki so odsevali njuno trditev, da opravljata vlogo posrednika med navadnim kitajskim ljudstvom in kozmičnim redom. Nacionalistična stranka Kuomintang je tako organizirala slovesno ceremonijo prenosa posmrtnih ostankov svojega duhovnega voditelja Sun Jat-sena v Nanking, kjer so ga pokopali v velikem svetišču, ki je povezovalo njegovo nacionalistično vizijo s poslanstvom Kuomintanga in usodo Kitajcev. V 30. letih 20. stoletja pa je Čangkajškov režim vpeljal gibanje "novega življenja", da bi novim kitajskim državljanom privzgojil svojo verzijo moderne morale. Kasneje je Kuomintangova vlada na Tajvanu poskušala svojo legitimnost utemeljiti s promocijo državnega konfucijanstva.

Komunistična vlada je pod Maom Zedongom še preseгла Kuomintang v načinih, kako si je poskušala nadeti sveto poslanstvo. Z obredi in ceremonialom ob priložnostih, kot je dan državnosti, se je partija predstavljala za utelešenje neizogibnih silnic Zgodovine. Med kulturno revolucijo so Maa častili kot polboga (kar za kitajske cesarje ni bilo v navadi vse

od dinastije Šang), njegov nauk pa je dobil posvečen status (Madsen 1984). Katastrofe, ki jih je povzročila kulturna revolucija, so v oče večine diskreditirale Maove transcendentne težnje (čeprav ponekod na podeželju ljudje še danes prižigajo kadilo pred Maovimi kipci, nameščenimi v prenovljenih templjih). Kolaps sakralne avre maoizma je vlado reformne dobe vodil v nekoliko nepredvidljivo iskanje novih oblik sakralne legitimizacije. V svoji religiozno oslavljeni obliki mora zdaj vlada tekmovali z drugimi sakralnimi hierarhijami, ki jih v globaliziranem svetu krepi povezava z globalnimi hierarhijami.

RELIGIJA OSEBNEGA PREPRIČANJA

Čeprav večina glavnih svetovnih religij v praksi deluje kot označevalec identitete skupnosti ali kot upravičenje hierarhične avtoritete, vse dolgujejo svoj začetek preboju v individualnem zavedanju samega sebe in moralnem univerzalizmu v času "osne dobe" pred približno 2500 leti (Jaspers 1951). Dediščina osne dobe na Kitajskem so tradicije konfucijanizma, filozofskega daoizma in budizma. Same in v kombinaciji so te tradicije dolgo dajale sredstva za posameznikovo prizadevanje za osebno iskanje smisla. V sodobnem svetu je prelom skupnostnih vezi, ki ga prinašata mobilnost in urbanizacija, omogočil njegovo široko razširjenost. Za mnoge so eksistencialne travme vojne in revolucije ter vznemirjujoči učinki globalnega tržnega gospodarstva takšno iskanje naredile za nujno (Fan 2005).

V reformni dobi je iskanje smisla prevzelo obliko novih verskih gibanj. Najbolj znano je Falun Gong, a je nastalo še mnogo drugih. Večina je prostovoljnih združenj posameznikov, ki jih privlačijo karizmatični voditelji s sinkretistično mešanico daoističnih, budiističnih in konfucijanskih verovanj (Chen 2003). Drugo izjemno vplivno versko gibanje je evangelikalno krščanstvo, predvsem iz vrst binškoštnikov (Aikman 2003). Podobno kot tista s temelji v kitajskih verstvih se krščanska

gibanja oblikujejo kot prostovoljna združenja, ki jih privlačijo karizmatični pridigarji in ki vsebujejo mešanico krščanskih naukov s praksami, vzetimi iz ljudske vernosti.

Razcvet religije na Kitajskem lahko zato najbolje razumemo kot rast več različnih vrst verovanj in praks, ki jih povzročajo in spodbujajo različne družbene silnice in sledijo različnim razvojnim potem. Opozoriti bi morali, da našete različne dimenzije religije niso strogo ločene ena od druge. Določena religiozna institucija lahko obsega vse tri - religijo skupnosti, sakralno hierarhijo in osebno prepričanje - naenkrat. Ali pa posamezne dimenzije prevladajo v različnih kontekstih.

Vzemimo primer različnih identitet, ki so jih pripisali sveti podobi Device Marije v romarskem središču Šešan pri Šanghaju. Podoba naj bi imela čudodelno moč ozdravljanja bolnih in zaščite katolikov vsepovsod. V Šanghaj so jo prinesli francoski jezuiti leta 1863 v času bojazni, da bo maloštevilno skupnost tamkajšnjih katolikov (večinoma vernikov od rojstva, saj so se njihovi predniki spreobrnilo že v času Mattea Riccija) napadla vojska tajpinške vstaje. Slika, izdelana v Franciji, je bila reprodukcija Marije zmagovalke iz istoimenske bazilike (Notre-Dame-des-Victoires) v Parizu, posvečene Mariji, ki naj bi pomagala Francozom premagati Turke (druga bazilika s tem imenom v Montrealu je posvečena Mariji, ki naj bi jim pomagala pregnati Angleže). Predstavljala je sakralni simbol etnične skupnosti, mobilizirane v boju proti sovražnikom.

Marija zmagovalka je še naprej zbirala skupnost šanghajskih katolikov pri vztrajanju med protikrščanskimi preganjanji v 70. letih 19. stoletja. Toda na začetku 20. stoletja se je identiteta podobe spremenila. Zdaj je postala Marija, kraljica Kitajske, simbol katolištva v preobleki religije avtoritete. Čeprav so na Šešanu originalno podobo (z novim imenom) še častili, so dali narediti novo sliko Marije v kraljevski opravi s krono. Kasneje so na vrh bazilike, ki so jo tu zgradili v 30. letih, postavili še njen kip. Vse to se je dogajalo v kontekstu

prizadevanj Vatikana, da bi vzpostavil kitajsko škofovsko hierarhijo, ki bi prevzela delo tujih misijonarjev, ki so pred tem obvladovali Cerkev na Kitajskem. V tem času je ta postajala tudi pomembna politična sila in zaveznica Kuomintangove vlade. S slovesnim obredom so v baziliki na Šešanu leta 1946 Kitajsko uradno posvetili Mariji, kraljici Kitajske. Po zmagi komunistov je bil katoliški kult strogo omejen, med kulturno revolucijo pa tudi popolnoma ustavljen. Kip kraljice Kitajske so porušili. Zdaj so baziliko ponovno odprli in nanjo postavili nov kip, poimenovan Marija, mati Kitajske. Romarji še vedno prihajajo na Šešan, a v iskanju individualne tolažbe in ozdravljenja - religija osebne pobožnosti - in ne v potrditev kolektivne identitete. Tako je ista podoba v isti cerkvi v različnih kontekstih povezana z različnimi razsežnostmi religije. Podobno analizo bi lahko opravili tudi z drugimi verskimi podobami na Kitajskem (Madsen in Fan 2009).

Kontekstualna analiza religije na Kitajskem bi lahko pokazala, kako postajajo različne razsežnosti pomembne znotraj določenega niza verskih praks v različnih obdobjih, in bi lahko omogočila razlago njihovih posebnih poti razvoja in medsebojne interakcije. Ozavestila bi nas o ogromni diverziteti in kompleksnosti verske prakse na Kitajskem (ali pravzaprav kjerkoli drugje) in bi nam pomagala najti načine, kako ju osmisлити. V nadaljevanju bom apliciral opisano perspektivo na verski razvoj na Kitajske v dobi reform.

RELIGIJSKE SPREMEMBE V TRŽNEM GOSPODARSTVU

Reformno dobo je vodil postopen prevzem neoliberalne strategije gospodarskega razvoja - tudi če so ga upravičevali s psevdomarksistično retoriko. Najbolj dinamična področja kitajske rasti je omogočila izpostavljenost delavcev na milost in nemilost večinoma dereguliranemu trgu dela, kjer plače (in delovne pogoje) določa neusmiljena globalna tekma. Ta strategija je omogočila stotinam

milijonov ljudi, da so se izmaknili birokratskemu nadzoru, ki je prežemal državo v času državnega socializma, a je pripeljala tudi do velike negotovosti. Razpustitev nadzora je ljudem omogočila, da so zgradili nove oblike skupnosti ali da so ponovno postavili stare. Tudi negotovost je vse bolj povečala nujnost zagotovitve zaščite s strani skupnosti.

RELIGIJA SKUPNOSTI

Na ta način je religija skupnosti - verovanja in prakse, ki označujejo solidarnost lokalnih skupnosti - doživela močan povratek v mnogih delih Kitajske. V vaseh, kjer je kdo izmed vaščanov uspel pridobiti večji dohodek v novem tržnem gospodarstvu, se prenavljajo dvorane prednikov in gradijo novi templji lokalnim božanstvom iz ljudskih verovanj. Katoliške skupnosti prenavljajo cerkve in javno obhajajo verske slovesnosti. Templji in cerkve predstavljajo relativno blaginjo skupnosti. Njihova gradnja krepi medsebojne obveznosti, ki koreninijo v sorodstvenih ni krajevnih vezeh in lahko dajejo določeno mero varnosti posameznikom, soočenim z muhavostjo globalnega trga (Dean 2003). Upravni sistem kitajske vlade obravnava večino lokalnih ljudskih verovanj kot "fevdalno praznoverje" in ne kot religijo - zato uradne statistike religioznosti ne ujamejo razsežnosti lokalnih verskih praks. Težko je oceniti število ljudi, ki se jih udeležujejo, vendar lahko najdemo oživitve tovrstne religije skupnosti vsepovsod na Kitajskem, predvsem na jugovzhodu.

Ponekod na slabo razvitem podeželju je to lahko način ponovne utrditve "tradicionalne" moralne solidarnosti v vaški skupnosti, pri čemer se lokalna ekonomija, družinsko življenje in politika križajo okoli sakralnega središča, kot navaja zgornji citat iz dela Kristoferja Schipperja. V veliko drugih primerih pa je lahko oživljanje oblik skupnosti poskus simbolične kompenzacije enotnosti, ki se hitro razkraja. Primer je "vas Čen" - vas na jugu Kitajske, ki smo jo preučevali Anita Chan, Jonathan Unger in jaz pred

trema desetletji -, kjer so vaščani prenovili svoj tempelj, vanj postavili nove ploščice duhov prednikov in zdaj gradijo novo dvorano prednikov v vrednosti več kot enega milijona juanov. (Javno čaščenje prednikov je v času, ki smo ga preučevali v svojem delu, že izginilo.) Vse to se je zgodilo v času, ko je bila vas skoraj povsem izbrisana. Pokopala jo je obširna urbanizacija, polja so zasedle tovarne in delavski domovi, kmetije pa blokovska naselja, ki jih naseljujejo večinoma migrantski delavci (Chen, Madsen in Unger 2009). Nove verske stavbe, ki jih je omogočilo bogastvo, ki se je nakapljalo iz novega industrijskega razvoja, so "templji spomina" (Jing 1996), ki dajejo ljudem, ki so nekoč tu delali in živeli, občutek kontinuitete s svojo preteklostjo, čeprav so se njihova življenja temeljito spremenila.

V drugih krajih oživljanja religije skupnosti se zdi, da kažejo srednjo pot med predstavljanjem tradicionalno integriranega vaškega reda in ohranjanjem simboličnega nadomestka za izginuli red. Kenneth Dean v svojih študijah oživitve krajevnih obredov v Fudžianu na primer opisuje kraj, kjer se blokovska naselja, tovarniške stavbe in hitre ceste mešajo s kmetovalskimi skupnostmi s središčem v templju. Udeležence obredov opisuje kot živeče v več različnih svetovih hkrati: "preplet svetov z drugimi svetovi" (Dean 2003). V vsakem primeru dajejo verske prakse simbolično obliko solidarnosti v skupnosti - toda ta ni nujno utemeljena na praktični medsebojni odvisnosti. Je bolj ali manj preprosto solidarnost spomina in predstave, ki pa sama nista brez praktične vrednosti. Oblikujejo kroge lojalnosti, znotraj katerih je možno prositi za podporo v poslovnih priložnostih in za pomoč v stiski. Verjetno nikoli ni gotovo, ali bodo prošnje uslišane, vendar lahko vzdržujejo možnost zaupanja in upanje po varnosti v brezsrčni in nestabilni ekonomiji.

V nekaterih okoliščinah lahko krogi lojalnosti, ki jih predstavlja in krepi verska praksa, dajejo osnovo za lokalni ekonomski razvoj. Adam Yuan Chau je podal odličen

primer v svoji študiji o gradnji in upravi templja "Črnega zmajevega kralja" na severu province Šensi (2004). Tempelj vodi zelo veliko krajevno društvo. "Med rednimi uslužbenci so oskrbnik, razlagalec orakeljskih pesmi, računovodja, voznik, električar, zakladnik, varuh, nabavnik, ... vrtnar in učitelji na osnovni šoli (dvanajst). Tu so še številni občasni ali sezonski delavci in pomočniki." (Chau 2004: 19.) Vodja društva je "tempeljski šef Wang", bivši partijski sekretar, ki je, kot se zdi, pridobil bogastvo in moč tako, da je svojo partijsko službo zamenjal za vodenje templja. Letni tempeljski prazniki privabljajo obiskovalce od vsepovsod in so postali pomembno prizorišče lokalne trgovine. To prinaša velike dohodke in z njimi so zgradili ceste, namakalne sisteme in osnovno šolo. Tempelj ni le vir kulturnega ponosa, ampak tudi motor lokalne gospodarske rasti in vozlišče lokalne politične moči. Vse to je seveda omogočila mobilnost za vse in blaginja za nekatere, ki ju prinaša tržno gospodarstvo.

Templji niso nezgrešljiva pot za pritek denarja. Nekateri, kot je tempelj Wang Da Xian v provinci Guangdong, ki ga je preučeval Graeme Lang, ne uspejo pritegniti dovolj obiskovalcev, da bi svojim skupnostim lahko prinesli blaginjo. Toda lahko rečemo, da prinašajo vsaj realistično možnost za varnost in blaginjo skupnosti, ki mora v dereguliranem kitajskem gospodarstvu takšne možnosti nenehno iskati (Lang, Chan in Ragvald 2005).

Navedeni primeri kažejo, kako je oživljanje kulta v krajevnih templjih, pa tudi krščanskih in muslimanskih obredov v dialektičnem odnosu s trgom: omogoča ga tržno gospodarstvo, a predstavlja vezi, ki so proti tržni logiki; lahko ga uporabijo za doseganje blaginje v sistemu tržnega gospodarstva, a mu trg daje tudi negotov status in ga spodkopava. Verske prakse, ki so utemeljene v družini in kraju in izražajo skupnostno identiteto Kitajcev Han, potrjujejo neizbrano vlogo in status. Predniki v krajevnem templju niso stvar posameznikove izbire. Toda trg omogoča romarjem (ali turistom) izbiro, da obiščejo določeno

območje, kar pomaga ustvariti presežni kapital, ki ga verski delavci v skupnosti lahko po želji vlagajo v tempelj ali cerkev. Hkrati pa trg ljudi razprši na velike razdalje in tanjša njihov odnos do svojih domačih skupnosti.

Enako drži za katoliške skupnosti. Na Kitajskem je okoli 12 milijonov katolikov, od katerih le tretjina obiskuje uradno registrirane cerkve. Nova odprtost tržnega gospodarstva je prinesla vire, ki so omogočili gradnjo mnogih novih krajevnih cerkva, bodisi uradno potrjenih s strani vlade, bodisi ne. Kot mi je dejal duhovnik iz severne Kitajske med mojo prejšnjo študijo o kitajskih katolikih, so vaščani, ki so migrirali v mesta, nagnjeni k temu, da "pozabijo na Boga", ker tam ni nikogar, "ki bi jih spomnil nanj" (Madsen 1998:98). Sekularizacija mestnih migrantov ne skrbi le katoliških, ampak tudi muslimanske voditelje.

Vendar delna dezintegracija skupnosti pod pritiskom trga ne uničuje neizogibno religije skupnosti. Lahko jo tudi preoblikuje. Morda se lahko prav v trenutku, ko se identiteta skupnosti odklopi od dejansko živete izkušnje skupnega življenja in obstaja v glavnem na območju imaginacije, razširi in zaobjame širše kolektivnosti. Moč teh procesov se še posebej poveča z možnostjo širjenja imaginarnih identitet s sodobnimi sredstvi komunikacije. Na koncu to lahko vodi do fenomena, ki ga navadno imenujemo etnični nacionalizem. Porast tibetanskega, muslimanskega in različnih oblik "manjšinskih" nacionalizmov ter celo povečanega občutka skupne identitete med kitajskimi katoliki bi lahko pripisali prav odklopu imaginacije skupnosti od dejanske prakse njenega lokalnega življenja. V nadaljevanju poglavja bom obravnaval odziv države na izzive, ki jih predstavlja religijski nacionalizem za vzdrževanje politične ureditve.

RELIGIJA AVTORITETE

Poleg tega, da sproža negotovost, ki vodi kitajske državljane v iskanje podpore pri religiji skupnosti, vodi vladno opiranje

na tržno strategijo gospodarskega razvoja v krizo legitimnosti, ki odpira vrata religiozno utemeljenim tekmečem za avtoriteto. Kljub nadaljnji rabi marksistične retorike Komunistična partija Kitajske ne more več kredibilno trditi, da predstavlja zgodovinsko poslanstvo proletariata k vrhuncu človeške zgodovine. V glavnem poskuša partija svojo legitimnost utrditi s sposobnostjo doseganja trajne gospodarske rasti - rasti, ki bo morda kmalu dosegla svoje ekološke in geopolitične meje. Hkrati je vedenje visokih uradnikov, ki so v tržnem gospodarstvu padli v skušnjava korupcije, ustvarilo med navadnimi državljani visoko mero cinizma glede države. V svoji religiozno oslabiljeni obliki mora zdaj vlada tekmovali z drugimi sakralnimi hierarhijami, ki so se z odprtostjo, omogočeno z integracijo v svetovni trg, okrepile s povezavami z globalnimi hierarhijami.

Kitajska katoliška cerkev se je na primer na novo poživila s povezavo s Svetim sedežem v Vatikanu, religiozno hierarhijo s kvazipolitičnimi ambicijami (njena učinkovitost se je pokazala z vlogo, ki jo je imel papež Janez Pavel II. pri omajanju režimov v Vzhodni Evropi). Razumemo lahko odločenost Kitajcev, da Vatikanu preprečijo pridobiti nadzor nad imenovanjem kitajskih škofov ne le zaradi praktičnih političnih posledic, ki bi jih lahko povzročil, ampak tudi zaradi simboličnega izziva, ki bi ga predstavljal. V zgodovini kitajskega cesarstva vladarjem nikoli ni bilo potrebno kot evropskim monarhom tekmovali z ločeno hierarhijo avtoritete, kot je Cerkev. Sodobni kitajski vladarji se nočejo odmakniti od te tradicije monopola nad religiozno in politično avtoriteto (Potter 2003).

Tibetanski budizem in islam predstavljata podobne težave. Čeprav znotraj teh dveh verstev ni tako jasno izražene hierarhije kot v Katoliški cerkvi, ima dalajlama trdno pravico do primata pred ostalimi lamami, njegovo avtoriteto pa še povečuje mednarodna slava. Globalni preporod islama odpira kitajske muslimanske učitelje za avtoritativne nauke različnih verskih voditeljev z vsega sveta.

V vseh primerih prebujajo prisotnost alternativnih verskih hierarhij za kitajsko vlado prikazen političnega "separatizma".

Vladni odgovor na obstoj konkurenčnih verskih hierarhij je, da jih najprej odveže zvestobi avtoritetam izven kitajskih meja, nato pa od njih zahteva politično in simbolično podreditev kitajski državi. Tako kitajskih škofov ne bi smel izbirati Vatikan, ampak sami Kitajci z demokratičnimi volitvami. V praksi to pomeni, da proces izbire škofov nadzoruje Patriotska katoliška zveza, ki je pod nadzorom Državne uprave za verske zadeve. Ne glede na to okoli 90 odstotkov škofov "uradne" Cerkve potrди Vatikan v neformalnih pogajanjih s kitajsko vlado.

Na enak način si je kitajska vlada pridržala pravico določiti novo inkarnacijo pančenlame in bo po vsej verjetnosti poskušala nadzorovati določitev inkarnacije naslednjega dalajlame. Nadzorovati želi tudi interakcijo med voditelji kitajskih muslimanov in viri avtoritete iz tujine. Ostra vladna obsodba "separatistov" in domnevnih terorističnih gibanj kaže, da je vladni nadzor še vedno ogrožen.

V dobi poroznih meja in lahke globalne komunikacije so poskusi nadzora le delno uspešni. Vatikan je našel načine komuniciranja s katoliki po vsej Kitajski. Dvignila se je živa neregistrirana hierarhija, ki zavrača vladni nadzor in prisega dokončno zvestobo samo papežu. Po navadi jo imenujemo "podtalna", a je izraz zavajajoč, ker so zgradbe in skupnosti neregistriranih cerkva povečini zunaj, v javnosti. Manj vidni so viri podpore teh skupnosti. Denar priteka v krajevne neregistrirane cerkve od mreže podpornikov iz držav, kot so ZDA - podpornikov, ki niso nujno bogati, včasih od kitajskih izseljencev, ki pošiljajo denar, zaslužen z delom v trdih pogojih. Prispevki lokalnih skupnosti in iz tujine pomagajo podpirati podtalno duhovščino, ki za razliko od duhovnikov uradne Cerkve seveda ne morejo dobiti plačila s strani Državne uprave za verske zadeve. Zgodnje faze priprave na duhovništvo potekajo pogosto z neposrednim vajeništvom pri duhovniku ali

škofu, a uspe nekaterim podtalnim semeniščnikom (s pomočjo štipendij) iti na teološki študij celo v tujino.

Ker je večina aktivnosti "podtalne" Cerkve dejansko zelo vidnih, se obdržijo zaradi popustljivosti lokalnih uradnikov, morda podmazanih s podkupnino. Ranljiva je za periodična nasilna preganjanja, ki nastopijo, ko katoliški voditelji prekoračijo nejasno definirano, spreminjajočo se črto, ali ko vlado zaskrbi zaradi možnih izzivov njeni avtoriteti, ki jih predstavlja njihova verska dejavnost. Vendar vlada nima več možnosti popolnoma izkoreniniti tovrstnih skupin; in četudi bi poskusila z vsesplošno represijo, bi sprožila zbor mednarodnih obtožb zaradi kršenja človekovih pravic, ki bi lahko škodile položaju Kitajske.

Tudi večina škofov znotraj "uradne" Cerkve je od Vatikana prejela "apostolski mandat", ki potrjuje dobre odnose s papežem (Madsen 2003a). Kljub vladnim obsodbam in grožnjam s preganjanjem veliko tibetanskih budistov ostaja močno zvestih dalajlami. Stalen tok kitajskih muslimanov se udeležuje romanja hadž in se od tam vrača z novimi kontakti in idejami iz svetovne *umme* (Gladney 2003). Najbolj dramatični verski dogodki v sodobni kitajski zgodovini so rezultat prepleta med vladnimi poskusi izolacije in podreditve konkurenčnih verskih hierarhij in sposobnostjo tekmecev, da se izognejo vladnemu nadzoru.

Zaradi dvoumnosti glede konkurenčnih zahtev po avtoriteti verskih in vladnih osebnosti se znotraj vseh verskih skupnostih pojavljajo spori, katere voditelje naj podprejo. Vladni pristop trde roke z zatiranjem konkurenčnih verskih hierarhij lahko okrepi in utrdi skupne dimenzije religije. Ustvari lahko bojovito solidarnost znotraj lokalnih skupnosti, ki se lahko znajdejo na okopih ne le proti vladi, ampak tudi proti drugim skupnostim, ki nominalno delijo isto vero. Tako se porajajo ostre frakcijske delitve - na primer med podtalnimi in uradno registriranimi deli kitajske Cerkve ali med tibetanskimi budisti, ki sklepajo kompromise s politično

oblastjo, ter tistimi, ki ostajajo odločno zvesti dalajlami.

Za goreče vernike v vseh teh primerih pa ima verska avtoriteta višji položaj kot sekularna politična avtoriteta in pokorščina prvi obljublja odrešenje, ki ni od tega sveta. Zato se vladni poskusi uporabe fizične sile ali materialnih spodbud, da bi utrdila primat svoje avtoritete, lahko obrnejo proti njej, lahko spodbudijo odpor, ko ustvarja mučence, ko o njihovih bojih zaokrožijo pripovedi od ust do ust in ko jih začnejo slaviti pri obredih. Patriotska katoliška zveza je dneve mučencev izbrisala iz katoliškega liturgičnega koledarja, vendar to zagotovo ni izbrisalo tradicije njihovega čaščenja. Na ta način se ustvarja močna politika priznanja /*politics of recognition*/, ki se ne da uspešno nadzirati z navadno politiko distribucije.

RELIGIJA OSEBNEGA PREPRIČANJA

Materializem in tekmovalnost tržnega gospodarstva povzročata eksistencialne krize, ki ljudi vodijo v osebno iskanje smisla. Iskanje omogoča razpad tradicionalnih struktur skupnosti - na podeželju s krožnostjo migrantskega dela in v mestih z razkrojem starega sistema delovnih enot *danwei*. Zaradi hitrosti modernizacije prihaja do vsesplošne anomije, ki se izraža v splošnih pritožbah o koruptivnosti družbe in tem, da gre ljudem le še za denar. V takem okolju se ponujajo priložnosti za verske delavce za širjenje različnih vrst duhovnosti. Zato religija osebnega prepričanja zavzeto raste. Sporočila, ki bodo najverjetneje pridobila večje občinstvo, so permutacije nejasno domačih verskih simbolov - *či*, *jing jang*, karma, meditacija in konfucijanske vrline. Najbolj učinkovita sporočila so precej preprosta, zaobjeta v nekaj preprostih načelih in idejah, ki si jih je moč zlahka zapomniti. Širjenje sledi osebnim mrežam (Fan 2005).

Čeprav se ti principi neposredno nanašajo na nova verska gibanja z osnovo v tradicionalni kitajski religiji, jih lahko uporabimo tudi

pri krščanskih gibanjih, predvsem binškoštnih mrežah, ki z neverjetno hitrostjo rastejo na podeželju. Kot druge vrste osebne verske izkušnje je binškošno gibanje organizirano bolj v fluidnem omrežju kot trdni hierarhiji ali izolirani skupnosti. Religioznost, ki jo sprejema, temelji na novih permutacijah nejasno znanih krščanskih simbolov. Omrežja imajo izvor v neodvisnih nenedominacijskih cerkvah, ki so jih ustanovili domači kitajski pridigarji v zgodnjem 20. stoletju. Pod vplivom binškoštnega gibanja iz tega časa so zavrnil nadzor tujih misijonskih organizacij, poudarjali ozdravljenja z vero in neposredni, ekstatični odnos do Boga. Zaradi njihovega odpora do zunanjega nadzora jih je komunistična vlada po letu 1949 silovito zatrla (Madsen 2003b in Bays 1996).

Mnogo njihovih voditeljev je preživelo več let v zaporu in tisti, ki so preživeli, so v očeh svojih privržencev pridobili izjemno karizmatično avtoriteto. Temelji nekaterih sedanjih omrežij so bili položeni v 70. letih, ko je v notranjosti Kitajske prišlo do dovolj velikega kaosa, da so drzni oznanjevalci evangelija skrivaj potovali iz kraja v kraj in tako vzpostavili komunikacijske kanale med raztresenimi skupnostmi (Aikman 2003). Omrežja so se torej gradila preko osebnih vezi med potujočimi karizmatičnimi pridigarji. V 80. letih so jim nov sunek energije dali tuji oznanjevalci, ki so z osebnim stikom in razdeljevanjem videoposnetkov in drugega gradiva učili dovzetne kristjane, kako "prejeti Svetega Duha" in govoriti v jezikih v slogu čaščenja, ki je v tistem času postajalo popularno v svetovnem binškoštnem gibanju. Postavila so temelje za neverjetno ekspanzijo krščanstva na podeželju Kitajske v reformni dobi - od manj kot milijona kristjanov do verjetno precej preko 30 milijonov v zadnjih 25 letih (Aikman 2003). Ker je ta oblika krščanstva tako zelo decentralizirana in ker jo poganja bolj čustvena kot razumska teologija, teži k razvejanju v veliko število različnih sekt, ki se včasih medsebojno obtožujejo herezije ali česa še hujšega. Dobro znan primer je sekta

Vzhodnega bliska, ki je posebej dejavna na severovzhodu Kitajske; njeni člani trdijo, da sledijo ženski reinkarnaciji Jezusa Kristusa. Druge krščanske skupine so jo poimenoval "kult iz Satanovega gnezda". Ker se boji ponovitve gibanj, kot je bil tajpinški upor v 19. stoletju, je vlada zavzeto poskušala zatrei Vzhodni blisk - a kot kaže, brez popolnega uspeha (Madsen 2003b, 277-8).

Po vzorcu, ki je običajen tudi drugod po svetu, sta okolji, kjer uspevajo kitajski binškoštni kristjani, med odrinjenimi reveži na podeželju in migrantskimi delavci v mestih (Robbins 2004). Vendar so se druga gibanja verskih iskalcev, kot so Falun Gong in njegove različice, izkazale kot posebej privlačne za urbani srednji razred. Kitajska vlada na tak razvoj novih verskih gibanj gleda s strahom in je zatrla različna gibanja, ki jih opredeljuje kot "zle kulte" (Chen 2003 in Thornton 2003). V nekaterih primerih, kot je Falun Gong, je zadržje v glavnem uspelo. Vendar bi bilo za vlado težko ustaviti vsa gibanja, ker gre za omrežja, ki so jih zgradili in navdihnili mnogoštevilni verski delavci in niso odvisna od osrednjega vodstva. Omrežja Falun Gongga so ostale v razcvetu zunaj Kitajske, predvsem v kitajski diaspori, in so nabrala dovolj sredstev za razvoj izdelanih spletnih strani, časopisa (Epoch Times) in televizijske mreže (Tang Dynasty TV). Na Kitajskem se še vedno pojavljajo različne skupine pod navdihom čigonga, ki odgovarjajo na želje duhovnih iskalcev, ki so z zadržjem Falun Gongga ostali brez vodstva (Thornton 2003).

Konflikti med različnimi vejami kitajskih verskih skupin - na primer med uradno priznani in podtalno Katoliško cerkvijo, med različnimi binškoštnimi sektami, med večinskim tokom budističnih in daoističnih gibanj in nepravovernimi karizmatičnimi gibanji, kot je Falun Gong - za vlado predstavljajo tako grožnjo kot priložnost. So grožnja stabilnosti države, a so tudi priložnost, da zasleduje strategijo "deli in vladaj". Katoliki, s katerimi sem opravljal intervjuje v 90. letih, so večinsko sumili, da vlada uporablja *agents*

provocateurs, da bi poglobila delitve med uradno in podtalno Cerkvijo.

MEDNARODNI KONTEKST RELIGIJSKIH SPREMEMB

Konec hladne vojne je podrl veliko ovir za globalni prozelitizem. Propad Sovjetske zveze in reforme na Kitajskem so omogočili nov pretok idej preko prek zaprtih meja (Hoerber Rudolph in Piscatori 1997). Zaton avtoritarnih režimov v državah, kot so Filipini in Indonezija, je uničil korporativno ureditev, preko katere so ti poskušali ustvariti verski mir, s tem ko so dodelili verskim skupnostim trdno določeno sfero dejavnosti in jim obenem prepovedali posegati v sfero drugih religij. (Na Filipinih je na primer Marcosov režim - končno neuspešno - poskušal na svojo stran pridobiti katoliško in muslimansko skupnost in omejiti katolikom prozelitsko dejavnost med muslimanskimi skupnostmi na jugu.) Odprtje meja ter zaton korporativne ureditve sodelovanja in nadzora sta ustvarila svobodnejši trg misijonskega delovanja, ne le za kristjane, ampak tudi za muslimane in budiste. To je sprožilo globalno tekmo za duše, ki spodbuja vedno višjo raven tekmovalne energije. Podjetni misijonarji lahko pri privržencih v razvitih državah zberejo velike vsote denarja.

Globalizirano misijonsko gibanje spominja na evangelikalna gibanja, ki so izšla iz ZDA v času "tretjega velikega prebujenja" ob koncu 19. stoletja. Vendar so med njimi pomembne razlike. Zdaj ima veliko različnih verstev od vsepovsod po svetu dovolj sredstev, da se pridružijo tekmi za duše. Geografski viri misijonske energije so prav tako raznoliki. Krščanske misijonske družbe na primer ne prihajajo le iz ZDA in Evrope, ampak v Aziji tudi iz Južne Koreje in Filipinov. Sodobne oblike komunikacije širijo vpliv misijonarjev dlje kot kadarkoli prej.

Kitajska še vedno postavlja ovire za delo misijonarjev. Tako prepoveduje vstop tujcem, ki potujejo z namenom spreobračanja. Vendar

so ovire prepustne. Krščanski misijonarji velikokrat vstopijo na Kitajsko kot učitelji angleščine ali poslovneži. Muslimani prestopajo meje Sinkiang kot trgovci. Budisti prihajajo iz Tajvana s pomočjo ob naravnih nesrečah (Madsen 2007). Drugače kot v poznem 19. in zgodnjem 20. stoletju najbolj učinkovite misijonske skupine ne pošiljajo velikega števila profesionalno izučenih članov, ki bi dalj časa živeli na Kitajskem. Raje pošiljajo začasne obiskovalce in uporabljajo sodobna medijska omrežja, da pošiljajo denar in sredstva domačim spreobračevalcem.

Lokalne krščanske skupnosti na primer prejemajo stalen dotok denarja in verske literature, ki ju pretihotapijo iz tujine, pogosto iz ZDA in preko Hong Konga. Z denarjem podpirajo dejavnosti, kot so podtalna seme-nišča. Med literaturo so sveta pisma, ki jih včasih pretihotapijo z ladij, zasidranih blizu kitajske obale, včasih pa natisnejo v nezakonitih tiskarnah, npr. v Šenzenu (Aikman 2003, 268-71). (Uradno potrjeni Amity Press iz Nankinga je natisnil že na destine milijonov svetih pisem, a so ta lahko dostopna le uradno registriranim cerkvam in ne nezakonito organiziranim verskim skupnostim). Poleg tega je med literaturo veliko raznolikih razprav in učnega materiala, ki jih včasih v državo prinesejo na ključkih ali CD-jih, ki jih je lahko pretihotapiti, lahko razmnožiti in jih lahko odpre vsak osebni računalnik.⁵ Podoben vzorec mednarodne podpore in podobna sredstva za pretok denarja in informacij lahko najdemo pri novih verskih gibanjih, kot je Falun Gong.

Misijonarska dejavnost seveda ni nujno ključno razporejena. Samo določene različice svetovnih verstev podpirajo energično misijonarstvo. V ZDA, na primer, ima večinski tok protestantov "ekumenski" pristop k širjenju vere. Ker verjamejo, da je Božja milost dostopna ljudem dobre volje, ki ne izpovedujejo vere v Jezusa Kristusa, imajo raje dialog z ljudmi druge vere kot neposredne poskuse spreobračanja. Evangelikalni kristjani (skupaj z binkoštniki) pa verjamejo, da je odrešenje

neposredno povezano z eksplicitno izpovedjo vere v evangelij. S tega vidika postane misijonarjenje toliko nujnejše - in večino neposrednega misijonskega dela na Kitajskem opravljajo evangelikalna gibanja.

Poleg teologije sooblikujejo učinkovitost sodobnega misijonskega delovanja verske organizacije. Čeprav lahko velike, heirarhično urejene institucije, kot je Rimskokatoliška cerkev, zberejo precej sredstev, jim manjka drznost (ali nepremišljenost, odvisno od pogleda) in prilagodljivost krajevnim okoliščinam, ki ju imajo decentralizirana, ohlapno organizirana gibanja, kot je binkoštno krščanstvo. Najbolj učinkovita misijonarska podjetja na Kitajskem so tista, ki potujejo z malo prtljage, ve tiste z največ denarja. Ker binkoštna gibanja na Kitajskem niso obremenjena z birokratsko organizacijo, se lahko zelo okretno prilagodijo svojemu lokalnemu okolju. Vendar pomanjkanje trdnih struktur discipline prinaša tudi veliko tekmujočih različic, pri čemer se pripadniki včasih ostro medsebojno obtožujejo herezije (Madsen 2003, 271-88).

Tako se je od konca hladne vojne dalje globalnemu trgu dobrin pridružil globalni trg idej in verovanj. Kitajska je bila bolj osredotočena na omejitve dostopa do trga religij kot do trga dobrin, a ga je zaradi propustnosti njenih meja in učinkovitosti sodobnih tehnologij komunikacije očitno nemogoče povsem zapreti.

Druga značilnost globalnega okolja je retorična hegemonija govora o človekovih pravicah, predvsem o verski svobodi. Kitajska vlada se tako kot mnoge druge ne boji kršiti načel človekovih pravic, če podpora načelom ogroža varnost režima. Toda na dolgi rok ni imuna na mednarodne pritiske v podporo pravice do verske svobode (Kindopp in Hamrin 2004).⁶

Najpomembnejši pritiski so lahko posredni. Kitajska lahko na primer ignorira mednarodno kritiko zaradi zatrtja Falun Gong, a ne more preprečiti drugim vladam, da ne bi dajale podpore njegovim izgnanim

članom v imenu spoštovanja mednarodnih načel verske svobode. To daje platformo prepovedanim verskim organizacijam, iz katere lahko razširjajo svoje poglede, česar v digitalni dobi kitajski cenzorji ne morejo popolnoma preprečiti.

Mednarodni vplivi učinkujejo na rast vseh treh oblik verske prakse, ki smo jih tu razlikovali, vendar vplivajo na različne oblike na različne načine v različnih časih. Kitajci, ki so v izseljenstvu uspeli, na primer pogosto pošiljajo denar svojim domačim skupnostim za prenovu dvoran prednikov in krajevnih templjev. Prav tako pošiljajo kitajski katoliki iz New Yorka, Tajvana ali Hong Konga denar za gradnjo novih cerkva v svojih lokalnih skupnostih (Lozada 2001). To zagotavlja stalno podporo regeneraciji religioznih osnov za nekatere oblike življenja v skupnosti. Istočasno podpirne skupine konservativnih in liberalnih katolikov ločeno usmerjajo denar podtalni in uradno priznani struji znotraj kitajske katoliške hierarhije, Vatikan pa uporablja svoje diplomatske kanale za pritisk na povečanje verske svobode za vse katolike. Nadalje pošiljajo mednarodne agencije podporo *čigong* skupinam, kot je Falun Gong, binkoštnim kristjanom in morda tudi skupinam islamske preнове. Toda različni načini podpore potujejo preko različnih kanalov in imajo različno stopnjo vpliva. Zahvaljujoč globalnemu prestižu dalajlame je na primer mednarodni pritisk v prid tibetanskega budizma precej močan; a zaradi (utemeljenega ali ne) strahu pred terorizmom je Severni Ameriki in Evropi manj pritiskov v prid islamskega preporeda.

KONTEKSTUALNI TEORIJI RELIGIJE NA KITAJSKEM NAPROTI

Tako raznoliki vplivi še dodatno zapletejo versko sliko. Na Kitajskem obstaja veliko oblik religije, ki služijo različnim družbenim funkcijam, izhajajo iz različnih razlogov in so pod vplivom različnih mednarodnih silnic. Verski interesi ne združujejo vernikov proti

sekularni družbi ali proti državi. Različne skupnosti se znajdejo v medsebojnem nasprotovanju. Religijo skupnosti včasih podpira religija avtoritete ali religija osebnega prepričanja, a je včasih z njima tudi v sporu. Tudi med pripadniki istega osnovnega verskega prepričanja se lahko oblikujejo ostra nasprotja med skupinami.

Kontekstualna analiza kitajske religije bi lahko pokazala, kako različne dimenzije postajajo pomembne v enem ali drugem času, in bi lahko razložila njihove posebne razvojne poti. Lahko bi vodila tudi k predlogom za oblikovanje politik regulacije verskih prepričanj in praks - politik, ki bi zaščitile versko svobodo in bi spodbudile najbolj pozitivne prispevke religije, ki daje smisel in navdihuje skrb za druge, a bi ščitile tudi družbo pred njenimi negativnimi vidiki.

Glavna težava kitajske verske politike je v tem, da pogosto uporablja posplošene vzorce. V prvi vrsti temelji na širokem razlikovanju med "religijo", definirano s petimi svetovnimi verskimi insitucijami - daoizem, budizem, islam, katolištvo in protestantizem -, "fevdalnim vraževerjem", ki ga opredeljujejo tradicionalni ljudski običaji, utemeljeni na "zmotnem" predmodernem znanju, ter "zlimi kultu", ki jih nejasno definirajo kot vsako vrsto duhovne aktivnosti, ki naj bi ogrožala družbeni red. S tem razlikovanjem poverja politika zle kulte Uradu za javno varnost, da jih zatre, fevdalna vraževerja izobraževalnemu sistemu, da jih bo postopno izkoreninil z razsvetljevanjem, "religijo" pa Državni upravi za verske zadeve, da jo regulira (Potter 2003). Uradno se pričakuje, da bo religija, ker temelji na napačnih premisah, sama odmrta, a jo je moč do takrat tolerirati (v imenu globalnih načel o verski svobodi) in spodbujati k pozitivnim prispevkom za dobro družbo. Ko se zgodi kaj, kar ne ustreza tem kategorijam in se ne ujema s pričakovanji, imajo voditelji verske politike težnjo po prekomernem odzivu. Ustrezni primeri so zatrtje Falun Gongga po letu 1999, "akcije trde roke" proti ujugurskim aktivistom, uničevanje krščanskih hišnih

cerkva in aretacije tibetanskih budističnih menihov in nun. Takšna dejanja nato izzovejo mednarodne obsodbe ali domače reakcije, ki vlado in družbo pustijo na slabšem kot pred prekomernim odzivom. Vlada se nato včasih umakne v bolj liberalen pristop do religije, kar včasih spet ustvari nove težave, kar vodi v novo prekomernost.

Bolj niansirana politika bi morala temeljiti na večdimenzionalnem konceptu religije, povezanem z zavedanjem, da te dimenzije izhajajo iz fundamentalnih družbenih sil, ki jih znanstveno razsvetljevanje ali posplošena sekularizacija ne moreta razkrojiti. Takšna politika bi morala temeljiti na kontekstualno občutljivi teoriji, ki bi razložila prevlado različnih dimenzij religije v različnih okoliščinah. Toda takšna teorija še ne obstaja.

Prevod: Rok Blažič

LITERATURA:

- Ahern, E. M. (1973), *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Aikman, D. (2003), *Jesus in Beijing*, Washington, DC: Regnery Publishing.
- Bays, D. H. (1996), "The growth of independent Christianity in China" v D. H. Bays (ur.), *Christianity in China: from the eighteenth century to the present*, Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Chan, A., Madsen, R., in Unger, J. (2009), *Chen Village*, 3. izd., Berkeley, CA: University of California Press.
- Chau, A. Y. (2004), "The channeling zone: between the local state and local society: the case of popular religion in Shaanbei, North-Central China", rokopis, pripravljen za *Politics of Religion in China Workshop*, Stanford University, april in maj 2004.
- Chen, N. (2003), "Healing sects and anticult campaigns" v D. L. Overmeyer (ur.), *Religion in China Today*, Cambridge in New York: Cambridge University Press.
- Dean, K. (2003), "Local communal religion in contemporary South-east China" v D. L. Overmeyer (ur.), *Religion in China Today*, Cambridge in New York: Cambridge University Press.
- Dean, K., and Lamarre, T. (2003), "Ritual matters" v T. Lamare (ur.) *Traces 3: impacts of modernity*, Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press.
- Durkheim, E. (1995), *The Elementary Forms of Religious Life*, prev. K. E. Fields, New York: Free Press.
- Fan, L. (2005), *Dangdai Zhongguoren congjiao xinyangde bianqian: Shenzhen Minjian congjiao xintude tianye yanjiu*, Taipei: Weber Publications.
- Gladney, D. C. (2003), "Islam in China: accommodation or separatism?" v D. L. Overmeyer (ur.), *Religion in China Today*, Cambridge in New York: Cambridge University Press.

- Hamrin, C. L. (2004), "Advancing religious freedom in a global China: conclusions" v J. Kindopp in C. L. Hamrin (ur.), *God and Caesar in China: policy implications of church-state tensions*, Washington DC: Brookings Institution Press.
- Hoerber Rudolph, S., in Piscatori, J. (ur.) (1997), *Transnational Religion and Fading States*, Boulder, CO: Westview Press.
- Jaspers, K. (1951), *Way to Wisdom*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Jing, J. (1996), *The Temple of Memories: history, power, and morality in a Chinese village*, Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Kindopp, J. L., in Hamrin, C. L. (ur.) (2004), *God and Caesar in China: policy implications of church-state tensions*, Washington, DC: Brookings Institution Press.
- Lang, G., Chan, S. C., in Ragvald, L. (2005), "Temples and the religious economy" v F. Yang in J. B. Tamney (ur.), *State, Market, and Religions in Chinese Societies*, Leiden: Brill.
- Liu, P. (2004) "Unreconciled differences: the staying power of religion" v J. Kindopp in C. L. Hamrin (ur.), *God and Caesar in China: policy implications of church-state tensions*, Washington DC: Brookings Institution Press.
- Lozada, E. P., Jr. (2001), *God Aboveground: Catholic Church, postsocialist state, and transnational practices in a Chinese village*, Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Madsen, R. (1984), *Morality and Power in a Chinese Village*, Berkeley, CA: University of California Press.
- (1998), *China's Catholics: tragedy and hope in an emerging civil society*, Berkeley, CA: University of California Press.
- (2007), *Democracy's Dharma: religious renaissance and political development in Taiwan*, Berkeley, CA: University of California Press.
- (2003a), "Catholic revival during the reform era" v D. L. Overmeyer (ur.), *Religion in China Today*, Cambridge in New York: Cambridge University Press.
- (2003b), "Chinese Christianity: indigenization and conflict" v E. J. Perry in M. Selden (ur.), *Chinese Society: change, conflict and resistance*, 2. izd., London, New York: RoutledgeCurzon.
- Madsen, R., in Fan, L. (2009) "The Catholic Pilgrimage to Sheshan" v Yoshiko Ashiwa in David Wank (ur.), *Making Religion, Making the State: the politics of religion in modern China*, Stanford, CT: Stanford University Press.
- Ng P. T. M. (2003), "Religious situations in China today: secularization theory revisited", prispevek na Association for the Sociology of Religion meetings, Chicago, avgust 2003.
- Potter, P. B. (2003), "Belief in control: regulation of religion in China", v D. L. Overmeyer (ur.), *Religion in China Today*, Cambridge in New York: Cambridge University Press.
- Robbins, J. (2004), "The globalization of Pentecostal and charismatic Christianity", *Annual Review of Anthropology*, 33: 117-43.
- Schipper, K. (1993), *The Taoist Body*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Thornton, P. M. (2003), "The new cybersects: resistance and repression in the reform era" v E. J. Perry in M. Selden (ur.), *Chinese Society: change, conflict and resistance*, 2. izd., London, New York: RoutledgeCurzon.
- Weber, M. (1964), *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press.
- Wu, J. (2007), "Religious believers thrice the estimate", *China Daily*, 7. februar, dostopno na: www.chinadaily.com.cn/chinal-2007-02/07/content-802994.htm (pridobljeno 15. maja 2009).

1. Richard Madsen, "Religious revival", v: *Reclaiming Chinese society: the new social activism*, ur. You-tien Hsing in Ching Kwan Lee, London, New York: Routledge, 2010, 140-156. Richard Madsen je profesor sociologije na University of California v San Diegu, kjer se ukvarja s sociologijo kulture in religije, predvsem z ozirom na kitajsko družbo. Je eden najboljših poznavalcev sodobnega katolištva na Kitajskem, na to temo je izdal knjigo z naslovom *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society* (UC Press, 1998). Op. prev.
2. Glej raziskavo Tong Shijuna in Liu Zhongyuja, o kateri poroča Wu Jiao v *China Daily* 7. februarja 2007. Raziskava je razkrila, da sta dve tretjini vernikov pripadnikov budizma, daoizma in ljudskih religij; 12 odstotkov (okoli 40 milijonov) je kristjanov. Odkrila je tudi hitro rast verskih prepričanj med mlajšimi generacijami. 62 odstotkov vernikov je bilo starih med 16 in 39 let.
3. Han je ime najštevilčnejše etnične skupine na Kitajskem, ki predstavlja več kot 90 % njenega prebivalstva. Op. prev.
4. Gibanje 4. maja je ime za protiiperialistično, kulturno in politično gibanje, ki je izšlo iz študentskih demonstracij v Pekingu 4. maja 1919 po polomu, ki ga je doživela Kitajska na pariški mirovni konferenci. Op. prev.
5. Večino informacij o komunikacijskih kanalih med skupnostmi kitajskih kristjanov in mednarodnimi organizacijami izhaja iz mojih intervjujev in opažanj.
6. Glej predvsem Liu (2004), 149-64 in Hamrin (2004), 165-85.



PETER R. MOODY

Katoliška cerkev na Kitajskem danes: meje avtonomije in inkulturacije¹

Vse od 50. let prejšnjega stoletja dalje je vladajoča oblast Ljudske republike Kitajske vztrajala, da morajo tamkajšnje krščanske cerkve porezati vezi z verskimi institucijami v tujini in postati "avtonomne" ali samoupravne. Za Katoliško cerkev na Kitajskem je to pomenilo prekinitev vsaj administrativnih ali političnih vezi s Svetim sedežem. Cerkev² upravlja Kitajska katoliška patriotska zveza; v njej "volijo" škofove - v praksi jih imenuje kitajska vlada in nenazadnje Komunistična partija Kitajske (KPK). Vatikan po drugi strani vseskozi vztraja, da je imenovanje škofov v pristojnosti papeža. Posledica tega je delitev katoliške skupnosti na dve skupini, "uradno" Cerkev, ki je potrjena s strani oblasti, in "podtalno" Cerkev,³ čeprav postaja razlikovanje med njima vedno bolj zamegljeno in na vsakdanji osnovi v normalnem obdobju morda ni več očitno za navadnega vernika.⁴ Nesporazum glede upravljanja Cerkve vendarle stoji na poti normalnih odnosov med Cerkvijo na Kitajskem in vesoljno Cerkvijo pod vodstvom papeža.⁵ Leta 2007 je Benedikt XVI. izdal pismo vsem kitajskim katolikom, ki je pozvalo k spravi podtalne in uradne Cerkve ter k dogovoru med vesoljno Cerkvijo in kitajsko državo. Kljub nekaterim začetnim znakom otolitve so v naslednjih letih pritiski režima na Cerkev postali še bolj intenzivni kot prej.

Krščanstvo se je izoblikovalo znotraj posebnega prepleta kulturnih okolij, ki je zaznamoval njegovo versko prakso in način doktrinalnega izražanja. Vendar resnice, ki jih vsebuje, presegajo vsako partikularnost in naj bi bile združljive z vsako možno človeško kulturo.⁶ V Katoliški cerkvi je bila jasno izražena skrb za inkulturacijo, to je prilagoditev univerzalne krščanske resnice dejanskim kulturnim okoliščinam, kar je bila ena od tem, ki so prišle na dan v času II. vatikanskega

koncila, čeprav je bila v načelu vedno del misijonarskega prizadevanja. Zasledovanje inkulturacije gre po svoji logiki z roko v roki z željo po večji lokalni cerkveni avtonomiji v liturgičnih oblikah in pastoralnih pristopih ter z obratom proti "uniformnim" predpostavkam, ki so po mnenju nekaterih bile značilne za Cerkev pred koncilom. Sodobno prizadevanje za inkulturacijo in avtonomijo večinoma izhaja iz pastoralne skrbi, da se bo Cerkev zmožna soočiti z moderno sekularno

kulturo. Kardinal Walter Kasper je v času, ko je bil predsednik Papeškega sveta za edinost kristjanov, zagovarjal mnenje, da koncept "univerzalne Cerkve kot resničnosti, ki je ontološko in časovno predhodna vsaki posamezni cerkvi" (stališče, ki ga je izrazil kardinal Joseph Ratzinger) ne upošteva Cerkve kot konkretne zgodovinske resničnosti. Kasper citira Henrija de Lubaca, da je univerzalna Cerkev, ki bi obstajala zunaj posamičnih cerkva, "gola abstrakcija". "Cilj ekumenskega gibanja ni enotnost v uniformnosti, ampak obstoj ene Cerkve, ki mirno zaobjema veliko raznolikost."⁷ Kasperjev namen je bil "pastoralen", saj je iskal fleksibilnost pri odgovoru na krizo brezbožne postindustrijske Evrope brez vernikov in duhovnih poklicev, pri čemer je bilo veliko tistih, ki so se opredeljevali kot katoliki, indiferentnih, če ne docela odtujenih uradnemu cerkvenemu nauku, predvsem na področju spolnosti, poroke, rojstev in splava. V obdobju po II. vatikanskem koncilu se je pokazala tudi skrb za prilagoditev katoliških praks neevropskim kulturam, kar je dodaten razlog za avtonomijo - čeprav poskusi, ki so usmerjeni na sodobni zahodni svet, niso nujno ustrezni za kulture narodov drugod po svetu.⁸ Čeprav bi se verjetno vsi strinjali, da je skrb za kulturno prilagoditev in lokalno avtonomijo do neke mere zaželena in nujna, se tisti, ki gredo najdlje v tej smeri, na splošno identificirajo s tako imenovano liberalno smerjo misli v sodobnem katolištvu.

Inkulturacija je stara tema v zgodovini krščanstva na Kitajskem. Jezuitski misijonarji so v 17. stoletju sodili, da je pot k spreobrnitvi Kitajske preko učenih elit. Trdili so, da je glavni del konfucijanskega nauka kompatibilen s katoliško doktrino (kot je to po analogiji veljalo za Aristotelov nauk) in da večina kitajskih obrednih praks vsaj ne nasprotuje katoliškemu bogočastju.⁹ Po dolgi razpravi je Rim v začetku 18. stoletja ukinil ta poskus prilagoditve "kitajskih obredov" in s tem izzval cesarsko prepoved nadaljnje misijonarske aktivnosti na Kitajskem. Jezuitsko stališče ni bilo brez svojih težav, toda

večina bi se strinjala, da je bil papež pri svoji prepovedi preveč površen in ne nujno dobro obveščen (preklical jo je Pij XII. leta 1939, ko je bilo prepozno, da bi lahko kaj koristilo).¹⁰ Na Kitajskem se danes tako krščanski (predvsem protestantski, a tudi nekateri katoliški) kot tudi nekrščanski raziskovalci vračajo k temam zgodnjih jezuitov in iščejo ujemanja ter razlike med krščansko mislijo in tradicionalno kitajsko kulturo.¹¹ Hkrati pa nekateri člani uradne Cerkve koncilski temi inkulturacije in lokalne avtonomije uporabljajo za utemeljitev svoje zavezanosti zahtevam političnih oblasti. Liberalni katoliki izven Kitajske in elementi znotraj vatikanske birokracije, ki so želeli urediti položaj Cerkve na Kitajskem, so začeli v podtalni Cerkvi videti oviro za napredovanje.

Ob upoštevanju vseh številnih razlik lahko najdemo vzporednice med položajem Cerkve na Kitajskem in na sekularnem Zahodu. Sekularni liberalizem zagotovo bolj spodbuja versko svobodo kot posttotalitarna država, kot je Kitajska, vendar lahko obenem postavlja svoje zahteve, po možnosti podprte s politično močjo, glede človeške osebe, ki so v napetosti ali v nasprotju s krščansko dolžnostjo. Ta članek se v raziskavi odnosov med kitajskim režimom in Cerkvijo po papeškem pismu iz leta 2007 omejuje na politično razsežnost, na napetosti med institucijama Cerkve in kitajske države ter na napetosti med kitajskimi katoliki samimi, ne da bi se poskusil spustiti globlje v bolj temeljna duhovna vprašanja. Vendarle ima politično in kulturno okolje neizogiben vpliv na duhovno poslanstvo. Politični pritisk na Kitajskem kaže v ostrejši obliki napetosti, ki se v sekularni družbi izražajo načeloma bolj pretanjeno.

KITAJSKO OZADJE

V se do sredine leta 2010 se je zdelo, da sta kitajska oblast in Katoliška cerkev na poti k dogovoru. V 90. letih prejšnjega stoletja se je razvila tiha navada, da so nove škofo praviloma izbirali iz skupine duhovnikov, ki sta jih potrdila tako Vatikan kot kitajski

režim. Od časa do časa, pogosto kot odgovor na resnični ali navidezni nesporazum, je režim imenoval škofa brez papeške potrditve, a po letu 2006 do tega ni več prihajalo. Novembra 2010 pa je oče Guo Jincai prevzel mesto škofa v Chengdeju v provinci Hebei brez potrditve Svetega sedeža. Zdi se celo, da je Vatikan uradno naročil očetu Guu, naj imenovanja ne sprejme. Tiskovni predstavnik Kitajske katoliške patriotske zveze je kasneje objavil namen, da se bo nadaljevalo z okoli 40 novimi posvečenji.

Politični sistem na Kitajskem vodi KPK, ki je ideološko zavezana ateizmu. V marksistični teoriji je religija na dnu, praktično na nivoju vraževerja. Je "opij za ljudstvo", analgetik, ki lahko ljudem omogoča, da se v življenju boljše počutijo, a ne prinaša nikakršnega resničnega izboljšanja. V svojem najslabšem delu religija daje moralno utemeljitev moči in privilegijev izkoriščevalskega vladajočega razreda in s tem "ogrinja s plaščem" tiste, ki živijo od dela drugih.

V primeru krščanstva inherentno sovražnost krepi povezovanje z zahodnim imperia-lističnim nasiljem, čeprav gre pri govorjenju o imperialističnih izvoriš sodobnega kitajskega krščanstva za anahronizem. Tako Protestant-ska kot Katoliška cerkev sta povsem v rokah kitajskih državljanov; krščanstvo je postalo tako domača vera kot budizem. Režim se vseeno pretvarja, da je papeška zahteva po avtoriteti med kitajskimi katoliki manifestacija imperialističnih teženj.

Čeprav je ateizem del uradne državne ideologije, uradna politika podpira versko svobodo. Predpostavka je, da verniki niso samodejno sovražni do režima in da lahko postanejo del "združene fronte" v podporo njegovi politiki. Seveda je eksplicitno jasno, da versko utemeljene opozicije režimu in njegovemu načinu delovanja ne more biti. Po prevladujočem marksističnem pogledu religioznost naravno upada, ko ljudje postajo bolj izobraženi in se jim zvišuje življenjski standard. V nekaterih nedavnih izjavah najdemo celo namige, da se ta upad še dolgo

ne bo zgodil, če se bo sploh, in da bi religija lahko bila stalna značilnost človeštva.

Ali obstaja Bog, s perspektive režima ni ključno politično vprašanje. Osrednja skrb oblasti je nadaljevanje nesporne prevlade KPK nad vsemi vidiki življenja in družbe. To ne pomeni, da partija neposredno vodi vsakodnevno delovanje vseh organizacij, verskih ali drugih, ampak da mora biti vsaka družbena organizacija povezana z njo in odvisna od nje. Režim zato težko tolerira papeško avtoriteto nad Cerkvijo, ki je neločljiv del katolištva.

V zgodnjih 50. letih prejšnjega stoletja je režim spodbujal Patriotsko gibanje trojne avtonomije (angl. *Three-Self Patriotic Movement*), s katerim so protestantske cerkve prekinile vezi s tujimi misijonarskimi društvi in prevzele nadzor nad lastnimi zadevami. Gibanje so podprli nekateri protestantski duhovniki, predvsem liberalnega političnega in teološkega prepričanja.¹² Navdušenje je nekoliko upadlo, ko so postale jasne vse posledice. Z maloštevilnimi izjemami med kitajsko duhovščino se je Katoliška cerkev, opogumljena s strani laičnih vernikov, uprla pritisku režima. Do sredine 50. let so najbolj aktivne v odporu zaprli, ostale pa utišali.

Kitajska katoliška patriotska zveza, katoliški ekvivalent organizacije Trojne avtonomije, je bila uradno ustanovljena leta 1957. V principu gre za laično institucijo, čeprav je bil njen predsednik vedno škof. Njena naloga je upravljati Katoliško cerkev na Kitajskem.¹³ Zvezo nadzirata Državna uprava za verske zadeve in oddelek Združene fronte KPK.

Patriotska zveza izvaja "volitve" škofov preko predstavnikov duhovnikov, redovnikov in vernikov iz posameznih škofij; v praksi to pomeni imenovanje s strani politične oblasti (navadno nastopa na volitvah le en kandidat). Po katoliškem nauku so vsi škofje nasledniki apostolov in so podrejeni papežu - dediču Petra, prvega izmed apostolov. Leta 1958 so tri duhovnike prepričali, da so sprejeli imenovanje za škofe in oblast je našla že obstoječe škofe, ki so bili pripravljene izvesti njihovo posvečenje.¹⁴

Škof ima moč, a ne nujno tudi pooblastila posvetiti novega škofa. Z vidika Rima so bile kitajske posvetitve veljavne, a nezakonite. Kdor vodi ali sprejme nezakonito posvečenje, je zagrešil hud greh in njegovo sodelovanje pomeni, da je samodejno izobčen.¹⁵ Med kulturno revolucijo (približno med letoma 1966-76) je bila vsakršna verska aktivnost, krščanska in nekrščanska, uradna in neuradna, nasilno zatrta. S smrtjo Maa Zedonga leta 1976 in predvsem z gospodarskimi reformami, ki so jih sprejeli nekaj let kasneje, je prišlo do splošne sprostitve nadzora nad osebno svobodo in do večjega prostora za versko prakso. Podtalna Cerkev se je lahko izoblikovala in imela določeno svobodo delovanja. Zdi se, da je naklonjenost tako vernikov kot klerikov močno na njeni strani, čeprav mnogi menijo, da je neposredno izzivati režim nepreudarno.

Tudi uradna Cerkev se je postopoma ponovno vzdignila in vzpostavila stike s širšim katoliškim svetom. Do poznih 90. let prejšnjega stoletja si je večina uradnih škofov na tiho prizadevala za papeško potrditev svojega položaja in jo tudi prejela. Toda o tem ni bilo nobenih javnih objav in laiki ne morejo biti vedno prepričani, kdo iz uradne duhovščine je v polnem občestvu z Rimom in kdo ni.

Med uradnimi in podtalnimi skupnostmi se je ohranila zamera. Birokratski aparat Patriotske zveze je ostal sovražen tako do podtalne Cerkve kot do Vatikana: če bi prišlo do polne sprave, bi zveza izgubila svoj razlog za obstoj. Podtalna Cerkev pa je s svoje strani nagnjena k temu, da tiste, ki so aktivno sodelovali z režimom, obsoja kot strahopetce in odpadnike od vere.

PAPEŠKO PISMO IN KATOLIŠKA CERKEV NA KITAJSKEM

Od začetka svojega papeževanja si je Benedikt XVI. spravo s Cerkvijo na Kitajskem postavil za enega svojih poglavitnih ciljev. 27. maja 2007 je izdal "Pismo škofom, duhovnikom, posvečenim osebam in zvestim laikom Katoliške cerkve v Ljudski republiki

Kitajski."¹⁶ Pismo v resnici ni povedalo veliko novega, ampak je na sistematičen način izrazilo cerkveno stališče, kot se je razvilo od 50. let prejšnjega stoletja dalje. Dokument je spravljen do uradne Cerkve, a obenem trden v potrditvi papeške avtoritete.

Benedikt je ponovil nauk II. vatikanskega koncila: "Cerkev ... se ne identificira z nobeno politično skupnostjo, niti ni zavezana nobenemu političnemu sistemu." "Katoliška Cerkev na Kitajskem nima poslanstva spreminjati strukture ali načina upravljanja države." "Civilna oblast se dobro zaveda, da Cerkev v svojem nauku nagovarja vernike, da bi bili dobri državljani ter spoštljivo in aktivno prispevali za skupno dobro v svoji državi, toda enako je jasno, da zahteva od države, da zagotavlja tem istim katoliškim državljanom polno izvajanje njihove vere, z ozirom na avtentično versko svobodo."

Po Benediktu je za katolike priznanje papeža kot glave Cerkve ključen vidik te avtentične verske svobode: "... enotnost episkopata, katerega 'neprestani vir in temelj je rimski papež kot Petrov naslednik,' se nadaljuje skozi stoletja z apostolskim nasledstvom in je temelj istovetnosti Cerkve in vsaki dobi posebej s Cerkvijo, ki jo je utemeljil Kristus na Petru in ostalih apostolih." Tako "... je jasno, da težnja nekaterih ustanov, ki so nastale po želji države in so tuje cerkveni strukturi, da bi se postavile nad škofe in vodile življenje cerkvene skupnosti, ne ustreza katoliškemu nauku ..."

Papež je opazil trpljenje podtalne Cerkve: "... mnoge škofe so preganjali in ovirali pri izpolnjevanju njihove službe in nekateri izmed njih so s prelitjem svoje krvi omogočili Cerkvi rodovitnost." Vendar je več pozornosti namenil prizadevanju za vrnitev uradne Cerkve v polno občestvo.

Nekateri duhovniki in škofje, ki so "želeli ohraniti popolno zvestobo Petrovemu nasledniku in katoliškemu nauku, so se čutili prisiljeni k odločitvi za posvečenje na skrivnem," čeprav to "ni normalna značilnost cerkvenega življenja." Drugi so "pod

pritisikom posebnih okoliščin privolili v spremembo škofovskega posvečenja brez papeškega mandata, a so kasneje prosili za sprejetje v občestvo s Petrovim naslednikom ... "Papež" - za večino je to bil Janez Pavel II. - "jim je ob upoštevanju iskrenosti njihovih občutkov in kompleksnosti položaja ... poklonil polno in zakonito izvajanje škofovskih pooblastil." "Nazadnje je nekaj škofov - zelo majhno število - ki so bili posvečeni brez papeškega mandata in niso prosili ali še niso pridobili potrebne legitimizacije." Te šteje za "nezakonito, a veljavno posvečene ..." Pohiteti bi morali s prizadevanjem, da Sveti sedež uredi njihov položaj; podobno naj tisti, ki so bili posvečeni skrivno, poiščejo pravo priznanje s strani civilnih oblasti.

Pismo spregovori o pastoralnih težavah, ki izhajajo iz obstoja dveh struj. Papež o teh, ki so se spravili z Vatikanom, pravi: "Na žalost v večini primerov duhovniki in verniki niso bili ustrezno obveščeni o tem, da je bil njihov škof legitimiziran ... Še več, nekateri legitimizirani škofje niso podali jasnih znakov v dokaz, da so bili legitimizirani." Ti škofje ne želijo pritegniti pozornosti oblasti; in kitajski verniki praviloma ostajajo sumničavi do uradne Cerkve. Pismo pravi, da verniki "ne smejo oklevati" pri sprejemanju zakramentov od duhovnikov, ki so v polnem občestvu, tudi če imajo ti duhovniki dovoljenje civilnih oblasti. Duhovniki podtalne Cerkve lahko somašujejo z njimi. Verniki "morajo znotraj meja možnega iskati škofe in duhovnike, ki so v občestvu s papežem". Vendar se v primeru, da iskanje pravih duhovnikov pomeni "hujše nevšečnosti, lahko za svoje duhovno dobro obrnejo tudi na tiste, ki niso v občestvu s papežem."

Benedikt zapiše: "Sveti sedež bi želel biti povsem svoboden pri imenovanju škofov." Glede na realno stanje "... verjamem, da je dosegljiv sporazum z vlado, da bi razrešili nekatera vprašanja glede izbire kandidatov za škofovstvo ..." Vatikan želi torej vzpostaviti redni sistem posvetovanj s kitajskimi oblastmi.

V zaključku je Benedikt preklical "vsa posebna dovoljenja, ki so bila dana v preteklosti, da bi odgovorila na pastoralne potrebe, ki so se pojavile v resnično težkih časih." Ta "dovoljenja" so bila dana leta 1978; dovoljevale so podtalni Cerkvi, da je prevzela iniciativo pri posvečevanju duhovnikov in imenovanju škofov. Preklic je bil velikodušna gesta sprave, namenjena režimu in uradni Cerkvi. Verjetno je bil v vsakem primeru tudi nujen. Na drugem metu v pismu je Benedikt izrazil svojo zaskrbljenost glede pravilne formacije duhovnikov. Redna semenišča so bila vsa pod nadzorom uradne Cerkve in po letu 2000 so na njih bistvene poteze nauka postale pravo- verne - zdi se, da celo v vprašanih eklezio- logije in papeževega statusa. Usposabljanje v neuradni Cerkvi je potekalo po neke vrste neformalnem sistemu vajeništva in kvaliteta rezultata je bila z intelektualnega in morda tudi moralnega vidika vprašljiva. Vendar se je v obdobju po pismu zdelo, da je Vatikan na neki način uredil položaj uradne Cerkve ter ostrigel kremplje neuradni, tako da ji je odvzel moč samostojnega ravnanja.¹⁷

Ena od potez leninističnega pogajalskega sloga je, da pograbi vsako popuščanje nasprotne strani, ne da bi s svoje strani ponudil karkoli, ter pri tem ponujeno obravnava kot del izhodiščnega položaja za pogajanje. Benediktovo pismo dovoljuje duhovnikom, ki so se spravili z Rimom, da ostanejo člani Patriotske zveze. Ali dovoljuje duhovnikom, da se vanjo na novo včlanijo? Na to stališče se na tiho postavlja režim, čeprav to po vsej verjetnosti ni bil papežev namen. Pismo pravi, da smejo katoliki v stiski sprejeti zakramente od tistih, ki niso v občestvu s papežem, kar se lahko razume kot *in bianco* podpora in legitimizacija prej nezakonitega ravnanja.

Birokratski interesi znotraj Vatikana, predvsem Državnega tajništva in Kongregacije za evangelizacijo narodov, so si prizadevali za hitro ureditev položaja kitajske Cerkve in pot najmanjšega odpora bi bila dovoliti uradni Cerkvi, da v glavnem doseže svoje. Podobni interesi so obstajali v vsej univerzalni

Cerkvi med skupinami, ki so na poseben način vpletene v kitajske zadeve - npr. U.S. Catholic China Bureau. V letih pred pismom so bolj izobraženi člani uradne Cerkve zaznali možnosti v nekaterih trendih eklesiologije po II. vatikanskem koncilu, kar je vodilo k zanimivemu, delno nezavednemu zavezništvu med državno Cerkvijo in liberalnimi katoliki v tujini.

KATOLIŠKA CERKEV NA KITAJSKEM: RAZLIČNOST INTERESOV

Uradno stališče kitajskih oblasti glede religije v času reform je izraženo v "Dokumentu 19", ki ga je izdal Centralni komitee KPK marca 1982. Ta "interni" dokument, kot kaže, ni bil nikoli uradno objavljen; vendar je njegova vsebina dobro znana.¹⁸ Besedilo, ki so ga sprejeli po koncu kulturne revolucije, zavrača uporabo "prisilnih sredstev" proti religioznosti; prej je potrebno vernike mobilizirati za skupni cilj izgradnje "moderne, močne socialistične države". Država naj pomaga pri vzdrževanju templjev in cerkva, ki imajo zgodovinsko ali estetsko vrednost, vendar bi se KPK in vlada morali izogibati "nepremišljeni gradnji in popravilom templjev v podeželskih vaseh" - kar verjetno pomeni, da je to počelo mnogo uslužbencev, ki so se prepustili splošni oživitvi ljudske vernosti, ko je strah zbledel. Verska politika naj se implementira preko potrjenih kanalov, katerih del je Patriotska zveza. Članom komunistične partije ni dovoljeno verjeti v religijo, ohranjati morajo pozornost do "kriminalnih in protirevolucionarnih dejavnosti" verskih skupnosti (pri čemer oblast te dejavnosti seveda definira, kot ji ustreza). Prepoved se razteza na "vraževerne prakse, ki so zunaj območja religije". "Sovražne tuje sile," vključno z "Vatikanom in tujimi protestantskimi misijonskimi družbami", še vedno prežijo v ozadju in iščejo nove priložnosti. Prijateljski mednarodni stiki so dobrodošli, "a se bomo ostro uprli infiltraciji tujih sovražnih verskih sil".

Religijo se tolerira, v kolikor je podrejena in služi interesom političnega reda. Nekateri iz liberalne katoliške sfere pozivajo, da je tak položaj potrebno vzeti kot dejstvo, če želimo narediti kaj konstruktivnega. Konfrontacija z režimom ne vodi nikamor. Dostop do Kitajske in kitajskih katolikov se odpira s sodelovanjem s potrjenimi organizacijami. Vatikansko Državno tajništvo, diplomatska služba, želi normalne odnose in Kongregacija za evangelizacijo želi dostop.¹⁹ Tem ciljem služi sodelovanje z uradno Cerkvijo v največji možni meri.

Katoliki z liberalnimi, antiavtoritarnimi težnjami iz tujine včasih težko sprejemajo podtalno Cerkev. Richard Madsen, eden najbolje obveščenih raziskovalcev katolištva na Kitajskem, zagotovo ni apologet režima. Toda veliko bolj ga vznemirja sumljiva, vase zaprta in pravičniška narava podtalne Cerkve ter njeno pomanjkanje tolerance do tistih, ki so bolj pripravljeni sodelovati s civilnimi oblastmi. To zadržanje duha je morda omogočilo podtalni Cerkvi, da je ostala trdna med preganjanjem, vendar jo je tudi onesposobilo za igranje konstruktivne vloge v rastoči "pluralni" civilni družbi na Kitajskem.²⁰ Zaradi odrezanosti od Rima je uradna Cerkev le počasi sprejemala avtoriteto II. vatikanskega koncila, a so v 80. letih prejšnjega stoletja, ko je Kitajska resno začela stopati v stik s svetom, bolj izobraženi elementi znotraj nje začeli razumeti možno uporabnost nekaterih tem, ki so izhajale iz koncila. Posebnega zanimanja so bile deležne ideje o vprašanih inkulturacije ter pojmovanja, da bi krajevna občestva in predvsem krajevni škofje morali imeti večjo vlogo pri upravljanju Cerkve.

V zgodnjih letih po Maovi smrti je bil glavni predstavnik uradne Cerkve Fu Tieshan (1931- 2007), škof v Pekingu.²¹ Fu se je redno izpostavljal in razlagal, kako katolicizem cveti na Kitajskem in kako je vse, kar dela režim, izpolnitev katoliškega moralnega nauka. Bolj zanimiva figura pa je bil Jin Luxian (1916 -), blesteč jezuit, ki je študiral v Franciji pri Henriju de Lubacu. Jin je bil med duhovniki,

ki so jih leta 1955 v Šanghaju aretirali skupaj z nadškofom Gong Pinmeijem.²² Njegovi sojetniki trdijo, da je takoj začel sodelovati s svojimi ječarji, čeprav sam to nejasno zanika. Izpuščen je bil predčasno, leta 1973, a je ostal v hišnem priporu do leta 1982. Leta 1985 je sprejel imenovanje za škofa v Šanghaju brez papeške potrditve. V poznih 80. letih je večkrat potoval v tujino in vzpostavil stike s katoliškimi krogi v Severni Ameriki in Zahodni Evropi. Uredil je, da so poslali kitajske semenišnike v tujino in pripeljal tuje učitelje na kitajska semenišča, kar je spravilo izobraževanje duhovnikov na Kitajskem bolj v sklad s pravovernostjo.

Jin, ki se je hitro učil, je leta 1986 med govorom v Kölnu svoje občinstvo navdušil s pojmovanji, ki so se ujemala z napredno nemško eklezijologijo (in jih je morda črpal tudi iz svojega študija pri Lubacu), ter razvijal teme, ki jih je kasneje razglašal kardinal Kasper: "Svetovna ali univerzalna Cerkev je bolj abstrakcija, ker nikjer ne obstaja; obstaja le v krajevnih cerkvah." Tudi rimska stólica sama je "prav tako krajevna cerkev".²³ Nekaj let kasneje je Jin kratkočasil udeležence srečanja šanghajske Patriotske zveze z zgodbami o svojih pogovorih s pomembnimi ljudmi v tujini: "Bivši rektor Notre Dame University mi je pripovedoval, da je papežu Janezu Pavlu II. dejal: 'V 16. stoletju je papež naredil napako in izgubil Anglijo, vzhodno Nemčijo in severno Evropo. Zdaj delate napako in izgubljate Cerkev na Kitajskem. Njen vpliv je zelo velik. Zdaj sami izbirajo in posvečujejo škofo; vi bi jih morali potrditi. Tudi mi Američani bi želeli sami izbirati in posvečevati škofo.'"²⁴ Besedilo je zapisano v neposrednem navedku, a pri tem ostaja veliko prostora za skeepso o tem, kaj je kdo komu zares rekel. Vendar ni razloga za misel, da Jin ni slišal česa takega - kar kaže, kako lahko uradna Cerkev najde skupne točke s progresivnimi zahodnimi katoliškimi krogi.²⁵

Leta 2005 je Jin zaprosil za papeško potrditev in jo tudi prejel.²⁶ Sam pravi, da je pri vsem, kar je delal, imel pred seboj cilj

ohranitve in izboljšanja položaja tako univerzalne Cerkve kot Cerkve na Kitajskem.²⁷

RAZLIČNE INTERPRETACIJE PAPEŠKEGA PISMA

Podtalna Cerkev je pozdravila papeško pismo. Sprejem s strani uradnikov je bil ambivalenten. Vlada je poskušala blokirati spletno strani z besedilom in je oktobra 2007 nekaj duhovnikov v provinci Guangši, ko so poskušali širiti dokument, prisilila, da so se udeležili politične indoktrinacije. Na drugi strani so se pospešila tajna pogajanja med Kitajsko in Vatikanom in direktor Državne uprave za verske zadeve je javno priznal, da so v teku. Liu Bainian, tedanji glavni tajnik Patriotske zveze, je februarja 2008 izjavil, da bi pozdravil obisk papeža na Kitajskem, ko bo dosežen dogovor - kar lahko vzamemo kot namig, da se je Kitajska nagibala v prid takemu obisku. Maja 2008 je kitajski orkester igral za papeža v Vatikanu.

Še pred pismom so kitajske oblasti sprejele nekaj olajšav za položaj Cerkve. Na prehodu stoletja so kitajski škofoje priznali duhovno, a ne tudi upravne ali politične avtoritete papeža.²⁸ Uveljavilo se je splošno pravilo, da se za škofovsko imenovanja izbira med osebami, ki so sprejemljive tako za Rim kot za Peking, z maloštevilnimi izjemami, ki so včasih pomenile signal, da Peking želi izraziti svoje nezadovoljstvo z Rimom.²⁹ Po smrti pekinškega škofa Fu Tieshana, najbolj zanesljivega govornika režima med visoko duhovščino, leta 2007, sta se režim in Sveti sedež dogovorila, da ga je zamenjal Li Shan, mlad duhovnik, ki je bil tedaj star 42 let.

Nedolgo zatem pa je nekdo začel postavljati ovire nadaljnjemu napredku. Leta 2008 je kitajska vlada prepovedala kitajskim škofom, da bi se udeležili sinode, ki je bila sklicana v Rimu. Novembra tega leta je škof Li Shan v nagovoru na tečaju za duhovnike in laike govoril o "slavnem izročilu" svojega predhodnika, škofa Fuja,³⁰ ki navdihuje vernike, da "ljubijo domovino in Cerkev", kar je fraza

Patriotske zveze. "Nekateri," je dejal Li, "so razvrednotili vse, kar smo naredili v vseh teh letih ... in nas želijo prepričati, naj se odrečemo principu samostojnega upravljanja Cerkve, in nas s tem potiskajo nazaj." Na božični večer je Li izrekel nekaj podobnega na srečanju funkcionarjev Združene fronte KPK. Nekateri izmed domačih vernikov so to pospremili s komentarjem, da je se je škof Li očitno odločil postati rdečegardist.³¹

Viri trdijo, da škof Li ni napisal svojega govora. Sestavil naj bi ga tajnik pekinške veje Patriotske zveze in ga predstavil Liju nekaj ur pred govorom. Ni dvoma, da je bil Lijev položaj zapleten. Po starosti je bil tipični predstavnik novih kitajskih škofov (povprečna starost škofov, ki so jih imenovali s strinjanjem Vatikana in režima med letoma 2004 in 2010, je okoli 47, številko pa povišuje prisotnost enega starejšega gospoda med njimi). Zanje se zdi, da so resni, pobožni, dobro izobraženi in pravoverni. Toda vso svojo delovno dobo - dejansko tudi skoraj vse življenje - so preživeli znotraj institucij, ki jih je oblikovala in upravljala Patriotska zveza. Za razliko od starejših generacij v času od 50. do 70. let 20. stoletja se jim ni bilo treba upreti silovitemu in odprtemu preganjanju. Kot je pripomnil nadškof Hon Tai-fa (v mandarinščini Han Danhui; Savio Hon), novi generalni tajnik Kongregacije za evangelizacijo narodov: "Seveda zna kitajska oblast izbrati svoje kandidate med tistimi, ki so najbolj krhki in razpoloženi za kompromis."³²

Vodja vatikanske politike do Kitajske je bil kardinal Zen Ze-kiun (Jožef Zen; v mandarinščini Chen Rijun), nadškof Hong Konga med letoma 2002 in 2009. Po rodu je iz Šanghaja, a se je njegova družina preselila v Hong Kong okoli leta 1949. V 80. letih je učil v šanghajskem semenišču na Šešanu (Zose). Na praznik sv. Štefana, 26. decembra 2008 (po nastopu škofa Lija), je kardinal Zen namignil, da bi morali biti kitajski škofje pripravljene posnemati tega mučenca in se upreti pritiskom, ki jih nad njimi izvaja režim.³³ Zen je verjetno izrazil misli mnogih kitajskih katolikov,

čeprav bi se lahko vprašali, kako konstruktiven bi lahko bil tak pristop.

Papeško pismo je v mnogočem popustilo uradni Cerkvi v upanju, da bodo geste dobre volje povrnjene z isto mero. Papež je vsekakor ostal trden glede osnovnega vprašanja - da je on glava Cerkve in da ima najvišjo oblast v zadevah cerkvenega upravljanja; vendar je bilo dovolj prostora za kompromis pri podrobnostih in nekatere institucije znotraj Cerkve, katerih prioriteta je bila regularizirati in zavarovati položaj kitajskih katolikov in kitajske Cerkve, so bili željne kompromisov. Podtalna Cerkev, ki je zamerila svojim bolj uslužnim bratom, je predstavljala oviro na poti k cilju. Podtalni katoliki so Benediktovo pismo najprej videli kot potrditev svojega stališča, a niso bili nujno nagnjeni k temu, da bi sledili papeževemu nasvetu, naj ponudijo poljub miru tistim, ki so jih zatirali in preganjali. Julija 2010 je kardinal Ivan Dias, prefekt Kongregacije za evangelizacijo, izdal svoje pismo "škofom in duhovnikom na Kitajskem". Citiral je nedavno papeževo pridigo: zadnjih 2000 let ni manjkalo preganjanj, a ta "niso pomenila glavne nevarnosti za Cerkev". Ta je v needinosti med člani Cerkve. "Edinost Cerkve je zakoreninjena v njeni zvezi s Kristusom, ki je izvor krščanske edinosti, ki ga moramo vedno iskati in obnavljati," je dejal Dias.³⁴ Med vrsticami je pisalo, da se mora podtalna Cerkev razviti in uskladiti s programom.

Kardinal Zen je bil nagnjen k dolgotrajnim polemikam. Njegov glavni antagonist v starih dneh je bil Liu Bainian, ki je bil do leta 2010 generalni tajnik Patriotske zveze. Po letu 2000 je tarča njegovega strupenega jezika vedno bolj postajal oče Jeroom Heyndrickx, CICM, priznani raziskovalec Kitajske z obsežnimi izkušnjami terenskega misijonskega delovanja na Tajvanu ter direktor Verbiest Institute (poimenovanega po enem izmed zgodnjih jezuitskih misijonarjev) na Univerzi v Leuvnu v Belgiji. Heyndrickx je imel sloves enega najvplivnejših svetovalcev Kongregacije za evangelizacijo. Njegovi pogledi so verjetno odsevali pogled mnogih s Cerkvijo povezanih

institucij in fundacij, ki so se ukvarjale s Kitajsko.

Heyndrickx je podpiral sodelovanje (kritiki bi morda rekli kolaboracijo) z uradno Cerkvijo, ne, ker bi bila tako odlična institucija, ampak ker ni alternative. Leta 2010 se je nekoliko pokroviteljsko veselil, da je papež Benedikt "stopil v korak s časom". Po Heyndrickxovi interpretaciji je pismo postavilo implicitno zaupanje v presojo kitajskih škofov - kar ima Zen za vnaprejšnjo privolitev uklonitvi političnim pritiskom. Heyndrickx je uradno Cerkev primerjal s tisto, ki jo je ustanovil Matteo Ricci (1552-1610), pionir kitajskega misijonskega dela in oblikovalec jezuitske politike inkulturacije. Heyndrickx se je vnaprej veselil uspešne inkulturacije današnje Cerkve - čeprav morda njegova analogija kliče po podrobnejši raziskavi. "Ne ubijajte prerokov na Kitajskem," je svaril Heyndrickx. "So sodobni Riccij." ³⁵ Preroki niso tisti, ki jih bi imel v mislih naivni bralec, in potencialni morilci so povezani s podtalno Cerkvijo, ki ohranja prezir do tistih, ki so sklenili mir z režimom in njegovimi deli.

Oče Heyndrickx in njegovi somišljeniki ne postavljajo pod vprašaj ključnega principa papeževega prvenstva. Njihov cilj je edinost, utemeljena na apostolskem nasledstvu, utelešenem v papežu in škofih, ki jih postavlja papež. Njihov pristop je razumski. Na Kitajskem ni poti naprej brez priznanja dejstva uradne Cerkve. Ko bi se odnosi med Vatikanom in uradno Cerkvijo uredili in slednja ne bi imela več razlogov za dvom o svoji legitimnosti, bi se s potrpljenjem in s časom razrešile tudi druge zadeve.

Taki strategiji pa lahko načrte prekriža drug vidik pogajalskega sloga leninistov ali vsaj kitajskih komunistov. Ob soočenju s tujci so kitajske oblasti nagnjene k temu, da trdno vztrajajo pri načelnem sporazumu, potem pa, ko je ta sprejet, četudi na še tako dvoumen in nedefiniran način, so fleksibilne pri konkretnih podrobnostih. Problem druge strani je v tem, da jo, če poskuša trdno vztrajati na stvareh, ki jih ima za pomembne, lahko obtožijo

slabe namere ali preloma dogovora, potem ko se je že strinjala z načelom. ³⁶ Z vidika kitajskih oblasti je papež že sprejel veljavnost zakramentov uradne Cerkve in podprl udeležbo kitajskih katolikov pri teh zakramentih. Vsak nadaljnji ugovor, ki bi ga papež lahko podal, je očitno znak slabe namere. Dejansko Cerkev ni popustila zahtevam režima, niti nima možnosti, da bi tako popuščanje sprejela. Kljub nasprotnemu videzu je Cerkev, če že kaj, še manj zmožna popuščati v stvareh, ki se tičejo osnovnih načel kot kitajske oblasti. Tako dolgo, kot se vsaka stran drži načel, ostajajo nasprotja neizogibna.

Nasprotja so se začela zaostrovati proti koncu leta 2009. Provinca Hebei je trdnjava podtalne Cerkve. Očeta An Shuxina (rojen okoli 1949), duhovnika iz te pokrajine, so izpustili leta 2006 po desetletni zaporni kazni. Kot pogoj za izpustitev je sprejel, da se pridruži Patriotski zvezi - v njegovih očeh to ni bila izdaja, ampak nujen korak k regularizaciji položaja Cerkve in svobodi prakticiranja religije. ³⁷ (An pravi, da je zavračal vstop v zvezo, dokler ni prebral papeževega pisma.) Leta 2009 se je zveza odločila, da imenuje očeta Ana za škofa v Baodingu. Težava za Vatikan je bila, da je Baoding že imel škofa, Su Zhimina (tedaj starega 75 let), ki je bil zaprt istočasno kot oče An in so ga še vedno zadrževali brez možnosti komunikacije. Oče An je očitno namignil, da bo deloval samo kot pomožni škof in ne bo sprejel polnega posvečenja. ³⁸

10. novembra je kardinal Tarcisio Bertone, državni tajnik Svetega sedeža, izdal svoje "pismo vsem duhovnikom Katoliške cerkve v Ljudski republiki Kitajski". Spomnil je svoje naslovnike, da edinost Cerkve temelji na evharistiji, ki "je v središču vašega potovanja k spravi". "Resnično evharistična skupnost se ne more umakniti sama vase, kot bi bila samozadostna, ampak mora ostati v skupnosti z vsemi drugimi katoliškimi skupnostmi." Tu kardinal očitno ni imel v mislih tistih, ki želijo "avtonomno" kitajsko Cerkev, ampak prej podtalno Cerkev, ki je ostala zvesta

papežu in ni hotela imeti opravka s sodelavci režima. Kardinal je spomnil svoje naslovnike na papeževo skrb za pravilno duhovniško formacijo (ki jo lahko izvedejo samo prava semenišča, vsa pod nadzorom Patriotske zveze). Škofje in duhovniki bi morali "najti stalne priložnosti za medsebojni osebni stik". "Obenem naj se nihče ne obotavlja iskati spravo s konkretnimi gestami, iztegniti roko bratu, s katerim je v sporu." S stališča tega praktičnega diplomata so podtalni katoliki v preteklosti vodili herojski odpor, a je zdaj čas, da popustijo v svoji gorečnosti.

Približno en teden kasneje je kardinal Zen izdal "vodilo" za branje papeževega pisma, ki je po njegovih besedah vsebovalo njegovo "osebno razumevanje" tega, kaj je papež mislil. Po Zenu papež ne prepoveduje duhovnikom v podtalju, da iščejo potrditev oblasti, a jih v tem tudi ne spodbuja. Sveti oče pravi, da "skrivno delovanje ni normalna značilnost cerkvenega življenja". Nekateri trdijo, pravi Zen, da to pomeni, da ne bi smelo več biti podtalne skupnosti. Papežev cilj pa je bil spodbuditi upor proti političnemu vmešavanju. Papež je povsem razumel, da preudarnost lahko sili nekatere duhovnike, da poiščejo državno potrditev (čeprav Zen tudi namigne, da je bil papež nagnjen k preveč radodarni razlagi motivov takšnih duhovnikov). Papež tudi ne zahteva, da člani Patriotske zveze zapustijo to organizacijo. Zahteva pa, da tisti, ki so se spravili z Rimom, to pokažejo s svojimi dejanji. "Nekateri škofje, ki jim je bila podeljeno priznanje in potrditev ... ne živijo v skladu z novim položajem. Kako so lahko v občestvu s Svetim sedežem, če javno in vedno znova izražajo svojo podporo odprti Cerkvi?"³⁹

Leta 2010 je bila Cerkev razdeljena v svojem pristopu do Kitajske. Kitajski režim je rasel po ekonomski in vojaški moči in postajal vedno bolj občutljiv na kritike iz tujine. Režim je vse bolj prevzemal trdo linijo ne le proti katolikom, ampak proti vsem, za katere bi se lahko zdelo, da se mu zoperstavljajo ali poskušajo omejiti obseg njegove moči. Ni bil pri volji za popuščanje.

VOJNA

An Shuxin je bil postavljen za škofa (ali pomožnega škofa - točen status ni jasen) Baodinga v provinci Hebei 9. avgusta 2010. Anovo stališče je bilo bolj utemeljeno, kot bi hotel priznati škof Zen. Patriotska zveza ni bila legitimna katoliška organizacija v očeh Cerkve, a je bila ta očitno pripravljena popuščati glede na realne okoliščine na Kitajskem. Dobro obveščeni opazovalci so namigovali, da so kitajske oblasti tudi same začele popuščati. Ren Yanli, raziskovalec na Kitajski akademiji za družboslovje in morda najbolj poznani kitajski preučevalec sodobnega kitajskega katolištva, je poročal (ali izdal), da oblasti sklicujejo kadrovske seminarje, kjer razpravljajo o možnostih, kako redefinirati kategorije avtonomije, neodvisnosti in samouprave, da bi izvzeli kakršenkoli vpliv na zadeve katoliškega verskega nauka.⁴⁰

Čeprav ni nobenih vidnih dokazov, je možno sklepati, da so ob koncu leta 2009 nekateri iz kitajske vlade razmišljali o dogovoru s Svetim sedežem.⁴¹ Toda julija 2010 so mi v pogovoru z nekaterimi specialisti za religijo na šanghajski Akademiji za družboslovje povedali, da trenutno oblasti ne verjamejo, da bi bilo potrebno v čemerkoli popustiti Katoliški cerkvi. V vsakem primeru se je v drugi polovici leta 2010 zaostril odnos tako do Vatikana kot do podtalne Cerkve.

Obnovljena sovražnost do katolištva je po vsej verjetnosti samo eden od vidikov splošnega sindroma povečanega avtoritarizma. Polno razumevanje novih okoliščin potrebuje nadaljnje raziskave in večjo časovno razdaljo. Njihov pomemben del sta verjetno zamenjava v vodstvu, ki je v načrtu za leto 2012, in splošni interes celotnega vodstva, da ohranjajo čim višjo mero družbene harmonije ("harmonija" pa pomeni prisiliti tiste, ki v družbi niso zadovoljni s svojim položajem, k molku).⁴²

Kitajsko gospodarstvo je v zgodnjih letih 21. stoletja delovalo spektakularno dobro, a se ni povsem izognilo nekaterim prelomom



svetovne recesije leta 2008. Vse lažja komunikacija in pretočnost informacij je vladajoči eliti otežila, da bi učinkovito zatrla izraze ljudskega nezadovoljstva, ki so ga hranile vseobsegajoča korupcija in zlorabe položaja s strani elit. Novi družbeni mediji so navadnim ljudem odprli več kanalov informacij iz tujine in dovolili tistim s pritožbami več možnosti za medsebojno komunikacijo. Trd pristop proti Cerkvi je bil morda oportuna poteza zaradi obnovljene pozornosti na pedofilske škandale in posledičnih udarcev njenemu mednarodnemu ugledu.⁴³ Akcija proti Katoliški cerkvi je sovpadla z obnovljenimi napadi na protestantske hišne cerkve z namenom, da jih prisilijo k pridružitvi organizaciji Trojne avtonomije.⁴⁴

Prva nedvoumna kršitev tihega dogovora z Vatikanom je bilo nezakonito imenovanje msgr. Gua Jincaija, namestnika tajnika Patriotske zveze, za škofa v Chengdeju (provinca Hebei) v novembru. Druge škofove v provinci Hebei so po poročilih zaprli v hišni pripor in jih prisilili, da so se udeležili posvečenja.⁴⁵

Nekaj tednov kasneje sta se Patriotska zveza in Škofovska konferenca zbrali na Narodnem kongresu kitajskih katolikov (skupno srečanje, ki zanika domnevno ločeno naravo obeh organizacij). Zdi se, da so mnogi od udeležencev prišli pod prisilo. Eden od njih je poročal, da so pred srečanjem zbrali skupaj delegacije iz vsake province, jih poučili, kako naj se vedejo, in jih nato skupno peljali na kongres. Seje so potekale pod strogim uradnim nadzorom, pri čemer približno četrtnina udeležencev ni bila katolikov, ampak iz vrst funkcionarjev ali vladnih kadrov⁴⁶ (ti sicer niso imeli pravice do oddaje glasov, kar pa nima velikega pomena). Na srečanju je bil za vodjo škofovske konference "izvoljen" Ma Yingling, škof Kunminga (provinca Junan) in eden redkih preostalih nezakonitih škofov, za vodjo Patriotske zveze pa Fang Xingyao, zakoniti škof Linyija (provinca Šandong).⁴⁷ Papeško pismo je pozvalo tiste, ki so se spravili z Rimom, naj pokažejo vidne znake sprave; očitno je bilo

lažje pokazati vidne znake pripravljenosti podrediti se uradni liniji.

Posvečenje v Chengdeju je razočaralo prijatelje Kitajske v tujini. Celo oče Heyndrickx je izrazil odpor do odnosa oblasti. Toda čeprav je priznal, da duhovniki, ki se odkrito upirajo državni politiki, uživajo občudovanje vernikov, je nadaljeval s pozivi podtalni Cerkvi, naj se odpre "dialogu".⁴⁸ Tudi na Kitajskem je prišlo do nasprotovanj. Duhovnik iz Chengdeja je tako pripomnil, da pritisk na škofove, da se udeležijo nezakonitih posvečenj, ni opravičilo zanje, da se mu uklonijo.⁴⁹ Semeniščniki v provinci Hebei so v istem času pripravili na koncu uspešen protest za preklic vladne odločitve, da imenuje političnega komisarja, aparatčika KPK, za rektorja semenišča.⁵⁰

Aprila 2011 se je komisija za Cerkev na Kitajskem sestala v Rimu, da bi ponovno premislila politiko do Kitajske. Izdala je uradno izjavo, da ni razloga, da bi posvečenje v Chengdeju imeli za neveljavno, a je bilo vseeno "resno nezakonito". Dodali so: "Zunanji pritiski in ugovori [vpletenih katolikov] lahko pomenijo, da izobčenje ni samodejno izvršeno." Duhovniki, posvečene osebe in verni laiki bi morali "razumeti težave svojih škofov" ter jih podpirati in hrabriti.⁵¹ Duhovniki in verni laiki so bili morda manj pripravljeni na podporo, kot bi si želela komisija. Neki "oče Janez", duhovnik odprte Cerkve, je dejal, da "je Sveti sedež ... bil preveč spravljiv do skupnosti odprte Cerkve, medtem ko je od podtalne skupnosti zahteval poslušnost." Neki podtalni duhovnik je na blogu zapisal, da so s podporo "napačne mentalitete v Vatikanu oportunisti na Kitajskem izčrpali skoraj vse možnosti ... za pogajanje s kitajsko vlado." Drugi bloger, ki se predstavlja kot Panshi Peter, je rekel, da je izgubil upanje v Vatikan. "Mislim, da je to dovolj. Ustavimo se tukaj. Upam, da nas Sveti sedež ne bo nikoli več motil. Vzeli bomo vso odgovornost za svojo lastno usodo. Nasvidenje."⁵² Medtem je Liu Bainan, ki se je kljub domnevni upokojitvi še vedno čutil pristojnega za podajanje izjav, namignil, da vsaj še deset nadaljnjih

izpraznjenih mest čaka na "samostojno izvolitev in posvečenje". Papežu je svetoval, naj se ne vmeša.⁵³

Kljub tej bombastični napovedi sta v prvi polovici leta 2011 potekali vsaj dve zakoniti posvečenji. Tretje posvečenje Suna Jigena iz Handana (provinca Hebei) je bilo načrtovano za junij, a so uradno potrjeno slovesnost odpovedali. Sun, ki je imel dovoljenje tako s strani papeža kot režima, je z lokalnimi katoliki, ki so našli sedem škofov, pripravljenih za sodelovanje, uredil obhajanje slovesnosti nekaj dni pred datumom, ko je bila uradno napovedana. Besne oblasti so Suna zaprle. Izpuščen je bil po nekaj dneh, a so mu kitajski uradniki odrekli priznanje njegovega novega položaja.⁵⁴

Približno v istem času je bilo "do nadaljnega" prestavljeno nezakonito posvečenje Shena Guoana za škofa v Hankouju (provinca Hubei), ki je bilo napovedano za 3. junij. Govorilo se je, da je msgr. Shen sam odklonil sodelovanje, ko se je soočil z nasprotovanjem tamkajšnjih katolikov. Kaže, da v tem primeru ni bilo nobenih nadaljnjih dejanj in da Shen ostaja neposvečen. Vseeno je Vatikan vsaj do junija deloval s previdnostjo, da ne bi stopil v neposredno konfrontacijo bodisi z režimsko oblastjo, bodisi s kitajskim klerom, ki je z njo sodeloval. Dopuščal je "olajševalne okoliščine", izhajajoče iz "hudega strahu" ali "hudih neprijetnosti", in s tem omogočal sodelavcem oblasti, da so se izognili izobčenju.⁵⁵

29. junija je bil msgr. Lei Shiyin nezakonito posvečen za škofa v Leshanu (provinca Sečuan). Oče Lei ni bil le brez papeškega blagoslova, ampak ga je Rim tudi eksplicitno označil kot nesprejemljivega (in namignil, da Lei ve, zakaj). Lei je razložil, da "osebno lahko brezpogojno uboga Cerkev," vendar mora upoštevati tudi potrebe krajevne cerkve. "Nimamo izhoda in ne moremo se izogniti težavam, ampak moramo delovati v skladu z realnim položajem." Zavrnil je govorce o nemoralnem vedenju, katerih vsebina je očitno bila razlog za zavračanje Rima.⁵⁶ Vseh sedem škofov, ki so sodelovali pri posvetitvi,

vključno s škofom Li Shanom iz Pekinga, je bilo v občestvu z Rimom.

Tokrat je Cerkev udarila nazaj. Sveti sedež je 4. julija oznanil, da je posvečenje častitega Lei Shiyina nezakonito, in ga ni priznal za škofa Leshana. Po svojem dejanju je bil Lei podvržen samodejnemu izobčenju po kanonu 1382 Zakonika kanonskega prava.⁵⁷ Oče Lei je bil šele drugi duhovnik na Kitajskem, ki so ga eksplicitno imenovali za izobčenega, in prvi po letu 1955. Kanon 1382 nalaga izobčenje tudi tistim, ki opravljajo posvečenje, a vatikanska izjava tega ni jasno potrdila. Zapisali so le, da "so se škofje posvečevalci izpostavili hudim kanoničnim kaznim, ki jih nalaga pravo Cerkev". Morda je bil to način, da so dopustili nekaj dvoma v prostovoljnost njihovega dejanja ali da so vsaj pustili škofom izhod, če bi kasneje trdili, da so ravnali pod prisilo.

V kuriji se je oblikoval nov občutek, da je mera polna. V bolj konkretnem smislu se je zgodila menjava v vodstvu Kongregacije za evangelizacijo narodov. Maja je kardinal Dias odstopil in zamenjal ga je nadškof Fernando Filoni, trd in zrel diplomat z izkušnjami v težavah Kitajske. Nekaj mesecev prej so hongkonškega duhovnika Hona Tai-fa (Savia Hona) povzdignili v nadškofa in imenovali za tajnika - drugega moža - kongregacije. Škof Hon je bil enakega mnenja kot njegov bivši nadrejeni, kardinal Zen, čeprav manj grob v svojem stilu. Istočasno z junijsko izjavo o "olajševalnih okoliščinah" pri nezakonitih posvečenjih je Hon imel intervju, v katerem je potrdil, da je šlo za prisilo in da tisti, ki se upirajo oblastem, tvegajo kazen. Toda dejal je še, da nekateri vseeno zavrnejo sodelovanje in da to dejstvo samo kaže, da je "možno zavrniti podreditev". Pri tem pa je mnogo "oportunistov", ki trdijo, da delajo za dobro Cerkve, a so "lažne priče za vernike". Teologi v Ameriki in Evropi, ki podpirajo "avtonomijo pri izboru škofov," ploskajo servilnemu obnašanju, s čimer ne delajo usluge Cerkvi na Kitajskem.⁵⁸

14. julija je sledilo naslednje nezakonito posvečenje v Shantouju na južnem Kitajskem.

Novi škof je bil Huang Bingzhang, eden od podpredsednikov Patriotske zveze, ki je bil prav tako izobčen. Tokrat je bil odpor kitajskega klera vidnejši. Pravijo, da je večina tistih, ki so jih oblasti pozvale k sodelovanju, poskusilo zavrtniti. Slovesnost je vodilo osem zakonitih škofov, ki jih je do cerkve spremljala policija; polovico od njih so domnevno "ugrabili" in privedli na slovesnost.⁵⁹ Glavni posvečevalec bi moral biti msgr. Pei Junmin, škof v Shenyangu na severovzhodu. Toda škof Pei se je zaprl v svojo hišo in s pomočjo kakih štiridesetih svojih duhovnikov uspel zadržati tiste, ki so ga prišli iskat.

Uradni kitajski mediji so se razpisali o tem, kako "nevljudna" je Cerkev, ko deli izobčenja in kritizira kitajski način delovanja. Uradni časopis KPK je pridigal Rimu, da se mora katolištvo prilagoditi krajevnim okoliščinam, in želel prikazati papeško imenovanje škofov kot poskus "vatikanske države", da bi izvajala oblast nad "daljnimi deželami". Navajal je nedavno kritiko Vatikana (članek jo je imenoval "tirada"), ki jo je izrekel irski predsednik vlade in naj bi doživela dober odmev pri prebivalcih Irske. To kaže, "da je ljudstvo z veliko večino postavilo svojo zvestobo državi nad zvestobo Vatikanu".⁶⁰

Tako so vsaj začasno stvari zašle v slepo ulico.⁶¹ Oblasti so trdile, da so odločene nadaljevati s posvetitvami oseb, ki so za Rim nesprejemljive, in so celo stopnjevale napetost, tako da so izrecno zavračale tiste, ki bi bili lahko sprejemljivi. Vatikan se je s svoje strani delno umaknil iz nespodobnega položaja posrednika med svojimi sovražniki in tistimi, ki so ostali zvesti. Pri tem ni imel le podpore podtalne Cerkve, ampak tudi večinoma tiho, a občasno tudi odkrito podporo uradne Cerkve, če izvajamo organizacijski aparat Patriotske zveze.

Kritiki kardinala Zena navajajo očiten argument, da je iz njegovega položaja vse prelahko pozivati kitajsko Cerkev k prostovoljnemu mučeništvu. Njegov odgovor je v bistvu tak: naj bo kakorkoli že, gre za stvar načela. Cerkveni vojak je v svetu in se mora

odzivati na svet tak, kot je, kar neizogibno vodi v močvirje dvoumnosti.⁶² Delovanje v svetu neizogibno zahteva politično presojo. Najvišja politična vrlina je seveda preudarnost. Toda včasih je večja preudarnost v tem, da se držimo načel in sprejmemo posledice.

NEKAJ ZAKLJUČKOV IN IMPLIKACIJ

Chris Reardon opisuje odnose med Svetim sedežem in kitajsko državo z izrazom "ponavljajoča se igra"⁶³, kar označuje rivalstvo, ki se nadaljuje, ne da bi katera koli stran lahko odločilno porazila drugo. Po logiki teorije iger bi moral biti pričakovani izid neke vrste tiho sodelovanje, pri katerem nobena stran ne izpolni optimalno svojih želja, a tudi ni postavljena povsem na hladno. Pričakovana "rešitev" bi torej na Kitajskem bila, da bi tako papež kot režim lahko izvajala veto nad imenovanjem škofov.

Konvencionalno sprejeta strategija v takih igrah je "milo za drago".⁶⁴ Ko je igralec A na potezi, mora pokazati pripravljenost za sodelovanje. Če se igralec B ne odzove recipročno, mu mora A v naslednji potezi to povrniti (ne pa zaostri spora). V načelu bi morali obe strani sčasoma dojeti sporočilo.

Odnosi med Vatikanom in Kitajsko se vsaj delno ujemajo s tem vzorcem. Leta 2000 je papež kanoniziral kitajske mučence, ki so moteči za trenutno oblast, obred pa je potekal na državni praznik Kitajske (narodni dan). Lahko, da je šlo tudi za namerno izzivanje, ne le "spodrsrlaj", glede na to, da je kanonizacija sledila vrsti nezakonitih posvetitev v predhodnih mesecih. Kitajska je vrnila udarec z nadaljnimi nezakonitimi posvetitvami, a se je kasneje praksa zopet ustalila v "normalnem" vzorcu skupne potrditve, ki se je tedaj oblikoval. Leta 2006 pa je Kitajska nadaljevala z novo vrsto nezakonitih posvetitev, domneva se, da v povračilo za papeško povzdignjenje Zen Ze-kiuna v kardinala. Zenov prekršek v tistem času je bil, da je kot nadškof Hong Konga glasno podprl tamkajšnje prodemokratske sile in močno nasprotoval predloženi

zakonodaji, ki je vsebovala možnost, da v pokrajini prevlada policijska država. Benediktovo pismo iz leta 2007 je bila spravljiva gesta in nekaj časa se je zdelo, da sta obe strani ponovno na poti k dogovoru. Zdi pa se, da je zaostrovanje kitajskih stališč od leta 2010 naprej bolj del splošnega zaostrovanja in verjetno nima veliko povezave s potekom "igre" s Cerkvijo.

Morda bo Kitajska plačala ceno za svoj oster odnos do Cerkve, če upoštevamo, da bi verjetno praktično vsi kitajski katoliki, kleriki in laiki, uradni in podtalni, raje bili v polnem občestvu s papežem, če bi imeli izbiro. Poskus vsiljevanja političnega nadzora hrani zamero.⁶⁵ Edini realni razlog, da se režim sploh zanima za Katoliško cerkev, je v tem, da predstavljajo njeni pripadniki sicer majhen, a pomemben del prebivalstva. Režima ne bi niti najmanj motilo, če bi mu uspelo Cerkev reducirati na pasivni instrument političnega nadzora. Mnogi verniki bi se nedvomno izgubili v splošno sekularno ozadje. Drugi bi lahko našli močnejšo duhovno hrano v protestantskih evangeljskih hišnih cerkvah - in s temi bi opravili v naslednjem koraku.

Dobro obveščeni raziskovalec Ren Yanli pravi: "Vlada želi garancijo, da Cerkev ne bo delovala kot politično telo, da bodo kitajski škofje neodvisni od kakršnih koli političnih in geopolitičnih stališč rimske kurije. V praksi je njen namen, da se izogne možnosti ali dejanskosti, da bi nuncij lahko napadel vladno politiko. Iz tega razloga nekateri v Pekingu vztrajajo pri tem, da želijo ohraniti določeno mero nadzora nad imenovanjem škofov."⁶⁶ Na površini se zdi, da papeževo pismo s tem, ko zanika vsakršno politično ambicijo Cerkve, priznava legitimnost režima in nerado celo državi dovoljuje "določeno mero" nadzora nad imenovanjem škofov. Kaj več bi lahko še želeli? Toda "politično" ima širok pomen.

Če damo ob stran nesoglasje o tem, ali Bog obstaja, imajo konservativni kadri KPK in konservativni katoliki (in kitajski katoliki so nagnjeni h konservativnosti) veliko skupnih

točk pri vprašanih osebne drže, dolžnosti do družine in odgovornosti do širše družbe. Vendar obstajajo tudi določena območja, kjer sta režimska politika in katoliška morala v konfliktu. Najočitnejše je načrtovanje družine - politika enega otroka in še posebej sredstva, ki se uporabljajo za njeno uveljavitev.⁶⁷ Drugo področje je socialno delo med mestnimi migranti in drugimi v družbeno obremenjenih položajih,⁶⁸ ki ga izvaja Cerkev na Kitajskem, pri čemer tvega konflikt z lokalnimi oblastmi. Obstajajo tudi druga področja potencialnega konflikta in s časom se jih bo pojavilo še več. Potencialna področja napetosti ostajajo odprta (ali utišana) v pričakovanju razrešitve vprašanja upravljanja Cerkve. Večno se jih ne da ignorirati.

Regularizacija položaja Cerkve na Kitajskem bi institucionaliziralo položaj organizacije, ki usmerja lojalnost dela državljanov, nad katerim KPK ne bi več imela polnega nadzora. Ta organizacija bi poleg tega imela široke mednarodne povezave in njena zadnja avtoriteta bi ležala onkraj meja države. Dokler režim ohranja svojo sedanjo obliko, je to nevzdržno. Konflikt med Cerkvijo in civilno oblastjo je neizogiben.

Če bo Cerkev opravljala svoje delo, bo najbrž vedno v napetosti s svetom. Na Kitajskem je protislovje posebej izrazito. Tu ni prostora za poskus ocene širših teoloških in eklezioloških vprašanj. Jezus je rekel, da vrata pekla Cerkve ne bodo premagala. Morda ni zagotovila, da bo Cerkev vedno imela isto organizacijsko in administrativno strukturo. Zagotovo pa ima Cerkev, zgrajena okoli jedra avtoritete, tosvetne prednosti tako zase kot za svet.

Ena od tem, ki jih je odprla pričujoča analiza, so podobnosti med pritiski na Cerkev na Kitajskem in v sodobni zahodni sekularni družbi. Teh ne bi smeli napihovati: med liberalnim političnim sistemom s svobodnimi volitvami, svobodo govora in v glavnem še vedno prisotno vladavino prava ter avtoritarnim, posttotalitarnim režimom, kot je Kitajska, so očitne razlike. Toda celo na

sekularnem Zahodu je kultura začela postavljati zahteve, ki jim bo Cerkev težko ustregla in so včasih podprte s politično močjo.⁶⁹

Zagovorniki avtonomije morda ne razumejo v polnosti, za kaj prosijo. Če bi bili kitajski katoliki res avtonomni in bi sami izbirali svoje vodstvo, bi bilo varno staviti, da bi bil celoten episkopat v polnem občestvu in poslušen papežu. Če bi na postkrščanskem Zahodu odločitev o cerkvenem vodstvu sprejemali tisti, ki se redno udeležujejo maše in verjamejo temu, kar tam slišijo, bi morda imel višji kler še ožji pogled na pravovernost kot sedaj - in bi bile župnijske skupnosti po vsej verjetnosti še manjše. Tega si ne predstavljajo tisti, ki kličejo po več avtonomije.

Na Kitajskem zahteva po avtonomiji do papeške avtoritete reducira Cerkev na pasivni instrument politične moči. Podobne težnje na postkrščanskem Zahodu bi Cerkev posrkala v sovražno ali indiferentno, vse bolj politizirano, militantno sekularno kulturno hegemonijo. V obeh primerih se dodana vrednost Cerkve tako zase kot za svet približa ničli.

Konflikti in napetosti so na Kitajskem neizogibni, nadaljevanje pregnanjanja pa je neizogibno le do takrat, dokler režim ostaja isti. Podtalna Cerkev morda nima institucionalnega značaja, ki bi ustrezal "civilni družbi", vendar Kitajska danes ni civilna družba; v vsakem primeru civilna družba deluje le, če se skupine naučijo med seboj tolerirati v javnem prostoru, in ne, če se skupine ali posamezniki odrečejo svojim načelom. Režim se seveda lahko spremeni ali razvije. Občutljivost in obrambna drža režima proti svojim kritikom je sama dokaz njegove krhkosti. Nihče nima pravice (naj mi kardinal Zen ne zameri) zahtevati moralnega poguma od drugega in spodbujanje drugih, naj se soočijo z nevarnostmi, ki jih sam ne bo nikoli srečal, je lahko znak slabega okusa. Toda Cerkev ima lahko vrednost le, če trdno stoji. Samo če je sposobna stati v napetosti s širšim okoljem, se lahko zoperstavi silam, ki so škodljive za njeno poslanstvo. V kratkem ali srednjem roku so perspektive Cerkve

na Kitajskem morda svetlejšje kot v njeni domovini na Zahodu.

Prevod: Rok Blažič

1. Peter R. Moody, "The Catholic Church in China Today: The Limitations of Autonomy and Enculturation", *Journal of Church and State*, 55, št. 3, str. 403–431. Avtor je profesor političnih znanosti na Univerzi Notre Dame (Indiana, ZDA), njegovi področji preučevanja sta komparativna politika ter kitajska politika in politična misel. Op. prev.
2. V tem članku se izraz *Cerkev*, razen če je podrobno opredeljeno ali sam kontekst jasno nakazuje drugače, nanaša na Rimskokatoliško cerkev kot institucijo ali versko skupnost. Izraz *univerzalna Cerkev*, ki ga uporabljam z nekoliko tveganja tendencioznosti, se nanaša na Cerkev kot institucijo in skupnost, ki jo združuje pokorščina papežu.
3. *Podtalna* je običajni izraz (kitajsko: *dixia*). Kot organizacija (ali njene posamezne kongregacije) je verjetno tehnično ilegalna, toda podtalno ne bi smeli razumeti kot skrivno.
4. Erbetto P. Lozada Jr., *God Aboveground: Catholic Church, Postsocialist State, and Transnational Processes in a Chinese Village* (Stanford: Stanford University Press, 2001).
5. Druga izstopajoča sporna točka je s področja diplomacije. Na državni ravni ima Vatikan diplomatske odnose s Tajvanom - tehnično z Republiko Kitajsko, kot je bilo uradno ime države pred zmago komunistov leta 1949. Preostanki te vlade so preživeli na Tajvanu in trdili, da so edina legitimna vlada celotne Kitajske. Novo nastala Ljudska republika je s svoje strani zahtevala suverenost nad Tajvanom. Kitajska je zahtevala, da Sveti sedež uradne vse uradne odnose s tajvanskimi oblastmi, preden lahko pride do normalizacije položaj Cerkve na celine. Jasno je bilo, da je Vatikan pripravljen na ta korak, čeprav bi bilo verjetno potrebno prej razrešiti še nekaj težav. Kljub odkritemu antikomunizmu tedanjega nuncijske se zdi, da je bil Vatikan pripravljen razširiti priznanje na Ljudsko republiko Kitajsko v času njene ustanovitve, če bi Kitajci to dopustili.
6. Klasična raziskava te napetosti je verjetno še vedno H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper Torchbooks, 1951).
7. Walter Kasper, "On the Church", *America*, 23. april 2001.
8. Thomas Banat in Jean-Paul Wiest, ur., *Popular Catholicism in a World Church: Seven Case Studies in Inculturation* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999), 182.
9. Gianni Criveller, "The Missionary Method of Matteo Ricci", *Tripod* 30, št. 138 (jesen 2010).
10. Dejanje Pija XII. je verjetno sprožila želja, da bi olajšal razmere za japonske katolike, ki so bili pod hudim pritiskom, da bi se pokorili praktsi čaščenja cesarja, ki ga je zahtevala tedanja militaristična vlada. S tem bi ceremonije čaščenja cesarja lahko označili kot "državljanska" dejanja (kot je v ZDA prisega zvestobe zastavi). Glej George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy: From Its Beginnings to Modern Times* (Chicago: Loyola University Press, 1985).
11. Za zanimiv izbor glej Liu Xiaofeng, ur., *Dao yu Yan: Huaxia Wenhua yu Jidu Wenhua Xiangyu* [Logos in Beseda: srečanja med kitajsko in krščansko kulturo], (Šanghaj: Sanlian Shudian, 1994). Glej tudi Pan-chia Lai in Jason Lam, ur., *Sino-Christian Theology: A Theological Qua Cultural Movement*

- in *Contemporary China* (Frankfurt: Peter Lang, 2010). Iz katoliške perspektive glej Timothy Lee Yu-lai, "A Chinese Fish Thinks about Chinese Water: The Cultural Engagement of Christian Theology in the Emerging Sino-Christian Context" (PhD diss., School of Theology and Philosophy, Australian Catholic University, 2008).
12. Tudi nekatera bolj konservativna fundamentalistična gibanja so se želela osvoboditi nadzora iz tujine (cerkve na Zahodu so v tistem času tudi izražale določen odpor do njihove verske prakse) in zdi se, da so velik del kasnejšega odpora proti političnemu nadzoru nad cerkvami dejansko vodili isti pridigarji in iste skupnosti, ki so se najbolj upirali nadzoru iz tujine. Glej Lian Xi, *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China* (New Haven: Yale University Press, 2010). Danes se tako uradne kot "hišne" cerkve (protestantski ekvivalenti katoliških podtalnih cerkva) nagibajo k strogi liniji pravovernosti, h kvazifundamentalističnemu evgelikanizmu: ta oblika pritegne večino tistih, ki jih privlača krščanstvo.
 13. Po odločitvi v 90. letih se Patriotska zveza ne izreka več o verskih zadevah kot takih, ampak se je to preneslo na Kitajsko katoliško škofovsko konferenco. Vatikan nobene od obeh organizacij ne priznava, njuni organizacijski strukturi sta medsebojno prepleteni. Narodna zborovanja prirejata skupaj, istočasno in na istem kraju.
 14. Zdi se, da so Kitajci papežu res poslali obvestilo o načrtovanih dogodkih ter mu s tem dali možnost, da izreče soglasje - čeprav sporočilo še ni prišlo v javnost. Toda to se je dogajalo v kontekstu obširnega preganjanja Cerkve na Kitajskem in številnih zlonamernih dejanj s strani KPK - in seveda enako dolgega spiska protikomunističnih izjav tako Rima kot kitajske Cerkve.
 15. Do leta 2011 je le enega kitajskega duhovnika izrecno in poimensko doletelo izobčenje, kar se je zgodilo že leta 1953, pred oblikovanjem Patriotske zveze, zaradi dejanj proti papeškem nunciju.
 16. Na spletni stran Vatikana je tudi angleška različica besedila. Dostopna je na naslovu: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/letters/2007/documents/hf_ben-xvi_let_20070527_china.html.
 17. Kompendij, ki razlaga (in v veliki meri dobesedno navaja) papeško pismo in je bil izdan leta 2009 (zdi se, da po pobudi trše linije rimske kurije), vsebuje dodatek, ki zagotavlja možnost obnove posebnih dovoljenj, tako da položaj ostaja zelo nejasen.
 18. Za besedilo v angleščini glej Beatrice Leung, *China-Vatican Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 348-77.
 19. Z zamenjavo vodstva leta 2011 je kongregacija morda pripravljena prevzeti tršo linijo.
 20. Richard Madsen, *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society* (Berkeley: University of California Press, 1997). Podobne ugotovitve najdemo pri raziskovalcih kitajskega protestantizma. Glej David Aikman, *Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China and Changing the Global Challenge of Power* (Washington, DC: Regnery, 2003), ki slavi porast fundamentalizma na Kitajskem, medtem ko delo Lian Xi, *Redeemed by Fire*, opozarja na fanatizem, sektaštvo in vraževerje.
 21. Organizacijsko delo za uradno Cerkev pa so zaupali Liu Bainianu (1934-), laiku (bivšemu semeniščniku), ki je služil kot generalni sekretar Patriotske zveze do leta 2010.
 22. Paul P. Mariani, *Church Militant: Bishop Kung and Catholic Resistance in Communist Shanghai* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011). Gong se je trmasto upiral poskusom režima, da bi Cerkev reduciral na svoj politični instrument. V zaporu je ostal do leta 1986. Dve leti po izpustitvi je bil izgnan v ZDA, kjer je imel sorodnike, umrl je v Connecticutu leta 2000. Leta 1979 ga je Janez Pavel II. skrivno ("in pectore") povzdignil v kardinala.
 23. Prav tam. Lazslo LaDany, *The Catholic Church in China* (New York: Freedom House, 1987), 77.
 24. Prav tam. Navedek je vzet iz LaDany, n.d. ki je poročal o govoru 1. decembra, kot je stoji v tekstu; LaDanyjev vir je bil Sunday Examiner - brez navedbe strani ali avtorja. *Hong Kong Sunday Examiner*, 10. marec 1989, in James T. Myers, *Enemies Without Guns: The Catholic Church in the People's Republic of China* (New York: Paragon House, 1991), 292-93. Teolog iz Notre Dame University Richard McBrien je v besedilu "Bishops and the Pope" postavil zanimivo trditev, da izhaja nedvomna papeška oblast imenovanja škofov šele iz Napoleonovega konkordata s Cerkvijo leta 1801. Glej *National Catholic Reporter*, 6. junij 2011. Res je bil položaj v Franciji pred konkordatom podoben, kot je na Kitajskem danes, in morda je pred revolucijo (in pravzaprav tudi po podpisu konkordata) kralj (oz. kasneje francoska vlada) užival pretiran vpliv na izbor škofov, toda Sveti sedež je očitno pripravljen ponuditi enak vpliv kitajski državi.
 25. Lahko torej sprejmemo, da je ta "rektor" res rekel nekaj podobnega škofu Jinu, a je težko verjeti, da je dobesedno ponovil svoje dejanske besede papežu.
 26. Tehnično gledano velja Jin v Rimu za pomožnega škofa, ker že obstaja zakonito imenovan škof na tem položaju. Oblast temu ni dovolila izvajati njegovih funkcij in po letu 2000 so se širile govorice, da je senilen.
 27. Adam Minter, "Keeping Faith", *Atlantic*, julij/avgust 2007. Glej <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2007/07/keeping-faith/5990/>.
 28. Jean-Paul Wiest, "Understanding the Roman Catholic Church in China," junij 2002, dostopno na spletnem naslovu www.usccb.net/church-updates/UnderstandingRCCinChina.pdf; Lawrence C. Reardon, "Ideational Learning and the Paradox of China-Catholic Reconciliation," *Journal of Current China Affairs* (junij 2011): 43-70.
 29. Leta 2000 je papež kanoniziral kitajske mučence, ki so bili ubiti v boksarski vstaji leta 1900, naperjeni proti krščanstvu in tujcem. Režim ima boksarje za domoljube in njihove žrtve - mučence - za zloglasne malopridneže v službi imperializma. Obred kanonizacije se je zgodil 1. oktobra, na državni praznik Ljudske republike Kitajske. Ni jasno, ali je bila to neprevidna napaka ali je Vatikan s tem sam poslal svoj signal. Sledila je poplava nezakonitih ordinacij. Toda tudi pri tem ni jasno, ali je šlo samo za povračilo, ker je v mesecih pred kanonizacijo prav tako prihajalo do nekaj nezakonitih posvečenj in aretacij podtalnih duhovnikov.
 30. Če smo pošteni do škofa Fuja, so po njegovi smrti nekateri, ki so ga poznali, dejali, da ni bil zadovoljen s svojo vlogo, a je delal to, kar je imel glede na okoliščine za najboljše, kar lahko stori za Cerkev na Kitajskem.
 31. Bernardo Ceverella, "Beijing: Bishop to Compromise with 'Patriotic Association'?" *AsiaNews*, 4. februar 2009.
 32. Sandro Magister, "Bishops or Mandarins? The Dilemma of the Chinese Church," *Espresso*, 10. junij 2011.
 33. Prav tam.

34. "Cardinal Dias Tells Chinese Catholics the Pope Blesses Them All, Wants to See Them United," *AsiaNews*, 24. maj 2010, dostopno na spletnem naslovu: <http://www.asianews.it/news-en/Cardinal-Dias-tells-Chinese-Catholics-the-Pope-blesses-them-all,-wants-to-see-them-united-12342.html>. Papeževa pridiga se ni dotikala posebej Kitajske.
35. Jeroom Heyndrickx, "Don't Kill the Prophets in China," dostopno na spletu: http://www.ucanews.com/story-archi-ve/?post_name=/2010/09/08/dont-kill-the-prophets-in-china&post_id=61961, *Ucanews*, 8. september 2010.
36. Klasični primer je pogajanje o Tajvanu v kitajsko-ameriških odnosih. Ljudska republika Kitajska vztraja, da morajo tujci, ki želijo uradne odnose, sprejeti nadoblast Pekinga nad Tajvanom in s tem zavreči vsakršno možnost obstoja "dveh Kitajske" ali, nezaslišano, neodvisne tajvanske države. Amerika ni bila pripravljena dati neposrednega soglasja nadoblasti Ljudske republike Kitajske, a sta se obe strani dogovorili za "formulo", po kateri Američani "prizpnavajo" (beseda, ki so jo Kitajci prevedli kot "priznavajo") stališče Ljudske republike Kitajske, da je Tajvan "del Kitajske", da ZDA temu ne bodo oporekale in da je LRK edina legalna kitajska vlada. Američani so si to razlagali kot brez pomena - samo da razumejo, kakšno je kitajsko stališče. Kitajci so si obratno razlagali, da so Američani sprejeli njihovo stališče in da lahko legitimno ugovarjajo vsakič, ko ZDA delujejo v prid Tajvana na način, ki jim ni všeč.
37. Sandro Magister, "China: One Bishop's About Face Reignites the Dispute between Bertone and Zen," *Espresso*, 3. december 2009.
38. Barb Fraze, "China Catholics Still Being Persecuted," *Catholic News Service*, 4. september 2010.
39. Cardinal Joseph Zen, "An Aid for Reading the Holy Father's Letter to the Church in China," 18. november 2009. Ker je bil avtor prvotnega pisma še živ in pri zdravi pameti, bi se lahko kdo vprašal, zakaj so sploh krožile različne interpretacije. Odgovor je verjetno v tem, da je pismo bilo uradni cerkveni dokument, ne le preprosto osebno mnenje papeža Josepha Ratzingerja; glede na različnost mnenj znotraj Cerkve in nejasnost odgovora na to, kaj v okoliščinah na Kitajskem zahteva preudarnost, je bilo prikladno, da pismo vsebuje dvoumnosti in se ponuja različnim interpretacijam. Prim. John L. Allen Jr., "Playing 'Spin the Pope' in China," *National Catholic Reporter*, 29. januar 2010.
40. Gianni Valente, "Between Rome and Beijing the Sensus Fidei Unties the Knots," 30Days, december 2009, dostopno na spletu: http://www.30giorni.it/articoli_id_22023_13.htm. Rena bi morali imeti za poluradni ali neuradni vir. Ni govornik režima in njegovih besed ne moremo jemati kot vladno politiko, a izraža poglede, ki pronicajo iz uradnih krogov in še niso bili v polnosti oblikovani.
41. Na začetku leta 2010 so "poročila" namigovala, da se diplomati Kitajske in Svetega sedeža redno srečujejo trikrat na leto na pogovorih.
42. Biti "harmoniziran" je postal sarkastični opis poziva policije na zasliševanje ali še kaj hujšega.
43. Jo Renee Formicola, "Catholic Clerical Sexual Abuse: Effects on Vatican Sovereignty and Papal Power," *Journal of Church and State*, 53, št. 4 (jesen 2011): 523-44.
44. Vladno akcijo, ki se je po govorih imenovala *Operacija zastrafvanje*, je sprožila odločitev Politbiroja z dne 1. decembra. Novice o njej so se nemudoma razširile znotraj evangelijskih krogov. O akciji so poročali v nekaterih tujih verskih medijih (npr. CHINact, 8. avgusta 2011), kolikor pa sem lahko videl, o njej ni bilo govora v kitajskih uradnih ali v prevladujočih zahodnih sekularnih medijih.
45. Zhen Yuan, "Chengde, Eight Bishops in Communion With the Pope Participate in Illicit Ordination," *Asianews.it*, 20. november 2010, dostopno na spletu: <http://www.asianews.it/news-en/Chengde,-eight-bishops-in-communion-with-Pope-participate-in-illicit-ordination-20044.html>.
46. "Three Days in China's Catholic Congress," *Ucanews*, 16. december 2010.
47. Za polno uradno poročilo (v kitajščini) glej: <http://Chinacath.org/news>, 7. decembra 2010. Liu Bainan je postal častni vodja Patriotske zveze, Jin Luxian pa častni vodja Škofovske konference.
48. Jeroom Heyndrickx, "Un grand pays agissant comme s'il n'avait pas besoin de amis, fait peur au monde. La China a besoin d'amis ou pas?," *Courrier Verbiest*, december 2010, 1-2.
49. "'Reverse Thinking': What It Means to Force a Bishop's Hand," *Ucanews*, 22. november 2010. "Reverse Thinking" je pseudonim duhovnika s Kitajske.
50. Zhen Yuan, "Hebei Seminarians Welcome New Rector," *AsiaNews.it*, 15. januar 2011.
51. "Meeting on the Catholic Church in China," *Vatican Information Service*, 14. april 2011. Srečanje je tudi izrazilo svoje zadovoljstvo z novico, da je šanghajska škofija začela predhodni postopek za beatifikacijo Xu Guangqija (1562-1633), zgodnjega spreobrnjenca. Postopek za beatifikacijo Mattea Riccija, Xujevega mentorja, se je že začel.
52. "Vatican's China Statement Falls Flat," *Ucanews*, 19. april 2011.
53. Paul Wang, "Patriotic Association Threatens 10 Episcopal Ordinations Without Papal Mandate," *Asianews.it*, 16. maj 2011.
54. Paul Mooney, "Church and State Divide," *South China Morning Post*, 12. avgust 2011.
55. John Thavis, "Vatican Clarifies Excommunication Penalty for Unauthorized Ordinations," *Catholic News Service*, 10. junij 2011.
56. "China Challenges Vatican with New Bishop's Ordination," *CatholicCulture.org*, 29. junij 2011, dostopno na spletu: <http://www.catholicculture.org/news/headlines/index.cfm?storyid=10835>.
57. "Vatican Rejects Chinese Bishop's Authority, Warns Others on Excommunication," *CatholicCulture.org*, 4. julij 2011, dostopno na spletu: <http://www.catholicculture.org/news/headlines/index.cfm?storyid=10884>.
58. Sandro Magister, "Bishops or Mandarins? The Dilemma of the Chinese Church," *Espresso*, 10. junij 2011.
59. Jian Mei-W. Zhicheng, "Officials Kidnap Bishops of Guangdong to Take Part in Illicit Shantou Ordination," *AsiaNews.it*, 11. julij 2011.
60. "Catholicism Should Adapt to Local Conditions", *Renmin Ribao*, 11. avgust 2011. Irski voditelj je bil razburjen zaradi domnevne vatikanske vpletenosti v prikrivanje duhovniških spolnih zlorab otrok, ki so ga izvajali irski škofje.
61. 30. novembra 2011 je bil Luo Xuegang posvečen za pomožnega škofa v Yibinu, Sečuan, s papeškim mandatom. Izobčeni Lei se je udeležil obreda ali je pri njem sodeloval (poročila so nejasna in si nasprotujejo o tem, kakšna natančno je bila narava njegove soudeležbe, če je do nje prišlo). Kakorkoli že, Lei ni bil glavni posvečevalec. Rim s tem ni bil

- zadovoljen, a je pogoltnil svoje zadržke. Msgr. Luo je bil tudi sam v nerodnem položaju, saj je bil Lei njegov sošolec in sta bila očitno prijatelja.
62. Hubert Wolf, *Pope and Devil: The Vatican's Archives and the Third Reich* (Cambridge: Belknap Press, 2010), podrobno opisuje predvojne odnose med Vatikanom in Nemčijo. Protagonist, Eugenio Pacelli, nuncij v Nemčiji in kasneje vatikanski državni tajnik (in še kasneje papež Pij XII.), ni imel iluzij glede narave Hitlerjevega režima, a je deloval po svoji lastni presoji tako, da bi dosegel najboljše možne dogovore v danih okoliščinah in zaščitil, kolikor je mogoče, nemške katolike pred hujšo nevarnostjo. Morda ga ne moremo okriviti za dogovore, ki jih je sklenil z državo, a je morda šel predaleč v svoji diplomatski previdnosti. Verjetno najbolj izrazit primer je bil njegov trud prepričati namere svojega šefa, Pija XI., da bi objavil odkrito, nedvoumno obsodbo antisemitizma.
63. Reardon, n.d. "Ideational Learning and the Paradox of China-Catholic Reconciliation," *Journal of Current China Affairs* (junij 2011): 43-70.
64. Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation* (New York: Basic Books, 1984).
65. Trda linija škodi tudi širšim interesom "združene fronte". Kardinal Shan Kuo-hai (Pavel Shan; Shan Guohai), upokojeni predsednik Tajvanske škofovske konference, naj bi leta 2011 obiskal celino. To bi bil prvi poluradni kontakt med člani hierarhije iz obeh strani preliva od ustanovitve Ljudske republike Kitajske (poluraden zato, ker je bil uradni namen obiska pomoč pri zbiranju sredstev za boj proti pljučnemu raku, za katerim je bolehal tudi Shan). Ko se je približal čas obiska, so uradniki s celine začeli vztrajati, da mora Shan v svoj program uvrstiti tudi obisk Patriotske zveze. Ko je zavrnil, so mu odrekli vstopno vizo.
66. Valente, "Between Rome and Beijing."
67. Konferenca podtalnih škofov je novembra 1989 izjavila: "Vlada bi morala prenehati siliti katolike v splav, ker je umor prepovedan v peti Božji zapovedi." Anthony S. K. Lam, *The Catholic Church in Present-Day China: Through Darkness and Light* (Leuven: Ferdinand Verbiest Foundation, 1992), 254. Kolikor sem lahko raziskal, uradna Cerkev o politiki enega otroka molči.
68. Zhu Xiaohong, "Undocumented Workers and Religious Social Service: Based on the Lenten Pastoral Letter of Shanghai Catholic Bishop Jin Luxian," *Dangdai Zongjiao Yanjiu* [Contemporary Religious Studies], št. 77 (december 2009): 14-19. Jinovo pastoralno pismo obširno navaja papeške dokumente o katoliškem družbenem nauku.
69. Konzervativni katoliški komentator John Zuhlsdorf v svojem blogu "What Does the Prayer Really Say," dostopnemu na spletu na <http://wdtprs.com/blog/>, včasih uprablja pojem "Ameriška patriotska katoliška cerkev" za tiste vidnejše katolike, ki podpirajo socialno politiko Obamove administracije (in s tem potihoma spodbujejo, naj se Cerkev v ZDA bolj prilagodi trenutni kulturni hegemoniji in zahteva večjo avtonomijo od Rima). To je seveda satira in polemika, a morda ni brez kančka objektivne osnove. Po drugi strani je na Kitajskem škof Jin izjavil, da je splošna atmosfera samozaverovanega hedonizma in materializma v širši družbi večja grožnja tamkajšnji Cerkvi kot politično preganjanje. Čeprav lahko izjava deluje precej samoopravičevalno, ni brez določene objektivne osnove.



Nekateri vidiki in posledice propada tradicionalnih skupnosti

UVOD

V javnem diskurzu se dandanes za označevanje sodobnosti pogosto in nediferencirano uporablja izraz »postmoderna«. Sama oznaka seveda ne pove veliko o tem, kaj naj bi bila bistvena značilnost naše dobe. Različni misleci oz. filozofske tradicije podajajo različne odgovore na to vprašanje. Marksistično usmerjeni raziskovalci tako denimo pojav postmoderne povezujejo s t. i. ekonomskim neoliberalizmom, ki naj bi predstavljal pozno obliko kapitalističnega produkcijskega sistema. Če si sposodimo misel znanega marksističnega teoretika Frederica Jamesona, je postmoderna uresničitev kulturne logike poznega kapitalizma. Nasprotno konservativci, izmed katerih lahko izpostavimo ameriškega filozofa Allana Blooma,¹ pogosto govorijo o postmoderni kot krizi vrednot, kot dekadenci oz. končni fazi zahodne civilizacije, ipd.

Izraz postmoderna je torej priročen model za razlago pogosto skrajno zapletene in ambivalentne sodobnosti, do katere lahko seveda pristopamo z različnih epistemoloških in vrednostnih izhodišč. V tem razmišljanju želimo postmoderno stanje predstaviti

skozi poseben vidik, namreč kot krizo oz. propadanje tradicionalnih skupnosti skupaj z nekaterimi posledicami, ki iz tega sledijo. Skupnost oz. »Gemeinschaft«, kot jo je opredelil nemški sociološki klasik Ferdinand Tönnies, je neizbrisen del eksistence vsakega posameznika. Človek je namreč družbeno bitje, ki je do določene mere vedno vpet v medsebojne odnose in vezi. Zgodovinsko sta se spreminjala le oblika in vpliv le-teh. Če abstraktno kot o polarnih nasprotjih govorimo o popolnem individualizmu in kolektivizmu, se moramo hkrati zavedati, da ti dve medsebojno ločeni stanji dejansko nista nikoli obstajali. Po drugi strani vsekakor drži, da v različnih zgodovinskih obdobjih eden izmed obeh principov prevladuje nad drugim. Kot bistveno značilnost (post)moderne bi tako lahko izpostavili čedalje večjo prevlado individualističnega načela nad kolektivističnim. A po drugi strani je bilo ravno prejšnje stoletje priča vzponu dotlej nepredstavljenih totalitarno-kolektivističnih družb oz. ideologij. (Post)moderna se torej tudi na tem področju kaže kot izrazito ambivalentno obdobje, zato se zdi vsekakor smiselno omenjenemu razvoju posvetiti večjo pozornost.

KAJ JE SKUPNOST?

Pred poizkusom opredelitve položaja tradicionalnih skupnostnih vezi v sodobni zahodni družbi moramo na kratko predstaviti sam pojem skupnosti. Kaj sploh je skupnost in po čem se razlikuje od drugih oblik medčloveških odnosov? Že omenjeni nemški sociolog Ferdinand Tönnies je ločeval med izrazoma »Gemeinschaft« in »Gesellschaft«, ki ju v slovenščino prevajamo kot skupnost in družba. Obe različni obliki povezovanja se razlikujeta predvsem po nagibu volje oz. zavesti, ki ljudi vodi v združevanje. Tönnies tu razlikuje med »Kürwille« (poljubna izbira) in »Wesenswille« (celostna volja). Za skupnost so po Tönniesu značilne naravne in intimnejše vezi, ki so zgodovinsko pogosto posledica skupne etnične ali jezikovne pripadnosti (»Wesenswille«). Družbene vezi nasprotno povezujejo ljudi na osnovi racionalnega dogovora oz. družbene pogodbe, po kateri imamo člani kake družbe določene pravice in ugodnosti.²

Podobno tudi francoski filozof Jacques Maritain ugotavlja, da lahko bistveno razliko med skupnostjo in družbo ugotovimo pri vprašanju namena. Družbeno življenje ljudi namreč združi zaradi nekega določenega namena, ki je pravzaprav naloga ali cilj, ki jo je potrebno izpolniti oz. doseči. Nasprotno pa je v skupnostih namen dejstvo, ki obstaja pred človeškim razumom in voljo. Namen je dejstvo, ki z lastnim nezavednim delovanjem ustvarja skupna čustva, psihološke strukture, navade in običaje. Skladno s tem igrata v družbi namenski in razumski prvini vodilno vlogo, medtem ko je skupnost bolj rezultat nagona in dednosti.³

Dotakniti se moramo še vprašanja medsebojne povezanosti v skupnosti. Če v družbi prevladujejo vezi pogodbenega značaja, v pristni skupnosti nasprotno prevladujejo celovite vezi, ki se dotikajo človekovega bistva. Čeprav taka skupnost nikakor ni uniformna, med člani obstaja organska povezanost, ki jih povezuje v enovito celoto. Bahovec meni,

da za vzpostavitev takega tipa odnosov ni potrebna trajnost – taki odnosi imajo lahko tudi krajše oz. prehodne oblike.⁴ Kljub temu se taki odnosi večkrat vzpostavijo v trajnejših skupnostih, ki jih je ameriški sociolog Robert Bellah opredelil kot »skupnosti spomina«. Pri njih je prisoten element skupnega izvora in zgodovinskega spomina, a tudi skupna vizija prihodnosti.⁵

Ni presenetljivo, da so bili oz. so še vedno številni sociologi zelo kritični do skupnosti. Bila naj bi znak predmodernosti ter kot taka nedemokratska in zatiralska. Temeljila naj bi na prvinskem razlikovanju »mi-oni« in tako stigmatizirala ljudi, ki se nahajajo zunaj njenih okvirov. Spričo pomanjkanja refleksije in samokritičnosti naj skupnost ne bi priznavala avtonomnosti posameznika ter njegovih želja in potreb po samoizpolnitvi. Še več, skušala naj bi jih zatreti, ko slednje ogrožajo skupnostne vrednote in način življenja. Kot taka naj bi skupnost predstavljala nevarnost demokratičnemu političnemu in družbenemu razvoju.⁶

Danes čedalje bolj ugotavljamo, da so take kritike preozke in redukcioniistične. Moderna komunitarna filozofija in sociologija (izpostaviti moramo predvsem prispevek kanadskega filozofa Charlesa Taylorja ter ameriškega sociologa Roberta Bellaha) sta prepričljivo pokazali, da je skupnost potrebna in nujna institucija, katere propadanje oz. preoblikovanje v t. i. »psevdoskupnosti«⁷ vodi k čedalje močnejši občutenemu nelagodju sodobnega človeka.⁸ Kot bomo skušali nakazati v nadaljevanju, pa se zdi, da izginjanje skupnosti kot neodvisnih virov avtoritete ogroža tudi sam liberalno-demokratični sistem, ki ga lahko upravičeno štejemo med največje dosežke moderne dobe.

NELAGODNOSTI IN PASTI (POST) MODERNE

Omenili smo že, da sodobnost na Zahodu danes običajno označujemo z izrazom postmoderna, kar seveda še ne pove veliko o

bistvu te nove dobe. V strokovni javnosti se je še najbolj uveljavila razlaga francoskega filozofa in sociologa Jeana-Françoisa Lyotarda, ki je v svojih delih (predvsem v *Postmodernem stanju*) postmoderno definiral kot konec velikih univerzalnih teorij o smislu zgodovine. Postmoderna naj bi pomenila prelom z velikimi »meta-naracijami«,⁹ ki so doslej osmišljale in pojasnjevale zgodovino. Po Lyotardu to za postmodernega človeka ne drži več, saj sodobno družbeno stvarnost zaznamuje pluralizem različnih vrednot in pojasnjevalnih modelov, ki si med seboj radikalno nasprotujejo, zato lahko govorimo kvečjemu o množici »mikronaracij«. Lyotardov koncept seveda pomeni odpoved možnosti najti »was die Welt im Innersten zusammenhält«, kot je iskanje resnice Goethe izrazil skozi Faustova usta. Spričo nezmožnosti vsakršne transcendence ali vsaj scientistične objektivne resnice je postmoderni človek obsojen na ustvarjanje lastnega smisla oz. lastnih zgodb. Posledica je lahko samo popolna relativizacija smisla in vrednot, saj o njih preprosto ne moremo podati nikakršne objektivne sodbe več.¹⁰

Pravkar omenjena obsojenost na relativizem smisla in vrednot pri velikem delu populacije vzbuja določen občutek nelagodja. Nelagodju ali vsaj ambivalentnost vzbujajočim vidikom postmoderne se želimo posvetiti v sledečem poglavju. Pri tem si bomo pomagali z opažanji kanadskega filozofa Charlesa Taylorja, ki v svojem delu *Nelagodna sodobnost* govori o treh velikih pojavih sodobne družbe, ki jih čedalje bolj razumemo kot izgubo oz. zaton.¹¹

Prva velika skrb sodobnosti je naraščajoči individualizem. Osvoboditev subjekta izpod vezi tradicionalne družbe oz. zahteva po emancipaciji je sicer še vedno bolj ali manj splošno priznana kot eden največjih dosežkov modernega projekta. Toda rešitev iz tradicionalnih družbenih vezi je zahtevala določeno ceno. Človek je namreč z njo izgubil svoje mesto v hierarhičnem redu družbe in sveta, ki je dajal smisel svetu in življenju. Diskreditacijo tradicionalnega načina življenja

je nemški sociolog Max Weber ustrezno poimenoval »Entzauberung der Welt«, saj izraz plastično izraža ves občutek izgube, ki je spremljal omenjeni proces. Taylor trdi, da je proces individualizacije oz. emancipacije s seboj prinesel več negativnih posledic, med katerimi izpostavlja predvsem izgubo višjega smotra bivanja. V odčaranem svetu ni več prostora za velike zgodbe, za junaštva in velike aspiracije. Ostaja le ukvarjanje z vsakdanjimi stvarmi oz. osredotočenost nase, na svoje ugodje.¹² Postmoderna kultura je zato predvsem kultura narcizma oz. ukvarjanja s samim seboj, katere bistvene značilnosti je temeljito predstavil Christopher Lasch.¹³

Druga velika izguba moderne dobe je primarnost instrumentalnega razuma. S tem izrazom Taylor označuje vrsto racionalnosti, ki je usmerjena v izrazito ekonomičnost in tehnološke dosežke. S propadom družbene ureditve, ki temelji na božji ureditvi oz. hierarhičnem redu stvari, je svet postal na voljo instrumentalnemu umu, ki ga želi usmerjati in urejati v čim bolj »racionalno« smer. Naravoslovne znanosti so skupaj s tehnologijo dobile popoln primat v družbi, tehnično razmišljanje (v najbolj grobi obliki kot t. i. analiza »cost-benefit«) pa je prodrlo tudi na področja, kjer samo po sebi nima kaj iskati. V skrajni fazi je ponekod že človeško življenje, npr. pri vprašanih medicinske etike, podvrženo računanju stroškov in koristi.¹⁴

Končno moramo omeniti še posledice individualizma in instrumentalnega uma za politično življenje. V mislih imamo pojav t. i. »mehkega despotizma«, na katerega je že v 19. stoletju opozoril Alexis de Tocqueville. Francoški mislec je namreč opazil, da se v hedonizmu zatopljeni posameznik ne bo zanimal za politične probleme in vodenje skupnosti, temveč se bo prepuščal predvsem uživanju in lagodnemu življenju. Mehki despotizem se torej ne kaže kot vladavina terorja in policijskega nasilja, temveč kot paternalistična oblika zagotavljanja materialnega udobja. Politični sistem je lahko še vedno »demokratičen«, bistveno je, da resnična moč odločanja ni več pri ljudeh,

temveč v deloma neosebni moči, nad katerimi državljani nimajo pravega nadzora. Protistrup takemu razvoju vidi Tocqueville le v gojenju močne politične kulture, ki mora sloneti na neodvisnih vmesnih institucijah, ki imajo značaj skupnosti.¹⁵ Podobno je vlogo intermediarnih institucij opisal tudi sociološki klasik Emil Durkheim, ki je v njihovi obnovitvi videl ključ za zmago nad individualizmom, ki preprečuje uspešno družbeno integracijo.¹⁶

Poleg Taylorjevih opažanj moramo na tem mestu opozoriti na še eno past oz. nelagodnost sodobne dobe. Kot je bilo že nakazano, je bilo veliko napredovanje modernega projekta neločljivo povezano s počasnim propadanjem neodvisnih skupnosti, kot so družina, vaška skupnost, soseska, ceh itd. Kakorkoli že razumemo vzroke za ta proces,¹⁷ se moramo gotovo strinjati, da so bile njegove posledice globoke in daljnosežne. Tukaj želimo opozoriti na pojav, ki se navidezno nikakor ne sklada z naraščajočim individualizmom, o katerem smo govorili zgoraj, popolnoma pa ga ne pojasnjuje niti Tocquevillov koncept mehkega despotizma. V mislih imamo dejstvo, da je bila moderna doba priča vzpona totalitarnih ideologij komunizma in fašizma, ki sta odločilno zaznamovali 20. stoletje. Kako lahko razložimo sočasni vzpon individualizma in totalitarizma s svojo iracionalno željo po monistični državi? Kako je lahko »laissez faire« 19. stoletja, ko so bili posamezniki in trgi osvobojeni spon »trona in oltarja«, tako zlahka prešel v totalitarno obdobje Hitlerja, Stalina in Mussolinija? Odgovore na ta vprašanja bomo skušali podati preko upoštevavanja uvidov v Evropi sicer manj znanega ameriškega sociologa Roberta Nisbeta, ki je že 1956 izdal pronicljivo delo *The Quest for Community*, v katerem podaja prepričljivo razlago teh pojavov.

VZPON DRŽAVE KOT POLITIČNE SKUPNOSTI

Nisbet pri obravnavi skupnosti izhaja iz klasične sociološke tradicije, ki jo je

utemeljil Ferdinand Tönnies, nadaljeval in izpopolnil pa Emil Durkheim. Ves Nisbetov pogled na zgodovino je zaznamovan z osrednjim pomenom skupnosti. Tradicionalne skupnosti, katerih najpomembnejše značilnosti smo predstavili zgoraj, so bile skozi večino zgodovine, vse do prihoda moderne dobe, razumljene kot nekaj naravnega. Nisbet, sklicujoč se na švicarskega zgodovinarja Jacoba Burckharda, pravi, da posameznik v predmodernem času pravzaprav ni obstajal izven svojih skupnostnih vezi: »Človek se je sebe zavedal le kot pripadnik rase, ljudstva, stranke, družine ali korporacije.« To dejstvo je urejalo tudi gospodarsko življenje, pravne predpise itd.¹⁸

Bistvena novost moderne je po Nisbetu prav to, da družbeni odnosi niso mogli biti več sprejeti kot preprosto dani, temveč podvrženi zunanjemu kriteriju, in sicer razsvetlenskemu razumu, ki lahko spoznava naravno pravo. Naravno pravo pa je postalo tudi kriterij sprejemljivosti ali nesprejemljivosti družbenih odnosov. Ti so bili podrejeni novim normativnim vrednotam, ki so jih na podlagi naravnega prava razvili misleci razsvetljenstva. Starodavne skupnosti so bile radikalno prespraševane in v večji ali manjši meri zavrnjene kot tiranske, nazadnjaške in ekonomsko neučinkovite. Posameznik ni bil več razumljen in utemeljen le preko svojih odnosov z okoljem oz. soljudmi, temveč kot načeloma avtonomen. Da ne more izkoristiti te avtonomnosti, naj bi bili krivi le zatiralni družbeni odnosi.¹⁹

Toda kako in zakaj so tradicionalne skupnosti sploh začele nazadovati? Nisbet odgovor na to vprašanje išče predvsem v vzponu centralizirane teritorialne države. Konflikt med centralno vlado in avtoritetami ceha, vaške skupnosti, Cerkve je bil po njegovem mnenju najusodnejši izmed vseh konfliktov v človeški zgodovini. Pri tem je bistveno to, da moderna država, posebno v svoji razvitejši fazi, ni le navadna superstruktura moči, kot je bilo to v starejših obdobjih zgodovine, ko lahko državo praktično enačimo z vlado oz. vertikalnim

razmerjem med kraljem in podložnikom. Od poznega 18. stoletja dalje lahko govorimo o državi kot o horizontalnem množičnem razmerju med državljani. Moč tedaj postane imanentna v sami naciji, pravice in dolžnosti pa od nje odvisne. Bistveno je, da je moderna država absolutna in monistična, s čimer je mišljeno to, da si pridržuje vrhovno oblast nad vsemi institucijami in posamezniki, ki se nahajajo v njenem okviru. Sama oblika državne ureditve pri tem ni toliko pomembna. Tudi v ustavni državi, kjer naj bi ustava varovala temeljne pravice posameznikov, le-ta ne predstavlja resnične omejitve oblasti, saj je mogoče ustavo z dovolj velikim družbenim konsenzom vedno spreminjati.²⁰

Izmed mislecev, ki so najbolj pripomogli k prevladi države nad nižjimi institucijami, Nisbet izpostavlja predvsem Thomasa Hobbesa in Jeana-Jacquesa Rousseauja. Prav Rousseaujeva filozofija predstavlja popolno spojitev individualizma in kolektivizma, ki je tako značilna za moderno dobo. Pri tem moramo upoštevati, da za Rousseauja individualizem nima nič skupnega z današnjim libertarnim gibanjem, torej s pravicami posameznika proti posegom državne oblasti. Zanj svoboda posameznika pomeni predvsem njegovo neodvisnost od družbe oz. od tradicionalnih vezi različnih skupnosti. Naloga države je osvoboditev posameznika iz teh tiranskih vezi, da bi se človek lahko ponovno vrnil v svoje naravno stanje dobrote. Država naj zagotovi posameznikovo enakost in svobodo, a v zameno mora posameznik svojo voljo podrediti državi, ki je pravzaprav politična skupnost. Kot taka živi življenje, ki nikakor ni le vsota posameznih členov. Usmerja ga »volunté générale«, ki ni identična z »volunté de tous«, torej voljo posameznih državljanov. V rousseaujevski državi ni prostora za uporniške posameznike in neodvisne institucije, celo religija mora biti podrejena vrednotam nacije. Rousseau je v tem smislu teoretsko utemeljil monistično totalitarno državo, ki se je do določene mere resnično pojavila v 20. stoletju. Velika privlačnost njegovega koncepta temelji na

nenehnem sklicevanju na svobodo in emancipacijo. Pri tem moramo opozoriti, da je za Rousseauja svoboda predvsem podreitev posameznika politični skupnosti oz. državi. Če ta podreitev ni prostovoljna, bo državljan prisiljen biti svoboden. Despotizem je v taki državi seveda nemogoč, ker je vsak državljan del politične skupnosti ter tako participira pri »splošni volji«.²¹

Ideja politične skupnosti, ki je sinonimna z državo, je za Nisbeta najpomembnejši idejni sistem moderne dobe. Manifestira se skozi najrazličnejše pojave od poznega 18. stoletja dalje – je namreč temelj moderni demokraciji, nacionalizmu, socialističnemu gibanju, delno postane celo osnova nekaterim oblikam krščanstva v tem času. Bistveno maksimo ideje politične skupnosti lahko opredelimo kot zahtevo po odpravi pluralnosti družbenih avtoritet in funkcij, ki naj jih zamenja enotna država. Za uspeh te zahteve je bila potrebna dvojna emancipacija; posameznik je moral biti rešen vezi tradicionalnih skupnosti, država pa različnih ostankov fevdalnega partikularizma. Naraščanje individualizma in državne moči sta zato logično hodila z roko v roki. Mogoče nam bo ta proces bolj jasen, če predstavimo osnovne poteze družbenega razvoja med francosko revolucijo, ki je prva v veliki meri skušala uresničiti Rousseaujeve zahteve. Med revolucionarno dobo smo namreč priča obema sočasnim procesoma, ki smo ju opisali zgoraj. Po eni strani je revolucionarna oblast na vseh področjih skušala osvoboditi posameznika tradicionalnih vezi Cerkve, fevdalnih institucij, ceha, vaške skupnosti itd. Brez nazadovanja vpliva teh institucij oz. skupnosti si ne moremo razložiti sočasnega enormnega povečanja moči centralne države, o katerem so lahko »absolutistični« francoski kralji samo sanjali. Oba elementa revolucije, svobodni posameznik in vseprisotna država, sta se tako medsebojno dopolnjevala in podpirala.²²

Ideji politične skupnosti lahko nato sledimo skozi vse 19. stoletje v spisih različnih teoretikov nacionalizma in drugih ideologij.

Nisbet poudarja, da je bila ideja politične skupnosti privlačna predvsem zaradi svoje emancipacijske note. Obljubljala je namreč uresničitev moralnih ciljev, kot so npr. odprava hierarhičnih družbenih razmerij ali zagotovitev ekonomske enakosti, ki so se človeštvu stoletju izmikali. Tipičen primer predstavlja filozofija Karla Marxa. Čeprav se v javnem diskurzu pogosto pojavlja marksistična ideja o postopnem odmiranju države, sta Marx in Engels s tem imela v mislih predvsem dotedanjo obliko buržoazne države, ki naj bi bila le organizirana oblika zatiranja delavskega razreda. Marksistična izpolnitev zgodovine oz. komunizem pa seveda ima obliko totalne politične skupnosti, ki ima veliko skupnega z zgoraj predstavljenim Rousseaujevim konceptom.²³

Kar moramo posebej izpostaviti, je, da povečanja pristojnosti države, ki mu lahko sledimo vse od zgodnjega novega veka dalje, po Nisbetu ne smemo razumeti le kot čisto racionalnega odgovora na drugačne družbene razmere. Potrebe po varnosti, pripadnosti in smislu onkraj samega sebe so v človeku prvinske. Nekoč so jih zadovoljevale številne neodvisne skupnosti, v katere je bil posameznik vključen. V moderni dobi to za vedno več ljudi ni bilo več mogoče, saj sta centralizirana država in kapitalistični ekonomski sistem sistematično odpravljala oz. slabila dosedanje avtonomne skupnosti. Izolirani, frustrirani in zmedeni posameznik je svoje potrebe po pripadnosti in skupnosti, ki jih ni mogel več zadovoljiti na človeški ravni, začel čedalje bolj iskati v (totalni) politični skupnosti. Slednja je bila do določene mere prvič vzpostavljena v času francoske revolucije (posebno v obdobju jakobinske diktature), vso svojo iracionalno privlačnost (in grozovitost) pa je pokazala v 20. stoletju. Liberalizem je tako nevede rodil totalitarizem. Ross Douthat, redni kolumnist *New York Timesa*, je v svojem predgovoru k Nisbetovemu delu *The Quest for Community* ta proces slikovito povzel z naslednjimi besedami: »Doba Jeremyja Benthama in ekonomije manchestrske šole je Evropo pustila zrelo za

»Ein Volk, ein Reich, ein Führer« in diktaturo proletariata.«²⁴

Sedaj se lahko vrnemo k začetnemu vprašanju – kako lahko razumemo na prvi pogled paradoksalno nasprotje med sočasnim vzponom individualizma in kolektivizma, ki je značilno za moderno, predvsem za 20. stoletje? Sledeč Nisbetovi misli je ta kontradiktornost dejansko le navidezna, saj je prav individualizem oz. osvoboditev posameznika iz tradicionalnih družbenih vezi omogočila vzpon novih oblik kolektivizma, ki so v svoji najskrajnejši obliki prevzele totalitarne oblike. Pomen skupnosti oz. neodvisnih virov avtoritete se tako tudi za obstoj sedanje liberalnodemokratske ureditve pokaže v novi luči. Po Nisbetovih ugotovitvah je namreč jasno, da je obstoj robustnih pristnih skupnostnih vezi potreben za obstoj uspešne liberalne ureditve, saj neodvisni viri avtoritete uspešno omejujejo prevelike ambicije sodobne države, ki lahko hitro prerastejo v totalitarne težnje.

SKLEP

Ogledali smo si temeljne značilnosti skupnosti ter nekatere posledice in pasti, ki jih s seboj prinaša kriza tradicionalnih skupnostnih vezi. Izhajali smo iz izhodišča, da so celostne medčloveške vezi, ki jih ljudje v njih vzpostavljamo, naravna in nujna potreba vsakega posameznika. Spričo tega dejstva se zdi nezmožnost postmoderne kulture, da bi namesto izginjajočih starih skupnosti pripomogla k oblikovanju novih struktur družbene povezanosti, vedno bolj zaskrbljujoča, kar poudarja npr. Igor Bahovec: »Analiza postmoderne, zlasti njenih kulturnih vidikov, je pokazala, da je pomemben del življenja posameznikov in družbe postal fragmentiran, fluiden, brez središča in globine, ter da je kriza smisla dosegla mnoge posameznike in širšo družbo.«²⁵ Bahovec sicer optimistično zaključuje, da se kljub temu tudi v postmoderni pojavljajo nove oblike skupnosti, ki kažejo na to, da je človek sposoben skupnostno življenje

vedno na novo obnoviti in prenoviti. Kljub temu še sam priznava, da ostaja prevladujoči način življenja individualistično in interesno usmerjen.²⁶

Napačna reakcija na zgoraj opisani proces bi bila, če bi želeli tradicionalne skupnostne vezi idealizirati. Slednje so v določeni meri gotovo izkazovale (in še izkazujejo) negativne lastnosti, ki jim jih očitajo kritiki. A po drugi strani moramo priznati ne le človeško potrebo po vzpostavljanju pristnih skupnostnih vezi, temveč tudi prepričljivost teze, da so intermediarne institucije navsezadnje potrebne tudi za uspešno delovanje liberalne demokracije. Zato se na koncu ne zdi smiselno vprašanje »Skupnosti – da ali ne?«, temveč »Kakšne oblike skupnosti si želimo oz. potrebujemo?«

LITERATURA

Bahovec, Igor: *Skupnosti: teorije, oblike, pomen*. Založba Sophia, Ljubljana 2005.

Douthat, Ross: *Introduction to the Background Edition*. V: Robert Nisbet: *The Quest for Community*. ISI Books, Wilmington 2010, str. IX-X.

Lasch, Christopher: *Kultura narcisizma*. Mladinska knjiga, Ljubljana 2012.

Maritain, Jacques: *Človek in država*. Študentska založba, Ljubljana 2002.

Nisbet, Robert: *The Quest for Community*. ISI Books, Wilmington 2010.

Taylor, Charles: *Nelagodna sodobnost*. Študentska založba, Ljubljana 2000.

1. Bloom je v širši javnosti postal znan predvsem po izdaji svoje knjige *The Closing of the American Mind*, v kateri kritično obravnava ameriški sistem visokega šolstva.
2. Igor Bahovec: *Skupnosti: teorije, oblike, pomen*. Založba Sophia, Ljubljana 2005, str. 24-25.
3. Jacques Maritain: *Človek in država*. Študentska založba, Ljubljana 2002, str. 18-19.
4. Bahovec: *Skupnosti: teorije, oblike, pomen*, str. 86.
5. Prav tam, str. 72.
6. Prav tam, str. 2.
7. Če lahko trdimo, da je v jedru vsake skupnosti določena vez med njenimi člani (ki seveda ne izključuje tudi skupnih interesov), preko katere posameznik presega svoje parcialne interese, potem lahko za »psevdoskupnosti« označimo oblike odnosov, kjer do pristnih vezi ne prihaja. Take so npr. danes zelo pogoste »enklave življenjskega sloga«, ki se oblikujejo predvsem zaradi skupnih interesov svojih članov.
8. Charles Taylor: *Nelagodna sodobnost*. Študentska založba, Ljubljana 2000.
9. Med najpomembnejše »velike naracije«, ki v javnem diskurzu še danes igrajo pomembno vlogo, gotovo sodi naracija o napredku, po kateri zgodovinski razvoj bolj ali manj linearno teče od nižjih oblik k višjim. Tako hegeljansko pojmovanje zgodovine se seveda manifestira v različnih filozofskih sistemih, najbolj znan in še vedno vpliven je na tem področju marksizem.
10. Pri tem moramo opozoriti, da se večinsko ni uveljavil dosledni »trdi« relativizem, kot ga srečamo denimo pri Michelu Foucaultu, temveč t. i. »mehki relativizem«. Mehki relativizem pristaja na to, da so vrednote nekaj popolnoma subjektivnega, a to dejstvo izpelje v imperativ, da nikakor ne smemo kritizirati vrednot drugih, temveč si moramo prizadevati za medsebojno spoštovanje in strpnost.
11. Charles Taylor: *Nelagodna sodobnost*. Študentska založba, Ljubljana 2000, str. 7.
12. Prav tam, str. 8-9.
13. Christopher Lasch: *Kultura narcisizma*. Mladinska knjiga, Ljubljana 2012.
14. Taylor: *Nelagodna sodobnost*, str. 9-11.
15. Prav tam, str. 13-14.
16. Bahovec: *Skupnosti: teorije, oblike, pomen*, str. 37-39.
17. Gotovo bi lahko na tem mestu povedali veliko o vplivu različnih filozofskih (predvsem Descartove utemeljitve avtonomnega subjekta), religioznih (predvsem vplivu reformacije oz. protestantizma), političnih (zahteve po spoštovanju naravnih pravic, delitev oblasti) in drugih idej. Vse te so sooblikovale moderni projekt, katerega »metanaracijo« lahko pavšalno označimo kot zgodbo o napredku in emancipaciji na vseh področjih.
18. Robert Nisbet: *The Quest for Community*. ISI Books, Wilmington 2010, str. 74-77.
19. Prav tam, str. 94-105.
20. Prav tam, str. 91-95.
21. Prav tam, str. 120-140.
22. Prav tam, str. 141-149.
23. Prav tam, str. 161-170.
24. Ross Douthat: *Introduction to the Background Edition*. V: Robert Nisbet: *The Quest for Community*. ISI Books, Wilmington 2010, str. IX-X.
25. Bahovec: *Skupnosti: teorije, oblike, pomen*, str. 256.
26. Prav tam.



El Greco, otočan od začetka do konca svojih dni

Če davna tradicija govori o tem, da je Bog nad Toledom ustvaril sonce, pa zgodovina umetnosti govori, da je v taistem kraju, v tem Toledu, nebo razgrnil Krečan, El Greco Theotokopolus, s tem ko je slikal ekstatične in nenavadne vizije.¹

VTalveri de la Reina, ob spodnjem toku reke Tajo, so že dolga stoletja žgali opeke, ki so sijale s kovinskim bleskom in so bile zelo slavne v Toledu. Velika hiša blizu stare sinagoge Transito, ponosno zgrajena na živi skali, je bila povsod tam, kjer ni imela mozaikov v mavrsko-andaluzijskem stilu, prav tako okrašena z lepimi modrimi in rumenimi *azulejos* (opeke) v črtah, ki so brez konca potekale ob vznožju zidov. Nič čudnega, če je mojster imel po vrnitvi vtis, da ga tudi tukaj oklepa isti ukaz anateme², ki ga je od kraljeve odklonitve dalje dušil v Escorialu³. Modro in rumeno: barvi kamižol na sliki, ki je poteptana v blato. Kako bi bilo mogoče, da jih slikar ne bi videl pred seboj, vseh tistih dvorjanov in pritlikavcev z njihovimi pripombami: »Preveč modrega in preveč rumenega señor!... Preživite barve, señor!« Kakor da je bila to prav edina ugotovitev, katere je bila zmožna ta čreda tepcev...⁴

O El Greco so njegovi sodobniki pisali, da je »čuden človek«, »nenavaden slikar«, »umetnik

samosvoje manire«, katerega dela so drugačna od tistih, ki so bila do tedaj ustvarjena. A tri stoletja in pol po njegovi smrti je moderna teorija dognala, da je El Greco dejansko eden od najskrivnostnejših in hkrati najizvirnejših ustvarjalcev, kar jih je kdaj bilo. Leta 1912 je Maurice Barrès⁵ v svoji knjigi *Grk ali skrivnost Toleda* javnosti ponovno vrnil El Grecova dela, ki so po svoji originalnosti in skrivnostnosti zares drugačna, kar vzbuja izrazito skrajnost v zgodovini slikarstva.

Sodobna dognanja kažejo, da se je El Greco rodil leta 1541 v Fodeliji, v mestecu blizu Kandije na Kreti, ter da je bil leta 1566 še vedno tam, kjer pa je uradno veljal za Domenika Theotokopulusa Kiriakosa, z dodatkom – mojster slikar. Prav ta njegov izvor oziroma podatek o zgodnjem življenjskem obdobju je zelo zanimiv za proučevanje stila, ki je zaznamoval njegov celotni življenjski opus. Pri svojih petindvajsetih letih je odpotoval s Krete, do tedaj pa je imel na razpolago precej časa, da se je v svoji stroki marsičesa naučil.



Espolio

Sredi 16. stol., v obdobju njegovega zgodnjega šolanja, so njegove ikonografske in slogovne kakovosti v umetnosti kazale izrazito vlogo poznobizantinske tradicije, ki izvira iz umetnosti obdobja Palajologov. Prve slike, ki jih je El Greco videl na otoku, so namreč bile ikone in prvi umetniški vtisi, ki jih je osvojil, so prihajali iz poslikanih samostanov, še posebej iz slavne Mistre, pa tudi njegovo prvo slikarsko izobraževanje mu je bilo dano v duhu zapoznele bizantinske umetnosti. Na Kreti so namreč bili samostani, ki so kot številne pravoslavne verske skupnosti bdeli nad to umetnostno dediščino ter naročali dela, izvajana le v omenjenem duhu.

Privatni naročniki na tem območju, kot tudi del katoliške verske skupnosti, pa so

že iskali likovna dela, ustvarjena po zgledu sočasnega slavnega italijanskega slikarstva, ki je bilo otoškim delavnicam dostopno le preko italijanskih grafik ter preko določenih samostanskih krogov. To so bila predvsem dela Giovannijs J. Caraglia, Giulia Bonasoneja, Parmigianina in nemških postdürerjevskih gravur. Iz obdobja okoli leta 1565 je na Kreti ohranjena prva dobro ustvarjena El Grecova slika *Gora Sinaj*, v povsem narativnem prikazu, saj nosi vtis vzhodnjaške vizije, medtem pa se *Poklon sv. treh kraljev* že jasno navezuje na italijansko renesanso. Razumljivo je, da so bile v težnji otoških slikarjev po bližanju sočasni umetnosti najbližje in najmočnejše merilo v umetnosti prav Benetke. V tem obdobju je bila Grčija pod turško oblastjo, Kreta pa je pripadala Beneški republiki, in tako je v duhu svojega časa in v iskanju slikarskega materiala leta 1566 tudi El Greco odpotoval v Benetke. Tam je okoli cerkve San Giorgio obstajala že večja grška kolonija. El Greco je s svojim solidnim znanjem dokaj hitro prispel v Tizianov atelje, tako da ga je mojster že naslednje leto, v enem izmed svojih pisem Filipu II. Španskemu imenoval svojega »odličnega mladega vejeneca«. Razen bogate palete je El Greco pri Tizianu spoznal metode osvetljevanja teles, kar mu je v likovnem ustvarjanju omogočilo povezovanje celotne kompozicije in ustvarjanje primerne atmosfere ter prostora. Zanimivo pa je to, da so tedaj El Greca bolj privlačila dela Jacopa Bassana, ki je bil v tem obdobju znan po svojih temačnih slikah, znanih kot »notturmi«, saj so s svojim nerealnim osvetljevanjem ustvarjali nekakšen odmev v El Grecovi domišljiji. Kljub vsemu El Grecova dela iz italijanske faze pričajo, da mu je bil od velikih Benečanov najbližji Tintoretto, prav zaradi svoje vizionarske osebnosti, zaradi specifičnosti svoje luminiscence, s katero je potenciral dramatičnost dogodkov, in še posebej zaradi tistega poguma v samem oblikovanju elementov, ki se je kasneje še prav posebej pojavljal v El Grecovih ambicijah.

Leta 1570 je El Greco ubral svojo pot v Rim, da se поблиže seznanj z »velikim

Michelangelom«. To je bil čas protireformacije, inkvizicija je bila na vrhuncu svojih gnusnih dejanj, humanizem in poganstvo sta vzajemno z renesanso pripadala pretekli umetnosti, ob manierizmu⁶ pa so se že oglašali prvi zvoki baroka. El Greco je v Rim prišel s priporočilom Giulia Clovia (Julija Klovića), slavnega italijanskega miniaturista po poreklu iz hrvaškega Križana, ki je novembra istega leta pisal svojemu mecenu, uglednemu kardinalu Alessandru Farneseju, da je v Rim prišel mladi Krečan, Tizianov učenec, ki je po njegovi presoji eden izmed tistih maloštevilnih umetnikov, ki se odlikujejo v slikarstvu. Razen tega je prav on ustvaril »neki avtoportret«, ki je vzbudil začudenje med vsemi rimskimi slikarji. Te besede so El Greco odprle mnoga rimska vrata. Avtoportret, ki ga je Klović omenil, je žal izgubljen, vendar je iz tega časa ohranjeno delo *Portret miniaturista* (na njem je upodobljen Klović). Na sliki je v ozadju prikazano odprto okno, kot je značilno za renesančne portrete, vendar je pejsaž z nevihtnim nebom za tedaj nekaj povsem novega in neobičajnega.

El Greca je v Rimu posebej očarala Palača Farnese s svojimi bogatimi zbirkami antičnih ter sočasnih zbirk. Izreden izziv je prav tako našel v tekstih manieristov, dodobra pa se je lahko seznanil tudi z manierističnim slikarstvom, ki ga je na neki način interpretiral že Michelangelo skozi svoj edinstven monumentalni stil. Zanimivo je bilo srečanje dveh tako velikih »osamljenih« genijev, vendar je po dolgem strmenju v Michelangelovo *Poslednjo sodbo* podal El Greco o freski nekoliko negativno zvoneč komentar. Po tem namreč, ko je papež Pij V., dominikanski asket, še vedno poln srednjeveškega duha, dal kmalu po Michelangelovi smrti zakriti »neprimerne dele teles« na golih človeških figurah na grandiozni freski v Sikstinski kapeli, se je oglašil El Greco, da je pripravljen fresko z največjim spoštovanjem obnoviti v prejšnje, originalno stanje. Dejal je celo, da po umetniški kvaliteti ne bo zaostajal za Michelangelom. Vendar je njegovo »visoko mnenje« o samem sebi



Sveta družina

vsaj po mnenju nekaterih rimskih veljakov povzročila zgolj to, da je moral zapustiti Rim. Med drugim so dejali, da sta njegova usoda ter vizija v slikarstvu povsem drugačni kot pri Michelangelu.

Iz Rima se je El Greco po dveh letih ponovno vrnil v Benetke. Pot ga peljala preko Siene, kjer je spoznal še slikarja Domenica Beccafumija, nakar je leta 1576 za vedno zapustil Italijo. Iz njegovega italijanskega obdobja je poleg *Portreta Julija Klovića* z značilnim pejsažem znanih še okoli dvajset del, med katerimi je tudi *Izgon iz templja*, ki v kompoziciji kaže očitne odlike visoke renesanse, še posebej pa je očitni vpliv Tintorettovega sloga, ob tem pa nosi še reminiscence na Raffaellove »stance«.

Brez dvoma je Italija odigrala pomembno vlogo v oblikovanju slikarjeve roke, a je pomenila bolj malo v razumevanju njegove duše. Vzdevek »*Il Greco*« v Italiji in »*El Greco*« v Španiji, kjer je pristal, je nosil s ponosom, saj je bil Grk in je svoja platna podpisoval z grškimi črkami, ponekod je dodal celo »*Krečan*«, kar naj bi pomenilo, da se je v tej italijanski sredini počutil tuj in drugačen.



Gora Sinaj, Kreta, 1565

Od srede 16. stol. dalje je s Karlom V. in Filipom II. za špansko kulturo in umetnost postalo značilno, da se je Španija pričela odpirati italijanizmu. Vendar bistva visoke renesanse, ki je odražala duh radosti zemeljskega življenja, s katerim je bil okupiran človek s svojimi talenti in znanjem, ki so mu skozi proučevanja razodevali nova spoznanja, Španija, dežela inkvizicije ter verskega misticizma, ni sprejela. Za časa El Greca je Filip II., ambiciozni in fanatično religiozni vladar, zidal svoj Escorial, dvor in hkrati samostan ter širom po Evropi iskal umetnike, da bi ga okrasili. Ni povsem jasno, ali je leta 1576 El Greco šel v Španijo po poteh Krečanov, ki so krasili cerkvene knjige za Escorial ali po nasvetu Tiziana. Ob njegovem prihodu se je tukaj njegov tematski repertoar hitro navezal na zgodovinsko-religiozne kompozicije, kot so apoteoze v čast Španiji, prizori iz Kristusovega življenja ter figure apostolov. Leta 1577 je dobil naročilo iz Toleda, naj za katedralo San Domingo naslika *Sveto Tojico, Vnebovzetje, Poklon pastirjev in Kristusa*. Tedaj je nastalo tudi njegovo nadvse čustveno slikarsko delo *Espolio*, motiv slačenja Kristusove suknje, ki ga je kasneje ponovil še v več replikah. Omenjeno delo jasno kaže na El Grecovo »osvobajanje« predhodne italijanske šole. Čeprav harmonija barv še vedno kaže na

beneški pečat, je na sliki veliko pomembnejši odraz umetnikove individualnosti in odmev starega bizantinskega slikarstva, likovno pa vzbuja celo spomin na fajumske portrete. Tokrat se tudi prvič pojavi El Grecova značilna paleta z nekaterimi izstopajočimi barvami, kot so bela, rumena, rdeča, modra in črna. Temu je sledilo, da je po dramatični napetosti ter ekspresivno upodobljenih protagonistih kompozicija predstavljala takšno presenečenje, da svet kanonikov slike ni hotel sprejeti, če ne doživi nekaj sprememb. El Greco nasveta za spreminjanje ni sprejel, sprejel pa je nižjo ceno, s tem da je sodišče izjavilo, da je to ena izmed najlepših slik, ki je bila kadarkoli naslikana. Velikokrat je El Greco doživljal dneve muk in malodušja, kajti bil je zares »samosvoj in drugačen« slikar.

»Svetloba pripada barvi, Svetemu Duhu, ki je v odnosih z zemljo in grehom. Za nas je luč svetlobe tista najvišja barva, ki jo je možno doseči, ampak nad Bogom si jo komaj moremo zamišljati. Vsaka svetloba še vedno pripada Dnu Noči, ki ga pozna Janez od Križa, tak je celó živi plamen ljubezni, o kateri govori. Nemara pa je tudi vse prevrnjeno, barva je morda Bog Sin in skica bi bila sveti Duh. Ne morem nanesti niti zrna barve več na platno, preden si vsega tega ne razjasnim, niti ne morem razrušiti vesoljstva, kakor želim ... Ah, le zakaj nisem ostal na Kreti!...«⁷

Za Escorial je El Greco izpolnil še dve kraljevi naročili: *Sv. Filipa II. in Mučeništvo sv. Mavricija v tebajski legiji*. Zrelost El Grecovega sloga je na teh dveh španskih delih več kot očitna. Apoteozo vladarja, ekstremnega absolutista *Sv. Filipa II.*, je tukaj naslikal kot svobodno vizijo, povsem značilno za njegovo slikarstvo. To pomeni s horizontalnim poddelom vertikalne kompozicije glede na nebeški in zemeljski pas dogajanja, ob katerem je ogromno peklensko žrelo. Ob dostojanstvenem temnem kraljevem liku je še mnogo figur, ki usmerjajo svoje poglede proti odpirajočemu se nebu in v krogu plapolajočih draperij ter v blisku intenzivne svetlobe; številni angeli razkrivajo Kristusove začetnice, kot dokaz za sprejetje sv. Filipa. Kralj je to sliko sicer

sprejel, ni pa mogel »sprejeti« prizora s sv. Mavricijem, saj je El Greco namesto običajne scene mučenja naslikal filozofsko razpravo med Mavricijem in rimskimi vojskovodji. Takrat, to je bilo leta 1577, je slikar tudi – v neprijetnem ozračju – zapustil Escorial, se poslovil od Madrida ter se odpravil v Toledo, kjer je ostal do konca svojega življenja.

Ne, Bogu ni mogoče postaviti mejá: ničesar ne vemo o Njegovem nebu. Kaj sploh poznamo drugega vse do smrti kot to materijo, ki nas obdaja, vse te razbitine, te sive rodaderos⁸, ta zemeljski Jeriho, ki mu je ležal pred očmi – prav nikakega nebeškega Jeruzalema, kot si ga je zamišljal ob kamniti arhitekturi Escoriala! Ničesar drugega ni dobil tu kot same ruševine in sredi vsega grehi vseh ljudi, ki požirajo ta zemeljski prah tako dolgo, da iz njega sestavljajo nerazrešljivi mozaiki, sredi bliskov, ki švigajo s cest proti okopom in sredi lijakov prahu, ki se dvigajo iz doline Taja. Ogromna pisava ulic in sivkasto belih samostanov, ki v različnih razdaljah oblikujejo svoje različne, pa vendar drug drugemu podobne obraze. Da, tam je živel tudi on, v tisti visoki mavrski hiši Villenov, in takoj za njo se začena zelenje, ki obdaja deželске hiše, cigarrale⁹. In tod se mu je zdelo, da se gore Krete vzpenjajo v bolj človeška ozračja, in v takih kamnitih fragmentih so živele tudi njegove slike. Tam v Santo-Tomé z njegovim čisto rdečim stolpom mudejar¹⁰ bo nekoč obešena njegova slika Orgaza – ne, svojega poslanstva ni mogel zanikati ali ga prezirati! In tam, čisto na kocu mesta je bil Santo Domingo el Antiguo, ki ga je polnil s slikami že od prvega leta svojega bivanja v Toledo.¹¹

Slednji korak je bil usoden tako za El Greca, kot tudi za špansko slikarstvo. Glede na okoliščine je obstojnost in originalnost El Grecove genialnosti rešila špansko umetnost v zadnji četrtini 16. stol. pred nevarnostjo velikega vpliva slikarstva iz tujih dežel. Z njegovimi deli je španska umetnost začela svoje zlato obdobje, saj je štiri desetletja trajala medsebojna, globoka afiniteta do tega tujca, tako drugačnega od njegovih sočasnih ustvarjalcev. Sprejel ga je Toledo, bivša prestolnica in srce stare Španije. Tu je imel



Izgon iz templja

svojo delavnico in je živel kot španski *grande*.¹² V tem okolju je tudi njegov manieristični slog še izraziteje prodril na plano, saj je le-ta precej oddaljen od narave renesančne umetnosti in torej prvi »historični slog«, ki se odraža v obdelavi in precizaciji oblikovnih obrazcev ter spoznanju visoke renesanse in jih v skladu z lastnimi eksistencialnimi in predstavniimi interesi rafinira, izpopolnjuje in oddaljuje od narave. Manierizem je torej spoznanje nekakšne nepristne umetniške tradicije, oblika evropske zavesti, ki je spoznala sproduciranost umetnostnih izkušenj, njihovih načelnih posebnosti, odtujenosti od drugih družbenih praks, in hkrati ustvarila posebno zavest o nujni, prav tako boječi vkljenjenosti v kategorije in norme veljavnega družbenega okusa in mode. Manierizem se zdi kot nekakšen prekršek zoper utečeni slog in obenem kot skrajni doseg avtonomije umetnosti. Je značilen pozni stil tistega pred tem.

V porajanju El Grecovega navdiha je bil odslej vedno prisoten Toledo, slikar je bil namreč s tem krajem dobesedno obseden in v svojih kompozicijah se je vedno znova vračal k silueti tega skrivnostnega ambienta. Tudi na svoji edini mitološki upodobitvi, ki predstavlja *Llookona*. Toledo je bilo prav tako mesto humanistov, pravnikov in redovnikov. Cervantes, ki je tedaj tudi bival tam, ga je imenoval »*Slava Španije*«. To vzhodnjaško



Plemič z roko na prsih

hebrejsko-mavrsko mesto ali mesto mističnega kulta sv. Terezije je imelo svojo sredo, ki je vedela in hotela sprejeti težko razumljivo ali, bolje rečeno, tedaj še nerazumljivo umetnost ter hkrati osebnost, kakršna je bil El Greco. Sicer je razen svojih naročil zelo nerad prodajal svoje slike, imel pa jih je toliko, da so mu krasile vseh štiriindvajset sob v hiši, ki jo je imel ob sinagogi. Ohranjeni seznam njegove knjižnice nam razkriva, da se je umetnik zelo navduševal tudi nad književnostjo, zgodovino, filozofijo, nad grškimi in rimskimi klasiki, starokrščanskimi dogmatiki teh hkrati nad modernimi italijanskimi in španskimi književniki. El Greco je postal ugleden član mestne skupnosti, lahko si je privoščil premožnejšo hišo, kjer so mu ob večerih popestrili vzdušje glasbeniki, medtem ko je večerjal. Pri njem so se zbirali najuglednejši meščani Toleda in ti nas mnogokrat gledajo kot dostojanstveni in ekspresivno navdahnjeni liki iz njegovih likovnih del. V tem mestu je El Greco prav tako srečal svojo

življenjsko sopotnico, Jeronimo de las Cuevas, s katero se jima je leta 1578 rodil sin Jorge Emanuel. Tudi on je postal slikar, sodeloval je z očetom, poskušal je nadaljevati njegov slog in leta kasneje je tudi podedoval njegov atelje. Hiša, v kateri je živela njegova družina, se je naslanjala na kletne zidove preostanka hiše bogatega Žida Simona Levija, glavnega toledskega bankirja, kjer je živel stoletje prej. Za razliko od drugih španskih mest, iz katerih so izgnali vse Žide ter prevzeli njihovo imovino, so meščani Toleda »svoje« Žide pobili. In zato je bila znana mestna legenda, da duhovi iz Levijeve kleti kvarijo vsakodnevno vzdušje mesta.

Svojo življenjsko sopotnico Jeronimo, s katero El Greco ni bil nikoli poročen, kar je bila za tedanji čas tudi posebnost, vidimo najpogosteje upodobljeno kot lik, ki predstavlja *Madono z otrokom med angeli*, in *Žensko v krznu*, ki velja za eno njegovih najlepših ter čustveno izraženih ženskih portretov nasploh. Njegovega sina pa vidimo v vlogi osemletnega dečka na sliki *Pokop grofa Orgaza*, potem kot arhitekta in slikarja s paletjo in marsikje kot lik sv. Janeza. Po drugi strani nam podoba slikarja samega ostaja večna enigma.

Ena izmed možnosti, kjer bi lahko nastopal on sam, je na že omenjenem velikem delu *Pokop grofa Orgaza*. Vendar nam El Greco pri tej uganki ni pomagal – ravno nasprotno, gre za nerešljiv problem – ustvaril je močan občutek svoje prisotnosti nekje v množici, a ga ne moremo natančno identificirati. Morda je on tisti z dvignjeno roko plemiča, ki zre v nas? Morda...? Sicer pa je omenjeno delo že na splošno posebnost v El Grecovem opusu, zato mu velja posvetiti nekaj pozornosti.

Kot pravi izročilo, je bil pogreb Gonzala Ruiza Orgaza, dobrotnika cerkve sv. Tomaža (Santo-Tomé) v Toledu, čudežen: z nebes sta se spustila in ga prišla pokopat sv. Štefan in sv. Avguštin. Ta čudežni dogodek je upodobljen na spodnjem delu slike, v sredini pa se duša grofa Orgaza kot malo prosojno bitje dviga v nebo, upodobljeno v zgornjem delu. Čeprav gre za epizodo, ki se je zgodila dvesto petdeset

let prej, jo El Greco predstavlja tako, kakor da bi šlo za sodoben dogodek. Med figurami na sliki je veliko pripadnikov plemstva in domače duhovščine. Njegov sin Jorge Emanuel, ki kleči spredaj, nas s prstom opozarja na ta čudež.

Omenjena slika se povsem ujema z arhitektovim okvirjem, saj se prične 1,80 m nad tlemi in sega čez vso steno male kapele (80 × 360), za katero je bila ustvarjena. Ob sprednjem robu platna je velika kamnita plošča, ki je prav tako del kompozicije in predstavlja sarkofag. Vanj oba svetnika polagata grofovo truplo.

Neopredeljeno slikarsko polje nad vrsto upodobljenih glav deli sliko na dva dela. Tako številne vodoravne in navpične linije v spodnjem delu ustvarjajo statičen vtis, ki opominja na smrt. Diagonale, krivulje ter nasprotno krivulje v gornjem delu pa ustvarjajo vtis dinamike ter izražajo sile duhovnega življenja. Kompozicija omogoča nenavadno zlivanje pozemskega sveta ter onostranstva, saj se oba dela dopolnjujeta in drug drugega pojasnjujeta. V tem El Grecovem delu prav snovno razkošje grofovega oklepa ter oblačil sv. Štefana in sv. Avgušтина predstavlja nasprotje božanskosti nebes in razpotegnjenih oblik, včasih neskladnih barvnih kombinacij s fantastično osvetlavo, saj tako skupaj ustvarjajo nadnaravno vizijo. Slika vsebuje vso polnost premnogih življenj, polnost dobe, njene elemente je lahko razločiti, saj so iz sveta miline in iz sveta strogosti, kar nam predstavlja potešujoče ravnovesje.

Kar se tiče barv, so te nanešene v kontrastu globokih črnih in bleščečih se srebrno-sivih tonov, iz katerih kot fanfare zvenita rumena in rdeča tona. Vse vzdušje je dostojanstveno, zvočno in prepričljivo. Struktura svetlobe je vodilno povezana med »frizom portretnih medaljonov«, ki v sredini spaja tihi izvor svetlobe s spodnjim skrivnostnim delom, nato pa z erupcijo angelskih gibov in plamenom bleščeče svetlobe v gornjem, baročnem delu kompozicije. Po domiselnosti, po svobodi ustvarjanja, po končni izvedbi ter po vedno enako visoko vzbujajoči tenziji je to delo



Žena v krznu

nedvomno eno izmed genialnih stvaritev v umetnosti. Znano je, da so že tedanji sodobniki na to sliko gledali z globokim občudovanjem in strahospoštovanjem. Vendar se je kljub vsej pozitivni kritiki zdela njena cena, ki jo je postavil El Greco, cerkvi previsoka in tako je spor, do katerega je prišlo, pripeljal zadevo do sodišča, kjer je umetnik izrazil naslednje mnenje: »Res je, da je denarna nagrada mnogo pod vrednostjo mojega prečudovitega dela, res pa je tudi, da bo moje ime romalo v prihodnost, ki bo nagradila mojo umetnino in počastila njenega ustvarjalca, kot enega izmed največjih genijev španskega slikarstva.«¹³

Veliko El Grecovih del so ljudje sprejeli z globokim spoštovanjem ter sprejemljivostjo, precej izmed njih pa je naletelo na absolutno zavračanje. Okolica, v kateri je umetnik ustvarjal, mu je sicer priznavala genialnost, vendar je bila njegova umetnost pogosto interpretirana na različne, tudi napačne načine. Za nekatere je bil El Greco nor, za druge je imel bolne oči, za tretje pa je bil zelo čuden. Vzrok, da je naletel na odpor, je bil predvsem

v njegovem nenavadnem obravnavanju in ustvarjanju podob, ki pa se nenazadnje lahko enačijo z naravo umetnikove domišljije ter z namenom njegovega sporočila. El Grecovi portreti, ki jih je upodabljal skozi vse svoje življenje, pa vendar kažejo tudi na to, da je umetnik spoštoval njihova realistična dejstva, če so bili odraz notranjega bitja portretiranca, in tako zanikajo vsako predpostavko o umetnikovih bolnih očeh ali norosti kot o vzroku za »drugačnost« figure.

Pri vsebini njegovih starejših del ni šlo več za specifičen vizualni doživljaj, saj se je El Greco začel posvečati predvsem vizijam nadnaravnih dogodkov in je s tem realistične like nadomestil s svetlobo in barvami. Tako so njegove podobe postajale izrazito podolgovate, z nenavadnimi obrati in dinamičnim ritmom, kar je v končni predstavitvi prehajalo v fantastični videz ogromnih, vzvalovanih plamenov. V tem stilu močno izstopa njegov izreden pejzaž z naslovom *Pogled na Toledo*, kjer poskuša El Greco razložiti podaljševanje podob, »kot bi jim želel dati videz nebeških teles«, kot takrat, kadar vidimo svetlobo, ki se nam od daleč zdi velika, v resnici pa je majhna. Tukaj je mogoče videti svoboden izraz slikarjevega doživljanja ambienta in na to delo so se celo sklicevali tristo let kasneje evropski ekspresionisti.

Dejstvo je, da je El Greco nosil v sebi ljubezen do podolgovatih form že od časa »bizantinskih svetnikov« dalje, ki jih je upodabljal vse od svoje mladosti, če ne že od otroštva dalje. V njem so bili ti zasidrani in prenašal jih je naprej in na koncu španske manieristične periode jih je še močneje poduhovljal, kot breztelesne oblike, in jih prežete od trepetave barve in svetlobe pretvoril v odraz svojega lastnega specifičnega mysticizma. V tem je hranil svojo vizijo in težo, da je zgradil most svetlobe med nebom in zemljo, tako pa je prehodno stvarnost spremenil v transcendentnost, ki je večna. Irealna podolgovatost njegovih likov je tako postala celo nujna in izvrstna rešitev s tem, ko je postal razumljiv slikarski koncept, h kateremu je težil El Greco

kot umetnik, in sicer, da svetloba dà formo in barva dà ritem. Ta način ustvarjanja ima svojo strogo in logično doslednost in s tem je El Greco ob človeški figuri obdelal vse elemente, ki so na sliki: draperijo, oblake, pejzaž, mrtvo naravo – utapljučo se tako v predmetni kot v plastični sloj slike in nato še v tretjo, duhovno vizijo nekega sna. El Grecova novost v slikarstvu – pod vplivom beneških mojstrov – je abstraktnost v razmerju do realnosti. Benečani so umetniku dali varnost osebnega, duhovnega sveta pred materialnostjo narave s tem, ko so zabrisali meje med sanjami in resničnostjo, pa so dali sanjam oznako »pravega« življenja. El Greco je vse bolj opuščal ikonografski repertoar, ker je vse ostalo postajalo povod za čisto, svobodno slikarsko razmišljanje, ki nosi v sebi svoj lasten smisel. Figure se nahajajo v brezčasnih prostorih, se spuščajo, raztegujejo, zvijajo, pozibavajo, spremenjene so v barvno materijo, ožarjeno z nadnaravno luminescenco. S takšnim načinom slikarstva je povezava slikarja z naravo povsem poljubna, celo ekspresionističnega značaja v želji, da postane realni svet metafora tistega sveta, ki ga je umetnik ugledal v svetlobi svoje duhovne senzibilnosti.

S tem je El Greco ustvaril svojstveno umetnost, ki je bila zagotovo izven časovnih ter stilnih okvirjev. Od slikarskega mojstra poznobizantinske tradicije, preko sodelovanja v zmagoslavnem beneškem slikarstvu ter internacionalni avanturi manierizma, do genija v Toledo, v katerem so se porajale njegove osebne nepojmljive ideje, ki so bile večinoma izven možnosti mogočega – to je geneza El Grecove umetnosti. V evropskem merilu je eden tistih, ki ga štejemo med »osamljene in povsem drugačne«. »El Greco je Biblija slikarstva«, je izjavil Velasquez, eden od njega po umetniškem slogu in pomenu povsem različnih slikarjev.

»In tedaj – ob večeru tistega dne, v tistem svojem ateljeju, skoraj popolnoma pogreznjenem v temino, v katerem je bil tolikokrat govoril s prijateljem, je nenadoma dojel v mejah svojih religioznih pojmovanj – nekaj kot slabotno

lučko skrivnosti tistega dozdevnega dogajanja, ki pomeni prehod od rojstva k smrti – skrivnosti človeškega bivanja. Videl je kamen, ki pade v vodo in krogi se širijo po površini in se iztekajo ob robu drug za drugim, trudijo se, da bi se zlili v celoto in se izbrisali – in potem je samo še kamen, negiben kamen, kamen pod tistim mestom, kjer je bil vržen v val, ki je tudi sam sedaj negiben in nem ... Nič več trpljenja, nič več radosti, nič več zla in nič več dobrega, ampak en sam velik, velik mir. Prisluhnil je. Mimo pesmi zvonov je zaznaval nedoločeno hrumenje množice, ki je mislila, da praznuje. In še dolgo je napenjal uho v tisti svoji samoti, sam v tistem kamnitem Toledu, sam sredi oceana šumov in glasov. Nemara je bil to eden tistih trenutkov in nemara je bil prav on eden tistih ljudi, ki so poklicani, da se jim razkrije skrivnost, eden tistih ljudi, v katerih se razodevajo čiste resnice, ki nikoli ne zaživé na kontinentu človeških usod in odnosov, ampak edinole na taki daljni in daljni točki izgubljenih otokov. Kajti otočan, da, otočan – to bo ostal vse svoje življenje do konca dni.«.¹⁴

LITERATURA

Janis Tomlinson, *Painting in Spain; El Greco to Goya 1561 – 1828*, London, 1997

El Greco – *La Pittura*, Firenze, 1977

John F. Mattheus, *El Greco (Domenicos Theotocopolus)*, New York, 1953

Simon Vesdijk, *Vies passionnées* (prevod: *El Greco – Ekstaza goze*), Maribor, 1965

http://www.wga.hu/html_m/g/greco_el/05/

Richard L. Kagan/Jonathan Brown, *El Greco de Toledo*, Alianza, 2010

Fernando Marias, *El Greco – Life and work*, New York, 1913

1. El Greco – *La Pittura*, Firenze, 1977, str. 2.

2. *Anatema*, gr. Prekletstvo.

3. Escorial je zgodovinska rezidenca španskega kralja v kraju San Lorenzo de El Escorial, približno 45 km SZ od

prestolnice Madrida. Je eno od španskih kraljevskih mest in opravlja več funkcij, kot so samostan, kraljeva palača, muzej in šola. Escorial je sestavljen iz dveh arhitekturnih kompleksov velikega zgodovinskega in kulturnega pomena: kraljevi samostan in *La Granjilla de La Fresneda*, kraljeva lovsko kočica in samostanski meditacijski prostor okoli štiri kilometre stran. Ti prostori imajo dvojno naravo. Med 16. in 17. stoletjem so bili kraj, v katerem sta moč španske monarhije in cerkvena prevlada rimskokatoliške vere v Španiji našli skupno arhitekturno podobo. El Escorial je istočasno samostan in španska kraljeva palača. Prvotno last menihov hieronimitov, je zdaj samostan reda svetega Avgušтина. Filip II. Španski mu je, kot reakcijo na protestantsko reformacijo, ki se je širila po Evropi v 16. stoletju, posvetil veliko svojega dolgega vladanja (1556-1598) in veliko svoje navidezno neizčrpne oskrbi za Novi svet. Njegova prizadevanja so bila dolgotrajna in na dolgi rok delno uspešna.

4. Simon Vesdijk, *Vies passionnées* (prevod: *El Greco – Ekstaza goze*), Maribor, 1965, str. 82.

5. Maurice Barrès (1862–1923) je bil francoski pisatelj, novinar in politik. Nekaj časa živel tudi v Italiji. Znana oseba v francoski literaturi je postal z izdajo knjige *Kult samega sebe*, leta 1888.

6. *Manierizem*; z izrazom manierizem iznačujemo likovne storitve, ki so nastale približno med letom 1520 in koncem 16. stoletja. Termin je sicer splošno uveljavljen, vendar ne zaobjema vseh izrazov umetnosti. Sprva se je nanašal le na slikarstvo, pozneje pa so ga razširili tudi na druge likovne zvrsti. Beseda manierizem naj bi pomenila, da so mojstri 16. stol. hote posnemali maniero, se pravi slikarski način mojstrov iz prejšnjega stoletja, vendar je bila posledica pomanjkanje izvirnosti, zato naj bi bil manierizem dekadentno nadaljevanje veličastnega obdobja, imenovanega renesansa. Če hočemo dojeti, da to ne drži, se moramo spomniti besed, ki jih je v 16. stol. izrekel Giorgio Vasari, prvi umetnostni zgodovinar. *Maniera* je zanj značilna poteza umetnikovega izraza. Teoretiki 16. stol. sicer govorijo o manieri, vendar je ne vežejo na estetske predstave izumetničenosti in zatona izvorne umetnostne izkušnje, temveč jo pojmujejo kot sofisticacijo sporočenih oblikovnih modelov.

7. S. Vesdijk, *Vies passionnées* (prevod: *El Greco – Ekstaza goze*), Maribor, 1965, str. 82.

8. Rodaderos, šp. kamniti nasipi, škarpe.

9. Cigarrali, šp. podeželske vile.

10. Mudejar, šp. v mavrskem stilu.

11. S. Vesdijk, *Vies passionnées* (prevod: *El Greco – Ekstaza goze*), Maribor, 1965, str. 86.

12. Grande, šp. velikaš

13. El Greco – *La Pittura*, Firenze, 1977, p. 23.

14. S. Vesdijk, *Vies passionnées* (prevod: *El Greco – Ekstaza goze*), Maribor, 1965, str. 402-403.

15. Fotografije so vzete z Googla.



BEDA ČASTITLJIVI CERKVENA ZGODOVINA LJUDSTVA ANGLOV



I me svetniškega avtorja *Cerkvene zgodovine ljudstva Anglov* na prvi pogled laičnemu bralcu zbuja bolj hudomušen nasmešek kot pa kakšno resno željo po temeljitem študiju. Vendar bo zaradi nepoznavanja ene izmed največjih osebnosti zgodnjega srednjega veka ostal prikrajšan za izjemen opus tega svetnika iz 8. stoletja, katerega daleč najbolj odmevno delo smo v slovenščini dobili letos.

Beda Venerabilis (Častitljivi), katerega delo vabi slovenske bralce k spoznavanju začetkov angleške zgodovine, je latinsko ime, pod katerim

je v svetu poznan angleški menih, ki je svoj redovniški poklic z rodovitnim življenjem v tišini samostanske odmaknjenosti oplemenitil s plodovitim literarnim ustvarjanjem na različnih področjih. Zaradi svoje široke palete znanja je v svojem času veljal za enega izmed najbolj izobraženih ljudi; tudi zato ga je papež Leon XIII. leta 1899 razglasil za cerkvenega učitelja.

»Celotno svoje življenje sem preživel za zidovi tega samostana, vse napore sem namenil študiju spisov in sem vedno imel poleg upoštevanja redovnega pravila in dnevne skrbi za cerkveno petje veselje v učenju in poučevanju ali pisanju.« Tako je o sebi zapisal sv. Beda v 5. knjigi dela *Cerkvena zgodovina ljudstva Anglov* in prav verjetno nekaj tega čutita tudi avtorja tega slovenskega prevoda, oba redovnika – salezijanca. Prof. dr. Miran Sajovic SDB in prof. dr. Bogdan Kolar SDB, vsak od njiju velik strokovnjak na svojem področju, sta združila moči ter pripravila ta zajeten prevod dela, ki doslej na naših tleh še ni imel veliko odmevnosti. Pri tem delu je očitno, da je za resno znanstveno obravnavo potreben komplementaren pristop, kar je razvidno iz bogatih uvodov ter številnih spremljevalnih opomb, ki pomagajo razumeti in osvetliti mestoma zahtevno tematiko.

Prepletanje obilice znanja s področja klasične latinske književnosti ter na drugi strani poznavanje kompleksne zgodnje angleške in širše evropske

zgodovine je obrodilo sad v bogati knjižni izdaji Celjske Mohorjeve družbe. Kot 16. knjiga v zbirki *Cerkveni očetje* nam zbuja ponos, da Slovenci vendarle premoremo čedalje več temeljnih tekstov krščanske duhovnosti in zgodovine globalnega pomena tudi v svojem jeziku. Knjiga izdaja nam na 504 straneh prinaša celoten znanstveno-kritičen aparat, ki omogoča temeljit in lahko dostopen vstop v sicer malce bolj odmaknjeno temo, ki je preplet cerkvene zgodovine, splošne zgodovine, predstavitev redovništva ter krščanstva, živetega v tistem čas in okolju.

Knjigo uvaja spremna beseda dr. Igorja Mavra, rednega profesorja za angleško in ameriško književnost na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, ki poda celovito analizo Bedovega dela znotraj širšega konteksta angleške zgodovine in literature, kar preko poznavanja zgodovinskega konteksta omogoča veliko lažje in zanimanje vzbujajoče branje. Tudi preko literarne analize samega dela nam zasije veličina eruditskega napora avtorja, ki je – kot pravi dr. Maver – »morda celo daljni predhodnik sodobnega postmodernega pisanja in značilnega mešanja različnih žanrov, kar ga poleg zgodovinske in verske ter druge tematike kot 'očeta angleške zgodovine' in pisanja nasploh povezuje s sodobnostjo.«

Sledi prispevek dr. Sajovica, ki je izredni profesor za klasično latinsko književnost na Salezijanski papeški univerzi

v Rimu. Prinaša zjedreno, a bogato predstavitev življenja in dela sv. Beda Častitljivega (672/673–735). Večino svojega življenja je preživel v samostanu v Jarrowu, kjer je tudi iz potreb same službe – bil je magister mladim menihom – ustvaril široko paletu del, ki šteje prek trideset naslovov in zajema številna področja, kot so: razlage svetopisemskih besedil, življenjepisi svetnikov, zgodovinopisje, pridige, učbeniki oz. priročniki, pesmi in pisma.

Za zgodovinopisje sta poleg *Cerkvene zgodovine ljudstva Anglov* pomembni še dve njegovi Kroniki. V vseh teh delih predstavi človeško zgodovino kot časovni oder, kjer vse poteka pod vodstvom Božje previdnosti. Do takrat ustaljeno navajanje let »od ustanovitve mesta (ab urbe condita)« je nadomestil, kjer se je dalo, z besedami »od Gospodovega učlovečenja (ab Incarnatione Domini)«. S tem je namesto leta ustanovitve mesta Rima za središče zgodovine oz. štetja let postavil Kristusovo rojstvo ter s tem razdelil štetje časa na čas pred Kristusom in čas po Njem. Beda je prevzel metodo »anno Domini« po menihu Dioniziju Malem, ki jo je leta 525 izumil; vendar jo je hkrati sam utemeljil v delu *De Temporum Ratione* leta 725. S svojimi deli je opazno pripomogel, da se je razširilo takšno pojmovanje in štetje časa.

Ohranilo naj bi se petdeset njegovih homilij, ostale,

ki so sicer tudi pripisane njemu, so po vsej verjetnosti sad pisanja drugih avtorjev. Napisal jih je šele proti koncu svojega življenja, v njih pa najdemo nagovore, namenjene predvsem menihom v samostanu. V 21. homiliji, ki govori o odlomku iz Matejeva evangelija, se nahaja beseda zveza, ki je v zadnjem času postala zelo znana zaradi papeža Frančiška, ki si jo je že kot buenosaireški škof izbral za geslo in ga obdržal tudi kot papež; namreč *miserando atque eligendo* (usmilil se ga je in izbral).

Spremna študija dr. Kolarja se posveča samemu delu, ki je izvirno latinsko naslovljeno: *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Delo je nastalo konec leta 731 z namenom predstaviti napredovanje enotne angleške Cerkve. Glavni poudarek dela je na srečevanju med rimskim in keltskim krščanstvom, ki se je dogajalo od začetka misijonarjenja leta 597. Beda sicer začne svoj zgodovinski pregled že z vojaškim pohodom Julija Cezarja v Britanijo v letih 55-54 pred Kr., nadaljuje pa vse do utrjene in organizirane angleške Cerkve njegovega časa. Vmes predstavlja podrobno organiziranost cerkvenega življenja in širše zgodovine skozi čas. Dr. Kolar nam tehtno prikaže izreden pomen spisa za splošno zgodovinopisje in tudi za evropsko zgodovino. Zanimiva je njegova opazka, da je Bedov »pogled na pisanje zgodovine

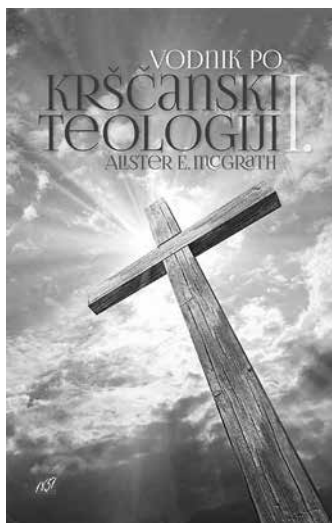
precej drugačen, kot ga imamo danes, ko govorimo o 'moderini kritični zgodovini'.« Beda priznava, da zgodovino vodi Božja previdnost in da mu celosten pogled na zgodovinskost omogoča šele vera.

Knjiga torej prinaša svežo, zanimivo in živo pripoved o zgodovini živetega krščanstva v nekem obdobju prejšnjega tisočletja na prostoru, ki je nam Slovencem na videz malce odmaknjen. Po eni strani je branje zanimivo s strogo zgodovinske plati, po drugi strani pa lahko razbiramo zelo konkretne življenjske situacije. Skozi branje nam zažarijo podobe kraljev, papežev, škofov, opatov, menihov in tudi popolnoma navadnih ljudi, ki včasih bolj odkrito, včasih bolj subtilno izražajo avtorjevo željo, da bi »zasvetila luč Kristusovega evangelija in krščanske vere med ljudstvi«.

Globina duhovne življenja in mestoma ganljivi religiozni pasusi nam dajo popolnoma drugačen pogled na uvodno provokacijo glede avtorjevega imena. Etimološko namreč staro angleško ime »Baeda« izhaja iz staroangleškega korena »bed« oz. nemškega »beten«, kar pomeni molitev/moliti. Pod tem vidikom zgodovina resnično postane čas teofanije Boga, resnično »leto Gospodovo (anno Domini)«.

Jan Dominik Bogataj

ALISTER MCGRATH
VODNIK PO KRŠČANSKI
TEOLOGIJII,
I. ZV., PREV. ALEŠ MAVER,
MOHORJEVA DRUŽBA,
CELJE, 2014, 317 STR.



Na slovenske knjižne police je konec leta 2014 prišel Vodnik po krščanski teologiji Alisterja McGratha, ki s svojo temeljitostjo in celovitostjo predstavlja dobrodošlo novost med teološko literaturo v slovenščini in zanesljivo izhodišče vsakomur, ki ga vsaj malo zanima teologija, pa ne ve točno, kako bi se je lotil.

Anglikanski duhovnik Alister McGrath je eden najbolj znanih in plodovitih sodobnih krščanskih teologov iz angleškega govornega območja. V svojih delih obravnava predvsem razmerje med znanostjo in teologijo

in vprašanje evolucije, veliko se posveča naravni teologiji, pomemben pa je tudi njegov prispevek v debati s t. i. novimi ateisti, kot so Christopher Hitchens, Daniel Dennett in Richard Dawkins. Ob tem je tudi predavatelj na univerzi v Oxfordu in predstojnik katedre za teologijo na King's Collegu v Londonu.

In prav njegova predavateljska izkušnja je tista, ki mu je dala povod za pisanje pričujočega dela. Med delom s študenti je namreč McGrath opazil, da ti na študij teologije prihajajo z vse manj predznanja in da uvodi, ki so bili študentom na voljo v času izida prve izdaje te knjige leta 1993, izhajajo iz »brezupno optimistične podmene o predznanju bralcev« (12). Zato knjiga predpostavlja, da bralec o teologiji ne ve ničesar, in želi vsebino podati na kolikor je le mogoče preprost in razumljiv način. V njej bomo tako zaman iskali kakršnokoli vsebinsko izvirnost ali poglobljenost. Zanesljivo, jasno in razumljivo pa predstavi temeljna vprašanja in glavne poudarke krščanske teologije in tako ponuja trden temelj za nadaljnje poglobljanje znanja.

Prvi zvezek *Vodnika po krščanski teologiji* obravnava teologijo z dveh vidikov. V prvem delu avtor predstavlja obdobja v zgodovini teologije ter glavne teme in osebnosti posameznih obdobj, v drugem pa spoznavamo vire in metode krščanske teologije.

McGrath zgodovinski pregled teologije razdeli na štiri dele: na obdobje patristike (ok. 100–ok. 700), obdobje srednjega veka in renesanse (ok. 700–ok. 1500), obdobje reformacije (ok. 1500–ok. 1750) in obdobje sodobnosti (ok. 1750–danes).

Patristično obdobje je predstavljeno zelo izčrpno, saj avtor pravi, da je »med najbolj vznemirljivimi in najustvarjalnejšimi v zgodovini krščanske misli« (20) in »izjemno pomembno za razjasnitev številnih teoloških vprašanj« (21), kar je »zadostno jamstvo, da bo še mnogo let predmet preučevanja« (20). Po uvodu, ki je namenjen razjasnitvi pojmov in temeljnim teološkim usmeritvam, McGrath obravnava ključne teologe patristične dobe od Justina do Avgušтина, nato pa predstavi še ključne teološke teme tega obdobja. Sem spada predvsem opredelitev novozaveznega kanona, v povezavi z različnimi krivoverstvi oblikovanje veroizpovedi, nauk o dveh naravah Kristusa in nauk o Trojici.

V poglavju o srednjem veku se avtor najprej posveti opredelitvi samega pojma 'srednji vek' in časovni zamejitvi, nato pa spregovori o ključnih teoloških mejnikih, ki so zaznamovali to obdobje – posebej na zahodu in posebej na vzhodu. Na zahodu poudarja predvsem pojav stolnih in samostanskih šol, nastanek univerz, razvoj sholastike in vzpon humanizma, na vzhodu pa

kot osrednjo točko izpostavlja razvoj bizantinske teologije. V nadaljevanju so nato, podobno kot pri patrističnem obdobju, predstavljeni ključni teologi od Janeza Damaščana do Erazma Rotterdamskega in najpomembnejše teme, med katerimi še posebej izstopata vloga razuma in vrnitev k virom krščanske teologije.

Nato sledi poglavje o reformaciji, v katerem na začetku dokaj podrobno obravnava razvoj reformacije v njenih različnih vejah od nemške reformacije do anglikanstva, na kratko pa se zadrži tudi pri katoliški obnovi. V nadaljevanju spregovori o ključnih poreformacijskih gibanjih in sporu o Koperniku in Galileju, sledijo pa še ključni teologi in smernice. To poglavje je tudi edino mesto, pri katerem bi kot katoliški bralec lahko imel pripombe. Glede na število vernikov posameznih krščanskih Cerkva je namreč protestantizem dobil nesorazmerno velik delež, po drugi strani pa je dokaj malo govora o razvoju katoliške Cerkve v tem obdobju. Toda glede na to, da je avtor anglikanski duhovnik in da je imel, kot je zapisal v predgovoru, pri pisanju pred očmi predvsem svoje študente, knjigi lahko to pomanjkljivost brez težav oprostimo.

Zadnje obravnavano obdobje je čas od leta 1750 naprej. Ta čas je zaznamovan predvsem z globalizacijo krščanstva, njegovim vzponom v Severni Ameriki in širitvijo v

misijonske dežele, kar pomeni tudi večjo raznolikost smeri v teologiji. Avtor se najprej posveti razvoju teologije v obravnavanem obdobju na zahodu, predstavi ključne teologe in smernice v različnih krščanskih Cerkvah, v nadaljevanju pa obravnava še nekatere tokove v sodobni teologiji in teologijo sveta v razvoju.

Drugi del knjige govori o virih in metodah teologije. Tu avtor izpostavi izhodišča teologije, nato spregovori o virih, o načinih spoznanja Boga in na koncu še o razmerju med filozofijo in teologijo.

Najprej torej spregovori o izhodiščih teologije. Teologijo McGrath opredeli kot »sistematično preučevanje idej krščanske vere« (161), posebej pa izpostavi vprašanje virov krščanskih idej, njihov razvoj skozi čas, njihovo medsebojno povezanost in njihov vpliv na življenje kristjanov. V nadaljevanju nato obravnava teološke discipline od biblicistike do teologije duhovnosti, posebej se posveti še vprašanju obravnavanega predmeta v teologiji (vprašanje prolegomen), vprašanju znanstvene nevtralnosti in pojmu krivoverstva, zadnji del poglavja pa je namenjen razmerju med krščanstvom in kulturo, kjer tudi obširneje predstavlja nekatere teologe s tega področja: Justina, Tertulijana, Avgušтина in Richarda Niebuhrja.

Naslednje poglavje obravnava vire teologije. Najprej avtor predstavi kanon Svetega

pisma: posebej predstavi Staro in Novo zavezo, devterokanonične knjige, nekoliko podrobneje se zadrži pri vprašanju kriterijev za kanoničnost, ob koncu tega razdelka pa predstavi tudi metode razlaganja in teorije o navdahnjenosti Svetega pisma. Nadalje se posveti vlogi izročila v teologiji, podrobneje obravnava razmerje med teologijo in razumom, ob koncu tega poglavja sledi še zapis o vlogi verskega izkustva v teologiji.

V poglavju o Spoznanju Boga McGrath obravnava razmerje med razodetjem in naravno teologijo. Spregovori o razodetju, predstavi razvoj razumevanja razodetja in štiri med seboj dopolnjujoče se modele razodetja: razodetje kot nauk, razodetje kot navzočnost, razodetje kot izkustvo in razodetje, kot zgodovina. Drugi del poglavja je posvečen naravni teologiji, oz. vprašanju, »na kakšen način in v kolikšnem obsegu lahko Boga spoznamo iz naravnega reda« (252). Avtor poda zgodovinski pregled naravne teologije, v katerem ima osrednje mesto Tomaž Akvinski, nadaljuje s ključnimi mesti, iz katerih lahko črpamo pri spoznavanju Boga iz narave: človeškim razumom, urejenostjo sveta in lepoto stvarstva, in zaključí s teološkimi in filozofskimi ugovori zoper naravno teologijo. Ob koncu poglavja na kratko spregovori še o odnosu med teologijo in naravoslovnimi znanostmi.

Zadnje poglavje obravnava vprašanje razmerja med filozofijo in teologijo. V uvodnem delu avtor spregovori o vlogi filozofije v teologiji in nekaterih najpomembnejših filozofskih sistemih, nato pa na primeru platonizma in aristotelizma posebej spregovori še o filozofiji kot 'dekli' teologije. »V krščanski teologiji [namreč] obstaja dolga zgodovina poseganja po intelektualnih virih izven krščanskega izročila« (276), ki so bogato prispevali k razvoju teologije, obenem pa pomenijo tudi začetek dialoga med krščanstvom in okoljem, v katerem se je le-to znašlo. V drugem delu poglavja nato obravnava še dokaze za Božje bivanje: ontološki dokaz, pet Tomaževih poti, dokaz *kalam* in dokaz iz urejenosti. Prav ob koncu knjige predstavi še različne pristope k teološki govorici: apofatično, katafatično, analogijo in metaforo.

Delo Alisterja McGratha *Vodnik po krščanski teologiji* je knjiga, ki izčrpno predstavi vse ključne teološke teme in vprašanja in daje dobro osnovo za nadaljnje poglobljanje in teološki študij. Če bo v slovenskem jeziku izšel tudi drugi del, ki obravnava doktrinalna vprašanja (*Vodnik* je v izvirniku sicer izšel v enem samem zvezku pod naslovom *Christian Theology: An Introduction*), bomo dobili izčrpen, jasen in razumljiv priročnik, ki bi moral postati temeljna referenca za vse bodoče študente teologije,

obenem pa bi bil lahko tudi dobrodošel pripomoček za vsakogar, ki ga zanima teologija.

Leon Jagodic

CVETOČI KLAS PELINA LJUBLJANA: DRUŽINA IN RAFAELOVA DRUŽBA, 2015



Monografijo z naslovom, povzetim po pesmi slovenskega emigrantskega pesnika Vinka Beličiča, sta v sklopu obeleževanja sedemdesete obletnice usodnih dogodkov iz leta 1945 na knjižni trg v sozaložništvu poslali založba Družina in Rafaelova družba. Z njo slovenski javnosti približujeta ključni proces iz zgodnjega obdobja po drugi svetovni vojni, ki v veliki meri sooblikuje duhovno krajino današnje Slovenije. Gre za pravi eksodus Slovencev, do katerega je prišlo, ko je postalo jasno, kdo bo popolni zmagovalec krutega vojnega dogajanja pod Alpami. Morda zveni suho naslednja koncizna ocena avtorice spremne študije k monografiji: »Odhajala je, pomešana med nepregledno vrsto kmečkih voz, tudi slovenska intelektualna, politična, družbena in kulturna

elita. Med odhajajočimi so bili slovenski predvojni poslanci, člani narodne vlade, vodilni člani predvojnega demokratičnega tabora, mnogi župani, univerzitetni profesorji, številni duhovniki. « Posledice tega in takšnega množičnega odhoda je komaj mogoče preceniti.

A kljub temu begunci iz pomladi 1945 v slovenskem zgodovinskem spominu nimajo ustreznega mesta. V večinski javnosti niso deležni spoštovanja in pozornosti kot njihovi sotrpini v mnogih srednje- in vzhodnoevropskih okoljih, denimo na Poljskem, v baltskih državah, tudi na Hrvaškem. Njihov z dolgotrajnim, za večino dokončnim izgnanstvom iz domovine, ki so jo imeli brez izjeme radi, izpričani odpor zoper pod Alpami vladajoči komunistični totalitarizem jim ni štet v dobro. Čeprav so oni sami in njihovi potomci pomembno sooblikovali neodvisno Slovenijo in so iz njihovih vrst med drugim izšli predsednik slovenske vlade, kardinal in kandidat za Nobelovo nagrado, se tudi na tem področju v sivini prevladujočega razumevanja odraža uspeh povojne politične mitologije v boju za interpretacijo slovenskega včeraj in danes. Celo samo dejstvo množičnega odhoda iz domovine je le bežno znano.

Za plodno soočanje s takim stanjem je *Cvetoči klas pelina* kot naročen. Ni nepomembno, da tvori njegovo hrbtenico izjemno bogato fotografsko

gradivo, ki skuša zajeti kar največ vidikov življenja Slovencev v pregnanstvu zlasti v avstrijskih begunskih taboriščih, preden so se (večinoma) raztepli po svetu ali se (veliko redkeje) odločili za vrnitev v Jugoslavijo. Fotografije omogočajo bralcu neposreden stik z zgodbami posameznikov v njihovih najbolj vsakdanjih, pa tudi slovesnejših trenutkih. Prizorom peke kruha ali čakanja na hrano sledijo fotografije, posnete v zobozdravstveni ordinaciji, veliko gradiva, ki dokumentira živo versko življenje beguncev z obiskom škofa, telovsko ali velikonočno procesijo in novo mašo vred. Ne manjkajo niti v objektiv ujeti trenutki veselja ob rojevanju otrok ali žalosti ob odhodih v večnost ostarelih članov skupnosti pregnancev. Nabor zaključuje kar lepa bera posnetkov, katerih glavna tema je odhod Slovencev in Slovenk iz avstrijskih taborišč v nove domovine. Posebej velja izpostaviti odločitev izdajateljev monografije, da slikovno gradivo s pojasnilnimi besedili opremijo samo tam, kjer je omenjeno za njihovo razumevanje nujno potrebno. S tem je dodatno podčrtana želja, naj posnetki nagovarjajo v prvi vrsti sami zase.

Čeprav je še kako prav, da je slikovni del knjige v premoči, ne bi bilo prav, ko bi spregledali izjemno uvodno zgodovinsko študijo že omenjene Helene Jaklitsch. Nikakor ne samo zato, ker ji je

dodano še veliko koristnega dopolnilnega slikovnega gradiva. Njena glavna odlika je, da kljub razmeroma kratkemu besedilu temeljito predstavi vsa bistvena vprašanja, povezana s slovenskimi begunci v Avstriji in njihovo usodo. Tako je že ob prikazu okoliščin odhoda v pregnanstvo in najbolj travmatičnega doživetja beguncev, britanske vrnitve domobranske vojske partizanom.

V nadaljevanju sledi predstavitev najpomembnejših begunskih taborišč v Avstriji, ki jim avtorica ob koncu svojega besedila pridruži še manj znana taborišča v Italiji. Jaklitscheva vseskozi posebno pozornost namenja opisom velikokrat nihajočih odnosov med britansko upravo taborišč in Slovenci, še zlasti pa prizadevanjem beguncev, da bi omogočili kolikor toliko normalno izobraževanje svojim otrokom. Izdaja *Cvetočega klasa pelina* bo, kot upam, prispevala k temu, da bo slovensko begunsko šolstvo v Avstriji (in v manjši meri v Italiji) sčasoma dobilo mesto v zgodovini šolstva na Slovenskem sicer, kot mu kot izjemnemu podvigu nedvomno gre. Avtorica nadalje podčrta razvejano versko in kulturno življenje v taboriščih, ne more pa se izogniti niti poglavju o odhodu iz taborišč po svetu in vprašanju repatriacije beguncev v Jugoslavijo. Morda je nekoliko skromna samo v prikazu usode taborišč in beguncev v obdobju po letu 1949,

ki je sicer zadostno zastopano v slikovnem gradivu. Ni treba posebej omeniti, da temelji uvodna zgodovinska študija na vsem dostopnem gradivu, pa tudi na avtoričinih lastnih raziskavah in pogovorih s še živimi nekdanjimi begunci.

Ker v slovenski prostor skozi velika vrata vrača zelo pomembno dogajanje slovenske polpretekle zgodovine, lahko *Cvetoči klas pelina* brez zadržkov razglasim za eno najpomembnejših knjig leta 2015 pri nas.

Aleš Maver

VSEM VSE
DAVID SIPOŠ, REŽISER.
JANEZ CERAR, PRODUCENT.
PASTIR: JANEZ FRANČIŠEK
GNIDOVEC. MISIJSKA
DRUŽBA, LJUBLJANA 2015.
32 MINUT.

1. novembra letos smo si na prvem programu nacionalne televizije lahko ogledali dokumentarni film režiserja Davida Sipoša in producenta Janeza Cerarja *Pastir: Janez Frančišek Gnidovec*. V dobre pol ure dolgem igranem dokumentarcu spoznamo delo in svetniški lik škofa Gnidovca, ki ga kot pripovedovalec osvetljuje Gregor Čušin, kot igralec pa predstavlja Janez Evangelist Rus.

Dokumentarni film se namenoma izogiba podrobne- mu opisovanju Gnidovčevega življenja in se osredotoča na njegovo delo in sledi, ki jih je pustil za seboj in še danes živijo med ljudmi na območjih, kjer je deloval. Zato je njegova življenjska pot zgolj na grobo orisana s predstavitvijo najpomembnejših prelomnic. Veliko večji poudarek je na njegovi duhovnosti, delu in prizadevanju, da bi postal 'vsem vse'.

Gnidovčevo mladost je zaznamovalo predvsem krščansko življenje, »ki sta ga napolnjevala vsakodnevna molitev rožnega venca in obiskovanje svete daritve«. O njegovem bogatem duhovnem življenju poročajo tudi

pričevanja sošolcev iz bogoslovja, po posvečenju pa je svoj socialni čut še poglobljaj kot kaplan v Idriji in Vipavi. Kasneje je nastopil službo ravnatelja v novoustanovljenem Zavodu sv. Stanislava, kjer je ostal do konca vojne.

Nato je vstopil v misijonsko družbo, da bi postal ljudski misijonar in voditelj duhovnih vaj, vendar je bil že ob koncu leta 1924 imenovan za škopsko-prizrenskega škofa. Njegova osrednja naloga je bila, da bi na območju, opustošenem od balkanskih vojn in težavnem zaradi mešane narodnostne strukture, obudil krščansko življenje. »S svojim delovanjem je med najzaslužnejšimi, da v teh krajih katoliška vera še danes diha s polnimi pljuči.« Za svoje delo je zastavil vse svoje moči: potoval je po škofiji, pridigal, poslušal in gradil.

Svoje zadnje dni je Janez Frančišek Gnidovec preživel v Ljubljani, kjer je leta 1939 umrl.

Osrednji in najdragocenejši del dokumentarnega filma brez dvoma predstavljajo intervjuji z Gnidovčevimi sorodniki in z ljudmi s Kosova in Makedonije, ki so škofa Gnidovca v svoji mladosti bodisi osebno spoznali bodisi so o njem poslušali pričevanja svojih staršev, starih staršev in drugih. Prav ta pričevanja največ povedo o njegovem svetniškem liku, ki je med ljudmi na območju, kjer je deloval škof Gnidovec, še vedno živ, in tako pritrjujejo

zapisu Matere Terezije, ki je nekoč dejala, da je bil Gnidovec svetnik, kot tudi besedam kardinala Rodeta, ki je izpostavil, da je Gnidovca tako balkanska kot slovenska javnost že za časa življenja, še posebej pa ob smrti, dojemala kot živega svetnika.

Drugo pomembno sporočilo filma je Gnidovčeva navzočnost in aktualnost v današnjem času. Poleg že omenjenih pričevanj

Makedoncev in Kosovcev, ki kažejo, kako velik pečat, ki odmeva še danes, je pustil škof Gnidovec, v filmu lahko slišimo tudi besede papeža Frančiška duhovnikom, naj bodo »pastirji z vonjem po ovcah«. In kdo je bil pastir z vonjem po ovcah, če ne škof Gnidovec, ki je bil blizu prav vsakomur? Nenazadnje pa o Gnidovčevi navzočnosti v našem času govori tudi pričevanje Iva Štera, ki je leta

2005 ozdravel na njegovo priprošnjo.

Film *Pastir: Janez Frančišek Gnidovec* je vsekakor stvaritev, vredna ogleda. Zgodbo podaja na zanimiv in privlačen način. Njegova življenjska pripoved je predstavljena tekoče in brez nepotrebnih podrobnosti, igrani deli in glasba pa pričevanja in zgodbo lepo dopolnjujejo in podpirajo.

Leon Jagodic