

2016 1/2

Vsebina

UVODNIK

- 3 Aleš Maver: Od Ljubljane do Havane

SVETO PISMO

- 5 Angelika Berlejung: Greh in kazen: etika božje pravičnosti in povračila starodavnih spisov Bližnjega Vzhoda in Stare zaveze
19 Maruša Brozovič: Pomen telesa v Pavlovem Prvem pismu Korinčanom

PATRISTIKA

- 37 Kurt Flasch: Stara Cerkev kot zgodovinski potencial Evrope, II. del

TEOLOGIJA

- 47 Charles J. Chaput: Sveto leto usmiljenja

LEPOSLOVJE

- 53 Smiljan Trobiš: Pesmi

SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD

- 57 Ivo Kerže: Idejna podoba Zahoda in položaj krščanstva

KRŠČANSTVO NA BLIŽNJEM VZHODU

- 67 Duane Alexander Miller: Verska svoboda v Izraelu - Palestini: Lahko muslimani postanejo kristjani in ali imajo kristjani svobodo sprejeti te spreobrnjence?

CERKVENO PRAVO

- 77 Sebastijan Valentan: Apostolska sodišča

SVETO PISMO IN EKONOMIJA

- 83 Rok Mihelič: Svetopisemska izhodišča za presojo materialnih dobrin

RELIGIOLOGIJA

- 93 Josip Blažević: Antropološka osnova nekaterih alternativnih zdravilskih tehnik v medkulturnem kontekstu

CERKVENA GLASBA

- 111 Franc Križnar: Glasba evangeličanske, katoliške in pravoslavne liturgije v luči medreligijske prisotnosti

LIKOVNA UMETNOST

- 121 Mojca Polona Vaupotič: Bogdan Grom: Vse ustvarjanje je bilo podarjeno Krasu

PRESOJE

- 131 Rok Blažič: Papež Frančišek, *Laudato si'*
133 Leon Jagodic: Francisco José Contreras in Diego Poole, *Nova levica in krščanstvo*
135 Jani Šumak: *Skodelica morja*



Od Ljubljane do Havane

Nemogoče je, da pričujočega uvodnika ne bi začel z opravičilom. Na prvo številko novega letnika Tretjega dneva ste namreč čakali tako dolgo, da so se gotovo že pojavila ugibanja, ali se ni morda naša revija s častitljivo kilometrino na tiho poslovila in se preselila med rajne medijske projekte.

K sreči se kaj takega ni in se, kot upamo, še dolgo ne bo zgodilo. Res pa smo morali počakati na rezultate razpisa, ki je po dobri stari navadi zadnjih let zamujal. Za čakanje, nastalo kot posledico slednjega, se v imenu uredništva globoko opravičujem.

Kar se tiče novega letnika, se niti Tretji dan ne bo mogel in ne bo hotel izogniti obeleževanju srebrne obletnice slovenske državnosti. Ker je bila med nalogami revije vseskozi tudi ta, da ponuja alternativno vizijo prevladujočim modelom razvoja slovenske družbe, za katerega – verjetno skupaj z večino sodržavljank in sodržavljanov – menimo, da je ob vseh nespornih korakih naprej postregel z veliko bridkimi razočaranji. Kljub temu, da nad tako diagnozo mnogi vihajo nos, smo hkrati prepričani, da bi eno od bistvenih zdravil lahko bilo, pravzaprav moralo biti drugačno branje preteklosti tega prostora. Slednjo bomo v prihodnji številki, katere izid bo sovpadel z jubilejem, skušali iztrgati ozkim sponam v javni spomin pripuščenega.

Za nekak uvod v sezono intenzivnih premišljevanj o političnem v najširšem smislu te besede je bila tudi v slovenski prostor vržena vsaj na prvi pogled alarmantna ugotovitev, da nekateri slovenski kristjani v političnih izbirah bolj sledijo najbolj razvpitemu slovenskemu politiku kot svetemu očetu. Čeprav se človek ob taki izjavi, posebej še, ker je prišla iz kvalificiranih ust, zgrozi, utegne dati pogled od blizu nekoliko drugačno sliko.

Oglejmo si torej za uvod v jubilejno leto slovenske države, ki sicer traja že pet mesecev, ali lahko nastopi položaj, ko ima politik X v vsakdanjih političnih zadevah bolj prav od papeža Y. S tem znova odpiramo pandorino skrinjico, s katero se je pečala evropska politika po prvem vatikanskem koncilu, ko je po evropskih dvorih in vladnih palačah zavladala panika, da bo pravkar za nezmotljivega oklicani Pij IX. poslej nezmotljiv tudi, kadar bo govoril o višini davkov ali prednostih sveč pred plinsko razsvetljavo. Pri tem se je evropska smetana boleče zavedala, da je taisti Pij IX. kot po tekočem traku sprejemal odločitve, ki so se pozneje izkazale za

kratkovidne in kratko malo povsem zgrešene. Tudi dogma o nezmotljivosti je bila navsezadnje nekakšen obliž za sveže zapravljeno papeško državo.

S tem zgodovinskim zgledom je dilema nekako že dobila svoj odgovor. Pa boste rekli, med zdaj že blaženim Pijem IX. in Frančiškom ni nobene primerjave. Pija ni noben ameriški časopis razglasil za osebnost leta, ni užival vsesplošne naklonjenosti in ljudem ni s tako rekoč vsakim svojim dejanjem vlival upanja. Priznam, Frančiškova dejanja in izjave je veliko teže vzeti pod kritično lupo.

A kljub vsemu je končni rezultat enak kot pri Piju. Politiku X kristjan seveda ne more slediti, če nasprotuje tistemu, kar papež Y (bodisi Frančišek bodisi Pij) jemlje iz temeljnih evangeljskih postulatov in iz tisočletnega zaklada vere. Zelo mogoče pa bo, da se bo papež Y motil in bo imel politik X prav, ko bo šlo za reševanje konkretnih vprašanj na terenu, saj bo v tem primeru mnenje papeža Y štelo kot mnenje katerega koli politika.

Naj za konec postrežem še s primerom. Papež Frančišek se je nedavno srečal s patriarhom Kirilom v Havani. Noben kristjan, ki kaj da nase, ne bi smel postaviti pod vprašaj srečanja samega ali nujnosti pogovora z vsakim človekom. Kdor bi papežu očital slednje, bi bil nedvomno v zmoti. Četudi morda drži, da njegov sogovornik ni tako globok duhovni voditelj, kot so ga po sili razmer slikali, marveč bolj cerkveni politik, ukrojen po meri evropskih cerkvenih knezov še iz 19. in zgodnjega 20. stoletja. Druga pesem je seveda, ali je bilo nujno srečanje pripraviti v Havani. Kot Evropejec z izkušnjami totalitarizmov 20. stoletja, lastnimi tej celini, mislim, da ne. Da je bilo simbolno sporočilo tega dejstva najmanj dvoumno. In mu zato pač ne ploskam. Ker se papež zanj tudi ni odločil kot prvopoklicani razlagalec evangelija, marveč kot običajen politik, ki izhaja iz svojih življenjskih izkušenj, drugačnih od mojih. V njih zaseda komunistična Kuba višje in imperialistične ZDA nižje mesto. Sam vseeno menim, da je bila papeževa politična izbira v tem primeru napačna. Ni pa bilo napačno temeljno sporočilo srečanja.

Greh in kazen: etika božje pravičnosti in povračila starodavnih spisov Bližnjega Vzhoda in Stare zaveze¹

UVOD

Steološke perspektive je greh termin, ki označuje človeško (posameznikovo ali kolektivno) napačno ravnanje pred Bogom. Ta osnovna definicija jasno nakazuje, da je Božja volja merilo človeških ravnanj. Greh ("moralno zlo")² opisuje človeške namere in dejanja, ki so označena kot zla, nasilna, napačna ali kot pregrehe in zločini. V pojmu greha pa so vključeni tudi pasivni vidiki, kot je denimo zanemarjanje Božjih zapovedi.

V številnih besedilih antičnega Bližnjega Vzhoda, vključno s Staro zavezo, je greh rezultat temeljne motnje v odnosu in komunikaciji med Bogom in človekom. Poleg tega, ko je ta odnos uničen, en greh ustvari nadaljnje grehe. Greh ima tudi družbene vidike, saj povzroči resno motnjo medosebnih odnosov, socialne mreže in življenja. Znotraj tega konteksta je kazen Božja ali družbena reakcija na greh. S sociološke perspektive sta bila greh in kazen na antičnem Bližnjem Vzhodu del družbenega konstrukta resničnosti. Družbeno sprejete avtoritete in institucije, ki so jih predstavljali kraljevi in duhovniški elitni razredi, so človeška dejanja, usodo, katastrofo in trpljenje obarvale s pomenom.³

Četudi ima tematika resen družbeni vidik, se bo naš prispevek ukvarjal samo s človeško-Božjimi vidiki greha in kazni. V sledeči diskusiji bomo na kratko orisali koncepta greha in sankcije v Mezopotamiji in v Stari zavezi, začenši s tradicionalnim pogledom povezave med grehom in sankcijo, in nato prišli k t. i. "krizi modrosti". Zaključni povzetek prinaša primerjavo značilnosti etike Božje pravičnosti v teh dveh kulturah antičnega Bližnjega Vzhoda.

CAVE, CAVE, DEUS VIDET!

Družbe antičnega Bližnjega Vzhoda (ABV) (vključno z Izraelom) so kot osnovo za človeško etiko postavile božansko voljo. Božja⁴ sodba je bila pojmovana kot božanska reakcija na človeške misli in dejanja. Predpostavljeno je bilo, da bogovi opazujejo človeško obnašanje in ravnajo temu primerno.

V literaturi ABV so božje-človeški in medosebni odnosi osnovani na božji volji, ki se pokaže v predhodnih božanskih sporočilih (skozi razodetja, prerokbe, oraklje in zakone). Ljudje imajo svobodno izbiro, da to voljo ubogajo ali ne. Če ljudje ubogajo, božje-človeški odnos ostane neokrnjen in

božanstvo se odzove z nagrado, ugodnostmi in blagoslovom. Če pa se ljudje božji volji ne uklanjajo, je božje-človeški odnos prekinjen in sledi kazen. V nekaterih primerih je možna sprava in odnos se lahko ponovno vzpostavi. Če pa božje sankcije ne spremenijo človeškega vedenja, se sankcije lahko povečajo.

Božja svarila, kot so denimo slaba znamenja, lahko interpretiramo kot nekakšen sistem opozoril, ki ljudem nakazujejo, da gredo v napačno smer. Človek, ki se zaveda, da je grešil, lahko deluje preventivno tako, da se izpove, prosi ali izvaja kultne ukrepe skupaj s spremembo obnašanja, da bi našel odpuščanje in odrešenje ter se izognil kazni. Kultne rituale za spravo in odpuščanje lahko vidimo kot sredstvo za pomiritev božje jeze, preden sodba vodi k sankcijam.

Ta vzorec, ki implicira jasno korespondenco med človeškimi dejanji in njihovimi posledicami (Tun-Ergehen-Zusammenhang, "deed-result connection" ali "deed-consequence nexus"), lahko najdemo v ABV kot tudi v svetopisemskih besedilih za razlago naravnih, političnih, družbenih in zgodovinskih dogodkov v smislu božjih reakcij na človeška dejanja. Zatorej so potresi, poplave, porazi v bitki, uničenje mest ali političnih entitet in izgon razloženi kot rezultat božje kazni za človeško zlobo.

Grešnost je lahko kolektivna ali individualna. Včasih, ko več ljudi doživi katastrofo, ki jo dojemajo kot božjo kazen, je greh lahko pripisan kolektivno (npr. prebivalcem mesta ali voditeljem). V teh kontekstih je koncept kolektivne krivde utemeljen. V primerih individualnih katastrof (bolezen,⁵ smrt, izguba družinskih članov, izguba premoženja) enak vzorec razloži trpljenje posameznika, ki je bil kaznovan za svoje grehe. V teh primerih je krivda individualna.

Izkušnja naključnosti človeškega življenja pa je slednjič vodila k premiku paradigme, h "krizi modrosti" in koncu tradicionalne povezave med dejanjem in posledico. Odgovornost za trpljenje se je premaknila od ljudi k Bogu (ali bogovom). Besedila se nanašajo

na problematiko trpljenja nedolžnega in omenjajo pritožbe in obtožbe bogov ali Boga (kot v Stari zavezi). Kažejo na pomanjkanje uravnoteženosti med obnašanjem in usodo nedolžnega človeka in prosijo Boga/bogove, da posredujejo in končajo trpljenje. Ta premik je uvedel idejo, da se Bog/bogovi lahko motijo, ta provokativni koncept pa je nato izzval idejo božje pravičnosti in nezmotnosti, kar je vodilo k osnovni diskusiji o teodiceji

POVEZAVA MED GREHOM IN SANKCIJO V ANTIČNI MEZOPOTAMIJI TEMELJNI KONCEPT "ME"

"*Me*" predstavljajo transcendentalni temelj sumerske in asirsko-babilonske religije in civilizacije.⁶ Predstavljajo celoto fenomenov (pozitivnih in negativnih elementov), ki obkrožajo kraljevanje, kultno in dnevno življenje, sposobnosti pisanja in ročnih del, zakonov in jurisdikcije. *Me* določajo razmišljanje in delovanje tako božanstev kot ljudi. So vsa pravila in regulacije, ki so jih določili bogovi, da so oblikovali sedanost in pomirili prihodnost. *Me* uravnavajo odnose med ljudmi in bogovi, medosebne odnose in pozicijo kralja, ki se ga šteje za mediatorja med smrtniki in bogovi. Idealno naj bi bili ti odnosi uravnoteženi na vertikalni (nebesa – zemlja in bogovi – kralj – ljudje) kot tudi na horizontalni osi (država – mesto – človek). Ti božanski ukazi so matrica za konstrukcijo in trajnost civilizacije.

Ker *me* vključuje tudi osnovne principe za božansko in človeško pravičnost (akadski *kittu[m]* in *misharu[m]* – modrost, pravo in odločanje) in etične norme, dajejo tudi strukturo in sredstva za ocenitev individualnega in kolektivnega mišljenja in delovanja. Bogovi in njihovi predstavniki vladajo in sodijo glede na *me*, ki so temelj božanske (in kraljeve) pravičnosti. Koncept *me* razkriva tudi, da je bil mezopotamski pogled na ureditev sveta zelo kompleksen, saj je vseboval in medsebojno prepletal družbeni, politični, religiozni in kozmičnired. Etika, mišljenje in obnašanje

posameznika ali kraljeve osebnosti, kot tudi politika, kult, zakonodaja (na človeški in božji ravni), greh in sankcije, blagost in usmiljenje so bili vsi deli interaktivnega sistema.

BOŽJE POKROVITELJSTVO NAD ZAKONOM IN POVEZAVA MED GREHOM IN SANKCIJO

Značilnost mezopotamskega koncepta greha je pravni proces. Prestopnike se je vedno identificiralo, se jim sodilo, jih kaznovalo in razrešilo znotraj pravnega procesa, ne glede na to, ali je bil prestop storjen na človeškem ali božjem nivoju. Najstarejše zbirke zakonov, sumerski kodeks Ur-Nammu iz Ura (2111–2094 pr. Kr), sumerski kodeks Lipit-Ištar iz Isina (1934–1924 pr. Kr) in babilonski kodeks Hamurabi (1792–1750 pr. Kr), kombinirajo pravne in nepravne dele. Znotraj prologov in epilogo se nanašajo na božansko komunikacijo z vladarjem, ki je bil odgovoren za zakon in tako za temeljna načela vzpostavitve normativnosti in etičnega ravnanja. Nepravni deli kažejo tudi na božje pokroviteljstvo nad kraljevo zakonodajo in nad kraljem, kot nad nekom, ki so mu bogovi zaupali red in pravičnost v njegovi deželi.⁷

Kraljev trud, da bi z zakoni dal pravičnost, je želel vzdrževati prvotno ravnotežje (pravičnost) in *me*. On in njegovi sodniki so bili pod nadzorom in zavetništvom bogov, posebej Šamaša, velikega sodnika nebes in zemlje.

Ritualni, molitveni in modrostni literarni odsevi klic in skrb za red in pravičnost. Glavna skrb je bilo ravnotežje znotraj božje-človeških in medčloveških odnosov. Glede na koncept povezave med dejanjem in posledico je bilo dobro počutje kralja, dežele in posameznika rezultat pobožnosti, medtem ko so stiske na naravnem, družbenem ali individualnem nivoju veljale za božjo kazen za človeške grehe.⁸

Znotraj politeističnega sistema so ljudje katastrofe lahko pripisovali višjim bogovom. Manjši, lokalni in osebni (zavetniški) bogovi niso izvajali božje kazni in niso mogli ukrepati proti njej.⁹ Zavetniški bogovi so se

preko priprošenj lahko zelo potrudili, da bi spremenili tok dogajanja, toda če višji bogovi niso spremenili svojega ukaza, se je odločitev za uničenje mesta uresničila.¹⁰ Božanska pravičnost zatorej ni bila absolutna, ampak je bila del interaktivnega in medsebojnega dialoga med bogovi, ki so bili povezani v jasno hierarhijo. Bogovi so se o človeški usodi lahko odločili različno, a močnejši in višji bogovi so prevladali.

PREMIK K TEODICEJI

Določena besedila ABV odsevajo kritičen premislek o tradicionalni povezavi med dejanjem in posledico. Pojavili so se dvomi o tradicionalnem razumevanju kozmičnega ravnotežja in božje pravičnosti. Teodiceja¹¹ je postala tema modrostne in didaktične literature, kot se kaže v sumerski (ok. 2200 pr. Kr) in babilonski verziji (ok. 1700–1600 šr. Kr.), v delih *Človek in njegov Bog* in *Babilonski Job* (cca. 1300 pr. Kr.),¹² in ti. *Babilonski teodiceji* (1200–1100 pr. Kr.).¹³ Prvi dve pesnitvi govorita o odnosu med človekom in njegovim osebnim bogom. Babilonski Job in Babilonska teodiceja na različne načine govorita o božji sodbi nad posameznikom.

Babilonski Job opisuje boga Marduka kot gospodarja nad posameznikovo usodo. Marduk pozna ljudi bolje, kot poznajo sami sebe. Zatorej so se trpeči, ki se imajo za pobožne in pravične, morali naučiti, da to niso. Trpeči si je zaslužil božjo kazen, tudi če se sam ni zavedal svojih grehov. Zadnji odlomek pesmi odpre edino možnost za grešnika: čudežna ozdravitev ni znak pravičnosti, ampak delo Mardukove usmiljenosti po tem, ko se je božja jeza pomirila. Zatorej se človeški greh lahko oprosti.

Pesem sama tako ponuja tri možne načine, kako se izogniti božji kazni: (1) zaščita osebnih bogov; (2) vedeževanje, sanje in podpora duhovnikov; in (3) absolutna predanost Marduku, ki ima moč nad manjšimi, osebnimi bogovi in božanstvi. Povračilo in odrešitev sta Mardukova znaka božje moči in osnova za

ves božanski red. Vendar Marduk ne zapusti trpečih ljudi. Namesto tega besedilo pravi, da jih Marduk nenehno opazuje in reagira v skladu z njihovim obnašanjem: če sprejmejo svojo krivdo in se pokesajo, bo Marduk odstranil njihovo kazen in jih rešil iz stiske. Če pa ne prepoznajo svojih grehov in se ne obrnejo k njemu, jih bo lahko nadalje kaznoval.

Babilonska Teodiceja govori drugače: (1) Človeštvo nima notranje zmožnosti, da bi razumelo božjo voljo. Zaradi svojih napak, spletk in prevar ljudje ne morejo imeti celotnega vpogleda v božjo pravičnost. Zatorej noben človek ni popolnoma pravičen. (2) Bogastvo krivičnih ne bo obstalo. (3) Človeška pobožnost (molitve, daritve, obredi) je edini način, da ljudje ohranjajo svoj božje-človeški odnos nedotaknjen in da je človeško življenje uspešno.

Babilonski Job in *Babilonska Teodiceja* nenehno poudarjata, da so pobožnost in kultni obredi edini način, kako smrtniki ohranjajo komunikacijo in neokrnjen odnos z bogovi. Fokus mezopotamske misli je človeška pobožnost in ne človeška pravičnost. V vzvišenost božje pravičnosti in moralnosti ne moremo dvomiti.

POVEZAVA MED GREHOM IN KAZNIJO V STARI ZAVEZI

OSNOVA: JAHVEJEVA VOLJA JE RAZODETA PO TORI IN PREROKIH

Zgodba o stvarjenju v 1 Mz 2,4b–8,22 postavi temeljno trditev, da je Jahve vsem ljudem podaril svobodno voljo in moralno avtonomijo. Vsak posameznik se lahko svobodno odloči, ali bo Jahveja ubogal ali ne (1 Mz 3,1–13; Sir 15,11–20). Jahvejeva volja je jasna (1 Mz 2,16–17) in poda lestvico človeškega obnašanja kot tudi Božje kazni (1 Mz 3,14–24). Posledično Jahve kaznuje prvotno in paradigmatično nepokorščino Adama in Eve nasproti direktnemu Božjemu ukazu. Od te točke dalje sta božje-človeška interakcija in komunikacija moteni. Kar opazimo v tej splošni antropološki izjavi kratke zgodbe o

stvarjenju, velja tudi za ostalo Toro. Jahve razodene svojo voljo z ukazi in oraklji (3 Mz 24,10–23; 4 Mz 9,1–14; 15,32–36; 27,1–11), daljšimi zakonodajnimi kodeksi in celotno Toro. Človeška pokorščina je nagrajena, medtem ko je nepokorščina kaznovana.

Knjiga zaveze (2Mz 20,22–23,33) je najstarejša zbirka zakonov v Stari zavezi. Starejši, kazuistični del te zbirke odseva običajno pravo ruralne pastirske kulture. Med kasnejšim procesom urejanja je bila ta pravna zbirka norm vsakodnevnega življenja zasidrana in osnovana v Jahvejevi volji. V tej zbirki je Jahve edini izvršilni sodnik nebes in zemlje, ki opazuje človeška dejanja in nagrajuje ali kaznuje skupnosti in posameznike glede na njihova dejanja.¹⁴ Božji blagoslov za človeško pokorščino in Božja kazen za človeško nepokorščino sta vključeni za nekaterimi pravnimi zbirkami, kot je 3 Mz 26 in 5 Mz 28, kar predpostavljata povezavo na ABV med dejanjem in posledico.¹⁵ Zakon in etika sta tesno povezana.

Pentatevh poleg knjige zaveze vsebuje številne zbirke zakonov: *Privilegrecht* (3 Mz 17–26), devteronomistični zakon (5 Mz 12–26) in kodeks svetosti (3 Mz 17–26). Skoraj vsi zakoni v Pentatevhu se razumejo kot razodetje Jahveja na gori Sinaj/Horeb. Vendar pa lahko opazimo različne situacije komunikacije: medtem ko je Jahve navodila dekaloga razglasil celotnemu Izraelskemu ljudstvu (2 Mz 20,1; 5 Mz 5,4), so bile druge zbirke zakonov poslani ljudem po posredniku Mojzesu. V obeh primerih zakoni razkrivajo Jahvejevo voljo in merilo sodbe.

Knjiga zaveze in devteronomistični zakon sta bila predložena ljudem z zahtevo po njihovem eksplicitnem strinjanju. Ta teološki konstrukt poudarja, da Izrael ne sme slediti zakonom zaradi potrebe/prisile, ampak zaradi vpogleda (cf. 5 Mz 30,11–14). Da to pričakovanje ni delovalo, je razloženo v 5 Mz 29,3 (tudi 5 Mz 31,21–29) v retrospektivi na katastrofo v l. 587 pr. Kr, ki so jo interpretirali kot Jahvejevo kazen za Izraelovo nepokorščino. Očitno Izrael še ni imel popolnega

razumevanja zakonov, danih na gori Horeb. Potrebna je bila dodatna Jahvejeva intervencija, ki pa je bila naznanjena po 587 po Kr. in je tako predstavljala upanje za prihodnost: dar razumevajočega srca, ki odpre oči in ušesa. To se sklada s preroškimi oznanili, omenjenimi v Jer 31,31–34, ko se pričakuje, da bo Jahve zapisal zakon na srca Izraelcev. Podobno idejo najdemo v Ezk 36,26–27, ko bo dal Jahve novo srce in novega duha Izraelcem, kar jim bo končno omogočilo, da ravnajo v skladu z zakonom. V tem idealnem primeru se človeška etika popolnoma sklada z Jahvejevo voljo, zato greh in Božja kazen ne obstajata več.

Ravnotežje med Jahvejevo voljo in človeško pokorščino/nepokorščino je osrednja tema tudi v preroški literaturi.¹⁶ Preroki so predstavljeni kot govorniki, ki razglašajo Božjo voljo (Mih 6,8) in sodbo za grehe, a tudi možnost prihodnje odreditve.

Če strnemo, je glede na Staro zavezo Božja volja zabeležena v stvarstvu, dana v Tori, odprta vsakemu človeku (Ps 19; 119; Sir 1,1–10; 16,24–17,14; 24,23–34) in razglašena preko prerokov. Posledično "greh" lahko definiramo kot namerno dejanje proti Bogu in nevednost ne more biti izgovor.

POVEZAVA "DEJANJE-POSLEDICA" GLEDE NA TRADICIJO

Da bi razložili posameznikovo kot tudi Izraelovo kolektivno biografijo, so številni svetopisemski avtorji uporabljali splošno razumevanje za ABV značilne povezave med človekovimi dejanji in njihovimi posledicami.¹⁷ Že prva Mojzesova knjiga opisuje trpljenje kot posledico človeških grehov (1 Mz 3,14–19; 6,5–8; 9,22–27). Ravnotežje med človeškim grehom/pravičnostjo in Božjo kaznijo/zahvalo lahko najdemo v pripovedih o zakasnelem prihodu Izraelcev na ozemlje (2 Mz 32–34; 3 Mz 10; 4 Mz 13–14; 20), osvojitvi in izgubi zemlje (Jozue, Sodniki, 1-Kr), vzponu in padcu monarhije (2 Kr 17,15–18; 22,19–20), babilonskem ujetništvu. Zato se je zgodovina

razlagala moralno in teološko in je postala model za učenje za prihodnost.

Tradicionalna modrostna literatura se osredotoča na skladnost med človeškimi dejanji in njihovimi posledicami (Ps 25,11; 32,5; 39,12; 41,5; 51,6; Prg 1–9; 11,5; 13,21). Osnovna predpostavka je bila, da Jahve opazuje vsakega posameznika kot tudi Izraelce kot celoto in se odziva glede na njihovo obnašanje. Jahve uravnava ravnotežje med božje-človeškimi in medčloveškimi odnosi. Osnovno prepričanje te svetopisemske literature je, da imajo človeški grehi nasproti Bogu družbene posledice. Zato vsak človek s svojimi mislimi in dejanji stoji znotraj vertikalne osi (bog-človek) in horizontalne osi (človek-človek) in se mora obnašati tako, da ne poškoduje, ampak stabilizira svojo mrežo in njen inherentni red. Greh uniči te odnose in grešnik ostane ločen od Boga in soljudi.¹⁸

Ko sta greh in kazen kolektivna, obstaja možnost, da so del tega tudi nedolžni posamezniki. V takih primerih nedolžni postanejo kolateralna škoda. Bog pobije pravične in nepravične (Ezk 21,8–9), vključno z otroki (Iz 9,16; 13,15,16; 51,20; Žal 2,21).¹⁹ Zato Abraham posreduje v imenu pravičnih in prepriča Jahveja, da jih nekaj izmed njih reši (1 Mz 18,23–33; glej tudi Ezk 14,12–14).

OBNOVITEV KOMUNIKACIJE IN RAVNOTEŽJA

Značilno sporočilo svetopisemskega zakona, ki ga lahko razumemo kot izraz družbene in Božje solidarnosti, je, da greh uničuje komunikacijo. Glavna skrb ni povračilo ali kazen, ampak nedotaknjeno ravnovesje medosebnih in božje-človeških odnosov. To razumevanje velja tudi za *ius talionis* (2 Mz 21,25; 3 Mz 24,18–20; 5 Mz 19:21), ki je namenjen omejitvi krvnih fevdov. Celotna smrtna kazen ne sledi iz povračilnih namer. Bolj kot to cilja k splošnemu odvrčanju in preventivi (5 Mz 19,19–20), da zaščiti skupnost Božjega ljudstva.²⁰ Smrtna kazen je posledično omejena na prestopke in zločine, ki ogrožajo božje-človeško interakcijo.

Preroška literatura prav tako predpostavlja povezavo med dejanji in rezultati. Preroške sodbe so napovedovale konec Izraela in Juda kot posledico motene družbene solidarnosti in ravnovesja (Mih 2,1-3; Iz 5,8-9). Preroška kritičnost je razlagala politično krizo kot Božjo kazen za grehe (Am 2:4-8; 4,1-3; Oz 9,9; Iz 1,4-9; Jer 4-6; Ezk 4; 9; 20). Kraljeve hiše in njihovi predstavniki so bili obtoženi, da zanemarjajo zakon in pravičnost (Jer 5,5; 21,11-19), kot so bili tudi duhovniki (Oz 4,4-11) in običajni ljudje (Jer 5,4; Oz 4,1-3; 12-14). Zatorej se človeško trpljenje dojema kot direktna posledica božje kazni za grehe (Jer 30,15).

Poeksilska literatura razvije idejo, kako je zgolj peščica ljudi dobila možnost, da ponovno vzpostavi moteno ravnotežje božje-človeške komunikacije. Ljudstvo ali predstavniki ljudstva so iskali Božje odpuščanje preko žalostink (Žal, Ezr 9), priznanja grehov (Sod 10,10-15; 1 Sam 12,10; Žal 5,16; Ezr 9, Neh 9, Dan 9),²¹ daritev, molitev, priprošenj, izboljšanja človekovega vedenja (npr. Ezra 10) ali pokore.²² Znotraj kulturnega konteksta so imeli obredi očiščenja vlogo pokore in božje-človeške sprave. Glede na 3 Mz 16 je obred očiščenja živali na jom kipur nujno potreben za obnovitev in ohranitev čistosti oltarja in templja in istočasno za pridobitev odpuščanja človeških grehov. Vse te aktivnosti ciljajo k ponovni vzpostavitvi sistema: medčloveška in božje-človeška komunikacija ter interakcija sta obnovljeni in vsaka katastrofalna spirala greha/zla je prekinjena, sicer bi krivda preteklosti in sedanjosti vplivala na prihodnost.

POSLEDNJA SODBA

O**bnovitev** popolnega svetovnega reda in popolne pravičnosti na Božjem in človeškem nivoju se lahko oznani v pre-roškem pričakovanju kot del poslednje Božje sodbe Jahveja znotraj posebnega dne sodbe na koncu zgodovine ali na koncu osebnega življenja. Mal 3,13-21 se nanaša na dvome v povezavom med dejanjem in posledico in oznanja "Jahvejev dan", ko bo Bog posegel v

zgodovino in v svetu obnovil popolni red in pravičnost. Oznanjena je poslednja sodba nad grešniki kot tudi končna nagrada za pravične. Posebej apokaliptična besedila (npr. Iz 24-27) prikazujejo ločitev grešnikov in pravičnikov ob poslednji sodbi. Merilo sodbe je Tora.

Vendar pa poslednja sodba grešnika v Stari zavezi ni popolnoma razvita (prim. Dan 12,2-3). V Stari zavezi ne najdemo resničnega koncepta sodbe posameznika po smrti. Med svojim življenjem imajo ljudje priložnost, da se izkažejo za pravične, v smrti pa je že jasno, kje človek stoji, zato izrecen sodni proces ali končna ocenitev ni potrebna. Po smrti pride Božje povračilo.

Končna Božja sodba nad smrtniki je teološka nujnost, ker je edini način, da se dokaže zgodovinska Božja moč in pravičnost. Človeška izkušnja kaže, da v tem življenju dejanja nimajo nujno pričakovanih rezultatov; dobri trpijo in hudobni uspevajo. Ta porušeni red bo ponovno vzpostavljen po koncu časa ali po koncu posameznikovega življenja. Zatorej se povezuje "dejanje-posledica" premakne izven človeške dimenzije časa.²³ Kaznovanje grešnikov in rešitev pravičnih segata preko človeške izkušnje v tem svetu in sta še vedno Božja odgovornost. S tega vidika je končna sodba za pravičnika polna upanja.

VPRAŠANJE POVEZAVE MED GREHOM IN KAZNIJO: "KRIZA MODROSTI" V STARI ZAVEZI

Dvomi o pravem ravnovesju med grehom in kaznijo so očitno nastali v poznem eksilskem obdobju, ko so tisti, katerih greh je imel za posledico izgnanstvo, že umrli, izgnanstvo (ki so ga dojemali kot Božjo kazen) pa se je nadaljevalo. Babilonskega izgnanstva niso več dojemali kot rezultat greha, saj naslednja generacija (še) ni storila nobenih grehov (5 Mz 24,16; Ezk 18,2-4.20; Jer 31,29-30; Žal 5,7). Ta diskrepanca je sprožila "krizo modrosti" o naravi Božje pravičnosti. Ta dvom v tradicijo se kaže v nekaterih spisih modrostnih knjig, vključno s psalmi (npr.

Psalms 44), v poeksilskem Jobu (iz perzijskega obdobja) in Pridigarju (helenistično obdobje, pribl. 3. st. pr. Kr.)

JOBOVA KNJIGA

Jobova knjiga se sprašuje o povezavi med dejanjem in posledico, ko Job, trpeči protagonist, poudarja svojo pravičnost in nedolžnost.²⁴ Kot so opazili strokovnjaki, se perspektiva literarne proze, ki uokvirja Jobovo knjigo, in perspektiva govorov v poetičnem jedrurazlikujeta.²⁵ Proza Jobove knjige se začne (Job 1,1–5) in konča (42,10–17) s tradicionalno povezavo med dejanjem in posledico. Od Job 1,6 dalje pa Jobova usoda postane središče kontroverznosti med Jahvejem in Satanom in začne se Jobovo trpljenje. Po uvodu bralec ve, da Satan napada nedolžnega Joba z Jahvevim privoljenjem in da je njegovo trpljenje nezasluženo. V prologu Job (1,21 in 2,10b) sam ponudi razlago za svojo usodo: "Tudi dobro smo prejeli od Boga, zakaj bi hudega ne sprejeli?" (2,10b). S tem retoričnim vprašanjem v 2,10b pripoved prinese prvo razlago dobrega in zla, blagostanja in nesreče. Pravzaprav je znotraj monoteističnega sistema edini možen odgovor sledeči: "Dobro, a tudi zlo, prihaja od Jahveja" (prim. Iz 45,6b–7) Vprašanje, ki ostane, je: "Zakaj?"

Prozna pripoved v Jobu razloži, da je človeška usoda, da sprejme Jahvejevo vzvišeno avtoriteto, suverenost in nejasnost.²⁶ Job vse pripisuje Bogu, ne da bi dvomil v Božjo pravičnost ali obstoj. Job idealno odgovori na osnovno vprašanje, ali se ljudje bojijo Boga brez vzroka ("zastonj" v Job 1,9) in se odrečejo pobožnosti, če jim Bog ne odgovori takoj. On v svoji pobožnosti ostaja nezlomljen, zato je Satan zavržen in dokazano je, da se moti. V epilogu (Job 42,10–17) je Job nagrajen za svojo brezpogojno pobožnost in priprošnje, Jahve pa obnovi njegovo življenje. Zatorej Jobovo trpljenje pravzaprav ni bila Božja sodba in kazen za prejšnje grehe. Bolj kot to je je šlo za začasen test. Pripovedni del Jobove knjige sporoča, da je človeško trpljenje pravzaprav

ločeno od prejšnjih človeških grehov in od ideje Božje kazni. Bog je dvoumen vir dobrega in zla in trpljenje je zgolj vprašanje časa.

Medtem ko je Jobov lik v pripovednem delu opisan kot predan in potrpežljiv trpin, se Job v poetičnem delu (začenši z Jobovim monologom v 3. poglavju) pritožuje nad svojo usodo in direktno obtožuje Boga. Satan kot Božji posrednik je nevidni napadalec, ki ostaja zunaj vidnega polja. A Bog napada Joba "brez razloga". Bog prelamlja svoj zakon, ki je podan v Tori in v stvarstvu. To kršitev so nekateri opisali kot "satanizacijo Boga".²⁷ Job argumentira, da njegova dejanja niso prinesla pričakovanih rezultatov. Ohranja svojo pozicijo (in pozicijo okvirne zgodbe), da je nedolžen in pravičen in je zatorej njegovo trpljenje nepravilno. Bog je dvoumen in Job zaključí, da človeško življenje nima jasnega reda.

Dialog, ki sledi (Job 4–28), govori o odnosu med pravičnostjo, pobožnostjo, srečo in nesrečo. Jobovi prijatelji svoje argumente večinoma osnujejo na podlagi tradicionalnih vzorcev ABV z zaupanjem v pravično ureditev sveta, Job pa njihove argumente zavrača. Vztraja, da je nedolžen (Job 10,6–7.31). Njegovo trpljenje je neupravičeno in ni skladno z njegovimi deli, zato obtožuje Boga in prosi za osebno sojenje (Job 13,18.23). Spor je razdeljen v tri govorne dele (Job 4–14. 15–21. 22–28). V prvem delu Jobovi prijatelji razvijejo pet ključnih idej: (1) Med posameznikovim obnašanjem in njegovo usodo je neposredna povezava (povezava "dejanje-posledica"); zatorej Jobovo trpljenje kaže na njegovo krivdo. (2) O Božji pravičnosti ne moremo dvomiti, saj Bog vedno ravna pravično. (3) Trpljenje je časovno omejena Božja kazen. (4) Za Božje usmiljenje je potrebno kesanje. (5) Ljudje v Božjih očeh nikoli ne morejo biti pravični; grešnost človeštva pripada ljudem kot ustvarjenim bitjem (verjetno gre za kasnejše vstavke: 4,17–19; 15,14–17 in 25,1–6), zato je trpljenje del človeškega stanja.

Znotraj prvega govornega dela Job prizna svojo nedolžnost, se sprašuje o Božji pravičnosti in oriše Božjo dvoumnost (Job 9,21–24).

Vse to je v nasprotju s tradicijo. Jobova lastna razlaga za svojo usodo je, da je Bog postal njegov sovražnik,²⁸ četudi ne ve, zakaj (Job 6,4; 13,23–24). Drugo sosledje govorov (Job 15–21) oriše grozljivo usodo grešnika, ki mu sodi Bog (Job 15,20–35; 18; 20). Ker ta usoda nima tesnih vzporednic z Jobovo dejansko katastrofalno situacijo, njegovi prijatelji logično sklepajo (kar je bilo naznanjeno že v Job 9,20–29), da je Job grešnik, ki se mora soočiti z Božjo kaznijo. Job temu vehementno nasprotuje (Job 21) in predstavi dokaze proti: neverniki večkrat uspevajo.

Tretji govorni del (Job 22–28) se začne z Elifazom, ki direktno obtoži Joba, da je storil številne pregrehe (22,5–10), in se konča z Jobovim govorom (Job 27), ki vztraja pri svoji nedolžnosti. Job 28, pesem Modrosti, poudari sporočilo, da imajo ljudje slabo sposobnost za absolutno dojetje sveta (ideja, ki je precej tradicionalna). V zadnji prošnji (Job 29–31) Job trdi, da zaradi svoje pravičnosti in spoštovanja zakona (ki v Job 31 namiguje na dekalog) ne bi smel trpeti. Njegova zadnja prošnja Bogu za odgovor je prekinjena z (drugim) vstavkom govorov četrtega prijatelja Elihuja. Elihu poudari pomen stvarnika (34,10–12) in trpljenja kot sredstva Boga (kar nakaže že Elifaz [5,17]). Elihujevi govori temeljijo na osnovi povezave med dejanjem in posledico. Za Jahvejevim odgovorom v Božjih govorih (Job 38–41) opazimo novo paradigmo: Bog se sklicuje na Božjo moč stvarnika kot gospoda Modrosti za ureditev sveta in naomejene človeške zmožnosti za razumevanje.²⁹ Božja dela in pravičnosti so skrite, zato je sta Božji in človeški svet opisana kot popolnoma različna. Posledica tega govora je končno, da Božja pravičnost stoji zunaj človeškega vpogleda in sodbe. Job in Jahve ne moreta vstopiti v resnično sodbo, saj nimata enakih izkušenj in kategorij. V svojem končnem odgovoru (Job 40,4 in 42,2–6) Job sprejme veliko distanco med seboj in Bogom ter se preda. Jahvejev odgovor Jobu je dvojen: na prvi pogled ne gre za rešitev Jobove situacije in težave, a ponovni pogled razkrije, da Bog odgovarja

Jobu neposredno in se zatorej odreče Božji odmaknjenosti. Od sedaj dalje gre za neposredno božje-človeško komunikacijo, ki jasno dokaže, da Jahve ni Jobov sovražnik (vsaj od sedaj dalje). Božji govor ne zagovarja povezave med dejanjem in posledico, ampak se premakne naprej k drugim temam: Job je pred svojim stvarnikom razkrit v svoji minljivosti in nepopolnosti in dan mu je vpogled v Božjo nejasnost. Človeško trpljenje je ločeno od Božje kazni. Božji načrti so skriti in človeška modrost ne more razumeti ali soditi Boga; edina rešitev za nedotaknjeno Božje-človeško interakcijo je zaupanje v Boga in ohranjanje neposredne komunikacije. Zatorej epilog (42,7–9) označuje Jobove govore kot "prave" v nasprotju z govori njegovih prijateljev, saj je Job govoril z Bogom neposredno, medtem ko so prijatelji govorili zgolj o Bogu. Božja jeza nad Jobovimi prijatelji se lahko pomiri zgolj po posredovanju Jobove osebne molitve.

Končni zaključek je lahko: Bog je ljudem blizu in nikoli niso sami. Ta bližina se lahko izkusi kot blagodejna za življenje, a tudi kot ogrožajoča. Med trpljenjem je priporočeno, da človek ostaja pobožen. Bolje je, da človek z Bogom ohrani komunikacijo, četudi obtožuje Boga, kot da utihne in se osami.

PRIDIGAR

Pridigar je knjiga, v kateri gre za globoko revitalizacijo tradicionalne Modrosti in povezave med dejanjem in posledico. Modrostna premišljanja v tej knjigi sežejo do meje življenja, časa in resničnosti. Z izjemo prologa (1,1–2,26) in epiloga (11,1–12,14) je knjiga strukturirana v štiri sekcije (3,1–15; 3,16–6,12; 7,1–8,15; 8,16–10,20).³⁰ Negativna ocenitev pogojev človeškega življenja (vse je zelo minljivo, 1,2) vodi do sledečih posledic: (1) Božji in človeški čas se razlikujeta. Bog je gospodar obeh časov in po svoji volji omejuje človeški čas. Božje določitve sprememb časa (Prd 3,1–15) ostajajo nepredvidljive in ljudem skrivnostne. (2) Bog je meja človeškega življenja (6,10–12). (3) Obstaja princip *carpe diem*.



Od Boga dane radosti morajo ljudje uživati v času (8,10–15). (4) Uporabnost Modrosti je omejena: ne pomaga posamezniku, da se brani pred vzponi in padci usode (9,11–12; 10,8–15). Časovno obdobje, kjer usmerjenost k Modrosti obrodi sadove, je zmanjšana na minimum in celo temu minimumu grozi nasilje, ki so ga ljudje izkusili v času svojega življenja. Meje modrosti vedno določa Bog, čigar dejanja in načrti so skriti.

Te štiri ideje imajo antropološko začetno točko. Avtor Pridigarja želi izraziti svoj vpogled v Božji red, a za razliko od Joba Bog pridigarju ne odgovori neposredno. Bog ostaja oddaljen in direktna komunikacija med njim in človekom se ne zgodi.

Od samega začetka do konca knjige pridigar ostaja osamljen posameznik v iskanju. Pridigarjevo iskanje je že zelo znana tradicionalna modrostna tematika; vendar pa je po tradicionalni modrosti veljalo, da človek lahko osmisli življenje in stvarstvo³¹ – ideja, ki je v Pridigarju ne najdemo. Prd 3,11 pravi, da človek v življenju in stvarstvu ne more najti smisla in ureditve.³² Namesto tega je Bog postavil iskanje za del človeške izkušnje/pogojev (7,23–25).³³ Iz stvarstva ne moremo razbrati Božjega reda in ljudje ne morejo doseči popolnega razumevanja Boga. Izkustveno iskanje pokaže zgolj, da Boga ne moremo najti (za nasprotje glej Sir 6,27–28). Pridigarjevo ocenitev Božje pravičnosti zaznamuje pesimizem. V Prd 4,1–3 pridigar izrazi ogorčenost nad absurdnostmi življenja. To uravnoteži Pridigarjevo prepričanje, da Bog zagotovi vsaj osnovne potrebe življenja (Prd 5,7–9). A človeška izkušnja nasprotuje povezavi med dejanjem in posledico (Prd 8,14). Kadar gre za zlorabo pravice (Prd 3,16), pridigar pričakuje, da je Bog pravičen in sodi krivične in pravične (Prd 3,17; 11,9). Božja sodba pa je nepredvidljiva in leži zunaj človeških kategorij in percepcij. V Pridigarju pravičnost ni toliko teološki problem kot je antropološki. Težava ni Božja pravičnost, ampak človeška nepravičnost. Bog je ustvaril človeštvo, da bi bili pokončni

(7,29), a ljudje gredo v napačne smeri. Smrt, minljivost in nesmiselno večno iskanje pomena zaznamujejo človeški svet, medtem ko je Božji svet oddaljen in skrivnosten. Po svoji pesimistični analizi človeške situacije je pridigarjev nasvet bralcem zelo tradicionalen: strah pred Bogom (Prd 3,14; 5,6; 7,18; 8,12), zaupanje v Boga (Prd 9,4; 11,1–6) in (kar je znotraj Stare zaveze manj tradicionalno) uživanje trenutka.³⁴ Če strnemo, se pobožni pridigar zavzema za odnos, ki prepozna omejitve lastnih dejanj in sprejme Božjo vsemogočnost kot tudi Božje skrite načrte, ki jih ljudje lahko izkusijo kot veselje ali trpljenje. Tako veselje kot trpljenje sta dana od Boga in naloga človeštva je, da prepozna trenutek in se obnaša temu primerno.

ZAKLJUČEK: PRIMERJAVA MEZOPOTAMSKIH IN IZRAELSKIH KONCEPTOV

Politeistična Mezopotamija in monoteistični zgodnji Izrael imata nekaj skupnih točk: oba izpričujeta osnovno zaupanje v Božjo previdnost ravnotežja, reda in pravice v svetu. Izkušnja človeškega življenja pa je, da povezava med dejanjem in posledico ne deluje. Ljudje se morajo na zemlji soočiti z očitnimi absurdnostmi, kar vodi do dvoma o Božji pravičnosti. Napetost med tradicijo in izkušnjo vodi k razmisleku, a ne k odgovoru, da je Bog (oz. bogovi) nepravičen. Kulture ABV (vključno z Izraelom) so domnevale, da so Bog oz. bogovi nepredvidljivi in da sega Božja pravičnost preko človeškega razumevanja. Ker se ni dvomilo v vzvišenost božje pravičnosti, so se dvomi pripisali človeškim pomanjkljivostim. Človek greši nevede³⁵ in ne more ravnati popolnoma etično, da bi izpolnil božjo voljo oz. ne more prepoznati in razumeti božje volje. Zato so antični učenjaki želeli ohraniti in zavarovati zaupanje v božjo pravičnost in so trdili, da je bilo tudi v dvomu edino možno ravnanje to, da je človek v stiku z Bogom ali bogovi, da prosi za milost in da upa. Podrobnejša primerjalna analiza pa razkrije tudi

razlike med mezopotamsko mislijo in mislijo Stare zaveze.³⁶

KOGA LAHKO KRIVIMO?

Zaradi politeistične strukture mezopotamske religije je bila pravica del interaktivnih in medbožanskih diskurzov in konfliktov. Besedila govorijo o osebnih/ lokalnih bogovih in vzvišenih bogovih, ki se o človeški usodi lahko odločijo enotno, lahko pa tudi različno. Opazna je jasna hierarhija nivojev človeško-božje komunikacije: če želijo manjši bogovi soditi človeku in ga kaznovati, potrebujejo dovoljenje višjih bogov. Višji bogovi lahko delujejo brez dovoljenja manjših bogov, poskušajo pa delovati skupaj z njimi. Človeško trpljenje ima zato lahko zelo različne božje vire. Človek lahko za svoje trpljenje krivi svojega osebnega boga ali višje bogove. Eden izmed bogov lahko za človeško trpljenje krivi druge bogove. Teološki profil (pravica, odgovornost za stvarjenje) enega boga je lahko omejen z drugimi. Vprašanje je pravzaprav relevantno zgolj v oziru do najvišjega boga. Osebni bogovi so običajno tesni zavezniki smrtnikov in v solidarnosti trpijo skupaj s svojimi varovanci, ali pa delujejo kot božji posredniki, ki lahko prepričajo višje bogove, da si premislijo in pokažejo usmiljenje.

Znotraj monoteističnega sistema Stare zaveze je situacije zelo drugačna. Obstaja samo en nivo božje-človeške komunikacije: Jahve in človeštvo. Božja pravica se deli po eni Božji roki. Če je Jahve edini Bog, je za človeško trpljenje on edini lahko odgovoren. Zatorej je znotraj tradicionalnega pogleda trpin lahko prepričan, da je poškodoval svoj odnos z Jahvejem. Nedolžni trpin pa lahko krivi zgolj Jahveja, dvomi v Božjo pravičnost in/ali nepozna Božjo nejasnost in možne satanistične vidike. Drugi bogovi, ki bi lahko posredovali, ne obstajajo – situacija, ki okrepi potrebo po pomembnosti človeških posrednikov (Abraham, Mojzes in Job). Jahvejeva pravičnost ni omejena z višjimi bogovi: Jahve je istočasno najvišji in osebni Bog, ki je popolnoma

odgovoren za vse na zemlji. Diskusija se nadaljuje z vprašanjem, če ali kako daleč gre Jahve v trpljenju v solidarnosti s svojim ljudstvom, kraljem in posameznikom, ko se le-ti soočijo z Božjimi sankcijami, kot je denimo uničenje templja in izgnanstvo. Kot en Bog Jahve za te dogodke ne more kriviti višjega božanstva, četudi so ti dogodki vplivali tudi na Jahveja. O tej misli razpravlja Jer 9,9–10 in 12,73, ko Jahve objokuje uničenje svoje dežele. Glede na Ps 78,59–62 – "Svojo moč je dal v ujetništvo, svoje veličastvo v roke nasprotnika." (78,61) – Jahve sam trpi zaradi svojih sankcij.

KAJ LAHKO PRIČAKUJEMO?

V mezopotamskih kot tudi starozaveznih besedilih božja pravičnost in božje povračilo sodita skupaj. Stvarstvo je uravnoteženo, zato je pomanjkanje ravnotežja vedno zgolj začasno stanje in končna beseda nad človeštvom je božje odrešenje. Praktični dokazi za človeško trpljenje in dvomeči posameznik morajo vztrajati v svoji pobožnosti, komunikaciji z Bogom in potrpežljivosti.

Mnoga mezopotamska besedila prinašajo razdelan sistem opozoril, ki kraljem in ljudem govorijo o tem, ali je njihova božje-človeška komunikacija nedotaknjena ali ne. V primerjavi s tem razdelanim sistemom je v Stari zavezi tak sistem zelo zreduciran. Devteronomistična in preroška literatura izrecno zavrača znamenja in prerokovanje (5 Mz 18; 1 Sam 28; Iz 8,19), zmanjša učinkovitost sanj (5 Mz 13) in se namesto tega obrača predvsem na preroke, ki so bili poslani, da svarijo izbrane kralje in ljudi Izraela ter Jude. Posameznik ni imel na voljo nobenega sistema opozoril.

Janowski izpostavlja, da Jahve ne reagira avtomatsko na človeško vedenje z nagrado ali kaznijo, ampak z osnovnim namenom odrešenja.³⁷ Na neki način se zdi koncept Janowskega v sozvočju z idejo (Elihuja v Jobovi knjigi), da je Božja kazen pedagoško sredstvo, ki poučuje ljudi. Končni Božji načrt opiše odrešenje in ne uničenje. Tudi mezopotamska literatura je razvila idejo, da je

božja kazen sredstvo za obnovitev ravnotežja medčloveških odnosov in božje-človeških odnosov. Bogovi ABV so ravnali svobodno in niso kaznovali avtomatično, ampak zato, da bi ponovno vzpostavili ravnotežje. Stara zaveza pa poudari to idejo kasneje, v poeksilskih delih, da je Božja sodba nad vsakim posameznikom teološka nujnost. Je edini način, kako sta končno dokazana Božja moč in pravičnost: pravičnost je vzpostavljena le, če je prekinjen red ponovno vzpostavljen preko kaznovanja grešnikov in odrešenja pravičnih. S tega vidika razvoj eshatologije znotraj poslednje sodbe in razvoj apokaliptične miselnosti znotraj pričakovanja novega, boljšega stvarjenja in bitij postane za pravične predmet upanja.

Prevedla: Lea Jenstrle

1. Prevedeno po objavi v: Interpretation: A Journal of Bible and Theology 2015, Vol. 69(3) 272–287.
2. V nasprotju z "moralnim zlom" (človeška dejanja) je "naravno zlo" sestavljeno iz negativnih sil v vesolju.
3. Za tematiko katastrof glej Peter L. Berger, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective* (New York: Doubleday, 1963; repr. New York: Open Road Media, 2011), 134.
4. Da se izogumno zadregi usklajevanja različnih poimenovanj, se v članku besede bog/bogovi/božji uporabljajo tako za politeistična kot monoteistična verovanja. Beseda božanstvo in njene izpeljanke so uporabljene redko. Ko je govora izključno o starozaveznem verovanju, je beseda Bog pisana z veliko začetnico.
5. Glej Angelika Berlejung, "Auf den Leib geschrieben: Körper und Krankheit in der physiognomischen Tradition des Alten Orients und des Alten Testaments," v *Religion und Krankheit* (ed. Gregor Eitzmüller et al.; Darmstadt: WBG, 2010), 185–216.
6. Gertrud Farber, "Me," RIA 7 (1990): 610–13.
7. Glej npr. *The Babylonian Laws 1: Legal Commentary* (ed. G.R. Driver and John C. Miles; Oxford: Clarendon Press, 1952), 14–24 in idem, *Babylonian Laws 2: Transliterated Text, Translation, Philological Notes, Glossary* (Oxford: Clarendon Press, 1955; repr.: Eugene, OR: Wipf and Stock, 2007).
8. Pomemben je Hans-Peter Schaudig, "Erklärungsmuster von Katastrophen im Alten Orient," v *Disaster and Relief Management: Katastrophen und ihre Bewältigung* (ed. Angelika Berlejung; FAT 81; Tübingen: Mohr, 2012), 425–43.
9. Glej Mark E. Cohen, *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia* (2 vols.; Potomac, MD: Capital Decisions, 1988), 2:704–25 (zlasti 711–14; 721–72).
10. Glej Nili Samet, *The Lamentation over the Destruction of Ur* (MC 18; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2014), 135–69.
11. Glej Sebastian Fink, "Die Frage nach Gerechtigkeit Gottes im Alten Orient," *Kaskal* 9 (2012): 67–71; Gerald L. Mattingly,

"The Pious Sufferer: Mesopotamia's Traditional Theodicy and Job's Counselors," v *The Bible in the Light of Cuneiform Literature: Scripture in Context III* (ed. W.W. Hallo et al.; Ancient Near Eastern Texts and Studies 8; Lewiston: Edwin Mellen, 1990), 305–48.

12. Takayoshi Oshima, *Babylonian Poems of Pious Sufferers: LudlulBelNemeqi and the Babylonian Theodicy* (ORA 13; Tübingen: Mohr, 2015).
13. Takayoshi Oshima, *The Babylonian Theodicy* (SAACT 9; Helsinki: Helsinki University Press, 2013), xvi.
14. Ulrich Berges, "Göttliches Gesetz und göttliche Gewalt," v *Gewohnheit, Gebot, Gesetz: Normativität in Geschichte und Gegenwart: eine Einführung* (ed. Nils Jansen et al.; Tübingen: Mohr, 2011), 1–25.
15. Glej Bernd Janowski, *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2013), 78–82.
16. Glej Patrick D. Miller, *Sin and Judgment in the Prophets: A Stylistic and Theological Analysis* (SBLMS 27; Chico: Scholars Press, 1982).
17. John Barton (*Ethics in Ancient Israel* [Oxford: Oxford University Press, 2014], 211–21), povzema, do kakšne mere posledice dejanj pridejo avtomatsko ali po Božjem posredovanju. Barton izjavlja, da ima Stara zaveza — odvisno od zvrsti besedil — "tako avtomatski kot intervenistični način razumevanja povezave med krivdo in kaznijo" (217). Znotraj holističnega pogleda na svet Stare zaveze, ki ga določa Jahvejeva prisotnost, so termini "avtomatsko" in "intervenistično" anahronistični. Pravzaprav gre za kompleksen sistem in dinamiko ravnovesja, ki ga bolje opiše Samuel L. Adams (*Wisdom in Transition: Act and Consequence in Second Temple Instructions* [JSJSup125; Leiden: Brill, 2008], kot "samoregulativen" in "kontingenten" (svobodna Božja volja).
18. Glej tudi Janowski, *Ein Gott*, 239–41.
19. Glej Ulrich Berges in Bernd Obermayer, "Gottes Gewalt gegen Kinder in den Büchern Jesaja und Klagelieder: Eine bibeltheologische Problemanalyse," v *Gewalt im Spiegel alttestamentlicher Texte* (ed. Norbert Baumgart in Martin Nitsche; ETHS 43; Würzburg: Echter, 2012), 53–75.
20. Eckart Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments* (ThW 3.2; Stuttgart: Kohlhammer, 1994), 32–33; 78–81.
21. Janowski, *Ein Gott*, 253–59.
22. *Ibid.*, 263–316.
23. Glede eshatološkosti povezave med dejanjem in posledico v posmrtnem življenju v mladostni literaturi glej Adams, *Wisdom*, 6–8.
24. V Babilonskem Jobu je to drugače, saj se protagonist sklicuje na svojo pobožnost, na koncu pa vendarle prizna, da je zanemaril svoje obredne obveznosti (in je zatorej grešil).
25. Glede razlik med prozo in dialogi glej Hermann Spieckermann, *Lebenskunst und Gotteslob in Israel: Anregungen aus Psalter und Weisheit für die Theologie* (FAT 91; Tübingen: Mohr, 2014), 81–83. Za poudarek na redakcijski kritiki glej Roger Marcel Wanke, *Praesentia Dei: Die Vorstellungen von der Gegenwart Gottes im Hiobbuch* (Berlin: de Gruyter, 2013), 1–22. Za povezavo med dejanjem in posledico glej Georg Freuling, "Wer eine Grube gräbt ..." *Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur* (WMANT 102; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004), 143–56 (proza), 156–214 (dialogi).
26. Glej ključni članek Ulrich Berges, "Gnädigst JHWH und gerecht" (Ps 116:5): Zur Ambiguität von Recht und Gnade

- im biblischen Gottesbild," v *Gnade vor Recht—Recht durch Gnade?* (ed. C. Waldhoff; Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte 81; Berlin: Duncker&Humblot, 2014), 11–31 (tukaj 28–30).
27. Spieckermann, *Lebenskunst*, 87. Nanaša se na interakcijo med novelo in dialogi v Jobovi knjigi s sklicevanjem na Jahvejeva dejanja.
 28. Glede sovražnosti Boga do ljudi (Menschenfeindlichkeit Gottes) v Jobu glej Wanke, *Praesentia*, 200–17.
 29. Spieckermann, *Lebenskunst*, 89–92; Freuling, *Wer eine Grube*, 223–30.
 30. Z izjemo dveh epilogov in 3,17; 11,9b; 11,10b; 12,7, knjigo lahko štejemo za literarno enoto. Glej Jan C. Gertz et al., *Handbook of the Old Testament* (London: T&T Clark, 2012), 611. Annette Schellenberg (*Kohelet* [Zürcher Bibelkommentare AT 17; Zürich: TVZ, 2013], 16–17) sklepa, da so kasnejši dodatek samo vrstice 12,9–14, znotraj 1:3–12:7 pa manjka jasna struktura.
 31. Spieckermann, *Lebenskunst*, 94–95.
 32. Glede različnih razmišljanj o človeškem spoznanju v Stari zavezi, posebej o Pridigarjevem pristopu glej Annette Schellenberg, *Erkenntnis als Problem: Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen* (OBO 188; Fribourg: Vandenhoeck, 2002), 2–4; 35–36. Omejitve človeškega spoznanja po Pridigarju so smrt, prihodnost in Bog (glej Schellenberg, *Erkenntnis*, 73, in Schellenberg, *Kohelet*, 25).
 33. Spieckermann, *Lebenskunst*, 102–9.
 34. Mezopotamski predhodniki ideje o uživanju trenutka segajo v začetek drugega tisočletja pr. Kr.. Glej Bendt Alster, *Wisdom of Ancient Sumer* (Bethesda, MD: CDL Press, 2005), 26–27.
 35. Glede koncepta nezavedno storjenih grehov kot sredstva za vzdrževanje povezave med dejanjem in posledico glej Fink, "Frage," 88–90.
 36. Podrobna raziskava o Jobovi knjigi v primerjavi z literaturo ABV je podana v Christoph Uehlinger, "Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte," v *Das Buch Hiob und seine Interpretationen: Beiträge zum Hiob Symposium auf dem Monte Verita vom 14.–19. August 2005* (ed. Thomas Krüger et al.; ATHANT 88; Zürich: TVZ, 2007), 97–163.
 37. Janowski, *EinGott*, 58, 78.



Pomen telesa v Pavlovem Prvem pismu Korinčanom*

V trenutku, v katerem živimo, se srečujemo na eni strani s povečevanjem, na drugi z razvrednotenjem človeškega telesa. Prvi, naklonjeni človeškemu fizičnemu telesu, bodo predvsem poskrbeli za njegovo ugodje in zdravje ter pozabili na duševno in duhovno razsežnost človeka – zdi se, da ta trend na vsakem koraku zre na nas iz medijev, plakatov, potrošniškega načina življenja. Drugi, skorajda uporniki proti sodobni kulturi, pa se bodo posvetili predvsem svojim duhovnim razsežnostim, svoje telo pa jemali kot kletko, iz katere se bodo končno osvobodili ob smrti. Kako razumeti telo, da bi živeli v zlati sredini? Da bi živeli celostno v vseh človeških razsežnostih? In – kakšna je sploh povezava med Kristusom in našim telesom? Lahko pot zemeljskega telesa vodi v poveljano telo? Odgovore nam ponuja apostol Pavel v Prvem pismu Korinčanom.

1. UVOD

Članek se sooča s pomeni izraza *sōma* (telo) v 1 Kor in želi odgovoriti na naslednja vprašanja: kakšen pomen Pavel pripisuje telesu? Kakšen pomen ima za kristjana Kristusovo telo? Kako Pavel prepleta človeško telo z vključenostjo v Kristusovo telo? Kakšno bo telo po smrti?

Srečamo se namreč z različnimi pomen-skimi nivoji besede – gre za čisto biološko, fizično človeško telo, ki je vključeno v Kristusa (6,13–20). Človeško telo je apostol uporabil za nazorno metaforo organizacije Cerkve oz. skupnosti, kjer je veliko delov, a eno, Kristusovo telo (12,12–27). Spet drugačna je *sōma*, ki označuje konkretno Kristusovo telo, darovano

pri zadnji večerji in pri vsaki evharistični daritvi (11,23–29). Po Pavlu bomo po smrti deležni *sōma pneumatikon*, kakšno bo to telo in kaj se bo zgodilo z našim trenutnim *sōma psychikon*, nam apostol razloži v 15,35–49. Izraz ima v 1 Kor nevtralen pomen, saj je sredstvo združenja s Kristusom in pot v večno življenje.

1.1 SŌMA PRI PAVLU

Novi zavezi fizična podoba človeka ne sledi grškemu, pač pa semitskemu zgledu, danemu v Stari zavezi (s platonsko izjemo v Heb 4,12). Prevladuje enotnost, čeprav je sestavljen iz mesa (*sarks*) in diha duše – duha (*psyhe – pneuma*). Telo (*sōma*)

je organizem, sestavljen iz udov in organov (SP, 884). Kot organizem, enoten in razdeljen na različne dele in funkcije, se uporablja kot podoba Cerkve, katere glava je Mesija (1 Kor 12; Rim 12,5) (SP, 947).

Pavlov izraz *sōma* ne označuje samo fizičnega telesa, ampak lahko tudi truplo (pri Pavlu tega pomena ne zasledimo), ki v hebrejščini pravzaprav nima ekvivalentnega izraza (Dunn 2003, 55–56). Beseda pokriva cel spekter pomenov, ki se na enem koncu začne s fizično, biološko pojavnostjo telesa in na drugem odpira v utelešenje, telesnost, prisotnost duha v telesu. *Sōma* je telo, ampak je več kot to – je utelešenje osebe v telesu, ki omogoča interakcijo z drugimi osebami (Dunn 2003, 56).

Pavel *sōma* uporablja v širokem aspektu; besedo zasledimo več kot petdesetkrat: ko govori o človeškem telesu, 'telesu smrti' in 'telesu greha' (Rim 6,6; 7,24), o 'Kristusovem telesu in krvi' (Kol 1,22; 2,11); o 'vstalem telesu' (1 Kro3 15,44), o 'zakramentalnem kruhu' (1 Kor 10,16–17); in o 'Cerkvi kot o Kristusovem telesu' (Rim 12,4–5; 1 Kor 12,12–27; Kol 2,19; Ef 4,12–16). Širina rabe je še posebej opazna v Kol, kjer *sōma* označuje 'kozmično telo' (1,18), 'človeško telo' (2,23), 'Kristusovo meseno telo' (1,22; 2,11), 'Kristus kot utelešenje nebeške popolnosti' (2,9), 'Kristus kot končna resničnost' (2,17), 'telo Cerkve' (1,18.24; 2,19; 3,15) (Dunn 2003, 52). *To soma tou Christou* ima v Pavlinskih spisih tri pomene:

- 1) dobesedni pomen – zgodovinsko Kristusovo križano telo (Rim 7,4)
- 2) analogni pomen – cerkveno Kristusovo telo (1 Kor 12,27)
- 3) liturgični pomen – evharistično Kristusovo telo (1 Kor 10,16; 11,27)

Namesto besede 'telo' bi lahko uporabili 'telesnost' ali 'utelešenje', saj nas Pavlova raba vodi od samo fizično telesnega pomena do ideje psihične funkcije oz. psihične prisotnosti: prim. Rim 1,24 – *so sami skrunili svoja telesa*; 1 Kor 7,4 – mož in žena imata oblast nad telesom drug drugega; 1 Kor 5,3 – Pavel je odsoten v telesu, a prisoten v

duhu. Prisotnost v telesu pomeni odsotnost od Boga (2 Kor 5,6.8), omenja zunajtelesno izkušnjo (2 Kor 12,2–3) in Kristusove rane na svojem telesu (Gal 6,17) (Dunn 2003, 57). *Sōma* Pavlu predstavlja karakter ustvarjenega človeštva, je utelešena eksistenca. Telo je tisto, ki posamezniku omogoča sodelovanje v skupnosti, hkrati pa ga obvaruje pred religijo, ki bi zanikala medsebojno soodvisnost in družbeno odgovornost – kot Kristusovi udje smo odgovorni za Njegovo telo. Pavlova *sōma* daje njegovi teologiji socialno in ekološko dimenzijo (Dunn 2003, 61).

Vidimo, da Pavla človeško telo še posebej zanima in mu služi za razvoj misli njegove antropologije in teologije. Kako se antropologija vpleta v Pavlovo teologijo, nam pokažeta dva izraza: *sōma* in *sarks*, ki se raztezata čez celotno pavlinsko teologijo kot nepričakovano povezovalni motiv. Apostol sam med njima razlikuje, medtem ko je v hebrejščini za oboje dovolj en izraz (*basar*), v grščini pa sta skoraj sinonima. *Sōma* je v večini pojavitev pomensko nevtralna, medtem ko je *sarks* večnima z negativnim prizvokom (z izjemami npr. pri substituciji). Če je *sōma* negativna, ima navadno pridevnik (npr. 'telo greha' Rim 6,6), *sarks* pa je negativen že brez dodatnih ojačevalcev pomena (Dunn 2003, 70–71). Zelo jasno ločnico med njima najdemo v 1 Kor 15,35–50, kjer 'meso in kri ne moreta podedovati Božjega kraljestva', 'telo' pa bo obujeno in spremenjeno. *Sōma* označuje 'biti v svetu', *sarks* 'pripadati svetu' (Dunn 2003, 71–72). V 1 Kor 5,5 je meso postavljeno nasproti duhu, ne pa v taki meri kot je to izpostavljeno v Pismu Rimljanom (Fitzmyer 2008, 86).

Pavel v svoji antropologiji prepleta hebrejski vidih holističnega pogleda na človeka in grško negativno razumevanje telesa. Telo ni slabo samo po sebi, slabe so želje, ki služijo mesu in nas delajo nezmožne odnosa z Bogom. Žal se je zgodilo ravno nasprotno, kar pričuje Pavel, da je krščanstvo stoletja telo pojmovalo kot nekaj slabega (še posebej spolnost) in je vrednost dajalo le duhovni

razsežnosti človeškega bitja. Med človeško telesnostjo, ki naj bi bila vredna, spoštovana, medij slavljenja, in mesenostjo, ki naj bi bila nadzorovana, zatirana in ukročena, pa je velika razlika (Dunn 2003, 72–73).

1.2 SŌMA V 1 KOR

Besedo *sōma* v 1 Kor interpretiramo na več nivojih, odvisno od konteksta in sporočila, ki ga želi posredovati Pavel. Prva možnost je, da apostol z besedo označuje vidni, dotakljivi, biološki vidik človeškega bitja, nianso osebnosti – tako v 1 Kor 9,27; 13,3. Taka razlaga se navezuje na pomen pojma *sōma* v Pismu Rimljanom. Večina besed v 1 Kor pa je bolj sorodna temu, kar razume grška filozofija, ki loči med 'telesom' in dušo'. V 1 Kor 15,35.37.44 je *sōma* beseda za vstalo telo in analogno vključuje tudi druge objekte. Kot pravi Pavel, če je čutno telo, je tudi duhovno telo (1 Kor 15,44). V pismu pa najdemo tudi metaforično rabo besede (prim. 1 Kor 10,17; 6,16; 12,13.27) (Fitzmyer 2008, 85–86).

V 1 Kor 6,13–20, je koncept *sōma* širši od fizičnega pomena, saj je 'tempelj Svetega Duha', kjer 'proslavite torej Boga v svojem telesu', saj so naša telesa 'deli Kristusovega telesa'. Tako razumljeno telo vključuje obvezo in apostolskost. Naše fizično telo je vključeno v Kristusa, zato nas Pavel svari pred nečistovanjem. Razlog za slavljenje Boga v telesu je, da smo bili 'odkupljeni za visoko ceno' (Dunn 2003, 58). Pomembnost utelešenja je izpostavljena tudi v Rim 12,1, kjer Pavel vabi, da se verniki darujejo, kot telesa, osebnosti, v konkretnih odnosih vsakodnevnega življenja (Dunn 2003, 58). Sorodno govori o samoobvladovanju telesa (1 Kor 9,27), mučeništvu (1 Kor 13,3), s čimer telesu daje možnost samoizražanja (2 Kor 5,10) (Dunn 2003, 59).

Iz pomena fizične telesnosti v pavlinskih spisih se oblikuje model telesa, ki metaforično označuje človeško sodelovanje in odnose – 1 Kor 12,12–27. Gre za odnose znotraj telesa, ki se zrcalijo v odnosih Cerkve. Ker so kristjani utelešena bitja, skupaj delujejo kot eno telo,

če trpi en del, trpi cel organizem (Dunn 2003, 59–60).

Naslednje je razlikovanje med sedanjim telesom in vstalim telesom, o čemer Pavel razmišlja v 1 Kor 15,35–44. Izhaja iz nam znanega zemeljskega, človeškega telesa, ki je utelešenje duše, je minljivo, šibko, smrtno in ga postavi nasproti telesu v slavi, ki bo utelešenje duha; deležni ga bomo po vstajenju in je neminljivo, slavno, močno in sposobno dedovanja nebeškega kraljestva. Nenavadna je njegova raba izraza *sōmaza* sonce, luno in zvezde, kar že kaže na Pavlovo novo pot razumevanja telesa. Odrešenje apostolu ne predstavlja pobega iz telesnega obstoja, temveč transformacijo v drugačno obliko telesne eksistence. Poznamo samo trenutno utelešenje, utelešenje Duha pa bo drugačno, onkraj smrti (Dunn 2003, 60–61).

2. ČLOVEŠKO TELO (1 KOR 6,12-20)

¹²"Vse mi je dovoljeno", toda vse ne koristi.

"Vse mi je dovoljeno," toda jaz ne bom pod oblastjo nobene reči. ¹³"Jedi so za trebuh in trebuh za jedi; Bog pa bo tako tega kakor in napravil nepotrebne." Telo pa ni za nečistost, ampak za Gospoda; in Gospod za telo: ¹⁴Bog pa je obudil teko Gospoda, kakor bo obudil tudi nas s svojo močjo.

¹⁵Mar ne veste, da so vaša telesa Kristusovi udje? Ali naj torej vzamem Kristusove ude in jih naredim za ude nečistnice? Naj se to ne zgodi! ¹⁶Mar ne veste, da je tisti, ki se družijo z nečistnico, z njo eno telo? Bosta namreč, pravi, dva eno meso. ¹⁷Tisti pa, ki se družijo z Gospodom, je z njim en duh.

¹⁸Bežite pred nečistostjo! Vsak greh, ki ga človek stori, je zunaj telesa; tisti pa, ki nečistuje, greši proti lastnemu telesu.

¹⁹Ali mar ne veste, da je vaše telo tempelj Svetega Duha, ki je v vas, in da ga imate od Boga in da niste sami svoji? ²⁰Odkupljeni ste bili namreč za visoko ceno: proslavite torej Boga v svojem telesu.

Pavel je razpravo o spolni nemoralnosti začel že v 1 Kor 5,1–13, na tem mestu pa jo

razvije v kontekstu človeške svobode: odlo-mek uvede z dvakratno ponovitvijo slogana o človeški svobodi in o zaužiti hrani. Navaja maksime oz. retorična vprašanja, ko gre za občečloveška vprašanja, ki se tičejo tako Korinčanov kot nas danes. Želi, da premislijo/ mo o temeljnem pomenu človeške svobode, tudi v odnosu do telesa in hrane. Spodbuja k premisleku o namenu telesa in spolnosti v luči človeške svobode, tudi če te teme ne uvaja neposredno. Glavno sporočilo je zapisno v 18a v.: *Bežite pred nečistostjo!* Človeško telo torej nima nič skupnega z nečistostjo, kar Pavel argumentira z naslednjimi trditvami, zapisa-nimi v dotičnem odlomku:

1. človeško telo je narejeno za Boga (6,13) in človekova usoda je biti z Bogom;
2. telesa kristjanov so deli vstalega Kristusa (6,14–15);
3. kristjani so združeni z Gospodom in z njim postanejo en duh (6,17);
4. kristjanovo telo je pravzaprav tempelj Svetega Duha, ki prihaja od Boga in je združen z njim (6,19);
5. kristjani smo bili odkupljeni za visoko ceno (6,20) – zato smo zavezani k povelečevanju Gospoda v svojih telesih (Fitzmyer 2008, 261).

Pavel opozarja, da svoboda ni dovoljenje, da vsakdo počne, kar ga je volja, in brez omejitev. Ni vse, kar je mogoče ali sprejemljivo dobro za življenje. Prepričan je, da razmišljajo/mo o pomenu svojega telesa in spolnosti ter v kakšnem razmerju sta do njihovega življenja v Kristusu. Kot v 5,1–5 se Pavel ukvarja s svobodo do posameznih spolnih odnosov, še posebej v vrsticah 12–20, bolj splošno v 9–10. Pavel bo v 7. poglavju, kjer bo preudarjal človekovo spolnost, uporabil drugačno pisavo (Fitzmyer 2008, 261).

V zdajnjem odstavku 6. poglavja Pavel izgovori tezo proti nečistovanju in razvratu, ki sta gledana kot greh proti človeškemu telesu, saj ima telo posebno vez z Gospodom, vstalim Kristusom in Očetom, saj je zaradi Njega telo postalo tempelj Svetega Duha. Nečistovanje ali razvrat spremenita človeške sposobnosti,

ki so namenjene intimni komunikaciji z drugim. Zato Pavel izreka navodila o spolni etiki in asketicizmu, čeprav je v 6. poglavje vključena le tematika nečistovanja in razvrata. V 7. poglavju, kjer odgovarja na vprašanja korintskih kristjanov, bo tezo razvil na temo poročenosti in samskosti (Fitzmyer 2008, 262).

Odlomek lahko razdelimo na dva dela: 12–17 in 18–20 (Fitzmyer 2008, 261). Prvi del (1 Kor 6,12) se začne s Pavlovim citatom (ali lastim vzklikom), ki izvira iz stoične ideje o svobodi. Ni vse, kar je dobro za posameznika, dobro za skupnost. Individualizem in sebičnost ne prineseta nič za skupno dobro (-Fitzmyer 2008, 263). Ob ponovitvi slogana pisec uvede besedno igro – prvič je uporabil *exousiazō* 'je dovoljeno, pravilno', drugič *exousiazō* 'imeti pravo kontrolo nad nekom/ nad čim', s čimer pokaže, da kristjanov ne bi smelo nič zaslužnjevati (Fitzmyer 2008, 264). Nadaljuje s še enim korintskim pregovorom (6,13) in poveže vzporednico med hrano in spolnostjo – Bog pa bo spremenil naše telo in hrano ob paruziji. *Sōma* bo postala *psychikon*, ki bo postala *pneumatikon*. Ne hrana ne trebuh ne bosta več imela funkcije, zato ju bo Bog uničil. Pavla v resnici ne zanima pomen hrane, slogan mu služi za gradnjo argumen-ta: spolnost je za fizično človeško telo in telo za tak odnos. Iz tega bo izpeljal neprimerne prakse: trebuh je del telesa, ampak človek ni samo telo. Človeško telo je vključeno in namenjeno za spolnost, ne pa za nečistost, kajti taka spolnost je nasprotje človeške usode (Fitzmyer 2008, 264).

Usoda človeka je Gospod, vstali Kristus, kot je Pavel jasen v 6,13ef. Da bi bil jasen, razmerje obrne: Gospod je za telo – torej je cilj in telo ne more biti poljubno in svobodno uporabljeno. Pregovor 'jedi so za trebuh' preoblikuje v 'Gospod je za telo' (6,13a–6,13f) in kot nadaljuje misel: 'Bog pa bo oboje odpravil' poveže z 'Bog je obudil Gospoda' (6,13b–6,14a). Preseneti nas 'Gospod je za telo', saj za Pavla odnos med Bogom in človekom ni omejen samo na duha, ampak vključuje tudi



telo (Fitzmyer 2008, 265). Oče ni obudil samo Kristusa, obudil bo vse kristjane (6,14).

Osrednja misel prvega dela je v 15. vrstici, kjer nam Pavel posreduje razlago, zakaj je telo za Gospoda. Fizični *somata* so identificirani kot deli (*mele*) Kristusa. Te verze bo natančneje razložil v 12,12–14.27 in Rim 12,4–5, kjer bodo kristjani imenovani Kristusovi udje. Obstajanje v Kristusu ga dela vidnega svetu. Njegova vstajenjska moč deluje v telesih vernikov. Poudarek je na fizičnih telesih, saj téma vključuje tako telo. *Sōma* ne pomeni 'več kot psihično'; ampak *melos* in *sōma* v 12. poglavju figurativno pomenita eklezialno. 15a samo anticipira podobo Cerkve kot Kristusovega telesa, kot ugotavlja Gundry (Fitzmyer 2008, 266). Kako je torej nedopustno nečistovanje, če je moje telo del Kristusovega telesa in bi telesna združitev s prostitutko pomenila združenje Kristusa z njo, kar pa pomeni kristjanovo nezvestobo in zgrešitev poslanstva, ki je s telesom pričati za Kristusovo prisotnost na zemlji (Fitzmyer 2008, 266). Misel 6,15 zaključí z vzklikom *Nikakor!* Naj se ne zgodi, da bi bil kristjan zgrešil namen svojega telesa in namesto Bogu služil nečistovanju – maliku (Fitzmeyer 2008, 267).

V 6,16 Pavel nadaljuje z retoričnim vprašanjem in odgovarja s starozaveznim 'dva bosta eno meso' – družitev s prostitutko je prekršitev telesne zaveze z Gospodom. Poleg pomensko spolne rabe je možna tudi nespolna raba 'se druží', v obeh primerih pa osebo, ki je v odnosu zavezuje, veže, zaveže. Porter razlaga besedilo z vzporednicami k priliki o izgubljenem sinu (Lk 15,15), kjer 'nekdo sebe naredi za pripadnega prostitutki'. Mitchell naveže odnos med kristjanom in prostitutko na odnos med kristjani znotraj Cerkve in ljudmi zunaj, ki predstavljajo grožnjo Cerkveni skupnosti (Fitzmyer 2008, 267).

Pavel v 6,16b citira 1 Mz 2,24 in ohrani besedi *sarks*, ki je na tem mestu rabljena kot sopomenka *sōma*, torej brez negativnih konotacij. Gre namreč za božansko utemeljitev človeškega zakona in polnost združenja moža in žene, ki jo nečistovanje ignorira oz. zanika

njen pomen. Pavel rek nadgradi s pomenom združenja kristjanovega telesa s Kristusovim vstalim telesom. Apostol posredno ponovi učenje Geneze, neposredno pa svari pred izvenzakonskimi spolnimi odnosi (Fitzmyer 2008, 267–268).

V nasprotju z 'dva bosta eno meso' v 6,17 beremo 'je z njim en duh' – združenje človeka in Boga je resnično, vendar na drugačnem, duhovnem nivoju, zato je tudi nezdružljivo z nečistovanjem. Navezava na odlomek 1 Mz 2,24 daje duhovnemu združenju poročno konotacijo (tudi 6,13e: 'telo je za Gospoda') – kdor se združi z Gospodovim transcendentnim človeškim telesom, prejme novo identiteto, ko postane 'en Duh' s Kristusom (Fitzmyer 2008, 268).

Drugi del odlomka se začne z imperativom: *Bežite pred nečistostjo!* (6,18a). Možna je aluzija na Jožefovo zgodbo, ko beži pred zalezujočo Putifarjevo ženo (1 Mz 39,12) in nadaljuje s korintskim rekom, 'vsak greh ././ je zunaj telesa' (6,18b), kjer je *sōma* fizično telo, ki glede na pregovor nima nič skupnega z grehom. Poved je bila deležna mnogih interpretacij, vse pa lahko povežemo v eno ugotovitev: drugi grehi ne pronicajo v naša telesa tako, kot se to zgodi pri nečistovanju. Murphy-O'Connor korintsko misel razlaga v obrambo telesu, saj je po njegovem mnenju fizično telo moralno nerelevantno, ker se greh zgodi na drugem nivoju bitja (Fitzmyer 2008, 268–269). Pavel na pregovor odreağira z razlago (6,18c), da nečistniki ne bodo podedovali Božjega kraljestva (1 Kor 6,9–10), saj je greh storjen proti lastnemu telesu, samokomunikaciji in odnosom z drugimi. Kdor tako greši, uniči svoj položaj pred Bogom. Svarila pred nečistovanjem srečamo že v Stari zavezi, npr. Sir 23,17; 10,29; 19,2–3; Prg 20,2 (Fitzmyer 2008, 269).

Za Pavla je človeško telo tempelj Svetega Duha (6,19) – v vsakem posamezniku, ne samo v skupnosti, ki tvori Kristusovo telo, biva Duh. Vsak kristjan je bil 'umit' (6,11), kar je še eden od razlogov, zakaj naj se ne združi z vlačugo. In še zadnji razlog: kristjani ne pripadamo sebi, kar je odgovor na začetek odlomka o

vprašanju svobode, ampak Kristusu (3,23). Kot kristjan ne pripadaš več sebi, ampak Jezusu Kristusu, ki nas je odkupil za visoko ceno (6,20a). Naše telo ni več naše, zato ga ne smemo zlorabiti (Fitzmyer 2008, 270).

Sōma naj bo uporabljena v drug namen: naj služi poveljevanju Gospoda – v telesu ali s telesom (6,20b). To je tudi zaključni imperativ 6. poglavja 1 Kor. Pavel samo na tem mestu izrazi misel, da je fizično človeško telo mogoče s slavljenjem vključiti v Božjo službo (Fitzmyer 2008, 270).

2.1 OBLAST NAD ČLOVEŠKIM TELESOM

Pravi gospodar kristjanovega telesa je Kristus, ki je človeka odkupil in se z njim združil. V 1 Kor najdemo še druge vrstice, povezane z obvladovanjem telesa.

2.1.1.1 KOR 7,4 IN 1 KOR 7,34

Žena nad lastnim telesom nima oblasti, ampak mož; enako pa tudi mož nad lastnim telesom nima oblasti, ampak žena.

Mož in žena imata enake poročne obveznosti in spolne pravice. Pavel poveča vrednost krščanske poroke v fizičnem telesu, saj je mož namenjen za poročno noč s svojo ženo, kot v 1 Mz 2,24 po judovskem izročilu. Želi izločiti vso sebičnost iz poročenega življenja (Fitzmyer 2008, 280). 7,4 nas spomni na 6,13e, kjer telo ni last posameznika, ampak Gospoda in je med človekom in Bogom vzpostavljen zakramentalni, poročni odnos. K takemu odnosu služenja drug drugemu naj težita tudi mož in žena, ki jima je dana oblast drug nad drugim, saj sta 'eno meso'. Kar škodi ali je dobro za enega, uničuje ali zdravi tudi drugega. Oba skupaj in vsak kot posameznik sta poklicana k poveljevanju Gospoda v telesu (6,20).

³⁴Samska in deviška skrbi za to, kar je Gospodovo, da bi bila sveta po telesu in po duhu. Tista pa, ki je omožena, skrbi za to, kar je svetno, kako bi ugajala možu.

Prvi del stavka je paralela neporočenemu moškemu (7,32b) in devico (vdova ali devica; neporočena častna ženska) postavi v enakovreden položaj. Naj bo posvečena Gospodu z vsem, kar je – 'telo in duh' v tem primeru nista nasprotje (prim. 15,42–44), ampak tvorita celoto človeka. Devica je sveta ne samo v notranjem bitju, ampak tudi v fizičnem telesu (Fitzmyer 2008, 319–320).

2.1.2.1 KOR 9,27 IN 1 KOR 13,3

²⁶Jaz torej tako tečem, ne kakor brezciljno; se tako bojujem, ne kakor bi mahal po zraku; ²⁷ampak izčrpavam svoje telo in ga usužnjujem, da morda, ko drugim oznanjam, sam ne bi bil izključen.

1 Kor 9,27 se vključuje v odlomek o vloženem naporu in trudu, da bi dosegli Božjo slavo (9,24–27). Pavel uporabi primero iz sveta športnih tekmovanj, ki so bila Korinčanom domača. Za doseg cilja so potrebna številna odrekavanja, treningi in vsi naporji za zmago (prim. tudi Flp 3,12–16). Pavel minljivemu vencu zmagovalca priliči neminljivi venec kristjanov, ki bodo prišli v nebeško kraljestvo. Če športniki tečejo in se bojujejo 'na slepo', brez višjega cilja, pa naše telo vodi cilj biti združeni s Kristusom (Fitzmyer 2008, 374). Zato Pavel govori Korinčanom iz lastne izkušnje ravnanja s svojim telesom: 'izčrpavam svoje telo in ga usužnjujem' (9,27) – ne dovoli, da bi v njegovem fizičnem telesu zavladata fizične, biološke želje, ki bi ga odvrnile od teka za Kristusom. Govori o askezi, ki čisti telo in duha in ga utrjuje na pravi poti, mu omogoča razločevanje med *kata sarks* in *kata pneuma*. Sōma ima v tem primeru nekoliko negativno konotacijo, ker je potrebno izčrpavanje in usužnjevanje, krotenje, in je lahko razumljeno kot neudomačena zver, ki potrebuje veliko treninga, da bi v polnosti služila svojemu namenu – služnji in slavljenju Gospoda.

³In če bi razdal vse svoje imetje in če bi žrtvoval svoje telo, da bi zgorel, ljubezni pa ne bi imel, mi nič ne koristi.

Vsakršen trening, odrekanje in pokoravanje telesa pa nima pomena, če v dejanjih ni ljubezni. Vrstica je del Pavlove hvalnice ljubezni, kjer Pavel vse človeške dobre lastnosti postavi ob bok ljubezni – če smo še tako dobri, v naših dejanjih pa ni ljubezni, je vse zaman (1 Kor 13,1–3). Tudi žrtvovanje telesa, v mučeniški smrti ali služenju drugim brez ljubezni, izročitvi v suženjstvo namesto drugega, brez Božje prisotnosti in blagoslova, je prazno delo (Fitzmeyr 2008, 494). Telo je v tem verzu pozitivno vrednoteno, vredno je (več kot imetje), pravzaprav največ, kar lahko človek da. Če za nekoga daš svoje telo, izkažeš najvišjo stopnjo žrtve, ki pa je prazna brez ljubezni. Tako žrtev je za nas, z ljubeznijo, storil Gospod.

Pavel nam torej na naša začetna spraševanja odgovarja z razlago pomena fizičnega telesa – ustvarjeno je za Gospoda, za služenje njemu. Pravi odnos je torej spoštovanje lastne fizične pojavnosti in ne zametovanje pomena telesa. Telesu naj pripada zdrava skrb zanj, nikakor pa naj ne postane predmet povelečevanja in malikovanja, edino merilo človeka. Vsaka zloraba lastnega ali telesa drugega je greh, ta pa ni vezan samo na fizično, temveč še bolj na duhovno in duševno razsežnost. Poklicani smo, da s svojim telesom delamo dobro, gradimo dobro medčloveških odnosov in z njim slavimo Stvarnika telesa.

3. KRISTUSOVO TELO

3.1 VELIKO DELOV ENEGA TELESA (1 KOR 12,12–27)

¹²Kakor je namreč eno telo in ima mnogo udov, vsi telesni udje pa so, čeprav jih je mnogo, eno telo, tako tudi Kristus. ¹³Saj smo bili namreč v enem Duhu mi vsi krščeni v eno telo, naj bomo Judje ali Grki ali sužnji ali svobodni, in vsi so pili enega Duha.

¹⁴Tudi telo namreč ni iz enega uda, ampak iz mnogih. ¹⁵Če bi noga rekla: "Ker nisem roka, ne spadam k telesu", mar zaradi tega na spada k telesu? ¹⁶In če

bi uho reklo: "Ker nisem oko, ne spadam k telesu", mar zaradi tega na spada k telesu? ¹⁷Če bi bilo vse telo oko, kje bi bil sluh? Če bi vse bilo sluh, kje bi bil vonj?

¹⁸Tako pa je Bog postavil ude v telo, vsakega od njih, kakor je hotel. ¹⁹Če bi bilo vse en sam ud, kje bi bilo telo? ²⁰Tako pa je mnogo udov, eno pa je telo. ²¹Ne more oko reči roki: "Ne potrebujem te", ali spet glava nogam: "N potrebujem vas".

²²Ampak mnogo več: telesni udje, ki se zdijo slabotnejši, so še bolj potrebni, ²³in tiste, za katere mislimo, da so manj častni za telo, obdajamo z obilnejšo častjo in tisti, ki so za nas neugledni, imajo obilnejši ugled, ²⁴tisti pa, ki so za nas ugledni, tega ne potrebujejo. Toda Bog je sestavil telo tako, da je dal prikrajšanemu obilnejšo čast, ²⁵da ne bi bilo razdora v telesu, temveč da bi duje enako skrbeli drug za drugega. ²⁶In če en ud trpi, trpijo z njim vsi udje; če je en ud v slavi, se z njim veselijo vsi udje.

²⁷Vi pa ste Kristusovo telo in vsak zase udje.

Pavel v odlomku 1 Kor 12,12–27 razvija misel o mnogih delih celote; o delih enega telesa; o kristjanih, ki se identificirajo s Kristusom (12,12), Kristusovim telesom (12,27) in končno s Cerkvijo (12,28), Kristus pa je tisti, ki jih povezuje v celoto – tako kot telo povezuje telesne ude. Pavel začne z odnosi med številnimi deli telesa (12,12–14), s tem da je 12,13 razširjena na predhodno temo etičnih in socialnih skupin. Sledi opis detajlov delovanja različnih delov, ki služijo enemu, od Boga oblikovanemu telesu (12,15–26). Tretji del je poudarek 12,27: kristjani smo deli Kristusovega telesa. Sledi še ponazoritev različnih vlog v Cerkvi, paralela telesnim udom (12,28–30) in zaključek, ki je pravzaprav prehod v 13. poglavje (12,31) (Fitzmyer 2008, 474).

Glavna tema je cerkveni pomen 'Kristusovega telesa', prispodoba, ki je v Pavlu zorela počasi in kot odgovor na aktualna preča vprašanja skupnosti. Podoba združi v eno telo – Kristusovo telo – individuume

skupnosti (sorodno tudi v Rim 12,4–5, le da tam ni eklezialnega pomena) (Fitzmyer 2008 474–475).

Raziskovalci Pavlove teologije predlagajo štirimožne izvore metafore *sōma*:

1. Gre za razvoj starozavezne ideje telesnosti osebe. Kristusovo telo je Kristus kot telesna osebnost in hkrati celotna Cerkev.
2. Razvoj metafore korenini v darovanju glinenih telesnih delov, ki so jih ljudje v Korintu darovali bogu Asklepiju v zahvalo za ozdravljenje. Poganski običaj naj bi navdihnil Pavlovo razpravo v tem odlomku.
3. Idejo si je Pavel sposodil pri gnostikih, kjer je 'nadčlovek' Odrešitelj, ki skupaj z gnostiki tvori telov kozmični entiteti.
4. Najverjetneje pa gre za prenos dobro znane ideje organizacije države ali družbe kot političnega telesa v grški filozofiji (Aristotel, Dioniz iz Halikarna, Plutarh, idr. stioiki). Figurativna prisposodba naj bi spodbudila državljane ali vojake k uresničevanju skupnih ciljev (Fitzmyer 2008, 475–476).

Ob besedi *sōma* sta potrebna še dva poudarka: prvič, primera izraža predvsem moralno združenje individualnega kristjana s Kristusom. Ni je lahko točno določiti, vendar Pavel na drugih mestih jasneje poudari telesnost združenja (prim. 1 Kor 6,15–17 ali 10,16–17). Drugič, beremo sicer o 'glavi Kristusu', vendar to še ne pomeni, da je Pavel dokončno razvil to idejo – to se bo zgodilo šele v devteropavlinških pismih, kjer bo tema glave, telesa in Cerkve vključena v kozmični pogled na Kristusa (npr. Kol 1,18.24; Ef 1,23) (Fitzmyer 2008, 476).

Pavel začne v 12,12 s preigravanjem grške filozofske misli o 'enem in mnogoterem', kar bo v nadaljevanju ilustriral z 'mnogoterimi' različnimi deli 'enega' telesa. Izraz *sōma* uporabi v figurativnem pomenu, za razlago različnosti, ki tvori celovito enoto. 'Tako je tudi Kristus' (12,12d) kristjane identificira s Kristusom, kar bo pozneje (12,27) še utrjeno z mislijo o 'Kristusovem telesu'. Sorodno srečamo v 6,15. Robinson piše, da je Pavlovo izhodišče enotnost Kristusa, ki

je sorodno telesni enotnosti – nujno mora biti sestavljeno iz več delov (Fitzmyer 2008, 476–477).

Kristjani postanemo Kristusovo telo pri krstu (12,13), tvorimo njegovo *sōmo*. To se zgodi po 'enem Duhu', ko smo krščeni v 'Kristusovo ime' (prim. 1 Kor 1,13, kjer Pavel sprašuje, če so bili mar krščeni v njegovem imenu). Čeprav Pavel omenja Duha, gre za krst z vodo in nadgradnjo starozavezne napovedi Ezk 36,25–27. Vrstica 12,13 je ena ključnih v pavlinskih tekstih, ki uči o vključenosti v Kristusa po krstu, ne glede na poreklo, status, religijo vernika, vsi smo bili krščeni po Duhu in od tedaj pripadamo 'enemu telesu'. 12,13c je paralela 12,13a, potrjuje krst v vodi. Robinson krst razlaga kot obred iniciacije v krščanski družbi, ki je enkrat in pomeni vstop v eno Telo in Kristusa. Vsi kristjani, z različnimi darovi, so združeni v eno telo in so deležni enakega intimnega združenja s Kristusom (Fitzmyer 2008, 478–479).

V vrsticah 12,14–20 Pavel ilustrira misel o 'mnogoterem in enem', ki jo razvije na različnosti telesnih delov, ki tvorijo eno telo. V 12,14 ponovi misel iz 12,12 eno – več delov, in tako ustvari poudarek, preden se loti razlage. 12,15–16 vsebujejo personificirane telesne dele, ki so hierarhično karakterizirani in 'pomembnejši' deli nadvladujejo nad 'nepomembnimi'. Tako se manjvredno od roke počuti noga (12,15), od očesa uho (12,16). Pavel vlogo personifikacij povzame v 12,17, kjer z vprašanjema izpostavi pomembnost različnosti delov telesa. Vsak del ima svojo funkcijo in se ne more primerjati z drugimi. Bog je tisti, ki je naredil telo kot enoto in ustvaril različne ude, kakor je hotel. Slednja vrstica 12,18 prekine tok ilustrativnih misli o telesu, ki se nadaljuje v 12,19 z mislijo, ki povzema razmišljanje 12,17 in se navezuje dalje nazaj na 12,14. V 12,20 se spet srečamo s filozofskim problemom 'mnogoterega in enega', kar je Pavel razvijal že v 12,12a in 12,18. Nato apostol nadaljuje (12,21) z ilustracijo 'nadrejenih' telesnih delov, ki jih je uvedel že v 12,15–16. Oko, roka in noga so že bili uvedeni, nova pa je glava. Oko in glava sta metafori za

voditelje, roka in noga za delavce in sužnje, vsi pa delujejo v soodvisnosti. Še posebne skrbi so deležni slabotnejši, manj vredni časti in manj ugledni (12,22–23), saj močni, častni in spoštovani ne potrebujejo naše hvale in časti. Na koga konkretno v Korintski skupnosti se nanaša, ni mogoče reči. Spoštljivo ravnanje z manj uglednimi aludira na intimne dele, ki so zaščiteni pred javnim izpostavljanjem, medtem ko nepokriti deli telesa, omenjeni v 12,24 ne potrebujejo zaščite (Fitzmyer 2008, 479–481).

Kot v 12,18 apostol v 12,24–25 ponovno prikličje v spomin Božje stvariteljsko delo človeškega telesa, ki mu je dal instinkt močnih, da poskrbijo za šibke – tako kot v telesu ni razprtije, naj je tudi ne bo v Cerkvi. Pavel s primerom telesa razloži, zakaj ne more priti do razkola znotraj telesa – ker morajo v njem delovati vsi deli. Prav tako med deli vlada empatija, v dobrem in v slabem počutju (12,26) (Fitzmyer 2008, 481).

Pavlovo razmišljanje o telesu zaključimo z 12,27, kjer se vrne na začetek, k 12,12c, z razlago identifikacije Korintskih kristjanov s Kristusom. Uporabi izraz *sōma Christou*, dobesedno 'Kristusovo telo'. Po analogiji je pomen prenesen na Cerkev, kot bo jasno v 12,28. Razumemo ga tudi v povezavi z 1 Kor 10,16 o kruhu, po katerem smo deležni Kristusovega telesa in 11,24, kjer Pavel ponovi Kristusovo darovanje pri zadnji večerji. Če so kristjani združeni s križanim Kristusom, so enako tudi z njegovim vstalim telesom. Kristus je en – križani in vstali. Da je vsak zase del telesa, pomeni tako individualnost kristjanov kot delov Kristusovega telesa, kot tudi Korintske skupnosti kot del krščanske Cerkve (Fitzmyer 2008, 482).

V 12,28–30 Pavel analogično delom telesa postavi Cerkveno strukturo z apostoli, preroki in učitelji na čelu, nato pa našteje še druge milostne Božje darove. Z nizanjem vprašanj razlaga, da nimajo vsi vseh teh darov, vsak ima le eno – svojo – vlogo v Cerkvi. Različnost pa je v telesu (in Cerkvi), kot smo videli, nujna (Fitzmyer 2008, 482–484).

3.2 PREJEMANJE KRISTUSOVEGA TELESA (1 KOR 11,23–29)

²³Jaz sem namreč prejel od Gospoda, kar sem vam tudi izročil: da je Gospod Jezus tisto noč, ko je bil izdan, vzel kruh²⁴ in se zahvalil, ga razlomil in rekel: "To je moje telo, ki je za vas; to delajte v moj spomin."

²⁵Prav tako tudi kelih po večerji in je rekel: "Ta kelih je nova zaveza v moji krvi; kolikokrat pijete, delajte to v moj spomin."

²⁶Kolikokrat namreč jeste ta kruh in pijete kelih, oznanjate Gospodovo smrt, dokler ne pride. ²⁷Kdor bo torej jedel kruh ali pil Gospodov kelih nevredno, se bo pregrešil nad Gospodovim telesom in krvjo.

²⁸Presoja pa naj človek samega sebe in takó je od kruha in pije iz kelih: ²⁹kdor namreč je in pije, samemu sebi je in pije sodbo, če ne razločuje, da je Telo.

Odlomek o Kristusovem telesu je del širše Pavlove graje Korinčanov (11,17–34), ki nevredno sodelujejo pri evharistiji. Osredotočili se bomo na tradicijo zadnje večerje (11,23–25) in Pavlovo interpretacijo pomena obhajanja spomina nanjo ter vredno prejemanje (11,26–29).

Gre za eno redkih mest, kjer se Pavel tako neposredno naslanja na evangelijske besede. Kot piše sam, gre za prenos tradicije, spomina na dogodek, ki ga sam sicer ni bil neposredno deležen. Paralele besedam najdemo v Mt 26,26–29; Mr 14,22–25; Lk 22,14–20. Jezus je vzel kruh, kar je že prvo evharistično dejanje (11,23), se zahvalil (11,24) zanj Bogu (kar izhaja tako iz judovske kot helenistične tradicije) in ga razlomil (11,24) – izraz 'lomljenje kruha' je v splošnem pomenil 'jesti obrok', šele od Luka dalje postane evharistično dejanje. Lomljenje kruha v sebi skriva metaforičen pomen 'lomljenja' Kristusovega telesa in trpljenju in smrti, kot predlaga Winnett. Nato Jezus izreče: 'To je moje telo', kar je enako v vseh sinoptičnih evangelijih (razen besednega reda). Kristus se je zahvalil za kruh, zaimek 'to' pa se nanaša na 'telo', ki poveže darovanje kruha z njegovim telesom. Enaka povezava bo vzpostavljena pri kelihu in

krvi (11,25b). Kristus sicer s svojim blagoslovom priključev v spomin pashalno večerjo, le da daje sebe, trpeči del 'telesa'. *Sōma* se povezuje s *haima* (11,25) – nista ločljivi substanci, saj sta v korelaciji enotnosti – 'telo in kri' je knjižna varianta za 'meso in kri', besedna zveza, ki označuje minljivi karakter umrljivega človeškega bitja. Nekateri avtorji vidijo *sōmo* kot 'osebnost' in ne 'telo' – ta razlaga je sicer mogoča, ni pa to edini pomen, saj je mestoma izpostavljena prav fizičnost živega telesa (Fitzmyer 2008, 435–238). 11,24d je opomnik človeštvu, ne Bogu, na Kristusovo žrtvovanje lastnega telesa. Sorodno Jezus daruje kelih, Pavlu in Luku je znak zaveze, pri Marku pa je pomembnejša Kristusova kri (11,25). Sledi Pavlova eshatološka razlaga zadnje večerje (11,26), ne gre namreč samo za ohranjanje tradicije, temveč za pričakovanje, v katerem so kristjani združeni v eno Kristusovo telo (Fitzmyer 2008, 440–445).

Pavel strogo opominja k vrednemu prejetju kruha in keliha (11,27), vsaka ne vredna udeležba je soodgovorna za Gospodovo smrt. Kruh in vino, telo in kri se med seboj nezmotljivo povezujejo, so 'duhovna hrana' in 'duhovna pijača' (10,3–4). Apostolove besede potrjujejo resnično Gospodovo prisotnost v evharistiji, kar bo potrdil še v 11,29 (Fitzmyer 2008, 445–446). V 11,28 Pavel poziva k treznemu presojanju lastne vrednosti pri udeležbi evharistije. Sledi vrstica o razpoznavanju Gospodovega telesa. To pomeni bodisi razločevanje med evharističnim kruhom in profano hrano bodisi dojetje Kristusovega telesa v Cerkvi (sorodno 10,16–17; 12,27–28), ali razumevanje posameznika, da je in pije Gospodovo telo in kri. Slednje je v tem kontekstu najverjetnejše (Fitzmyer 2008, 446–447).

3.2.1.1 KOR 10,16–17

¹⁶Mar blagoslovljeni kelih, ki ga blagoslovljamo, ni udeležba pri Kristusovi krvi? Mar kruh, ki ga lomimo, ni udeležba pri Kristusovem telesu?¹⁷Ker je en kruh, smo mnogi eno telo, vsi smo namreč deležni enega kruha.

Prav ta odlomek je vez med pomenom besede *sōma* v poglavjih 1 Kor 10 in 11. Povezava med kruhom (ki je Kristusovo telo) in telesom Cerkve namreč ni tako očitna. Povezovalna misel, 10,16–17 pa ne deluje toliko v smeri 'kruh' → 'Kristusovo telo' → 'telo skupnosti', kot v podobi 'EN kruh, torej ENO telo' (Dunn 2003, 550). Kot je blagoslovljena čaša simbol krščanske evharistije, je tudi kruh sodelovanje oz. združenje s Kristusovim telesom. *Koinonia* pomeni tudi deljenje drug z drugim Kristusovega telesa in krvi, kar bo jasno povedano v 10,17 (Fitzmyer 2008, 390).

V 10,16 stoji glagol *estin* na koncu in daje močnejšo povezavo med *koinonia* in *sōma*, kar tudi omogoča boljše razumevanje eklezialnega pomena fraze. V 10,17 pride do preskoka iz pomena Kristusovega križanega telesa za kristjane, v Kristusovo telo, ki ga tvorijo oni. Čeprav vez naredi ena oseba – Kristus – križani in vstali, darovan za vse, deljen med vsemi, da bi bil vezni člen med mnogimi člani skupnosti, je težko razumeti idejo Cerkve kot vstalega Kristusovega telesa, ki bi bilo važnejše ali neodvisno od tega, kar so kristjani deležni v Kristusovi smrti. Deljenje kruha nas povezuje v eno z vstalim Gospodom, v 'eno telo', ki ima nadaljnje nianse eklezialnega telesa, 'kultne združitve' (Fitzmyer 2008, 391).

Če smo že v razmišljanju v prvem delu o človeškem telesu prišli do zaključka o povezanosti med Gospodom in človekom tudi po telesu, nam beseda o Kristusovem telesu, metafori za Cerkev, potrdi namen fizičnega obstoja človeka – kot Kristusovi udje smo njegov vidni del na zemlji. Naša povezanost z njim nas obvezuje – ponovno – spoštljivega ravnanja, tokrat pa je še bolj poudarjena individualnost služenja z osebnimi danostmi. Vsak ima svojo nepogrešljivo vlogo v skupnosti, tako v duhovnem, kot tudi v fizičnem smislu. Nekdo je duhovnik, drugi bere berila ali ministrira, tretja pa 'samo' predaja vero svojim otrokom ...

Pomena fizičnega telesa ne gre podcenjevati tudi zaradi fizičnosti srečanja z Gospodom v obhajilu – če bi bila ta plat tako nepomembna,

zakaj bi prejeli Kristusa pod podobo kruha? Tako pa prav ta povezanost ob eni mizi gradi občestvo – telesno in duhovno.

4. VSTALO TELO (1 KOR 15,35-49)

³⁵Pa bo kdo rekel: "Kako vstajajo mrtvi? S kakšnim telesom pridejo?" ³⁶Neumnež! Kar ti seješ, ne oživi, če ne umre. ³⁷In to, kar seješ: ne seješ telesa, ki bo nastalo, ampak golo zrno, naj bo že pšenice ali česa drugega; ³⁸Bog pa daje telo, kakor je hotel, in vsakemu izmed semen lastno telo.

³⁹Ni vsako meso isto meso, ampak je drugo pri ljudeh, drugo pa pri živini, drugo pri pticah, drugo pri ribah. ⁴⁰So nebesna telesa in so zemeljska telesa. Toda eno je sijaj nebesnih, drugo spet je sijaj zemeljskih. ⁴¹Eno je sijaj sonca, drugo je sijaj lune, spet drugo sijaj zvezd; zvezda se namreč od zvezde razlikuje po sijaju.

⁴²Tako je tudi z vstajanjem mrtvih. Seje se v minljivosti, vstaja v neminljivosti; ⁴³seje se v nečasti, vstaja v slavi; seje se v slabotnosti, vstaja v moči; ⁴⁴seje se čutno telo, vstaja duhovno telo.

Če obstaja čutno telo, obstaja tudi duhovno. ⁴⁵Tako je tudi pisano: Prvi človek Adam je postal živa duša, poslednji Adam pa oživljajoči duh. ⁴⁶Toda ni najprej to, kar je duhovno, ampak to, kar je čutno, potem to, kar je duhovno. ⁴⁷Prvi človek je iz prsti, zemeljski, drugi človek pa je iz nebes. ⁴⁸Kakršen je zemeljski, taki so zemeljski, in kakršen je nebeški, taki so tudi nebeški. ⁴⁹In kakor smo nosili podobo zemeljskega, bomo nosili tudi podobo nebeškega.

Odlomek umeščamo v širše poglavje o Kristusovem vstajenju, vstajenju mrtvih in naravi vstalega telesa (1 Kor 15). *Sōma* je vključena šele v 35. vrstici, po tem ko je Pavel najprej dejal, da je bil Kristus 'obujen' (15,4), v 15,12 je bil natančneje 'obujen od mrtvih', 'prvenec tistih, ki so zaspali' (15,20) še vedno ne vsebuje telesne konotacije. Če Pavel v 15,12

začne z argumentacijo dejstva vstajenja, pa v 15,36 odgovarja na vprašanji načina vstajenja od mrtvih, zastavljenima v 15,35 (Fitzmyer 2008, 585–586).

Vprašanji sta povezani, a ne sprašujeta po enaki stvari – apostol najprej odgovarja na drugo vprašanje 'S kakšnim telesom pridejo?' (vprašanje v 15,35c, odgovor 15,36–49), nato še na prvo 'Kako so lahko mrtvi obujeni?' (vprašanje 15,35b, odgovor 15,50–57). Drugo vprašanje je postavljeno kot satira, ironija v iskanju odgovora. Nas zanima odgovor na drugo vprašanje, kakšna bo *sōma* po obujenju. Pri konkretni rabi termina v 15,35 se podre Bultmannova teorija o pomenu *sōma* 'osebnost', saj Pavel ne razlikuje med *sōma* človeškega obstoja in *sōma* kot materialnost telesa. Telo se mora nekako pojaviti, in če se ne more kot 'meso in kri' (1 Kor 15,50), se mora pojaviti 'duh' kot sestavina tega novega telesa (Fitzmyer 2008, 586–587).

Pavel za razlago uporabi tri analogije: primerjavo telesa s semenom, različnost teles (nebesnih in zemeljskih) ter različnost njihovega sijaja. Analogije ne dokazujejo vstajenja od mrtvih, so le prvi korak k razumevanju, izpeljanem iz vsakdanje izkušnje, da je za vstajenje prej nujna smrt. (Fitzmyer 2008, 286, 288). Življenje semena se ne konča, sicer ne bi moglo obroditi – zato 'umre', da da življenje drugemu (15,36). V naslednjem verzu (15,37) Pavel uporabi *sōma* za rastline ali drevesa in tako je človeško telo primerjano semenu. Usami izpostavlja enost organizma brez delitve na 'duha', 'nesmrtno dušo' in 'razgrajajoče telo'. Kakšno obliko bo imelo telo, določa Bog (15,38), vsakemu semenu posebej. V tej vrstici odmeva Božja stvariteljska moč, opisana že v 1 Mz 1,11–12. Semena bodo vedno rodila rastlino svoje vrste (Fitzmyer 2008, 588).

Pavel uvede drugo primerjavo (15,39), kjer uporabi besedo *sarks* in ne *sōma*, vendar v nevtralnem pomenu, kot sopomenko slednji. Ni vse meso enako, kot ni vsako telo enako, različni so ljudje, živina, ptice in ribe; s takim spektrom Pavel zajame vse živo zemeljsko



stvarstvo, zajeto v obratnem vrstnem redu v 1 Mz 1,20–27 (Fitzmyer 2008, 589).

Nenavadna je raba *sōma* v 15,40, kjer je beseda uporabljena za nebesna telesa, različna od zemeljskih. Nebesna telesa so prav tako iz vsakdanje izkušnje Korinčanov – so sonce, luna in zvezde.¹ Tako kot je Bog ustvaril različna zemeljska bitja, so raznovrstna tudi nebesna telesa (Fitzmyer 2008, 589–590).

Tretja analogija z vstalim telesom je različnost veličastva (*doksa*) teles. Gre za nemetaforično primerjavo med telesi – nebesna se od zemeljskih razlikujejo po bleščavosti, nebesna ponovno med seboj. Slednja analogija (15,41) Pavlu potrjuje, da je Bog, ki je ustvaril toliko različnih teles, ki so si različna, ustvaril tudi naše sedanje telo in si zamislil tudi naše prihodnje, ki pa bo onkraj naših predstav in dožemanja. Vstalo človeško telo bo namreč popolnoma drugačno od znanih zemeljskih teles in ne bo samo čutno telo, kot ga imamo trenutno (Fitzmyer 2008, 590).

Sledi uporaba predhodno uvedenih analogij o telesu. Čutno (*psychikon*) in duhovno (*pneumatikon*) telo sta si postavljena nasproti: prvo je propadljivo, nečastno, slabotno; drugo nepropadljivo, veličastno, močno (15,42–44) (Fitzmyer 2008, 591). Pavel na tem mestu doda primerjavo s stvarjenjem prvega človeka Adama (1 Mz 2,7) s poslednjim Adamom, vstalim Kristusom – prvi je zemeljski, drugi nebeški, vstajenje pa tako kot stvarjenje Božje stvariteljsko dejanje (Fitzmyer 2008, 592).

Že od samega začetka je veliko zanimanja požela besedna zveza 'duhovno telo' in bila deležna mnogih interpretacij od patrističnega obdobja dalje. Odpirala so se vprašanja o vstajenju mesa, štiri kvalitete vstalega telesa pa so v srednjem veku postale kvalitete in zaželeni darovi. S tradicijo je prelomil Bultmann, ki je izraz *sōma pneumatikon* razumel kot 'duhovno vodeno telo': po njegovem Pavel telo deli na telo in dušo, pri čemer *sōma* označuje vidno, dotakljivo človeško telo. Nimamo telesa, ampak smo 'osebnost'. *Sarks*, ki ga Pavel včasih uporabi kot sopomenko, načeloma označuje človeka kot materialno, šibko in

zemlji zavezano telo – človek lahko živi po mesu (*kata sarka*), ne pa po telesu (*kata sōma*). Posledično vstalo telo ne bo rekonstrukcija mesa, ampak bo predružačeno, da ne bo več podložno mesu, ampak vodeno od Duha. Vstajenje od mrtvih torej pomeni pojavitev 'Duhovno vodenega telesa' (Fitzmyer 2008, 593–594).²

V 1 Kor 15,42b je (neizražen) subjekt *sōma*, propadljivo telo, ki je analogično z 15,36, s posejanim semenom. 'Seje' bi lahko bilo mišljeno 'umrljivo življenje' ali konkretnejše 'pokop; pokvarljivost telesa še pred smrtjo'. Asher potegne vzporednice sejanja z grško-rimskimi miti, v katerih človeštvo zraste iz zemlje – čeprav so vzporednice vabljive, ni nujno, da je Pavel želel uporabiti metaforo v tem kontekstu (Fitzmyer 2008, 594–595).

Seme in telo sta posejana, pa tudi obujena (prim. 15,42 z 15,36), izražena je že prva kvaliteta vstalega telesa: nepropadljivost. Pavel v naslednjih vrsticah (15,42b–44a) gradi lik obujenega telesa na kontrastih lastnostnih med sedanjim in bodočim telesom: nečast-veličastvo; slabost-moč (prim. 2 Kor 12,9; 13,4); čutno-duhovno (Fitzmyer 2008, 595). Bistven je zadnji par, kjer je človeško telo imenovano *sōma psychikon* 'čutno telo', izraz zapisan že v 2,14, kjer opisuje nekoga drugačnega od *pneumatikos* (odprtega delovanju Duha. Prim. 2,13.15; 3,1). V 3,1 je *pneumatikos* nasprotje *sarkinos*, torej telo, ki mu vlada meso, kristjan, ki ne napreduje v duhovnem življenju. Sorodno je v 15,44, a v rahlo drugačnih pomenskih odtenkih: *psychē* je oživljajoči princip vsakdanjega življenja, *sōma psychikon* 'oživiljeno/duševno/čutno telo'. Če bi Pavel želel izpostaviti nasprotje med telesnim in duhovnim, bi namesto *sōma psychikon* uporabil *sōma sarkikon*. Odnos med duhovnim in duševnim telesom je analogen odnosu rastline do semena, ne tvorita nasprotja, ampak kontinuiteto.³ Zadrega se pojavi ob oksimoronu *sōma pneumatikon*, ki se zdi, da pomeni ravno nasprotno golemu izrazu *sōma*. 'Duh' običajno pomeni vse, kar telo ni: je dih, piš, veter (prim. 2 Mz 15,10 ali Jn 3,8a), od česar je

izpeljan pomen 'duh življenja', torej tisto, kar oživlja živo bitje (človeka ali žival). Pavlova povezava diametralno nasprotnih izrazov v nov pomen, čeprav v napetosti. In če obstaja čutno telo, obstaja tudi duhovno (15,44b) – kot logičen zaključek nasprotij in razvoja, ki ga Pavel zgradi od manj pomembnih lastnosti do bistvene in s tem odgovori na vprašanje v 15,35c. Rezultat kontrasta je 'duhovno telo', ki pomeni človeško telo, preobraženo od Boga po Kristusu v nov način obstoja, pod vodstvom Duha. Ponovno pa ne moremo reči nič zanesljivega, kakšno to telo bo (Fitzmyer 2008, 595–597).

Pavel nadaljuje z razlago s citatom iz Stare zaveze (1 Mz 2,7) 'tako je človek postal živa duša', ki mu doda 'prvi' in ime 'Adam'. V citatu ni namiga na Adamovo grešnost; preprosto je le prvi človek, minljivo bitje, ki ga je Bog ustvaril iz prsti in oživil s svojim dihom. Nasprotje minljivega Adama je Kristus (kot že v 15,22), ki je po vstajenju postal 'oživljajoči Duh'. Kristus je po obujenju postal *pneumatikon*, in na tak način bodo od mrtvih obujena tudi človeška bitja. Je poslednji, ker po njem ne bo drugega voditelja človeštva v kakršnem koli pomenu. On je že na višjem življenjem nivoju, vezanem na *pneuma*, ne več na *psychē*. Adam nam je kot prvi človek dal *sōma psychikon*, Kristus pa bo vsem, ki pripadajo njemu – tisti, ki so postali del njegovega telesa po krstu (12,13) in po udeležbi pri njegovem telesu in krvi (10,16–17) –, omogočil življenje vstalih in slavi, *sōma pneumatikon*. Ko Pavel piše, da je Kristus postal *pneuma*, se navezuje tudi na druge odlomke iz svojih pisem (prim. 2 kor 3,17; Rim 1,4); najdemo mesta, kjer je vstalega Kristusa težko ločiti od Duha, torej je jasno, da bo Duh nekako sodeloval pri vstajenju mrtvih (Fitzmyer 2008, 597–598).

V duhu napredovanja je pisana tudi sledeča vrstica (15,46): najprej je nižje, nato bolj pomembno; duh ni omejen s telesom. Pavel misel dodatno razloži v 15,47–49, na kontrastu med zemeljskim in nebeškim človekom. Adam je zemeljski človek, Kristus nebeški; če Adam prihaja iz zemlje, Kristus prihaja iz

nebes, kjer je v Očetovi slavi, oblečen v telo slave. Ljudje izhajamo iz telesnosti Adama in pripadamo področju *psychikon*, narejeni iz prsti, se bomo vanjo vrnili (15,48a. Prim. 1 Mz 3,19). Kristus pa je bil obujen in nas bo obudil – z njim bomo v nebeški slavi. Na tem mestu (15,48b) Pavel vključi telesnost vstalega Kristusa. Kot imamo ljudje enako zemeljsko izkušnjo kot Adam, bomo po Kristusu imeli enake telesne pogoje kot vstali Kristus (15,49) (Fitzmyer 2008, 597–598).

Dogajanja s telesom po smrti se Pavel dotakne tudi v 1 Kor 5,3–5.

³Sam sem namreč, odsoten s telesom, navzoč pa z duhom, že presodil, da bom kot navzoč tistega, ki je to tako storil – ⁴ko bomo v imenu Gospoda Jezusa vi in moj duh zbrani z močjo našega Gospoda Jezusa –, ⁵izročil Satanu v pogubo mesa, da bi bil duh rešen na Gospodov dan.

Pavel piše, da je odsoten s telesom (*sōma*), navzoč pa z duhom (*pneuma*) – sferi sta si med seboj v nasprotju, čeprav gradita enoto Pavlove osebnosti. Višji je duh, ki se bo povezal z verniki in Kristusom, da bi preprečil pogubljenje duha zaradi pogube mesa. V tem delu (5,5) *sarks* zamenja *sōmo* in ga uporabi kot kontrast k *pneuma*. 'Meso' naveže na telesno trpljenje in smrt, na dolg Satanu, ki poseduje telo, nima pa pravice do pogube duha. Uničenje je treba razumeti v figurativnem smislu, eshatološkem pomenu, kot trenutne muke in trpljenje, ki preide zaradi izključenosti tistega, ki ne sledi Božji volji (Fitzmyer 2008, 239).

Naše trenutno telo je torej le 'oblika' zemeljskega telesa pred povečanim telesom, ki ga bomo deležni onkraj smrti. Ponovno, tako kot je, je predpogoj nebeškega telesa, je pot, po kateri se že bližamo Kristusu in odrešenju v njem. Če je torej naše telo prostor, kjer se 'materializira' Kristus, smo zavezani k spoštovanju telesa in izvrševanju njegovega poslanstva – slavljenju Gospoda v telesu. Telo ne more biti slabo, saj je ustvarjeno od Boga; slaba pa so lahko njegova nagnjenja, katera se trudimo premagovati z Božjo pomočjo. Hkrati nas obljuba povečanega telesa strezni od

navezanosti na tuzemski svet. Naše telo, kot ga poznamo in otipamo zdaj, bo ostalo tukaj, v poveličanem telesu pa bomo živeli naprej. Pomemben vidik Pavlove antropologije je celosten pogled na človeka – nismo razdrobljeni da telo in dušo/duha, ampak smo eno in taki Božji.

5. ZAKLJUČEK

Pregled referenčnih odlomkov v 1 Kor je pokazal, da Pavel besedo *sōma* uporablja v več pomenih. V najosnovnejšem, biološkem pomenu (npr. 1 Kor 9,27), v grškem dualističnem pomenu, kjer je drugi pol *psychē* (npr. 1 Kor 6,13-20), izraz je v uporabi tudi za vstalo, duhovno telo (1 Kor 15,44), služi pa tudi kot metafora za organizacijo skupnosti (npr. 1 Kor 12,13.27).

Človeško (fizično) telo ima za Pavla visoko ceno: ustvarjeno je bilo za Boga, je del Kristusovega telesa, po njem postanemo en duh z Gospodom in tempelj Svetega Duha, nenazadnje pa je bilo telo odkupljeno za visoko ceno (6,13-20). Zato naj človek ne izkorišča telesa v nečiste namene, saj le-to omadežuje človeka in spremeni njegove sposobnosti komunikacije s seboj in drugimi, ker greh človeka zasužnji. Usoda človeka torej ni neomejena svoboda ali razvrat, ampak vstali Kristus. Za Pavla je odnos med Bogom in človekom ne samo na duhovni, pač pa tudi na telesni ravni. Naša telesa so namreč deli Kristusovega telesa, telo ni več naše, zato je vsako nečistovanje nedopustno, saj z njim skrunimo Kristusovo telo, v katero smo vpeti. Človek je poklican, da s svojim telesom slavi Boga.

Pavel daje naročila poročenim in samskim – devica naj bo sveta po telesu in duhu (7,34) – šele oboje skupaj gradi človeka kot celoto. V odnosu poročenih pa naj mož in žena pripadata in skrbita drug za drugega tudi na telesnem nivoju (7,4). Telo naj ne služi mesu, ampak naj ga človek usužnjuje za višje cilje (9,27), vsak trud in žrtvovanje telesa brez ljubezni, pa je brez pomena (13,3).

Da smo Kristusovo telo, Pavel zapiše že v 6,15, podrobneje pa prisodobno razvije v 12,12-27. Apostol razširi metaforo telesa s personifikacijami telesnih delov, da bi si bralci čimbolj predstavljali živost Kristusovega telesa, v katerega so vpeti posamezniki. Prisodobno je avtor najverjetneje vzel iz političnega diskurza v grški filozofiji. Gre tudi za odnos med enim in mnogoterim, kjer je za obstoj enega – celovitega, nujen obstoj mnogih – različnih. Kot so različni deli telesa, so mnoge tudi vloge v življenju Cerkve. Kristusovo telo postanemo pri krstu, z njim se združimo pri obhajanju evharistije.

V odlomku 1 Kor 11,23-29 je govor o Kristusovem telesu, ki ga je daroval pri zadnji večerji. Pavel na postavitve Gospodove večerje naveže vredno obhajanje evharistije, saj se v teh trenutkih naše telo poveže s Kristusovim telesom. Tudi tu odmeva ideja, ki jo srečamo v 12,27-28, navzočnosti Kristusovega telesa v Cerkvi. Kristusovo telo je tisto, ki nas povezuje v eno (1 Kor 10,16-17) eklezialno telo.

V 1 Kor 15,35-49 Pavel odgovarja na vprašanje narave telesa po smrti. V tem odlomku beseda *sōma* nosi pomen fizičnega telesa, saj jo uporabi tudi za druga živa bitja in zvezde, ne samo človeka, da bi lahko rekli, da gre za 'osebnost'. Hkrati pa *sōma* ni deljena, ampak je enotna, kakršno je pač ustvaril Bog. Pavel za razlago uporabi tri analogije: semena, ki umre, da rodi rastlino; različnost zemeljskih in nebesnih teles; različnost sijaja nebesnih teles. Kot sopomenka je rabljena beseda *sarks*, brez negativnih konotacij. Naše prihodnje telo bo popolnoma onkraj našega trenutnega dojetanja. V nasprotju s sedanjim čutnim telesom (ki je propadljivo, nečastno in slabotno), bo duhovno telo nepropadljivo, veličastno, močno. Nekateri duhovno telo razumejo kot oksimoron, ker je težko o njem reči karkoli dokončnega. Če sta *sōma sarkikon* in *sōma pneumatikon* v nasprotju, pa to ne velja za *sōma psychikon* v odnosu do *sōma pneumatikon*. Drugo je namreč kot nadgradnja prvega telesa, v katerem bivamo zdaj. Duhovno telo bo preobraženo

od Boga po Kristusu v nov način obstoja, pod vodstvom Duha. V razlago Pavel vključi telesnost vstalega Kristusa, kajti obujeni bomo na enak način. Duh ne bo pogubljen, kot bo pogubljeno telo tistega, ki ne sledi Božji volji (1 Kor 5,3-5).

Vidimo, da apostol telesa ne dojema kot nekaj slabega ali manjvrednega v primerjavi z dušo ali duhom, ampak vabi in opominja k uporabi telesa po Božji volji, da bi v njem slavili Gospoda. Stalno spominja na našo vpetost v Kristusovo telo po krstu in evharistiji; ker nismo več gospodarji lastnega telesa, pa tudi ne smemo s svojim telesom ravnati samovoljno in v nasprotju z Božjim naukom. Ko smo vpeti v Kristusa, pa nismo več sami – skupaj z drugimi verniki tvorimo njegovo (fizično) telo na zemlji (Cerkev) in smo hkrati pod njegovim okriljem, saj nas je odkupil.

Pavel razlikuje med *sōma* in *sarks*, pri čemer je *sōma* nevtralen pojem, *sarks* pa negativno zaznamovan z mesenim življenjem, mestoma pa se pojavljata kot sopomenki. Biti *sōma* torej ni nekaj slabega, kot je npr. življenje *kata sarka*, *sōma psychikon* je pot do *sōma pneumatikon*.

LITERATURA

Dunn, James D. G. 2003. *The Theology of Paul the Apostle*. London: T & T Clark.

Fitzmyer, Joseph A. 2008. *First Corinthians. A New Translation with Intriduction and Commentary*. New Haven: Yale University Press.

Sveto pismo. Nova zaveza in psalmi. Jeruzalemska izdaja.

Ljubljana: Družina in Teološka fakulteta, 2010.

-
- * Članek je nastal v okviru doktorskega študija na temo *Svetopisemske in ljudske osnove ter literarni motivi podobe Marije v pesništvu med obema svetovnima vojnama*, ki poteka pod mentorstvom izr. prof. dr. Irene Avsenik Nabergoj na TEOF UL, pri predmetu *Koncept zgodovine, kraljestva, pravičnosti, opravičenja in odrešenja v Stari in Novi zavezi*, katerega nosilec je izr. prof. dr. Maksimilijan Matjaž.
1. V judovski literaturi so bile zvezde pogosto razumljene kot čutna bitja (Fitzmyer 2008, 589).
 2. Bultmannovi tezi so sledili Dahl, Barrett, Murphy-O'Connor, Collins in Conzelmann, medtem ko je Robinson zavrnil razlago z idejo, da se vstajenje začne že pri krstu, ko kristjani postanemo 'en Duh' z Gospodom. Transformacija naše *sōme* bo končana šele ob paruziji. Gundry pravi, da je *sōma* fizično telo, ne osebnost, *sōma pneumatikon* pa netelesna oblika duha kot substance, ki je z Božjim Duhom prenovljeni fizično telo, umeščeno v nebeško neumrljivost. Nekateri teologi (Hays, Perkins, Rahner) 'duhovno telo' razumejo kot oksimoron (Fitzmyer 2008, 593-594).
 3. Kar pokaže Pavel tudi z izbiro besed: predhodne opozicije so tvorjene s pridevnikom in zanikano obliko pridevnika (npr. *aphtharsia-phora* oz. v slovenščini *propadljivost - nepropadljivost*), *psychikon* in *pneumatikon* pa sta oba 'trdilna' (Fitzmyer 2008, 596).



Stara Cerkev kot zgodovinski potencial Evrope, II. del*

IV

Origena – ali kar so pod Origenom razumeli – so obsodili cesar in cerkveni zbori v 6. stoletju. Cesar Justinijan je 543 sestavil seznam Origenovih zmot; poslušna sinoda v Konstantinoplu jih je obsodila; vse kaže, da jo je papež Vigilij, ki se je dolgo mudil v Konstantinoplu, ratificiral. Spor o tako imenovanem origenizmu in njegovi obsodbi so imele za posledico, da sta se dve tretjini obsežnega opusa izgubili; latinski Zahod si je lahko sliko tako in tako ustvaril le iz latinskih prevodov Rufina in Hieronima. Zahodni kristjani so se tako srečali z dvema možnima interpretacijama krščanstva: obe sta učili, da je zveličanje mogoče samo po Kristusu, a potlej sta se njuni poti razšli. Srednjeveški kristjani pred 1100 so bili manj agresivni; primanjkovalo je osrednjih bojišč ter univerzalnih ambicioznih cenzorjev. Janez Eriugena okoli 850 povesti o raju in o izgonu iz njega ni razlagal kot Avguštin, temveč metaforično, in se v ta namen skliceval na Ambrozija ter pribil, da naj bi Ambrozij v tem scela, *omnino*, sledil Origenu, ne da bi ga navajal.¹ Eriugena Origena, ponovno pri zgodbi o raju, imenuje za najboljšega razlagalca Svetega pisma, *summum sanctae scripturae*

expositorem.² Zastran nauka o končni dovršitvi sveta, ko bo Bog navzoč ves v vsem, ne le v redkih, se Eriugena vnovič sklicuje na Origena, ko ga imenuje za *vélikega* Origena, *magnum Origenem, diligentissimum rerum inquisitorem*.³ Zlo bo čakalo konec; v tem oziru bo ostalo pri vsesplošni pomiritvi, pri *adunatio universae naturae*.⁴ Z razločnim namigovanjem na Avgušтина, zlasti na *De civ. Dei* XXII 17 in 20, piše Eriugena, ko predava o telesni kazni in fizičnem ognju, zdaj ves začuden omahuje, zdaj se pretresen od groze obotavlja: *stupefactus haesito, horrore concussus titubo*.⁵ Takšne kvante je štel za pastoralno retoriko.

Eriugena je na Zahodu doletela cerkvena obtožba, sprva 855. 1225 je bil papež Honorij mnenja, da v njegovi knjigi kar mrgoli črvov krivoverstva; 1241 je pariški škof prepovedal tezo Dionizija in Eriugene o nerazpoznavnosti Božje narave.⁶ S tem pa ni bilo konec Origenove prisotnosti na Zahodu; nadvse močno je učinkoval skozi Ambrozija, Hieronima in Rufina. Merodajni učbenik srednjeveške teologije je spor med Avguštinom in Origenom večkrat zabeležil, a ga je obravnaval konkordistično.⁷

Peter se rajši ogiba načelnim temam, ko zapiše, da Hieronim pogosto sledi Origenu,⁸

ter da ga pogosto uporablja kot avtoriteto v posamezni razlagi Svetega pisma.

Sto let kasneje vidimo drugačno sliko. Tomaž Akvinski močneje zategne dogmatične jermene. Kadar nadrobno razlaga Sveto pismo, na primer v svojem delu *Catena aura*⁹, se vplivu origenističnega toka sicer ne more izogniti, vendar v svojih osebnih delih Origenovo ime skoraj vedno poveže z "zmoto". Oponaša mu, da si Origen z Dionizijem deli prvo mesto v negativni teologiji, da Boga imenuje le "modri", ker ta utemeljuje modrost (1 Sent 35,1,4 arg. 1), in da je Božja imena, kot sta "Oče" in "Sin", razumel zgolj kot metafori (Summa theologiae I 34, 1 arg. 1); da raj zmotno razlaga le duhovno (2 Sent 17, 3, 2); v zmoti da je pri svojem nauku o častnosti peklenskih kazni (4 Sent 45,2,2, 1); da zmotno trdi, da so razlike med bitji osnovane na svobodnih odločitvah volje duhovnih bitij (Summa contra gentiles, II 44, 15), zato je ta nauk Cerkev obsodila (De potentia [O moči] 3,9); da je bil Origen prvi kristjan, ki je učil, da naj bi bile duše ustvarjene pred telesi, in to so krivoverci učili vse do danes (Contra Gentiles II 83,7); da je utelesitev duš koncipiral kot kazen (CG II 83, 20) in da je zagovarjal prvobitno enakost po naravi vseh duhovnih bitij, tako angelov kot človeških duš (Sth I 10, 6); da Božjega učinka na svobodno voljo ni pravilno tolmačil (CG III 89, 1); da je predestinacijo umeval drugače kot Avguštin (Sth I 23,2 arg. 2); da je Origen vir zablode arijancev, ki so spodbijali Kristusovo božjo naravo (Sth 34, 1 ad 1); da se je Origen pustil preveč vplivati od antičnih filozofov in s tem zašel v številne zmote, npr. v zvezi z Božjo presežnostjo (Sth 51,1 ad 1); da je nebeškimi telesom pripisal duše, v čemer naj bi mu Hieronim sledil (Sth I 70, 3); da prevzema zmoto nekaterih platonikov, da je lahko duša zaradi svobodne izbire tudi ob blaženost (Sth I-II 5,4); da Origen volje blaženih in tiste demonov noče fiksno poznati: *erravit Origenes*¹⁰ (De veritate 24, 8); da demonom in pogubljenim na podlagi njihove svobodne volje dovoljuje povratek k pravičnosti (De veritate 24, 10), poleg tega pa

peklenske muke razlaga metaforično (De veritate 26, 1). V obširnem besedilu, *De malo* [O zlu] 16, 5, je Tomaž priredil tekmo za resnico med Origenom in Avguštinom glede vprašanja, ali bi pogubljeni lahko obžalovali, se poboljšali in tako na koncu ušli peklu; Tomaž zmago dodeli Avguštinu, ker da je slednji to zavrnil v *De civ. Dei* [O Božji državi] XXI, 13 CCSL, str. 723; pri Avguštinu in v resnici Božje kazni v nobenem primeru ne služijo vzgoji in očiščenju (De civ. Dei XI, 23 CCSL, str. 341-342). Dante je v tem oziru govoril o Božjem maščevanju (*vendetta*).

To še ni bil konec Origenove navzočnosti na latinskem Zahodu. Mojster Eckhart zanj, ki ga pogosto citira, nima slabe besede, proti njemu nikdar ne vrši dogmatične cenzure, temveč še hvali njegovo razlaganje Svetega pisma kot lepo, izčrpno in na moč pobožno, *pulchre, diffuse et devote valde* (Ioanem št. 699, *Lateinische Werke*, Stuttgart 1936 ss., III. knjiga 613). Medtem ko je Tomaž ob sleherni priliki Origena grajal, češ da je zlorabil filozofijo (*De Trinitate* [O Trojici] I, 2, 3, 4), da sledi platonikom in da je zato arijanec (*De Trinitate* 3, 4, 2), ga je Eckhart v nemško pisani razpravi o božanski tolažbi imenoval za velikega mojstra, ki je spoznal bistvo: Božje obličje v človeškem duhu, v plemenitem notranjem človeku, živ vodnjak, ki se izteka v večno življenje (*Buch der göttlichen Tröstung*, Deutsche Werke, V. knjiga, 113).

V 15. stoletju nastopi novo stanje. Nihče se ni hotel odvrniti od Avguštinovih strani, ki jih je Petrarca citiral zoper sholastike; a za Origena se je začela nova doba. Njegovo delo *De principiis* [O počelih] se je nahajalo v knjižnici Kuzanskega in se tam nahaja še danes kot Codex 50.¹¹ Predvsem pa je pod Picom della Mirandola zavel nov, manj diplomatski veter. Za leto 1486 je na lastne stroške sklical cerkveni zbor o resnici vseh verskih in filozofskih smeri in v ta namen objavil nič manj kot 900 tez, ki jih bo tam zagovarjal, da bi izkazal skladanje med vsemi nasprotnimi mnenji. Kuriya je preprečila zbor; Pico je provociral teologe, med drugim s tezo,

da v končnem času zagrešenemu smrtnemu grehu ne ustreza nikakršna neskončno dolga peklenska kazen, marveč le končna.¹² S tem je Pico večnost peklenških kazni origenistično postavil pod vprašaj. Še korak dlje je šel z naslednjo tezo, da je podmena, da je Origen v nebesih, razumnejša od teze, da je pogubljen.¹³ S tem je izbruhnil nov origenistični spor. Kajti kurija ni prepovedala le zboru, marveč je Pico obdolžila herezije, in Pico, cesarstvu neposredno podložni knez, se je podvrgel, da bo objavil zagovor, apologijo svojih tez, kar je bilo med tekočim postopkom prepovedano. V tej apologiji je Pico od svojih 900 tez sedaj zagovarjal le trinajst, a izmed teh nadvse izčrpno svoji obe tezi v prid Origenu.¹⁴ Pico je navedel vse, kar bi lahko rekli za Origena: da so njegova besedila slaba in nepopolno prenesena, da so mu pripisovali nauke, za katerimi naj ne bi stal on, in končno, da Hieronim citira eno od njegovih pisem, v katerem oporeka, da bi hudič lahko dosegel odrešenje;¹⁵ da so se merila za pravovernost in herezijo spremenila, saj da je konec koncev Avguštin živel 200 let kasneje od Origena, pa je kljub temu – in sicer ne le v mladosti – kolebal pri vprašanju preeksistence duše.¹⁶ Origen naj bi si pridobil nezaslišane zasluge pri razlagi Svetega pisma, *tanto scripturarum labore sudavit*.¹⁷ Celó če bi bil krivoverec, bi se bil lahko zaradi tega kesal, toda o tem in komu je to posebej razodel, zna odgovoriti samo Bog, ne nazadnje odločanje o zveličanju in pogubi naj ne bi bila stvar ljudi, temveč izključno Boga.¹⁸

Da teologi med 1500 in 1700 Origena niso jenjali premeščati v pekel, dokazuje članek v velikem zgodovinsko-kritičnem *Dictionaire* Pierra Bayla, saj ne govori skoraj o ničemer drugem kot o tem disputu. Med seboj skregani teologi prav tako niso nehali sumiti krivoverstva Origenovih ljubiteljev.

V

Boj za krščansko predstavo o sebi in s tem za dediščino krščanske antike je eskaliral v polemiki med Luthrom in Erazmom

Rotterdamskim. Johann Eck (1486-1543), ingolstadtski profesor in 1519 v Leipzigu Luthrov nasprotnik, je že 1518 v pismu svetoval Erazmu, naj ta zanemari Avgušтина v prid Hieronimu. Erazem je sredi maja 1518 v dolgem pismu odgovoril: sam naj bi poprej razmišljal podobno kot Eck in Avguštinu dosojal prednost, *ipse olim adolescens in ea fuis ententia in qua tu nunc es*¹⁹. Da pa se je ob tem naučil tudi zanemarjati študij: bojda je Avguštin imel borno filozofsko izobrazbo in ni znal ne grško ne hebrejsko kot Hieronim, ki mu je zavoljo študija Svetega pisma vsekakor pripadal prednostni položaj. Nato je Erazem o Origenu začel govoriti kot o Hieronimovem učitelju. Sedaj nič več ne govori le o znanju jezikov, temveč zapiše: "Iz ene samcate strani Origena se naučim več o krščanski filozofiji kot iz desetih strani Avgušтина."²⁰ Celó v teoloških delih kot *De doctrina christiana* [O krščanskem nauku] in *De Trinitate* [O Trojici] naj bi bil Avguštin preveč dialektičen in po Erazmovu ne piše dovolj zgoščeno.

Tako jasno se Erazem od Avgušтина kasneje več ni distanciral; zaradi tega so postajali časi leto za letom bojvitejši in hrupnejši. Vsaka od sprtih strani je slednjo Erazmovo besedo položila na tehtnico. Še 18. marca 1519 je Luther pisal Erazmu, da je zanj vedno tu, poudaril ujemanje z njim in ga imenoval "naša dika in naše upanje", *decus nostrum et spes nostra*.²¹

Septembra 1521 je pisal iz Wartburga prijatelju že drugače: da se od Erazma ne pusti krotiti; da Erazem ne gleda na križ, ampak na mir. Njegovi spisi ne zmerjajo in ne grizejo; niso usmerjeni proti peklenškemu papeštvu.²² Aprila 1524 Luther Erazmu napiše, da ga je zbadal, a vendar prosi, naj se ga ne loteva; naj se vsaj javno zadrži, če že ne govori v njegov prid.²³ Medtem so ga v Rimu imeli za luteranca, v Wittenbergu za protiluteranca. Spricho pritiskanja z obeh strani se je moral odločiti. Kocka je padla 1524. Če je dotlej obe strani pozival k potrpežljivosti in miroljubnosti, je sedaj izbral stranko in v obrambo svobodne volje proti Luthru spisal *De libero arbitrio* [O

svobodni volji].²⁴ Od 1520 je bil Erazem obkoljen s papežu zvestimi polemiki; 1524/1525 je začel javen spor z Luthrom. Ta je na *De libero arbitrio* odgovoril leto zatem s protispisom *De servo arbitrio* [O usuznjeni volji].²⁵ Za Luthra je bil sedaj sovražnik Kristusov, svinja iz Epikurjeve črede, bližji zasmehovalcu Lukijaniju kot Pavlu. Maja 1525 je Erazem nekemu italijanskemu prijatelju pisal: "Vidim, to je moja usoda: medtem ko se trudim, da bi vsaki strani prigovarjal z nasvetom, me bosta obe strani kamenjali."²⁶

Sedaj je, piše Erazem 24. avgusta 1525, čas *fatalis tempestas*²⁷; luteranska frakcija ni zdaj sovražila nikogar bolj kot Erazma. Erazem je od 1526 Luthru odgovoril z dvema obrambnima spisoma; jarek je postajal vse globlji, ton vedno ostrejši, sprva pri Luthru, kasneje tudi pri Erazmu.

To je eden velikih sporov v krščanstvu. Tule ga lahko opišem zgolj z ene same točke spraševanja: kako so se v njem aktualizirali potenciali razvoja misli stare Cerkve? Da anticipiramo rezultat: papežu vdani so prav kakor Luthra celo Erazma potiskali nazaj k Avguštinu, ga odpravili stran od dvojice Origen-Hieronim. Obe strani sta pod "Avguštinom" razumeli nekaj povsem različnega. Erazem se ni pustil odriniti; ne da bi se odpovedal protisholastični Petrarkovi strani v Avguštinovih delih, je Origenu in Hieronimu dal prednost. Od 1526 je v Baslu objavljaval latinskega Origena, potem ko ga je nadaljeval Beatus Renan, ponovno 1536, od 1530 pa je izdajal Avguštinova *Opera*.²⁸ Ko je Erazem v Baslu izdajal Origenova dela, mu je uspela prva priobčitev daljšega fragmenta komentarja k Mateju v lastnem prevodu; podobno je raziskal Origenovo življenje in delo in pozno ponovil svoj primerjalni razmislek: Origen-Avguštin.²⁹ Origen – krščanski Varon, odrasel v krščanskem miljeju, Avguštin s tridesetimi leti spreobrnjenec. Origen kot pisatelj osredotočen, Avguštin nenehno zastranjuje. Origen razlaga alegorično, a alegorij ne prinaša od kod drugod, marveč le iz Svetega pisma.³⁰ Celotna teologija in

filozofija je bila grška, Avguštin pa je o tem premalo vedel.

Vendar pojdemo še malo v detajle.

V tem se je tedaj sloviti pariški teolog Noel Beda (†1537), steber pravovernosti, 21. maja 1525 s svarili in grajo obrnil na Erazma. Da hvali njegove študije in njegov jezik, a da ga boli gledati, da se Erazem bolj in bolj oddaljuje od Gracijana, Lombardskega in sholastikov in da se namesto teh izpostavlja pogubnemu vplivu Origena. Bolj bi se moral opirati na Avguština. Zaskrbljen naj bi bil za njegov dušni blagor in glede tega, da Erazem ne vidi, kaj Cerkev trenutno potrebuje. Da je škandalozno, kaj piše o cerkvenih običajih, o celibatu in postenju, molitvenih urah in prešuštvu. Z eno besedo – zaradi Origena naj bi stopil na stran Luthra.³¹ Erazem izčrpno odgovori 15. junija 1525. Sum krivoverstva je prav gotovo vzel resno; njegovo stališče do Luthra je Beda prikazal napak. Erazem pojasni, da sholastikov nikdar ni scela preziral, je pa tedaj proti njim izrekel, kar je pisalo že pri Petrarki: uživajo v aristoteljskih in averoističnih finesah, v skotističnih labirintih in sofističnih argumentih, izgublajo se v odvečnih majhnih problemčkih. Niti najmanjšega razloga da ni, da se k sholastikom vračamo kakor h kanoničnim spisom. Kar zadeva Avguština, je ta navsezadnje napisal *Retractationes* [Popravki], toda marsikaj, kar bi bil moral popraviti, Avguština ne bi odpravilo.³² Avguštin je za Erazma ostal upoštevanja vreden kot eden izmed glasov stare Cerkve, iz omejenih kulturnih okoliščin, ciceronske šole, z ostanki spoštovanja vrednih novoplatoniziranih fondov, protisholastično uporabljiv, z raztreseno retoriko, za brati zmerom kritičen, za razlaganje Svetega pisma komaj kaj pripraven. Avguštin pariškega profesorja Bede je bil čisto drugačen: to ni bil Erazmov individualni pisatelj, marveč pričevalec vere za brezčasno obhajano *depositum fidei* [zaklad vere], eden iz zbora velikih katoliških avtorjev poleg Gracijana, Petra Lombardskega, Tomaža Akvinskega in Bonaventure.³³

Luther je z *De servo arbitrio* ostro zarezal; sočasno je že z naslovom določil teološko-zgodovinsko-idejno-politični program, kajti izraz *servum arbitrium* je izviral od Avguščina, izgovorjen v trdem boju proti Luthrovemu najinteligentnejšemu nasprotniku, škofu Julijanu iz Eklana.³⁴ Erazem je prav tako citiral Avguščina z naslovom svoje knjige: *De libero arbitrio*. Na Avguščina sta se sklicevala oba nasprotnika. Spor med Luthrom in Erazmom je bil spopad o tem, kaj se je v razklani situaciji 1525 o antični Cerkvi zavoljo sedanosti moglo in smelo uporabljati, a ni šlo za spopad zgolj s historičnim namenom. Obema je šlo za Boga in človeka ter za koncept, da naj bi se od sholastike osvobojeno bodoče krščanstvo razvijalo iz sebe.

Bog: Luthrov Bog ne dopušča nikakršne miselne anticipacije svoje narave in dejanja na osnovi razumnih, npravstvenih kriterijev. Nič več ne moremo reči: ker je Bog poosebljena pravičnost, lahko preko njegovih dejanj predpostavljamo X ali Y. Če je Mojster Eckhart pridigal, da če Bog ne bi bil pravičen, bi ga eno figo brigalo zanj, mora biti vernik po Luthru prepričan, da Bog je dober, tudi če bi ugonobil svet in uničil celotno človeštvo.³⁵ Kadar Bog od nas zahteva neko določeno obnašanje, potlej ne moremo kar sklepati: Ti veš, da to zmoreš, zakaj moral bi.³⁶ Bog odloča vse o vseh; vse izhaja po nujnosti iz Božje volje, ne pa po kriterijih razuma in pravičnosti, zaradi česar ni za svobodno voljo nobenega prostora.³⁷ Edinole Bog poseduje svobodno voljo.³⁸ Za dejanja Božje voljeni ne utemeljitve ne opravičenja: *voluntatis Dei nulla est causa nec ratio*.³⁹ Obstaja oznanjeni in skriti Bog,⁴⁰ po katerem ne vemo o Bogu po sebi ničesar, a mu moramo verjeti, da je že od Adamovega greha razsrjen na ljudi. *Ira Dei* je Luthrov vodilni motiv.⁴¹ Luthrov Bog ima hudo konkurenco: kjer on ne vlada, gospoduje hudič.⁴²

To so glasni pridigerski toni. Toda Luther je vrtil globlje, saj je v splošnem odkril, da je treba iti do konca: *ad extrema eundum est*.⁴³ Tako daleč je šel, da bi priznal Erazmu, da razum ne more drugače, kot da razsodi kot

Erazem.⁴⁴ Razumu se mora zdeti absurdno, da Bog od nas zahteva nekaj, o čemer sam ve, da tega ne moremo nikoli izpolniti. In da kaznuje grehe, čeprav svobodna volja ne more ničesar drugega kot grešiti.⁴⁵ Erazem je izpeljeval: če Bog to zahteva, moramo to tudi zmoči. To zahtevo nam Luther izbije iz roke. Poslušajmo njega samega:

*Najbolj pa zdrav razum [sensus illum communem] ali naravno pamet žali to, da Bog iz čiste samovolje [mera voluntate] ljudi zapušča, otrjuje in pogublja, kakor da se veseli grehov in tolikšnih večnih muk nesrečnikov – on, za katerega pravijo, da je čez vse milosten in usmiljen. Ljudem se je zdelo to nepravično, kruto in nevzdržno. Prizadelo je mnogo vélikih mož v tolikih stoletjih. Koga pa ne bi moglo prizadeti? Jaz sam sem se vedno znova spotikal ob to – globoko pogreznjen v obup, tako da sem želel, da ne bi bil ustvarjen kot človek, dokler sem vedel, kako zveličaven je ta obup in kako blizu milosti. Zategadelj so se ljudje naprezali in zgarali, da bi opravičili Božjo milost ...*⁴⁶

Luther je pri tem najprej mislil na sholastike, vendar daje njegovi razlagi veličino to: Erazem išče, kako neki razum opraviči Božjo milost, kakor bosta to naredila Leibniz in Hegel. Luther se je Erazmu nazadnje zahvalil, da se ni zadrževal pri postranskih temah, kot so post, spoved in vice, temveč je zajel bistveno in mu dal priliko, da poglobi svoj lasten pogled. Njegov rezultat: človeku ne pritiče raziskovati Božje volje. Mora se ji molče pokoriti.⁴⁷ Razum mora s privzdignjenimi obrvmi presoditi, da je to izgovor.⁴⁸ Toda razum je slep in trmoglav, postati pa mora ponižen. Bog človeka poniža, da bi mu dal skusiti, da je vse dobro zunaj njegovih moči, le v Božjih rokah. Kdor obupa nad seboj, več ničesar ne izbira, marveč vse pričakuje le od Boga, je blizu Milosti. Tak se lahko nadeja odrešitve. Vse to nastane le izrecno za izvoljence, ki bodo tako lahko ponižani, uničeni in odrešeni. Nakar sledi piker namig Erazmu: ostali pa, ki se temu ponižanju upirajo, ki obsojajo, da se nujnost uničenja javno poučuje, ki bi svojemu lastnemu znanju radi pridržali pač kar koli in

ki vztrajajo v svojem ponosu: ti so nasprotniki Božje milosti, kakor se glasi avguštinska formula o pogubi.

Luther tuhta naprej: kaj je potlej vera? Zanj šele potem ostane področje, kjer je vse, v kar veruješ, skrito. Kaj tukaj pomeni "skrito"? Luther to razlaga tako: Najbolj je skrito, kar je skrito pod svojim nasprotjem, se pravi, kar je v naši zaznavi in izkustvu protislovno. Verske vsebine so možne le tedaj, kadar vsemu oporekajo. Le tako nam Bog stopi naproti, tokrat dobesedno po Luthru:

Torej, kadar Bog daje življenje, ga daje s tem, da ga jemlje; kadar opravičuje, potlej opravičuje tako, da nas obdolžuje; kadar nas dviguje v nebo, to počne tako, da nas vodi v pekel ... Tako skriva svojo dobroto in usmiljenje pod večno jezo, svojo pravičnost pa pod krivičnostjo. To je najvišja stopnja vere: verovati, da je milosten, ko le tako malo ljudi reši in jih tako veliko pogubi; verovati, da je pravičen, ko nas po nujnosti svoje volje naredi za pogubljene, da je videti, kot opisuje Erazem, kot da se veseli muk nesrečnikov in zato zasluži bolj naše sovraštvo kot ljubezen. Ko bi mogel s pomočjo kakršnega koli razumskega premisleka razumeti, kako je lahko ta Bog usmiljen in pravičen, ko pa nam kaže tolikšno jezo in grozodejstva, vera ne bi bila potrebna. Le tedaj, ko tega ni moč razumeti, nastane prostor za vero.

Bog ustvarja življenje s tem, da ga jemlje.⁴⁹ Te razdelave paradoksnosti vere Erazem ni mogel deliti. Za dejanje vere je terjal racionalno pripravo, ne uničenja razuma. Njegovega skrajnega nazora o Bogu nasprotnem razumu mu ne bi nihče priznal.

Luther uprizori z Erazmom naslednje prerekanje:

Erazem, praviš, da če pridigamo, da človek ne more narediti sploh ničesar dobrega, kdo pa bo potlej sploh še poboljševal svoje življenje? Moj odgovor je: nihče se ne bo poboljšal, kajti to ni v nikogaršnji moči. Poboljšani bodo, in sicer po Svetem duhu, izbranci in pobožni, preostali nepoboljšani propadejo. To je vendar tudi Avguštinov nauk. Če Bog brez vsakršnega ozira na dobro ali slabo življenje malopridne pomilosti in dobre pošlje v pogubo, kakor

je Ezava pogubil še pred rojstvom, kdo je potem, vprašaj, Erazem, še zmožen verjeti, da ga Bog ljubi? Jaz, Martin Luther, odgovarjam, ponovno dobesedno: "Noben človek ne bo veroval v to, tega tudi ne more nihče verovati, toda izbranci bodo verovali, ostali pa v to ne bodo verovali in bodo propadli; razburjali se bodo nad tem in opravljali, tako kot to, Erazem, tukaj počneš ti."⁵⁰

Bržkone je to najostrejša formula nasprotja: Erazem je spričo motrenja sveta in samega sebe zmožen verovati, da ga Bog ljubi. Luther tega ne more. Njemu se to mora zdeti nemogoče, toda če je izbran, bo Bog v njem vzbudil to vero. Erazem meni, da naj bi bil človek upravičeno ogorčen, kadar vidi *iniquitas*, nepravilnost Božjo, o kateri govori Luther. Zato mesta v Svetem pismu, ki so v avguštinski tradiciji očitno dokazovala nemoč volje – da je Bog otrdil faraonovo srce (Ex 9,3) in da smo mi kot glina v Gospodovih rokah (Pismo Rimljanom) – razlaga na takšen način, da za svobodo še nekaj ostane. Luther se je rahlo rogal polpelagijanski nedoslednosti, s katero je Erazem volji pustil še nekaj manevrskega prostora.⁵¹ Vendar je imel Erazem zase tudi razloge: *sensus communis*⁵² na primer, o katerem je Luther tako zviška govoril. Je res tako napačna domneva, da pred Bogom ne propade nihče razen po lastni krivdi? Nato filozofsko spoznanje, da človek nikdar ne more biti čisto pasiven. Kar živi, je rekel Aristotel, se premika samo po sebi. Šele zdaj je vsaka duhovna duša dejavni začetek novega, "iz sebe se kotaleče kolo".⁵³ Luther je človeka poimenoval jezdna žival, ki jo jaše bodisi Bog bodisi hudič. Toda Erazem pravi: še živali imajo lastno voljo. Konji svojega jezdeca marsikdaj vržejo iz sedla. Šele zdaj je človeška duša dejavna, ne le pasivna. Erazmu ni ugajalo, da je Luther z Avguštinom govoril o krepostih poganov kot o bleščečih pregrehab. Erazem je imel še en kronski argument: Sveti pismo ne vsiljuje Avguštinove teologije in njenega izpopolnjevanja po Luthru. Iz Svetega pisma je moč potegniti tako deterministične kot nedeterministične sklepe. Da ne bi pustil

teološkega determinizma kot edine sporočilne vrste v Svetem pismu, potrebuje Erazem Origena in Hieronima. S tem postane konflikt med Erazmom in Luthrom boj o interpretaciji Origena in Avguščina. Luther nadigrava: Avguštin je povsem na njegovi strani, *Augustinus meus totu sest*.⁵⁴ Po pravici opozarja na to, da sta Peter Lombardski in celo Tomaž ostala na strani poznejšega Avguščina, Tomaž z nenadnim zasukom proti Origenu. Ve, da so cerkveni očetje in sholastiki tudi pisali v prid svobodni volji, toda potem so, pripominja Luther, presojali ravno po mesu, ne po Svetem Duhu, *certe ex carne, non ex spiritu Dei*.⁵⁵ Za Avguštinovega poznavalca Erazma je bilo enostavno odvrniti, da ni celotni Avguštin na Luthrovi strani.⁵⁶ Erazem pravi, da je v

boju s pelagijanci Avguštin postal skrajšen.⁵⁷ Erazem priznava, da je tako pri Avguštinu kot pri Luthru zapisano, da Bog povzroča dobro in húdo.⁵⁸ Avguštin naj bi dejansko učil, da se predestinacija vrši izrecno brez ozira na etično vedênje. Da naj bi volja koristila zgolj grešnikom, je skrajno naziranje tako Avguščina kot Luthra. Proti prevladi izvirnega greha pri poznejšem Avguštinu in pri Luthru Erazem pritrjuje mlademu Avguštinu: vsak greh se mora dogoditi iz svobodne volje, če naj bi ga mogel pravičen sodnik kaznovati.⁵⁹

Če je moč 2Mz in Pismo Rimljanom, kot je pokazal Origen, razlagati brez destrukcije svobodne volje,⁶⁰ potem se Origen in Hieronim, v primeru, da ta sledi Origenu, postavljata proti poznejšemu Avguštinu. Luther izreče



nasprotje tudi na brezkompromisen način, ki ga cenimo pri njem: "Hieronim in njegov Origen sta s tem čvekom napolnila zemeljsko oblo."⁶¹ Ali še osorneje: "Med cerkvenimi pisci se najde komaj kdo, ki je Sveto pismo obravnaval nerodneje in absurdneje kot Origen in Hieronim."⁶² Erazem opusti Pavla s pomočjo Hieronima.⁶³ Da pa njemu, Luthru, ne gre za Hieronima, marveč za Sveto pismo.⁶⁴ In da je Origenov nauk o trojnem afektu duše le bajka.⁶⁵

Ozrmo se še enkrat nazaj: pogodbenika stare Cerkve, Origen in Avguštin, se nista "vrnila". Potencialno je nasledek aktualnega, aktualno pa se poraja vsakič znova. Tako imamo okoli leta 1520 dva intelektualca, ki se sprašujeta, kaj danes potrebuje krščanstvo. Oba razvijata nove ideje; oba sta po svoje "moderna". Oba hočeta ven iz sholastične šolske teologije in oba želita povratek k Novi zavezi. Luther dojema konflikt z Erazmom kot konflikt svojega verskega koncepta z razumom, s tistim, kar je v Evropi veljalo za razum in na podlagi česar je Origen prilagodil že spise o Razodetju. Origen je v njih omejil arhaizme, mislim arhaizme o dedni krivdi, o Bogu, ki se bije s satanom, jeznim na ljudi. Luther je, oprt na poznejšega Avgušтина, radikaliziral te arhaizme in protirazumsko ekskluzivnost prignal do skrajnosti. Zanj obstajajo izbranci in pogublenci; humanistično odkritje o etični vrednosti antike je že pustil za sabo: *Extra fidem Christi nihil nisi peccatum et damnatio*.⁶⁶

Erazem išče možnost priključitve krščanske vere človeštvu kot celoti. S tem misli na Sokrata, Cicerona in Seneko, da pa bi tudi pri njih ne videli drugega kot greh in pogubljenje, *peccatum et damnatio*, se mu zdi fanatizem. Primarno ne govori kot humanist z občutkom občudovanja za antiko, marveč se učeno ozira na zgodovino krščanske teologije in dokumentira: Sveto pismo so razlagali na različne načine; kot dokazujeta Origen in Avguštin, ni tako nedvoumno, kot zatrjuje Luther. Če pa ga je moč razlagati na različne načine, potem krščanstvo obstaja v skrbi za mir, ne pa v uveljavljanju enega samega načina razlaganja.

Ta historično-teološki pacifizem je Luther zaničeval kot skeptično, miroljubno teologijo Erazma. Erazem je predvidel vojne; verski spor jih je v resnici kmalu povzročil. Luther mu je oponašal, češ da misli le na mir, ne na križ. Erazem bi mu lahko odvrnil: križ, ki ga imaš v mislih, je križ Boga Sina, ki je po treh dneh vstal od mrtvih. Jaz pa mislim na križ sto tisočev, ki trpijo in umirajo v verskih vojnah.

Prevedel: David Prajnc

* Prevedeno po Kurt Flasch, Die alte Kirche als Geschichtspotenz Europas, v: F. W. Graf in K. Wiegandt (ur.), Die Anfänge des Christentums (Frankfurt am Main, 2009), tukaj str. 483-501.

1. Johannes Eriugena, Periphyseon IV, ur. Jeauneau, CCSL 164, Turnhout 2000, str. 482, vrstice 5451-5552 in str. 483, vrstica 5585.
2. Lat. prevod bi se lahko glasil tudi "najodličnejšega razlagalca Svetega pisma" (op. D. P.). Johannes Eriugena, Periphyseon IV, str. 493, vrstice 5800-5804.
3. "vélikega Origena, od vseh najtemeljitejšega raziskovalca" (op. D. P.). Johannes Eriugena, Periphyseon V, CCSL 165, Turnhout 2003, str. 98, vrstice 3095.
4. "poenotenju celotne narave" (op. D. P.). Johannes Eriugena, Periphyseon V, CCSL 165, str. 147, vrstice 4781.
5. Johannes Eriugena, Periphyseon V, CCSL 165, str. 176, vrstice 5745.
6. Obsodba anno 855 na sinodi v Valenciji [fr. *Valence*], Denzinger/Hünemann, str. 291 št. 633; obsodba 1225: Heinrich Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis I*, str. 106-107 št. 50; obsodba anno 1241 *Chartularium* str. 170 št. 128: primus error.
7. Peter Lombardski, Liber sententiarum: Liber I 9,4, 4-6, str. 107-108; Origen: Filius semper generatur ("Sin se vseskozi poraja", op. D. P.), Augustinus: semper natus est ("vedno je bil rojen", op. D. P.); ib. I 38.1.6-8 str. 277-78; Origen: Bog ve, kaj se bo zgodilo, ker se to dogaja; Avguštin: Dogaja se, ker Bog to ve; ib. I 41, 2, 6 str. 290-291; Peter citira Avgušтина, Civ. Dei XI 23, 1 CSEL 40 I, 544s., zavrnilo glede nauka o predobstoju duš; Liber II 2,3, 2-3, str. 338-339; Hieronim sledi Origenu, da so bila telesa ustvarjena šele po dušah, Avguštin temu oporeka, De civ. Dei. XI 6, 40 I, 519s. Liber III 3, 4, 1-2 II, str. 35-36; ali je bilo Kristusovo meso od začetka povezano z Božjo naravo: Origen: ne, Avguštin: da; III 7,1,1-2 II, str. 59; Razprava, v nasprotju z Origenom, ki je glede Boga oporekal slehernemu spreminjanju potom inkarnacije; III 37, 1 II, str. 207. Razlika med Origenom in Avguštinom glede razlaganja prve zapovedi; Liber IV, 46, 3, 5 II, str. 534; nesoglasje glede iustitia [=pravičnosti] in misericordia [usmiljenja] Božje[ga].
8. Peter Lombardski, Liber Sententiarum II, 11,1,1-3, str. 380; II 2, 3, 2-3, str. 338-339; IV 32, 3 II, 455.
9. Tiskarski skrat, pravilni naslov dela je kakopak "Catena Aurea" (slo. "Zlata veriga"). Op. D. P.
10. "Origen se je zmotil." Op. D. P.

11. Jakob Marx, Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues, Trier 1905, str. 46.
12. Pico della Mirandola, *Conclusiones*, Opera, Benetke 1557, fol 157 rb: Teza 19: v nasprotju z naukom svetih očetov je, prvič, mogoče zagovarjati kot verjetno, da je smrtni greh po sebi *malum finitum* [končno zlo].
13. Teza 29 iste skupine, Benetke 1557, fol 157 va: Rationabilius est credere Origenem esse saluum, quam credere ipsum esse damnatum.
14. Pico della Mirandola, *Apologia Quaestionum*, Quaestio II. De poena peccati mortalis Opera, Benetke 1557, fol 21 rb -22 rb in podrobneje: Quaestio septima De salute Origenis, fol 31 vb 37 rb.
15. Pico, *Apologia*, Quaestio septima, fol 34 ra.
16. Pico, *Apologia*, Quaestio septima, fol 34 rb.
17. "...ker se je spotil od tolikega napora s Svetim pismom" (op. D. P.). Pico, *Apologia*, Quaestio septima, fol 36 rb.
18. Pico, *Apologia*, Quaestio septima, fol 36 vb.
19. "Kot mladenič sem nekoč sam mislil tako, kot sedaj ti." Op. D. P.
20. Erazem Rotterdamski, *Opus Epistolarum*, ur. P. S. in H. M. Allen, III. knjiga, Oxford 1913, Pismo št. 844, str. 330-338, zlasti str. 337, 252-254.
21. Luther Erazmu, 28. 3. 1519, Weimarer Ausgabe Briefe I (1930), št. 163, str. 361-363.
22. Luther 9. septembra 1521, WA Briefe II (1931), str. 387-389, zlasti str. 387, 5-6.
23. Luther Erazmu 18. (?) aprila 1524, WA Briefe III (1933), str. 268-271.
24. Erazem, De libero arbitrio, latinsko-nemško, Erazem Rotterdamski, *Ausgewählte Schriften*, ur. Werner Welzig, 4. knjiga, Darmstadt 1969, str. 1-196.
25. "Svobodna volja je ništrc." (Op. D. P.) Luther, De servo arbitrio, WA Knjiga 18, 1908.
26. Erazem 13. maja 1525, Allen VI 1936, št. 1576, str. 77, 9-10.
27. "Usodne nevihte" (op. D. P.).
28. To niso bile prve izdaje. Avguštin je bil že za časa inkunabul večkrat natisnjen, prva zbrana dela je dal v novih zvezkih na svetlo J. Amerbach 1506 v Baslu. – Origena je izdal J. Merlin v dveh folijih v latinščini v Parizu 1512, tudi v Benetkah 1516. Erazmova izdaja je bila ponatisnjena: 1557 in 1571, nova izdaja Gilberta Genebrarda v Parizu 1574, 1604, v Baslu 1620.
29. Erazem Rotterdamski, *Opera omnia*, ur. Ioannes Clericus, VIII. knjiga, Leiden 1703, o Origenu: st. 425 do 440, Komentar k Mateju st. 439-484.
30. Erazem o vsem skupaj: De vita, phrasi, docendi ratione et operibus Origenis, *Opera omnia*, VIII, st. 437-440.
31. Natalis Beda Erazmu 21. maja 1525, *Opus Epistolarum*, zvezek 6, Oxford 1926, str. 79-86, zlasti str. 85, 143. Vnovični klic k Avguštinu: str. 83, 71-76.
32. Erazem Natalisu Bedi, 15. junij 1525, *Opus Epistolarum* VI, št. 1581, str. 87-107.
33. Disput z Natalisom Bedo ni ostal zamejen na izmenjavo pisem. 1526/27 je Beda napisal svojo kritiko na Erazmovo parafraze k Novi zavezi in Erazem je izčrpno odgovoril: "Supputationes errorum in censuris Beddae" [Izračuni zmot v Bedovih grajah], v: Erazem, *Opera omnia*, Leiden 1703, zvezek 9, st. 441-720. V deveti knjigi so tudi Erazmovi zagovori proti drugim katoliškim nasprotnikom: proti Diegu Lopezu Stunici, ki je od 1520 pisal proti Erazmu in je polemiko nadaljeval vse do svoje smrti (1528), proti Albertu Piu (1531) in proti sorbonskim cenzuram (1532): IX 813-954.
34. Avguštin, *Contra Iulianum* II 8, 23 PL 44, 689.
35. Luther, De servo arbitrio, WA 18, str. 708-709; str. 712, 29-38; str. 731. Če ni drugače zabeleženo, gre v nadaljevanju pri Luthrovih citatih vedno za *De servo arbitrio*, vselej po weimarski izdaji.
36. Luther, WA 18, str. 675, 22 in str. 679, 33.
37. Luther, WA 18, str. 615, 31-34; str. 616, 13-15 in str. 617, 19 in str. 729, 15-16.
38. Luther, WA 18, str. 636, 28 in str. 664.
39. Luther, WA 18, str. 712, 32.
40. Luther, WA 18, str. 685 in str. 689.
41. Luther, WA 18, str. 757, 12 in str. 758, 17-31.
42. Luther, WA 18, str. 635, 14-22; str. 659, 6-8; str. 670, 7; str. 749, 34; str. 750, 31-38; str. 762, 37.
43. Luther, WA 18, str. 755, 35.
44. Luther, WA 18, str. 706, 23-24: Nec Ratioalter de ipsopote-stiudicare, quam hic Diatribefacit. Prim. str. 707-708; str. 719; str. 730, 18.
45. Luther, WA 18, str. 707, 32-35.
46. Luther, WA 18, str. 719, 4-13.
47. Luther, WA 18, str. 690, 19-20.
48. Luther, WA 18, str. 690, 9-10.
49. Luther, WA 18, str. 633, 8-23.
50. Luther, WA 18, str. 632, 3-10.
51. Luther, WA 18, str. 635-636; str. 667-671; str. 664, 27-36; str. 689; str. 745, 14-16.
52. "Zdrav razum" (op. D. P.).
53. Erazem, De libero arbitrio, Spisi IV, str. 176; Hyperaspistes I, Spisi IV, str. 412-414.
54. Luther, WA 18, str. 640, 9.
55. Luther, WA 18, str. 642, 12-13.
56. Erazem, Hyperaspistes diatribae liber primus, *Izbrani spisi* IV, str. 458. Tudi str. 521, 559, 562, 592, 628, 632, 638, 642, 652.
57. Erazem, Hyperaspistes I, Spisi IV, str. 170.
58. Erazem, Hyperaspistes I, str. 19 in 379; Luther, WA 18, str. 630, 22-23; str. 704-706.
59. Erazem, De libero arbitrio, Spisi IV, str. 46, tam na str. 56 proti tezi, da je svobodna volja dobra samo za grešnika.
60. Erazem, De libero arbitrio, Spisi IV, str. 92 in 94 in 125; Hyperaspistes I, Spisi IV, str. 460, 462, 490.
61. Luther, WA 18, str. 735, 1.
62. Luther, WA 18, str. 703, 26-28.
63. Luther, WA 18, str. 723, 1-7.
64. Luther, WA 18, str. 734, 1-4.
65. Luther, WA 18, str. 774, 40.
66. "Zunaj krščanske vere sta samo greh in pogubljenje" (op. D. P.). Luther, WA 18, str. 774, 12.



CHARLES J. CHAPUT**

Sveto leto usmiljenja*

Papež Frančišek je razglasil sveto leto usmiljenja, ki se je začelo 8. decembra. Težko bi rekli, da je to prvi papež, ki izpostavlja pomen usmiljenja. Janez Pavel II. je namreč o njem pogosto in veliko govoril. Toda Frančišek ima do te kreposti poseben odnos, ki najbrž izhaja iz njegove izkušnje z ubogimi, pa tudi iz njegove naklonjenosti do misli Romana Guardinija.

VGuardinijevem delu *Gospod najdemo* izzivalno poglavje o 'Pravičnosti in kar je nad njo'. Vredno ga je prebrati, saj ponuja ključ do misli svetega očeta. Če navedemo daljši Guardinijev odlomek:

Pravičnost je dobra, saj je podlaga bivanja. Toda nad pravičnostjo obstaja še nekaj: svobodna odprtost srca v usmiljenje. Pravičnost je jasna. Toda samo korak več, pa postane mrzla. Usmiljenje pa – pristno, srčno, značajno – greje in osvobaja. Pravičnost ureja, usmiljenje pa doprinaša. Pravičnost zadošča temu, kar je. Usmiljenje pa ustvarja na novo. V pravičnosti občuti duh zadoščenje nad izpolnjenim redom, iz usmiljenja pa prihaja veselje ustvarjalnega življenja.³

Guardini pronicljivo zapiše, da je, "če se sklicujemo na 'pravičnost', ta pogosto ali celo vedno samo maska, za katero se skrivajo drugi motivi"⁴ – nevoščljivost do človeka, ki velikodušno deli usmiljenje, ali užaljenost,

ker se je spokorjeni grešnik izognil pravični kazni.

Večina izmed nas pozna pripoved iz Janezovega evangelija, ko se Kristus sreča z ženo, ki so jo ujeli pri prešuštvovanju. Za sv. Avguština žena uteleša celotno človeštvo. Hudo je grešila. Izdala je svojega Boga, svojo družino in skupnost, ki ji pripada. Ko so jo privedli pred verske avtoritete, se je soočila z neprizanesljivostjo Mojzesove postave, ki predvideva kamenjanje. Možje, ki so ji sodili in ki so bili vsi iskreno predani postavi, so hoteli rešiti skupnost pred grehom tako, da se se najprej rešili grešnika. Zanimala jih je kazen, ne pa pokora.

Jezus pa trenutek izkoristi za to, da pokaže, kakšno moč ima usmiljenje in kakšno spreobrnjenje lahko prinese. Kot zapiše Avguštin, Kristus ni brezbrizen do greha ali do pravičnosti – prav nasprotno. Ko Jezus verske voditelje vpraša, kdo izmed njih je brez greha, govori v imenu Očetove pravičnosti.

Ko namreč postava pogleda na človeštvo, vsi – vključno s tistimi, ki se imajo za pravične – potrebujejo Božje usmiljenje. Ko odpusti ženi, Jezus z milostjo naredi tisto, česar postava ne more. Da ji novo življenje v prijateljstvu z Bogom.

Božjega usmiljenja pa ne smemo razumeti kot sodbe proti vsem sodbam. Zlo obstaja. Greh igra pomembno vlogo. Škoda, ki jo napravi, je lahko tako huda, da je ni mogoče enostavno popraviti – prešuštvo je odličan primer. In ta pripoved nas opominja, da smo vsi, če nismo deležni Božje milosti, izmaličeni zaradi pokvarjenih želja naših src.

Kot je zapisal Guardini: "Treba se je naučiti ljubiti, da bi mogel biti pravičen."⁵ Živimo namreč zapleteni v dolgove, ki jih imamo do drugih in ki jih imajo drugi do nas, zapleteni v mrežo krivic, ki smo si jih med seboj zadali in ki jih zgolj pravičnost ne more popraviti. Če torej iščemo pravičnost, ki ni uglašena z usmiljenjem, tvegamo, da bomo ne glede na to, kako dobre namene imamo, druge poteptali ali da bodo drugi nas poteptali s kaznimi, ki si jih zaslužimo. Kajti človeštvo samo ne more doseči resnične pravičnosti ali učinkovito izkazati resničnega usmiljenja. Kot pravi Pavel, smo v vezeh greha in smrti.

Ljudje, ki smo v vezeh svojih strasti, krivih bogov, ki smo jih naredili s svojimi rokami, ne moremo vstopiti v Božjo hišo. Ostajamo ujeti v svoje napake, zamere in neurejene želje. Samo Jezus nas lahko osvobodi. Samo on bi lahko po pravici prvi vrgel kamen. Vendar ga ni, ampak je dejal: "Tudi jaz te ne obsojam. Pojdi in odslej ne greši več" (8,11).

Usmiljenje (ang. mercy, op. prev.) izhaja iz latinske besede *merces*, 'nagrada' ali 'zahvala'. Ta pomen opazimo tudi v francoskem izrazu *merci*. Gre za vljudnost, ki našim medosebnim odnosom daje ščepec prijaznosti. V angleščini pa je beseda *mercy* dobila tudi teološki pomen, celo v sekularnih kontekstih. Božja milost namreč prihaja k nam kot *nezaslužen* (ang. unmerited) dar. Biti usmiljen torej pomeni svobodno ponuditi pomilostitev nekemu, ki

si zasluži kazen, ali nekemu odpisati dolg, ki ga ima.

Usmiljenje pa ima tudi pomen, ki vključuje več kot le dar, zasluženje, milost in odpuščanje dolga. Pogosto ga namreč uporabljamo kot prevod za latinsko besedo *miser cordia*, sočutje, ali dobesedno 'usmiljeno srce.' Tu govorimo o čustvenem stanju, ko vstopimo v stisko drugega in prevzamemo del njegovega bremena. Kot pravi Chaucer, je usmiljenje "krepost, da je človekovo srce ganjeno zaradi bede tistih, ki trpijo." Jezus Kristus, Bog nam namreč ne ponuja milosti od daleč. Z nami hodi in vsakodnevnem trpljenju.

2. Mojzesova knjiga nam ponuja prvi vzor Kristusovega usmiljenja. Nakazuje življenje Cerkve. Izrael trpi v egiptovski sužnosti in Bog sliši krike svojega ljudstva. Spomni se svoje zaveze z očaki. Svoje obličje obrne k svojemu ljudstvu in, kot pravi Sveto pismo, *vidi njihovo stisko*. Pride k Mojzesu v gorečem grmu. Razodene mu svoj načrt, ki je, da bi svoje ljudstvo izpeljal iz ujetništva v deželo, ki jo je obljubil Abrahamu. Kot spominek pa Mojzesu posreduje svoje ime in s človekom podeli svoje božanstvo, s čimer nakaže učlovečenje.

Od tega trenutka v 2. Mojzesovi knjigi naprej je Bog povezan s svojim ljudstvom. Prizadeva si, da bi ga osvobodil, pa ne zato, ker si to zasluži, ampak zato, ker so to njegovi ljubljene. Faraonu onemogoča, da bi uveljavil svojo voljo nad Izraelci. Toda ker so Adamovi otroci, so Izraelci tudi sami sužnji greha. Potrebujejo osvobajajočo moč Božje sodbe, ki nadnje prihaja v postavi, ki jo je Bog dal Mojzesu na gori Sinaj. Svoboda iz suženjstva namreč ne pomeni pravice do samovolje. Naravnana je na pokornost postavi in prijateljstvo z Bogom.

Resnični značaj usmiljenja pa se pokaže v tem, kar ga ločuje od pomilovanja. Vladar lahko pomiluje zapornika, ki čaka na izvršitev smrtne kazni. Lahko pristno začuti njegovo trpljenje. Toda če ne stori ničesar, da bi ga ohranil pri življenju, ni usmiljen. Usmiljenje nas namreč vodi k posnemanju Izraelovega Boga kolikor je to v naši moči. Samo ko vladar

spremeni smrtno obsodbo v dosmrtno ječo, ga imamo po pravici lahko za usmiljenega. Združil je sočutje z dejanjem.

To lahko zmede mnogo dobrih ljudi. Pogosto namreč mislimo, da usmiljenje nekako nasprotuje pravični sodbi. Toda to je narobe. Pomislimo na učiteljico, ki je opazila, da je eden izmed njenih učencev v globoki stiski, da je ves potolčen in pretepen. Če ji je samo hudo zanj, s tem ničesar ne doseže. Pristno usmiljenje išče dejstva. Ali morda otroka doma zlorablja? Ga morda tepe kakšen drug otrok iz šole? Treba je ugotoviti in prijaviti zla dejanja. Zlikovci morajo odgovarjati. Napačno usmiljenje pomiluje trpečega otroka, obenem pa se izogiba temu, da bi odkrilo tiste, ki mu povzročajo težave. Resnično usmiljenje pa je lahko po pravici ogorčeno. Usmiljen človek hitro uporabi vse moči, ki jih ima na razpolago, da bi uničil zlo. Prav tako, kakor deluje Bog v Svetem pismu.

Dva dejavnika sta, ki nas ogrožata, da bi narobe gledali na usmiljenje. Prvi dejavnik je Božja ljubezen do Izraelcev. Tako kot vsi ljudje je tudi izvoljeno ljudstvo grešno. Toda Božja dejanja – usmiljenje, ki jim ga spet in spet izkazuje – Izraelcem dajejo prednost. Po človeško bi rekli, da Božja pota nikakor niso 'poštena'. Iz razlogov, ki jih pozna samo on, Bog posreduje, da bi izvlekel enega izmed najšibkejših in najbolj obrobni primitivnih ljudstev v Sredozemlju iz krute svinjarije in jih postavil na pot k pravičnemu življenju. V tem smislu je usmiljenje oddaljeno od pravičnosti, saj bi v padlem svetu pravičnost strogo rečeno zahtevala, da mora Bog vsakogar kaznovati.

Drugi dejavnik pa je novozavezna izpolnitev obljube usmiljenja, ki jo je Bog dal v Stari zavezi. Odrešenje v Jezusu Kristusu je za vse narode. Z drugimi besedami, Božja ljubezen postane neomejena, celo razsipna. In tu spet naši človeški občutki za pravičnost – za pravičnost ki vsakemu da, kar mu gre – na videz trčijo ob Božje usmiljenje.

Božje usmiljenje je dejavno. Da bi nas rešil, Bog 'od znotraj' prevzame naše človeško stanje in postane najbolj človeški izmed nas

vseh. Na križu Jezus iz ljubezni daruje svoje življenje za nas v popolni nedolžnosti in pravičnosti. S tem nas napravi 'pravične' in znova oblikuje pravi odnos med ljudmi in Bogom. Prav zaradi tega je križ največje znamenje Božjega usmiljenja. Ko je bil namreč Bog pribit nanj, je vstopil v našo odtujenost od njega – in z dejanjem ljubezni, ki nas osvobaja, premostil ta prepad. Ker je Jezus za nas umrl in dejal: "Pridi, vstopi v moje kraljestvo," lahko dvignemo glave in gremo naprej.

Ob tem si je treba tudi zapomniti, da nam Bog ne dolguje odpuščanja ali odrešenja – ali česar koli drugega. Božje usmiljenje pa nam tudi ne daje pravice, da še naprej grešimo. Od nas zahteva da "gremo in ne grešimo več." Če si izposodimo misel sv. Avguština: "Ne smemo obupavati, eden izmed razbojnikov je bil odrešen; ne smemo pretiravati, eden izmed razbojnikov je bil obsojen."

Usmiljenje, je tako kot krepost ljubezni, iz katere izhaja, krepost, ki jo zlahka zlorabimo in narobe razumemo. Nobenega usmiljenja namreč ni v 'ubijanju iz usmiljenja', v tem, da drugemu vzamemo življenje zaradi sprevržene ocene, da njegovo stanje ni vredno življenja. Tudi pri vsakdanjih stvareh smo pogosto v skušnjavi, da bi jezik usmiljenja uporabili za izogibanje odgovornosti, da naj iščemo pravičnost. Raje lažemo in se pretvarjamo, kakor pa da bi prizadeli čustva ljudi, katerih dejanja so očitno napačna. To je vljudna oblika bojazljivosti, ne pa usmiljenje. Moralni zakon nas vodi k odločitvam, ki spodbujajo življenje, in resnično usmiljenje je vedno *notranje povezano z resnico*. Popuščati pri lastnih ali tujih zgrešenih odločitvah domnevno v službi usmiljenja zato spodkopava resnični cilj usmiljenja.

Pametno se je spomniti tudi, da je imel Guardini ob mislih o pravičnosti in usmiljenju mnogo povedati tudi o resnici. Tole je iz dela *Vera in sodobni človek* (The Faith and Modern Man):

Človekov um zboli, če se odpove svoji navezanosti na resnico – ne z laganjem, pa čeprav pogosto laže, saj je v tem primeru

škodo mogoče popraviti z obžalovanjem in obnovljeno dobronamernostjo – ampak z notranjim uporom proti resnici.

Resnična bolezen uma in duha nastopi, ko človek nič več ne ceni resnice, ampak jo prezira, ko jo uporablja kot sredstvo za svoje cilje, ko v globinah njegove duše resnica ni več na prvem mestu in najpomembnejša skrb.

Resnica je tudi bistven del zakramenta sprave. Kot grešniki pristopamo k Bogu, da bi ga prosili za usmiljenje. V resničnem dejanju spovedi, v poštenem priznanju grehov najdemo tolažbo in mir. Toda zakrament nima namena, da bi nas potrdil v naših grehah, kakor da bi nas mehansko ponavljanje seznama napak in slabih dejanj opravičilo, da se jim ne bi bilo treba *odpovedati* in spremeniti teka svojega življenja. Krščanska poklicanost je zahtevnejša, pa tudi lepša od tega. Zakrament sprave, ki ga prejmemo in izvršimo v resnici, je zanesljiva pot k preoblikovanju in svetosti. Po njem smo deležni milosti, da lahko najdemo izhod, da lahko zapustimo svoje uničujoče stanje in vedenjske vzorce in se globlje povežemo z Bogom. Božje usmiljenje nas hoče narediti vedno bolj poštene, pravičnejše, in tudi vedno bolj ljubeče in pomirjene.

Zato je Cerkev vedno vztrajala, da je obžalovanje smrtnih grehov pogoj za prejem evharistije. Spoved in pristna pokora, ki vključuje tudi to, da se odvrnemo od greha, morata biti pred obhajilom. Iskren korak k Bogu torej vedno vključuje tudi odmik od greha in napake.

S tem pa smo prišli do nedavno podanih predlogov, da bi morali ločenim in civilno ponovno poročenim dovoliti pristopati k obhajilu, ne da bi ti spremenili svoje življenje. Ti predlogi – ki so jih avtorji predstavili kot izraz usmiljenja – zadevajo pare, ki so bili poročeni, pa njihovih zakonov ni mogoče razglasiti za nične. V skladu z njimi bi lahko ljudje, ki so spolno aktivni z ljudmi, s katerimi v očeh Cerkve dejansko niso poročeni, prejeli evharistijo tudi brez priznanja svojih grehov

in ne da bi si prizadevali za vzdržno življenje ter živeli kot "bratje in sestre".

Ti predlogi črpajo moč iz dejstva, so mnogi ljudje, ki jim želijo pomagati, spodobni, dobronamerni ljudje, vpeti v zapletene nove odnose, pogosto tudi z otroki. Zakaj – v to smer pelje razmislek – bi Cerkev te ljudi hotela kaznovati in izključiti?

Odgovor je seveda, da Cerkev teh ljudi *noče* kaznovati in da jih v bistvu *ne* izključuje. Ločeni in civilno ponovno poročeni so dobrodošli člani občestva vernih. Toda Cerkev ne more spregledati Božje Besede o trajnosti zakona, ne blažiti posledic odločitev, ki jih odrasli ljudje svobodno sprejemajo. Ne more zagovarjati vedenjskih vzorcev, ki te ljudi ločujejo od Boga, in obenem ostati zvesta svojemu poslanstvu. Pristno usmiljenje je namreč evangeljsko. Izhaja iz prepričanja, da ima Božja milost moč, ki nas lahko preoblikuje. Zato, ironično, pastoralna strategija, ki omalovažuje greh v imenu usmiljenja, ne more biti usmiljena, saj je nepoštena.

Cerkev je lahko resnicoljubna, ne da bi bila usmiljena, tako kot pismouki, ki so hoteli kamenjati prešuštnico, ki je kršila Mojzesovo postavo. Ne more pa biti usmiljena, ne da bi bila resnicoljubna. In resnica je, da smo poklicani k spreobrnjenju. Pastoralni pristop, ki prezira to resnico zaradi slabo prikritega pastoralnega obupa in prilagodljivosti, bo dosegel le, da bo vere manj, ne pa več. "Tisti, ki se hoče preveč prilagajati," pravi znamenito opozorilo Henrija de Lubaca, "tvega, da ga bodo vlekli vsak po svoje." In vidimo, kako se to dogaja po Evropi, v tistih cerkvah, kjer se je pastoralna praksa v zvezi z ločitvijo, ponovno poroko in prejemom zakramentov ločila od pristnega katoliškega nauka. Kar sledi iz učenja in prakse zakramentov, ki ne izhajajo iz resnice, ni bolj goreče evangeljsko življenje, ampak njegov propad.

Papež Frančišek je veliko govoril o 'spremljanju', o tem, da moramo potrpežljivo hoditi z drugimi po poti zapletene resničnosti njihovega življenja – in našega časa. To je ključni vidik usmiljenja in najpomembnejši

izraz krščanske ljubezni. Vezi greha so močne in Božja milost jih pogosto le počasi razklepa. Včasih je najbolje, da najpomembnejše besede, ki jih mora drugi slišati, nežno in potrpežljivo šepetamo. Biti moramo blizu tistim, ki jih ljubimo, če hočemo opraviti svoj del naloge in jih dvigniti v polnost evangelija.

Toda terapevtska doba ima nagnjenje, da bi 'spremljanje' prevajala kot 'ne sodi' in da bi ljudi nekritično potrjevala v tem, kar so. Toda to ni usmiljenje. Božje usmiljenje nas vedno premika naprej in navzgor. Noben greh nam ne onemogoča dostopa do Božjega odpuščanja. Njegovo usmiljenje traja večno. To pa pomeni, da je vsak povabljen, ko bodo velike cerkve v Rimu odprle svoja vrata na začetku izrednega svetega leta, svetega leta usmiljenja. Toda še enkrat, bilo bi v nasprotju z usmiljenjem, če bi rekli: "pridi", nato pa namigovali, da se ni potrebno premakniti, da ni potrebno izstopiti iz ljubezenskega razmerja z grehom in se napotiti k poslušnosti Božji pravičnosti, ki daje življenje, k poslušnosti postavi Jezusa Kristusa.

Na koncu pa še to. Vloga usmiljenja v Cerkvi ima marijanski značaj. Janezov evangelij nam namreč pripoveduje, da je bila Marija priča križanja svojega sina. Na lastne oči je videla odpuščanje, ki ga je Bog razodel na obrazu križanega Jezusa. Z rokami, odprtimi proti svetu je Kristus ponudil in še vedno ponuja Božje usmiljenje vsemu človeštvu. In ko je Marija svojo molitev združila z Jezusovo, je tudi ona postala ogledalo Božjega

usmiljenja. V tem je Marija pravzor Cerkve. Kristjani smo poslani v svet z odtisom usmiljenega Križa, ki ga nosimo v svojem življenju. Cerkev zato sledi materinskemu vzoru Marije in poskuša biti popolna služabnica Gospodovega usmiljenja.

To usmiljenje od nas zahteva, da resnico učimo in da jo tudi živimo. Zahteva, da ne oznanjamo sebe, ampak veselo novico o odrešenju v Jezusu Kristusu. Ta novica pa ni novica o 'zagovoru', ampak nekaj močnejšega, nekaj kar si vsi še bolj želimo – to je novica o odrešenju. Cerkev nas v tem svetem letu usmiljenja vabi, da se na novo srečamo z ljubeznijo svojega Odrešenika. Odpira svoja vrata svetu in vabi vse, naj vstopimo in se udeležimo Jagnjetove svatbe.

Prevedel: Leon Jagodic

* Charles J. Chaput. *A Jubilee Year of Mercy*. URL=<http://www.firstthings.com/article/2015/12/a-jubilee-year-of-mercy>. (Pridobljeno: 10. 2. 2016). Op. prev.

** Charles J. Chaput OFM Cap (roj. 1944) je od l. 2011 nadškof v Filadelfiji. Pred tem je bil nadškof v Denverju in škof v Rapid Cityju. Je avtor dveh knjig: *Living the Catholic Faith: Rediscovering the Basics* (Živeti katoliško vero: Ponovno odkriti osnove, 2001) in *Render Unto Caesar: Serving the Nation by Living Our Catholic Beliefs in Political Life* (Dajte cesarju: Služiti narodu s tem, da živimi svoje katoliško prepričanje v političnem življenju, 2006) in številnih govorov, člankov in pastoralnih pisem.

1. Prim. Romano Guardini. *Gospod: Življenje in osebe Jezusa Kristusa*. Prev. Zmaga Kumer. Mohorjeva družba: Celje 2007. 244–245. Op. prev.
2. Isti. 247. Op. prev.
3. Isti. 247. Op. prev.



SMILJAN TROBIŠ

Pesmi

Misli

Tako malo vemo!
In ko to izvemo,
se odpre svoboda
našim prsim –
vse začudeni sprejmemo
kot skrivnost.
Svojih bornih misli
imamo dovolj,
sanje uredijo ravnotežje
vse drugače,
dobro je,
da hodimo spat.
Nič ne vemo,
kako v naših vrtovih
poganjajo rože ...

Pošast je vdrla v sobo

Močno je pihalo, okna so loputala,
papirje je razneslo po tleh.
Križ je bil oddaljen kot Bog.
Kričal je, vpil, molil, skoraj klel ...
Skrušen je padel vase, pošast ga je mučila
z dvomi in samoobtoževanjem,
jemala mu je pogum in
ga hotela narediti sebi enakega.
A se ni dal.
Divjala je in razgrajala po njem,
dokler ni rekel: Jaz sem jaz, ti si ti.
Od koder si prišla, boš še odšla.
Pustil je telesu, da je krvavelo od vbodov,
in duši, da ni več ničesar razumela ...
V njem je kipela pesem vroče ljubezni.

Konji

Po meni divjajo pobegli konji,
uničujejo moj vrt, kot bi tujci
iskali prebivališče v moji hiši.
Spomnim se Božjega miru,
sedem vase, poslušam grško glasbo.
Konji odpeketajo, vetrovi ponehajo,
spet sem sam s seboj,
v toplem miru, ki je resničnejši od vseh
viharjev.

Misli

Koprena seda v globine,
ne more ustaviti poplave krvi.
Duh moli z vso močjo.
Samota je blizu resnici.
In srce se umije v lastni krvi.
Globina pošilja misli, ki niso iz nje,
in zavest je njihovo pokopališče,
da vstajajo iz človeka v pesem.

Čistost

Nikamor ne grem.
Tiho bom čakal novih pesmi na toplem,
ob prijetni glasbi in vedno bolj očiščenem srcu.
Luskine padajo v noč,
vedno lažje spregovorim besedo.
Topijo se svinčene stene,
vedno manj me je,
a čutim, da ristem veselju naproti.

Vrata, ki ne veš zanje

Kri mi odteka v tvojo samotno sobo.
Vsi so te zapustili, še jaz.
A jaz bi bil premalo, da bi zapolnil,
kar more blagosloviti le Bog.
Po novi lestvi stopi v višine.
Umakni se, da narediš prostor,
da se bodo odprla vrata, ki še ne veš zanje.
Globoko spremeni misli in srce.
Lahko ti pomagam samo tako, da grem stran.

Tisto

Mehkoba duše podivja
in se lušči v nebo.
Zemeljsko ostaja zemlji,
da bi obnavljalo
svojo snov
tistemu, kar mora oditi.

Gora

Srečata se polž in gora,
da bi ponovila, kar je nemogoče.
Zato se vse dogaja do zadnjega začetka
in se povzdigne k zvezdam, kot bi se presejalo.
Lahkota prevzame goro,
ko polž prileze na vrh.
Njegova pot zavije med zvezde.
Očiščen je samega sebe,
da bi se lahko raztopil v absolutnem ...

Sveti Mir

Mir je,
ko sem na dnu,
in takrat, ko radost poje,
ker vem, da sem: tu
in da varuje angel misli moje.

Mir je,
kadar pride črn oblak
in postane mi vse tuje,
in ko pride bel,
ki mi pesmi navdihuje.

Mir je,
ko sem sam v svojem svetu,
in ko hodim med ljudmi,
mir, ki je bil dan poetu
z vero, da se od zgoraj vse uredi ...

Nestanovitne duše

Črn oblak misli in besed,
rojen v podnebjju človeškega sovraštva,
spremenljivih čustev nestanovitnih duš.
Vznemirjajo mirne ljudi.
Pod masko skrivajo
misli tujih bogov,
za nasmehom kri ...
Nebo jih ljubi, one pa se zaklepajo v svoj prav,
da bi izsilile, kar bi jim bilo darovano ob
pravem času.
Prizanesljivo gleda nebo te zabredle,
rani jih, da bi jih očistilo.
One pa vztrajajo in se širijo.
Glodajo koščke svetlobe in si nočejo pomagati.
Ljubezen se umakne,
strese prah s svojih nog in jih pusti v temi,
kamor so same hotele.
Čisti jih začetijo z bolečino in gredo drugam,
v svetline življenja ...

Pihljanje

Zlati mir zavel je,
da bi božal mi telo.
Ni bil ženska dlan,
ne prijateljev nasvet,
ne tolažba modreca,
ne beseda, ki zapoje jo poet.
Iz nič je bil ustvarjen,
kakor vesolje in svet,
ta zlati mir, čudež,
ko me nič ni stiskalo in ne bolelo.
Valoval je in pihljal,
da bi pokrajine mi dal,
obzorje široko, sončni zahod,
red v mislih in v srcu toplino.
Pokazal mi je pot k sebi,
da si ne bi več lagal,
ne sreče stavil na stvari,
ne na kratko ljubezen,
ne na svojo kri.

IVO KERŽE

Idejna podoba Zahoda in položaj krščanstva

Evropska (v temelju krščanska) civilizacija se je znašla *sredi napada z dveh strani*. Na eni strani je tu razkrajajoč napad na temeljne evropske vrednote t.i. "nove levece", tj. dobro organiziranega sklopa ideologij pozne modernitete, med katerimi izstopa v zadnjem času zlasti teorija spola. Z druge strani pa je čutiti alarmanten pritisk muslimanskega sveta bodisi v smislu vedno večje demografske prisotnosti islamske populacije bodisi v smislu raznovrstnega nasilja, ki ga ta populacija izvaja na evropskih tleh. V tem prispevku bi rad prikazal notranjo logiko zagatnega položaja, v katerem smo se znašli, da bi na tej osnovi lažje prepoznali smer rešitve.

ANTONIO GRAMSCI IN KULTURNA REVOLUCIJA

Onovi levici se zadnje čase v slovenskem katoliškem prostoru kar precej govori, kar je nedvomno povezano z razpravo o referendumu o Zakonu o zakonski zvezi in družinskih razmerjih, ki smo ga slovenski volivci pred nekaj meseci uspešno zavrnil. V tem kontekstu velja omeniti tudi knjigo *Nova levica in krščanstvo*, ki jo je lani za založbo Družina prevedel Branko Cestnik in ki prinaša celovit pregled problematike. Če naj na kratko povzamem v glavnem že znane podatke, gre pri novi levici za smer marksizma (v ZDA mu rečejo "cultural Marxism", "kulturni marksizem"), ki jo je med prvimi zasnoval italijanski marksist Antonio Gramsci (1891-1937) s svojo teorijo o "kulturni hegemoniji".

Gramsci je namreč v svojih *Zapiskih iz zapora* skušal pojasniti, zakaj se komunistična revolucija ni razvila ravno tam, kjer jo je Marx napovedal, tj. v razvitem zahodnem svetu, kjer je industrializacija porajala velike proletarske množice, pač pa le v agrarni Rusiji. Marksisti namreč niso uspeli na osnovi Marxovih teorij pojasniti, zakaj se je zahodni proletariat v času prve svetovne vojne čutil bolj povezanega s svojo nacionalno kulturo in zanj umiral v jarkih, kot da bi se nemški, francoski in angleški proletarci povezali v internacionalo in se uprli kapitalistom. Gramsci je zaradi tega dopolnil Marxovo teorijo in poudaril, da je potrebno *pred* frontalno, oboroženo revolucijo izvesti postopno revolucijo na ravni kulture in civilne družbe, ki jo primerja s pozicijsko vojno v jarkih. Te v caristični Rusiji ni bilo treba izvojevati, ker se

tam po Gramsciju civilna družba še ni razvila, saj je država izvajala vse njene funkcije.¹

Gramsci se je, skratka, zavedal, da zahodni proletariati ni izvedel komunistične revolucije zato, ker mu je kulturna podlaga narekovala večjo zvestobo lastni domovini kot pa lastnemu razredu in komunistični ureditvi sveta. Na podlagi tega je Gramsci ugotovil, da je temeljna ovira, ki jo je treba v kulturi odstraniti, krščanski (zlasti katoliški) vrednostni sistem.²

Že pri Marxu je bila namreč vera dojeta kot "opij za ljudstvo",³ ki usmerja ljudi v nadnaravno, tj. proč od perečih tostranskih, zlasti ekonomskih problemov, vendar pri njem boj proti veri ni imel take središčne vloge kot pri Gramsciju, ker je za Marxa revolucija pomenila predvsem komunistični preobrat na ekonomski ravni, kateremu naj bi preobrat na ravni prepričanj (tj. v "nadstavbi") sledil sam od sebe. Gramsci, kot vidimo (sledječ tudi idealističnim spodbudam tedanje italijanske filozofije, zlasti Corceja in Gentileja),⁴ zaobrnel Marxov razmislek in postavi revolucijo v nadstavbi (na ravni prepričanj) kot temeljni revolucionarni moment. Po Gramsciju torej zahodni proletariati ni prešel v revolucijo predvsem zato, ker je bil omamljen z "opijem za ljudstvo", z religijo: zlasti s krščansko religijo, ki za razliko od bolj posvetne islamske in judovske religije goji izrazito nadnaravno usmerjenost; in zlasti s katoliško Cerkvijo, ki izpoveduje krščansko religijo v najbolj čisti in organizirani obliki.

FRANKFURTSKA ŠOLA IN SEKSUALNA REVOLUCIJA

Neodvisno od Gramscijevega dela je do podobnih uvidov prišel že leta 1919 madžarski marksist György Lukács, ki je v 20-ih letih ustanovil skupaj z drugimi marksisti v Frankfurtu Inštitut za družbene raziskave (Institut für Sozialforschung). Člani tega inštituta so kasneje postali znani kot predstavniki frankfurtske šole marksizma (Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Erich

Fromm idr.), ki je zlasti s pomočjo uvidov Freudove psihoanalize razširila Gramscijev protikrščanski *Kulturkampf* na področje boja zoper institucijo monogamne družine kot temeljne celice evropske družbe: kulturna revolucija se je tako preoblikovala v seksualno revolucijo, ki je napočila v 60-ih letih in traja vse do danes.

Med marksisti je namreč kmalu dozorelo spoznanje, da neposredno napadanje krščanske vere ne bo obrodilo zelenih sadov in da je bolje, če se napad na evropsko kulturo, ki bo kasneje omogočil komunistično revolucijo, usmeri na bistveno bolj ranljivo področje seksualnosti, poroke in družinskega življenja, ki je pa tako rekoč neločljivo povezano s krščansko vero (nerazvezljivost monogamnega zakona je značilen evangeljski nauk) in ki tvori temeljno varovalko intimnosti zoper komunistično kolektivizacijo družbe.

Iz tega gibanja, ki je promoviralo vsakovrstno spolno razpuščenost, je v šestdesetih letih nastala kontracepcijska "tabletki", ki je razbrzdano spolno življenje mimo zakonske vezi tudi *de facto* omogočila širokim množicam. Iz te kontracepcijske miselnosti in prakse, ki ločuje spolnost od porajanja, je izšel sodobni homoseksualizem, v katerem sta ti dve funkciji že povsem nezdružljivi. Posledica široke uporabe kontracepcije in splava (kot nadomestka za "neuspešno" kontracepcijo) je strahotna demografska kriza, v kateri se nahaja na Zahodu zlasti evropska družba s povprečno stopnjo rodnosti 1,6 v letu 2015 (stopnja 2,1 omogoča obnavljanje družbe). Če to združimo s stopnjo rodnosti v muslimanskih državah (ki je 3,1), lahko razumemo dvoje:

1. da je treba vzrok zaskrbljujočih migracij islamske populacije na evropska tla iskati v demografski situaciji in da je ta situacija posledica novelevičarskega *Kulturkampf*a, ki se že dobro stoletje izvaja na tleh zahodne civilizacije;
2. da iztek tega *Kulturkampf*a (če ga ne bomo prej ustavili) ne bo komunistična revolucija in domnevna dokončna emancipacija

evropskega človeka, kot so sanjali Gramsci in njegovi kolegi iz Frankfurta, pač pa preprosto izginotje evropske civilizacije v muslimanski.

Pri tem pa je treba imeti pred očmi še nekaj pomembnih zgodovinskih dejavnikov. Nova levica ne bi mogla uresničiti seksualne revolucije s tako težkimi demografskimi posledicami, če ne bi bila v zahodni družbi že močno prisotna ideja o ženski emancipaciji: mislim tu zlasti na promocijo ženskega zaposlovanja, ki so jo lansirali utopični socialisti kot Charles Fourier (1772-1837) že v začetku 19. stoletja.⁵ Islam namreč pozna kontracepcijo, a vidimo, da pri njem ne pride do takih demografskih učinkov kot pri nas, ker je pri njem promocija ženske zaposlenosti skorajda odsotna. Če žena ne hodi v službo, je namreč odstranjen eden izmed ključnih razlogov za uporabo kontracepcije, ki je v kompetitivnosti z moško populacijo na trgu dela. Vsaka nosečnost seveda ogroža to kompetitivnost.

Obenem pa je demografski odmev seksualne revolucije povezan še z enim dejavnikom, in sicer s promocijo ločitve, ki je na Zahodu na delu vse od Luthrove reformacije naprej. Ženska išče službo, ker ve, da živimo v pravnem okviru, kjer jo mož lahko zapusti in se torej na njegov dohodek ne more več zanesti.

Prav tako bi seksualna revolucija ne imela takšnih uničujočih posledic, če ne bi osrednja zahodna religiozna institucija – katoliška Cerkev – na nekaterih ravneh klonila pred pritiski nove levice. Težko je verjeti, da ni bila kriza, v katero je vstopila Cerkev takoj po II. vatikanskem koncilu, povzročena bolj ali manj neposredno zaradi miselnosti, ki jo je širila gramscijevska nova levica. Glede tega imamo poročilo Belle Dodd (1904-1969), organizatorke ameriške Komunistične partije, ki je v 50-ih letih javno izjavila, da je bila njena naloga v 30-ih letih infiltrirati v skladu s Stalinovimi navodili več kot 1000 članov ameriške KP v katoliška semenišča, da bi tam razkrajali vero v gramscijevski maniri. Pretresljivo je, da je tik pred koncilom napovedala, kako so prav v tistem času ljudje, ki jih je sama infiltrirala

v hierarhijo Cerkve, na vodilnih položajih in bodo začeli z odločnejšim delovanjem.⁶ Težko je ne videti v rezultatih koncilskega vrenja (v padajočih številkah na vseh ravneh: tako glede števila duhovnikov in redovnikov kot glede [vrednega] pristopa k zakramentom ali glede upoštevanja nauka Cerkve itd., o čemer bo še govora v nadaljevanju) roke nove levice na delu.

ISLAM IN NOVOVEŠKOST

Vidimo torej, da nova levica s svojo seksualno revolucijo uresničuje to, kar je Oswald Spengler prerokoval Evropi že v 20-ih letih: njen zaton, ki pa se bo, če ne bomo nič naredili, zgodil kot potonitev v nastajajočem islamskem svetovnem kalifatu (ali vsaj v Evrabiji, kot nekateri že imenujejo Evropo). Vprašanje, ki bi ga tu rad načel, je, ali je ta nevarnost islamizacije nekako naključna, v smislu, da izvira preprosto iz dejstva, da se naključno nahajamo ob demografsko močnejši civilizaciji in nas bo pač ta preplavila, kot so barbari preplavili razpadajoče rimsko cesarstvo, ali pa je ta nevarnost bistvenejša, sedanjemu stanju evropskega duha notranja in torej nekako pričakovana?

V glavnem neznano dejstvo je (povzel ga pa je papež Benedikt XVI. v znamenitem predavanju v Regensburgu leta 2006), da ima novoveška misel, katere skrajni, izčrpan domet predstavlja sodobna novolevičarska ideologija, svoje korenine daleč nazaj v srednjem veku, in sicer prav v vplivu, ki ga je islamska filozofija imela tedaj na evropskih univerzah. Eden izmed osrednjih dogodkov v srednjeveški intelektualni zgodovini je namreč bil povratek Aristotelovih spisov v XIII. stoletju na Zahod, potem ko so se v času razpada zahodnega rimskega cesarstva za njimi v Evropi izgubile skorajda vse sledi. Aristotelove spise so v tem dolgem, osem stoletij trajajočem obdobju hranili in preučevali le v muslimanskem svetu. Njihov vpliv je v veliki meri zaslužen za razmah islamske filozofije, ki je dosegla svoj vrhunec v spisih

Avicene (Ibn Sina, 980-1037) in Averoesa (Ibn Rušd, 1126-1198). Ko so se Aristotelovi spisi torej vrnili na Zahod, so se vrnili skupaj z bogatimi komentarji in razlagami Avicene in zlasti Averoesa, ki je srednjeveškemu intelektualcu postal znan ravno kot Komentator z veliko začetnico. Srednjeveški filozofi so tako začeli spoznavati Aristotela v veliki meri skozi islamska filozofska očala: najpomembnejša med njimi sta bila sv. Tomaž Akvinski (1225-1274) in Janez Duns Skot (1266-1308).

V tem branju Aristotelovih besedil skozi muslimansko optiko je dobila poseben, do tedaj nesluten pomen spoznavoslovna problematika, ki jo je načel Aristotel v III. knjigi svojega dela *De anima* (O duši), v kateri je razpravljal o dejavnem in trpnem umu. Spomnimo, da je dejavni um (intellectus agens, νοῦς ποιητικός) najpomembnejši del našega uma, ki izvaja abstrakcijo splošnih pojmov iz posameznih čutnih danosti. V omenjenem delu namreč Aristotel trdi, da je dejavni um "ločljiv in samostojen, nespremenljiv, neutrpevač in nepomešan, kajti je po svojem bistvu v deju [τῆ οὐσίᾳ ὠνένεργεια]" (*De anima* III 5, 430 a 17-22).

To, da je ta um po svojem bistvu v deju in da je nespremenljiv, pa so lastnosti, ki jih Aristotel v XII. knjigi *Metafizike* pripiše Bogu (1071 b 22). Avicena, ki je izhajal iz šiizma, je bral ta odlomek v skladu s šiitsko profetologijo, po kateri so edini merodajni razlagalci Korana (nekateri) Mohamedovi potomci, imenovani *imami*, ker je v njih, kot že v preroku Mohamedu, v polnosti na delu Božji ali vsaj angelski (dejavni) in ne le človeški (trpni) um.⁷ Da bi razumeli notranjo logiko tega stališča, moramo razumeti nekaj osnov islamske vere. Najprej je treba razumeti, da je v temelju muslimanskega verovanja trditev, da je bil *Koran* neposredno narekovan Mohamedu od Boga po posredovanju nadangela Gabriela. Človek (Mohamed) je bil torej popolnoma pasiven prejemnik razodetega sporočila in je odigral le instrumentalno vlogo zapisovalca, ki bi jo lahko v principu odigral tudi stroj. Ker je torej *Koran* v navedenem smislu neposredno Božja

beseda, ga je treba dobesedeno in brezprizivno izvajati. Metaforična, alegorična in duhovna razlaga tu odpade.

Popolnoma drugačno je pojmovanje razodetja v krščanstvu, kjer je evangeljski zapis naknaden človeški zapis Božjega razodetja, ki se je zgodilo z učlovečenjem Boga v Jezusu Kristusu. Ker evangeljski (sicer navdihnjen) zapis ni neposredno Božji, je s krščanstvom neločljivo povezana potreba po njegovi ne le dobesedni (kot v islamu), ampak tudi siceršnji razlagi, ki jo Kristus zaupa Cerkvi ravno kot instituciji razlage razodetja. Take institucije v islamu ni: povezovalni element te religije je le enotnost besedila v njegovem dobesednem pomenu.

Ker je torej v islamu človek/prerok popolnoma pasiven prejemnik razodetja, za razliko od krščanstva, kjer je aktivna vloga razumevanja in razlage bistvena, je razumljivo, da je bil aristoteljski dejavni um v islamski filozofiji z lahkoto izrinjen iz sfere človeškega in preprosto izenačen z Bogom (ali z angelom), v krščanski filozofiji pa ne. Sv. Tomaž Akvinski namreč razlaga navedeni odlomek iz Aristotela, ki pravi, da je dejavni um nespremenljiv in po nujnosti v deju, v smislu nesmrtnosti človekove duše, ne pa v smislu prisotnosti Božjega ali angelskega uma v njej.⁸

Vendar niso bili vsi krščanski srednjeveški filozofi enako odporni pred svojevrstno mamljivostjo⁹ te osrednje teze muslimanske filozofije. Med tiste, ki so pred njo nehote, a odločilno klonili, je treba prišteti zlasti dva frančiškana, Janeza Dunska Skota in Viljema Ockhama (1290-1350). Da bi razumeli to zmoto, ki se je začela pri Skotu, moramo dosedanje ugotovitve še nekoliko poglobiti. Islamski filozof Averoes je zaostрил Aviceneve trditve o dejavnem umu: Avicena je mislil, da je ta um, ki je na delu v vseh nas, um nadangela Gabriela, Averoes pa je ta um preprosto izenačil z Božjim. Tu se moramo spomniti ključne Aristotelove ugotovitve, da je Božji um povsem refleksiven, saj je vseveden in ima zato vse spoznanje v sebi: Božji um se ne ukvarja z ničimer drugim kot s



svojim lastnim mišljenjem – Bog je Mišljenje Mišljenja (νόησις νοήσεως – 1074 b 35), kot ga definira Aristotel v XII. knjigi Metafizike. To pa pomeni, da po Averoesu tudi človek, ko misli, misli le svoje mišljenje, saj je njegov um istoveten Božjemu. Človeško mišljenje tako ni več dojeto le kot spoznavno dejanje, po katerem spoznamo spoznavni predmet, ki obstaja izven in neodvisno od našega mišljenja v čutnosti. Človeško mišljenje (*species intelligibilis*) postane pri Averoesu samo predmet spoznanja. To je tudi osrednji očitek, ki ga sv. Tomaž usmeri proti Aveoesu, saj če bi bilo to res, bi bil človek vseveden, kar pa očitno ni.¹⁰

Janez Duns Skot deloma prevzame od Averoesa to pojmovanje, ko pravi, da je naše mišljenje, naša misel prav tako predmet našega spoznanja, kot tudi čutna predmetnost, ki se nahaja pred nami. To je ključen filozofski premik, iz katerega se nato generirajo vse značilne teze novoveške filozofije, kajti če mišljenje ni več (kot pri sv. Tomažu) le sredstvo spoznanja, po katerem jaz spoznavam splošne zakonitosti in načela (tudi moralna), ki se nahajajo objektivno, neodvisno od mojega spoznanja, v čutnih predmetih, potem splošne zakonitosti niso več nekaj objektivnega, pač pa le subjektiven konstrukt mojega mišljenja.¹¹ S tem premikom je na široko odprta pot, ki pelje od te pozicije preko Ockhamovega nominalizma, Luthrove teologije, Descartesovega hiperboličnega dvoma in Kantovega agnosticizma do sodobnega relativizma, ki je v jedru ideologije nove levice.

Izhodišče te poti pa vidimo, da se nahaja v radikalnem iracionalizmu islamske misli in verovanja, ki stavi na fideistično dobesedno branje njihovega svetega teksta in ki je v filozofiji prisiljeno po eni strani izriniti umnost iz dometa človeške aktivnosti, po drugi strani pa je prisiljeno pripisati božansko vsevednost umnosti, katere pasivni prejemnik je človek. Vidimo torej, iz tega kratkega prikaza izvora novoveške filozofije, kako novoveški kult človeka temelji v islamskem iracionalnem

pobožanstvenju človeškega uma. Gre za tisti novoveški kult človeka kot vsemogočnega subjekta in posameznika, ki doseže svojo skrajno ubeseditev v Nietzschejevem nadčloveku in njegovem totalitarnem kultu subjektivistične volje do moči, v katerem imajo svoje korenine krvavi totalitarizmi XX. stoletja.

Edina historično utemeljena alternativa tej misli je, kot že rečeno, misel sv. Tomaža Akvinskega, ki je pravočasno zaznal nastajanje novoveškega subjektivizma in relativizma in uspel prepričljivo razložiti delovanje Aristotelovega dejavnega uma v smislu tistega, čemur običajno rečemo realistična filozofija. Njena osnova je v tem, da naše spoznanje ni samozadostno in tudi ne izvira neposredno iz Boga (ontologizem), pač pa iz čutnih predmetov, in sicer natančneje iz njihovega, v njih vsebovanega nematerialnega lika ali forme (tj. strukture ali reda, po katerem je predmet oblikovan – npr. DNK pri živih bitjih, kemijske formule v ostali naravi), ki jo dejavni um (kot nematerialen in zato nesmrten) lahko iz njih razbere. Predmet spoznanja zato pri sv. Tomažu ni naše mišljenje, tudi ne kake od čutnosti neodvisno bivajoče ideje, kot si je to predstavljal Platon, temveč ravno *quidditas rei materialis*, tj. bistvo ali lik materialne stvari.¹² Le v Tomaževi misli lahko torej najdemo tisto idejno pozicijo, ki nam omogoča dosleden izstop iz potaplajočega se čolna modernitete, ne da bi se s tem morali odpovedati svoji krščanski in evropski identiteti.

KAJ NAM JE STORITI?

S tem sprehodom po začetkih novoveške misli sem hotel pokazati, da islamizacija Zahoda ni nekaj, kar bi nas doletelo od zunaj. Ta islamizacija (in iracionalizacija) je na delu v naši mentaliteti že od davnega XIII. stoletja. Da je ta miselna islamizacija pri nas povzročila razkroj družbe v obliki seksualne revolucije in posledičnega demografskega padca, nas ne sme čuditi, saj ji je od Dunska Skota dalje lastna relativizacija vseh splošnih ugotovitev in s tem (tudi moralnih) norm. Skozi ta

relativizem ali "diktaturo relativizma", kot jo je leta 2005 imenoval tedaj še kardinal Joseph Ratzinger, si islam podjarmlja Evropo. Tudi nas ne sme po drugi strani čuditi, da se ta razkroj pod vplivom islamske misli kaže le v krščanski in ne v islamski civilizaciji. Slednja je namreč v temelju vezana na že omenjeno slepo vero v dobresednost koranskega besedila in zato se v njej miselni relativizem, ki se je razvil pri nas, ni mogel pripetiti. Tudi poglavje, ki mu rečemo islamska filozofija, je bilo v islamu zelo kratko in za islam obrobno: vezano je bilo izključno na obdobje od IX. do XIII. stoletja.

Kaj nam je torej storiti? Kot vsakega, tudi tega težkega problema, v katerem se nahaja Zahod, se je treba lotiti korenito, tj. pri korenini. Tam torej, kjer je problem nastal, ga je treba tudi začeti odpravljati.

Glede tega pa je treba podati sledeče ključne ugotovitve:

1. Kriza, v kateri se nahaja sodobni Zahod, je v temelju miselna kriza. Je kriza filozofskega mišljenja, ki se je začela v XIII. stoletju na način, ki sem ga ravnokar prikazal. Seveda je to tudi demografska, ekonomska in politična kriza, a je v temelju vseh teh kriz (kot vedno) kriza filozofske (in teološke) misli. Ta miselni značaj krize dobro prikazuje Gramscijev zasnutek novolevičarstva, ki poudarja prav raven prepričanaj kot tisto najbolj temeljno raven. Pri tem se je treba torej strinjati s Contrerasovo ugotovitvijo v že omenjeni knjigi *Nova levica in krščanstvo*, kjer avtor okrca sodobno evropsko politično desnico, da "še vedno deluje v skladu s staro paradigmo: tisto iz dvajsetega stoletja, ko so bile razlike med desnico in levico povezane predvsem z obliko organizacije proizvodnega sistema. Ni še dojela, da težišče ideološkega boja ni več ekonomija, temveč moralno in kulturno vprašanje /.../".¹³ Jaz bi tu dodal, da ne gre tu le za to, da se mora desnica prilagoditi neki "novi" taktiki levece, ampak da v novoveškem ideološkem spopadu nikoli ni šlo za politiko in ekonomijo, pač pa je vselej šlo ravno za boj idej. Tu moramo reči, da je

imel nauk Cerkve, kakršen se je izoblikoval v epohi, ki se je zaključila s Pijem XII., to zelo jasno pred očmi - bolj kot kasneje. Tudi naš, tolikokrat po krivici blateni Anton Mahnič, je razmišljal točno na tej ravni središčnosti idej in načel.

2. Zlasti pa je treba ugotoviti, da je temeljni premik, ki ga moramo v svoji miselnosti narediti, povratek k filozofsko/teološki misli sv. Tomaža Akvinskega: zlasti v tisti spoznavoslovni točki, kjer je Tomaževa misel zaznala in ustrezno zavrnila iz islamske filozofije porojeno temeljno zmoto modernega sveta, da ni mogoče objektivno (tj. v čutni predmetnosti) utemeljiti splošnih ugotovitev, načel, norm, ker da so slednje le naš miselni konstrukt. Tu je seveda treba najprej reči, da smo na potezi katoličani, ki nam je Tomaževa misel s strani učiteljstva Cerkve predložena kot vzor filozofske in teološke refleksije (vse od *Aeterni Patris* do *Fides et ratio*), čeprav je bila v sami Cerkvi v času po II. vatikanskem koncilu močno opuščena. Ni mogoče, da ne bi opozoril na tem mestu na dejstvo, da se je v Cerkvi v 20. stoletju močno utrdil vpliv modernizma in neomodernizma (te "herezije vseh herezij", kot jo je imenoval Pij X. v encikliki *Pascendi*), ki je katoliško teologijo in filozofijo skušal prilagoditi pogubnim težnjam novoveškega filozofskega relativizma. Relativizacija norm, na kakršno smo opozorili že pri Skotu, se je razširila med duhovščino in teologi zlasti skozi podpiranje t. i. situacijske in eksistencialne etike, ki so jo zagovarjali odmevni teologi kot Karl Rahner, Joseph Fuchs in Bernhard Häring. Relativizacija zgodovinskih dejstev, znanih iz razodetja, v okviru biblične znanosti pa je načela same temelje verovanja, v skladu s prikazanim skotističnim prikazovanjem čutne predmetnosti kot oropane vsake vsebine, ki bi lahko imela splošen pomen oz. le-ta se subjektivizira (to je tendenca, ki pripelje denimo do Bultmannove subjektivizacije dejstva Kristusovega vstajenja kot projekcije želja apostolov). Skupno vsem

tem in podobnim tendencam je razdruženje konkretne posamezne stvarnosti od splošnih norm in načel, ki jo je v temelju izvedel Janez Duns Skot. Najbolj skrajna oblika te miselnosti je v Cerkev prodrla nedavno in je postala znana v kontekstu nedavne sinode o družini kot Kasperjev predlog o podeljevanju svetega obhajila ločenim in ponovno poročenim, v katerem se relativizira norma, ki jo Jezus jasno in večkrat podaja v *Evangelijih*. Zavedati se seveda moramo, da povratek v realistično, antimoderno Tomaževo misel v Cerkvi ne more računati na takojšnji uspeh. Tu se moramo spet predstaviti v gramscijevsko perspektivo pozicijske vojne idej, ki bo le počasi in ob veliki vztrajnosti obrodila zelene rezultate.¹⁴

3. Pri tem pa ne smemo prezreti nekaterih ugotovitev statistične narave, ki dodatno utemeljujejo pravilnost naše analize. Približevanje modernizmu oz. novoveški miselnosti v Cerkvi (čemur se običajno reče "duh II. vatikanskega koncila")¹⁵ se je običajno in se še vedno utemeljuje kot približevanje sodobnemu zahodnemu človeku s "pastoralnim" namenom, da se ga lažje in v večjem številu pritegne h krščanskemu življenju. Na tem namenu ves pokoncilski neo- in kvazimodernizem stoji in pade: uresničevanje tega, na neki ravni upravičenega namena, pa je sociološko in statistično preverljivo. Toda statistična dejstva govorijo, da te težnje v Cerkvi ne le, da ne dosegajo svojega cilja, pač pa da dosegajo točno nasproten učinek od želenega. Marsikje na Zahodu je namreč zaznati drastičen padec verskega življenja, ki se začne ravno v času okrog II. vatikanskega koncila, pri čemer je v času neposredno pred tem Cerkev doživljala statistično rast, tako kot jo doživljajo skupnosti in redovi v Cerkvi, ki nadaljujejo tradicijo antimodernistične Cerkve. Tudi učinek Frančiškovega papeževanja, ki se ga je skušalo predstaviti kot primer uspešne paradigme v duhu koncila, kaže, da vernikov ne privablja, ampak

odbija (vsako leto pada obisk javnih avdienc in drugih srečanj za dobro tretjino).¹⁶ Skratka, tudi statistični podatki kažejo, da če se želimo izviti iz zagatnega položaja, v katerega je novoveška miselnost pahnila evropskega človeka, se moramo najprej katoličani (in verjetno najprej laiki, ker je hierarhija službeno vezana na pokoncilski kvazimodernizem) vrniti h klasičnemu, tomističnemu, antimodernemu katolicizmu epohe, ki se je sklenila s papežem Pijem XII. Morda med nami ni malo ljudi, katoličanov, ki jim tak povratek v tomistično, antimoderno katolištvo iz različnih razlogov ne diši kaj preveč. Vendar glede na predstavljena dejstva mislim, da se na tem mestu vsak izmed nas lahko zaveže vsaj k temu, k čemur je pozval vesoljno Cerkev ugledni italijanski teolog Brunero Gherardini ob 50. obletnici II. vatikanskega koncila, in sicer, da smo pripravljeni začeti nepristransko razpravo o sadovih tako predkoncilskih, antimodernističnih, kot pokoncilskih, kvazimodernističnih usmeritve Cerkve, ne da bi vnaprej predpostavljali, da je pokoncilska pot edina možna pot za Cerkev v sedanjosti in prihodnosti.¹⁷

-
1. Prim. Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere*, 7. zv., § 52; 8. zv., § 16; 13. zv., § 7. Gramscijeva dela so na spletu dostopna na http://www.nilalienum.com/Gramsci/o_Indexnew.html.
 2. Prim. seznam raznih tovrstnih Gramscijevih navedkov na: <http://www.scuolanticoli.com/pagegramsci.htm>. Prim. tudi A. del Noce, *Il marxismo di Gramsci e la religione*, na: http://www.totustuustools.net/pvalori/delnoce_gramsci.htm
 3. K. Marx, *Prispevek h kritiki Heglove filozofije prava: Uvod*, MEID I, str. 192.
 4. Prim. A. del Noce, n. d.
 5. Fourier je namreč v svoji *Théorie des quatre-mouvements et des destinées-générales*, 2. Partie, (cap.:) *Avilissement des femmes en la Civilisation*, v: *Oeuvres complètes de Charles Fourier*, Paris 1841, ugotavljal: "Il n'est aucune cause qui produise aussi rapidement le progrès ou le déclin social que le changement du sort des femmes" (str. 195-196); "En résumé, l'extension des privilèges des femmes est le principe général de tout progrès sociaux" (str. 196).
 6. Prim. nedavni intervju z Alice von Hilderbrand (ženo znamenitega katoliškega filozofa Dietricha von Hilderbranda) na to temo: <http://www.churchmilitant.com/video/episode/infiltration>.

7. Prim. H. Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, Celje 2001, str. 32 sl.
8. Tu je težko odmisлити Maritainov očitek "angelizma" novoveški misli.
9. Ne smemo pozabiti na sorodnost nauka o iluminaciji pri sv. Avguštinu.
10. Prim. *De ente et essentia*, III, n. 25.
11. Res je, da je pri Dunsu Skotu direktno spoznana posamezna stvar, splošnost pa le posredno, po refleksiji (Prim. A. Maurer, *Zgodovina srednjeveške misli – Zahod*, Celje 2001, str. 250, T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, Bologna 1991, str. 239), prav obratno kot pri sv. Tomažu (S. th., I, q. 86, a. 1), vendar je dejstvo, da splošnost (intentio universalitatis) ni več dojeta le kot spoznavni akt, ki vodi k spoznanju stvari, pač pa kot predmet spoznanja (*Rep. Mag.*, I, d. 3, q. 4, nav. po A. Sollinger, *Erkenntnistheoretische Implikationen der Memoria-Konzeption von Scotus*, v: *Via Scoti*, ur. L. Sileo, I. zv., Rim 1995, str. 485, prim. tudi T. Tyn, n. d., str. 239). Iz tega dalje sledi, da je posamezna čutna stvar že izhodiščno oropana splošnosti, ki postane umski konstrukt in posledično je posamezna stvar (edina, ki ji po Skotu pripada polni status bitja) nekaj, čemur posameznost pripada na neodtujljiv način, po svojem bistvu: tej k bistvu in liku pripadajoči lastnosti reče Skot *haecceitas* (*Opus Oxon.*, I, d. 3, q. 6, n. 15, nav. po A. Maurer, n. d., str. 248, prim. tudi T. Tyn, n. d., str. 237); pri sv. Tomažu pa posameznost (*principium individuationis*) ne izhaja iz lika/bistva, ampak le iz stvari (*materia signata quantitate*). Iz tega potem dalje sledi, da bit (neločljiva od posameznosti) spada k bistvu vsake stvari: posledično je med bitjo in bistvom možna le *razumska* in ne stvarna razlika (*Rep. Par.*, II, d. 1, q. 2, n. 3, po R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, Berlin-New York, 1986, str. 316). Pri sv. Tomažu je ta razlika med ustvarjenimi bitji lahko le stvarna, saj bi drugače vse stvari bile večne kakor Bog. Ker sta bit in bistvo pri Skotu stvarno ista, je lahko njegovo pojmovanje bitja le univokno (*Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 27 sl., po *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Leiden-Boston 2012, str. 396) in ne analogno, po bistvih razlikovano, kot pri sv. Tomažu, kar pripelje Skota tudi do nadaljnje (za sodobni neomodernizem bistvene) teze o naravni želji po zrenju Božjega bistva. To tezo, ki jo najdemo npr. v temeljnem De Lubacovem delu *Surnaturel* (1946), izhaja iz univocizma v tem smislu, da če rečemo s Skotom, da je adekvatni predmet uma univokno pojmovano bitje, potem je človekova težnja po spoznanju po svoji naravi usmerjena k spoznanju celotnega bitja (vključno z Bogom) in ne le stvarnega bitja (kot pri sv. Tomažu) (*Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 113-114, po J. Aertsen, n. d., str. 409). Ker so splošnosti pri Skotu oropane svoje adekvatne podlage v stvarnosti, se to pozna tudi na pojmovanju Boga, čigar volja ni več vezana na kakršna koli načela ravnjanja (ideje v Božjem umu), pač pa ta načela postanejo že (dokončno sicer šele pri Ockhamu) izraz njegove volje, kar bo odločilno za Descartesovo formulacijo hiperboličnega dvoma preko hipoteze o *malin génie* v I. *Meditaciji* (Prim. A. Maurer, n. d., str. 244-246, 289-290).
12. Prim. S. th., I, q. 85, a. 5, ad 3.
13. F. J. Contreras, D. Poole, *Nova levica in krščanstvo*, Ljubljana 2015, str. 45-46.
14. Kot primer dobre prakse, ki se ozira v nakazano smer, bi navedel tudi diskusijo okrog vprašanj kulture življenja in obrambe družine. Argumenti, ki jih naša stran predstavlja javnosti, so namreč v glavnem argumenti iz navedene aristotelско-tomistične (torej antimodernistične) spoznavoslovne provenience. Če se namreč hoče pokazati, da je zarodek človek, ki mu pripadajo ustrezne pravice, ne bo tega mogoče narediti, ne da bi se poseglo po konceptih deja, možnosti, bistva, lika in tvari: zarodek je človek v možnosti, ne pa še v deju (ni še realiziral vseh človeških zmoglosti), a možnost je tista, ki določa bistvo ali lik (ki ga lahko tu razumemo tudi kot DNK, ki določa nadaljnji razvojni algoritem, če nočemo poseči po kompleksnejšem pojmu duše – prim. E. Berti, *Quando esiste l'uomo in potenza*, v: E. Berti, *Nuovi studi aristotelici*, II. zv., Brescia 2005, str. 143-150, prim tudi moj članek iz časa okrog referendumu na <http://www.casnik.si/index.php/2015/12/16/cas-je-definitivo-proti/>). A ta argumentacija predpostavlja, da smo zmogni ravno abstrakcije lika (DNK-ja, npr.) kot splošne zakonitosti iz tvarnega posameznika. Podobno velja za argumentacijo zoper homoseksualne "poroke": v našem bistvu (DNK-ju) je zapisan spol, v katerem so določene zmoglosti takšnega in ne drugega razvoja in tudi reprodukcije; uporaba reproduktivnega akta (spolnosti), ki ni skladna s tem po naravi danim algoritmom razvoja (npr. homoseksualna "spolnost"), ni v skladu z naravo človeka in torej tudi z njegovim dostojanstvom ne in v toliko tudi ni dopustna (kot npr. tudi prostovoljno suženjstvo). Na podoben način je mogoča tomistično-aristotelška argumentacija zoper kontracepcijo, pa tudi zoper promocijo ženskega zaposlovanja, in sicer iz roditvene funkcije in intenzivne skrbi za zarod, ki (če ni uporabljena kontracepcija ali njej podobne metode) žensko zaposli za celoten čas, v katerem bi bila kompetitivna na trgu dela. Vidimo torej, kako nam realistična filozofska misel prinese pozabljen tip racionalnosti, na osnovi katere je mogoče zavrniti vse glavne vzroke krize zahodnega človeštva, v kateri se nahajamo. Ponavljam: gre za pozabljen tip racionalnosti, pravzaprav za pozabljeno racionalnost kot tako, ki smo jo nadomestili z iracionalizmom subjektivizma in relativizma. Ne gre pa za vzpostavitev nekega novega iracionalnega avtoritarizma, kakršnega srečamo v islamski veri. Mislim celo, da bi nam bili muslimani hvaležni, če jim bomo znali pokazati, da je možno vzpostaviti demografsko in normativno stabilno družbo na osnovi racionalne misli in brez uporabe slepe fundamentalistične sile, ki so je, kolikor vem, sami muslimani nekoliko siti in je to eden izmed glavnih vzrokov za njihovo spreobračanje v krščanstvo, ki v zadnjih desetletjih presenetljivo narašča.
15. Da bi se razlikovalo od "črke" njegovih dokumentov, ki ne vsebujejo neposredno modernističnih trditve, čeprav so mestoma dvoumna, npr. v dokumentih o verski svobodi, o ekumenizmu, o misijonih itd.
16. Prim. <http://www.antoniosocci.com/fedeli-in-fuga-da-bergoglio/#more-4216>
17. Prim. B. Gherardini, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*. Casa Mariana Editrice, Frigento 2009; *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato*. Lindau, Torino 2011.



Verska svoboda v Izraelu - Palestini: Lahko muslimani postanejo kristjani in ali imajo kristjani svobodo sprejeti te spreobrnjenice?¹

1. STATUS APOSTATOV NA ZAHODNEM BREGU IN V IZRAELU

Številni kristjani, s katerimi smo govorili med terenskim delom,³ so opisovali svoje različne prispevke v družbi, kako jih je pri tem motiviral njihov krščanski etos in kako so pri tem imeli tako muslimanske kot krščanske poslušalce. Sovpadanje vidikov krščanske prisotnosti na Zahodnem bregu s središčnostjo vprašanja verske svobode na področju Bližnjega Vzhoda nas je vodilo do vprašanja: *glede na to, da vključujete muslimane v svoje aktivnosti in da ste krščanska skupnost, kaj naredite, če musliman reče: prebral sem vašo knjigo in verjamem v Jezusa in njegovo učenje, zdaj pa bi rad postal kristjan?*

Vprašanje je naravno zrastle iz okvirov naših intervjujev. Zato želim na tej točki prestaviti naš fokus iz vprašanja dejavnosti/nedejavnosti katoliških in pravoslavnih kristjanov na Zahodnem bregu, ki je tema glavnega prispevka, na vprašanje verske svobode v Izraelu in na Zahodnem bregu (z upoštevanjem uvidov in opazanj iz širšega arabskega sveta, ki so gotovo relevantni).⁴ Naše raziskovanje verske svobode se osredotoča predvsem na občutljivo, a pomembno

vprašanje verskih prestopov iz islama v krščanstvo: na svobodo krščanskih skupnosti, da predstavljajo svoje sporočilo muslimanom in da sprejemajo nove člane v skupnost, ko se zgodi, da sprejmejo njihovo sporočilo; ter na svobodo posameznika iz muslimanskega okolja, da se lahko spreobrne, kar pomeni, da se obrne stran od islama (ali določenih njegovih vidikov) in se obrne k Jezusu in njegovi veri, kar razumemo tu kot krščanstvo, ter se pridruži njegovim učencem, kar tu pomeni Cerkvi v širšem pomenu besede.⁵

Na splošno si novi verniki z muslimanskim ozadjem prizadevajo za svoj prestop v krščanstvo in uvajanje, a še niso bili krščeni in ne pripadajo lokalnim skupnostim kristjanov. Dosegli so notranje prepričanje, kar doživljajo, kot da so se obrnili od starega v islamu k novemu v Jezusu in v veri, ki jo je učil on in njegovi učenci. Morda je najbolj točno v teh posameznikih (in pogosto so izolirani in sami) videti obrobne vernike. Njihova teologija je ponavadi evangelijska ali karizmatična, ker so te skupnosti najbolj vpletene v predajanje krščanskega sporočila muslimanom, vendar pogosto ne pripadajo lokalnim evangelijskim skupnostim, naj bodo to baptisti, binškoštniki ali drugi. V tej raziskavi zato kristjanov iz

islama ne bomo označili kot evangelijske kristjane, ampak kot svojsko, obrobno in pogosto nepovezano skupino vernikov.

Da bi bolje razumeli težave, s katerimi se srečujejo kristjani iz islama, moramo natančneje raziskati njihov položaj. Vzpostavljene Cerkve na območju njihovo prisotnost bodisi skrivajo, bodisi (pogosteje) je ne priznavajo. V Izraelu uživajo muslimani versko svobodo in svobodo vesti, da lahko zapustijo islam in prestopijo v drugo religijo ali v ateizem. Na Zahodnem bregu je to sporno. V Gazi, ki jo nadzoruje Hamas, bi to po vsej verjetnosti vodilo v usmrnitev, ki je po Al-Buhariju kazen, ki jo je Prerok predvidel za tiste, ki zapustijo islam. Glede tega vlada med štirimi šolami sunitskega prava soglasje vse od prvega stoletja po hidžri (Griffel 2008), čeprav se ne strinjajo glede usode ženskih odpadnic - nekateri dajejo prednost zaporni kazni, dokler se ne vrnejo v islam, pred usmrtnitvijo - in glede vprašanja, ali je odpadniku najprej potrebno ponuditi možnost, da se odreče novi veri (An-Na'im 1986). Prerokove besede o tem vprašanju se zdijo nedvoumno jasne: *man baddala diinahu fa'aqталuuhu* - kdor tako spremeni svojo religijo, ga pokončajte.⁶

Kristjani v Jeruzalemu in na Zahodnem bregu, ki smo jih o tem spraševali, so bili različnih mnenj. Zato sem obiskal (muslimanskega) odvetnika v Betlehemu, ki je prijazno (in brez zahteve po plačilu) odgovoril na moja vprašanja o verskem prestopu: "Lahko ljudje tu zamenjajo vero? Mislim, iz krščanske v muslimansko ali iz muslimanske v krščansko?" sem vprašal, v poskusu, da vprašanje ne bi izzvenelo kot grožnja. Njegov odgovor v jasni klasični arabščini, ki jo je zmožen govoriti le pravnik ali pesnik, se je glasil: "Odgovor ima dve vrstici: kristjan lahko postane musliman, a musliman ne more postati kristjan." Ko sem ga vprašal po vzroku, je razložil, da palestinska ustava omenja šariat kot vir prava in da je to mnenje, ki iz njega izhaja o tej stvari. Razložil je še, da pravna osnova izhaja iz Prerokovih haditov. Mnogi kristjani, s katerimi smo opravili intervju, tudi bivši muslimani, so se

tega jasno zavedali. V Palestini je možna tudi izvršitev kazni (čeprav ne s strani Palestinske oblasti), kot se je zgodilo v primeru Ahmada al Achwala, potem ko so ga domnevno mučili v zaporu.⁷ Druga možnost je izgon iz domovine zaradi prevzema krščanske vere, pri čemer so posamezniki relativno nemočni in lahko le v majhni meri zahtevajo pravico, glede na to, da tradicionalno, otrodoksno islamsko pravo zanje predvideva usmrnitev. Četudi država zaniži pred apostazo, se zgodi, da vzame stvari v svoje roke njihova družina.

2. KAKO SE CERKVE IN DRUŽBA SREČUJEJO S SPREOBRNJENCI IZ ISLAMA

2.1 ZAHODNI BREG

Če se vrnemo k začetnemu vprašanju - kaj storijo katoliški ali pravoslavni kristjani, ko se nanje obrne oseba z željo po spreobrnitvi - smo dobili različne odgovore. Eden od njih je bil, da se prestop lahko zgodi, če je storjen potihoma in stran od oči javnosti (čeprav to ne pomeni, da bo oblast legalno priznala veljavnost take spreobrnitve). Drugi sodelujoči so menili, da to seje sektaška nesoglasja in ogroža diskurz o enem palestinskem narodu, pri čemer mora biti vera na drugem mestu za narodnostjo. Z drugimi besedami, sama prisotnost spreobrnjenca nakazuje, da je v krščanstvu nekaj, česar ni moč najti v islamu. To lahko žali čustva nekaterih muslimanov in vodi v neslogo. Zato dajejo svobodi muslimanov, da zapustijo islam, in svobodi Cerkve, da sprejme spreobrnjenca, manjšo pomembnost od vzdrževanja podobe združene palestinske identitete. Na Zahodnem bregu smo najpogosteje slišali ta odgovor: potencialnega spreobrnjenca je potrebno zavrniti (ali poslati v kako drugo Cerkev), ker je sprejeti ga v skupnost prenevarno in preveč tvegano.

Drugi odgovor je bil, da lahko sprejmejo spreobrnjenca iz islama na skrivaj, da bi s tem preprečili sektaške razkole in potencialno nasilje. Medtem ko se ta pristop ne odreka svoboščinam v celoti, pa pomeni njihovo

zakrivanje zaradi vzdrževanja družbenega reda in varnosti. Neka palestinska spreobrnjenka,⁸ ki sem jo srečal, mi je pripovedovala o njenem iskanju, katera Cerkev bi jo bila pripravljena sprejeti. Prebrala je nekaj krščanske literature in se prepričala o resnici krščanske vere. Lokalni duhovnik ji je dovolil obiskovati cerkev, a je ni hotel krstiti in se je končno naveličal njenega vztrajanja, da bi bila krščena. Drugi duhovnik (iz druge cerkvene skupnosti) ji je dal ključ cerkve, da bi lahko sama prihajala molit, a ji obenem povedal, da je ne more krstiti. Stari menih, ki sem ga spoznal v Jeruzalemu (ne katoliški, ne grško-pravoslavni), mi je rekel, da ji lahko pomaga. Vprašal sem ga, če jo bi krstil. Rekel je, da ne, da ne more. Vprašal sem ga, če bi jo krstil njegov škof.⁹ Rekel je, da ne, da njegov škof nikoli ne bi storil tega. Toda povedal mi je, da pozna starega, upokojenega duhovnika, ki je pripravljen pomagati, vendar bi krst potekal v kadi, z mano kot botrom, na skrivnem. (To se nato ni zgodilo, je pa na koncu bila krščena.)

Zdi se, da Cerkve na Zahodnem bregu z maloštevilnimi izjemami menijo, da pravica do sprejemanja spreobrnjencev iz islama ni dovolj pomembna. Oziroma, če se jim zdi pomembna, ni vredna povračilnih ukrepov, ki sledijo. Spreobrnjenci prihajajo redko in so maloštevilni, javno sprejetje enega samega spreobrnjenca, pa bi po njihovem mnenju lahko vodilo v nasilje ali kazen. Poleg tega, kot so nekateri eksplicitno dejali, bodo spreobrnjence iz islama verjetno ubili. Tako mi je neka oseba iz Zahodnega brega dejala: "Tu imamo versko svobodo, a ne kot na Zahodu, kjer lahko človek zamenja svojo vero." Nek druga kristjanka (ki ni bivša muslimanka) iz Betlehema mi je razložila, da kljub temu, da je njena (protestantska) skupnost zavezana osvoboditvi in svoboščinam, ne bi nikoli sprejela osebe, ki bi se želela spreobrniti v krščanstvo iz islama. Ironično je, da so nekateri predstavniki tradicionalnih Cerkev, ki so javno izražali omalovaževanje do evangelijskih kristjanov, ki jih ne priznavata ne Palestinska oblast, ne izraelska država, dejali,

da muslimana, ki jih sprašuje o krščanstvu, pošljejo prav k njim. Zdi se, da evangelijske skupnosti muslimanom, ki se zanimajo za krščanstvo, vsaj odgovarjajo na vprašanja.

2.2 IZRAEL

V Izraelu je situacija drugačna. Muslimani imajo tu svobodo spreobrnitve in kristjani imajo svobodo, da odprto sprejmejo muslimanske spreobrnjence v svoje Cerkve. Ocenjujem, da je v Izraelu okoli 300 kristjanov iz islama in mogoče še nekaj sto na Zahodnem bregu. Vseeno se tudi v Izraelu prestopi redko dogajajo. Pregarjanje tam ne izvira s strani države, vendar po trditvah katoliškega duhovnika v Jeruzalemu (kjer so ne glede na okupacijo državljani podvrženi izraelskemu pravu) lahko sicer sprejmejo muslimanske spreobrnjence, a jih bodo njihove družine pogosto preganjale ali celo umorile.

3. IZZIVI IN INTERESI KRŠČANSKIH SPREOBRNJENCEV IZ ISLAMA

3.1 PRIPADNOST IN SKUPNOST

Koncept svobode je tesno povezan z interesi, saj je svobodna oseba zmožna slediti svojim interesom. Če se torej obrnemo k interesom kristjanov iz islama, so le-ti različni. Eden ključnih izzivov, ki jih srečujejo, so lokalne Cerkve, kot smo nakazali v prejšnjem poglavju. Zaradi tega se nekateri izmed njih ne pridružijo arabskim, ampak raje hebrejsko govorečim hišnim cerkvam, ki jih večinsko sestavljajo mesijanski judje. Slednji verjamejo, da je bil Jezus iz Nazareta pravi Božji Mesija, in jih večina judovskega prebivalstva ne sprejema kot prave jude. Zato so obrobni in odrinjeni. Takšni so tudi kristjani iz islama - muslimanska skupnost jih ne sprejema zaradi apostazije, arabski kristjani pa zaradi sumničavosti, (občutka) dolge zgodovine zlorab s strani muslimanov (čeprav o tem govorijo samo zasebno), negotovega položaja neznatne manjšine in želje, da ne bi škodili ideji 'enega naroda'. V Izraelu sem obiskal

skupnost, ki je arabsko govoreča in je odprto sprejemala spreobrnjence in iskalce iz islama, vendar predstavlja izjemo. Spreobrnjenci, ki obiskujejo hišne cerkve mesijanskih judov, so izkazali veliko ustvarjalnost v ravnanju do pripadnosti in skupnosti. Glede svoboščin govorimo o svobodi pripadnosti skupnosti, večji od posameznika, če se zgodi, da je ta izgnan iz svoje osnovne družine in skupnosti. V tem primeru so kristjani iz islama na več ravneh izkazali dejavnost za ohranitev svobode združevanja, še natančneje svobode izbire skupnosti ali celo svobodne pripadnosti.

Med pogovorom mi je protestantski duhovnik v Izraelu povedal, kako je v letih svoje službe krstil nekaj muslimanov (in judov). Po temeljiti katezezi in ko se je prepričal, da so razumeli, kaj delajo, in da so njihovi motivi iskreni, jih je krstil, dal vlogo izraelski državi za spremembo verske pripadnosti, a jih nato ni registriral pri krajevni arabski skupnosti, ampak pri mednarodni (se pravi, večinsko priseljski) v večjem mestu. Tako so se lahko izognili zavračanju s strani arabskih kristjanov, obenem jim je bila pravno potrjena pripadnost priznani cerkveni skupnosti, s tem pa so uveljavili tudi pravno pravico do pripadnosti uveljavljeni Cerkvi znotraj Izraela. To je pomenilo, da bodo vprašanja, povezana z dediščino, pogrebom in poroko v rokah kristjanov, ne muslimanov (kar na Zahodnem bregu po vsej verjetnosti ne bi bilo možno.) Kristjani iz islama, ki obiskujejo neformalne hišne cerkve, kjer je večina članov mesijanskih judov, nimajo teh pravic, ker njihova skupnost ni priznana s strani države, vendar imajo vsaj možnost pripadnosti skupnosti ljudi, ki so tako kot oni obrobni in odrinjeni.

Težave, povezane s skupnostjo in pripadnostjo, lahko vodijo k nadaljnjim vprašanjem: zakaj obrobni kristjani iz islama preprosto ne ustanovijo svoje Cerkve? Odgovor je, da so ponekod v arabskem sveta storili prav to. Skoraj vsi kristjani v Alžiriji pripadajo takim skupnostim. Obstaja študija, ki opisuje, kako je skoraj po naključju nastala neka taka skupnost, čeprav ne moremo razkriti njene

specifične lokacije.¹⁰ V večini primerov pa niso dovolj številčni, da bi lahko oblikovali svojo Cerkev. Hkrati je ena od trditev krščanske vere, da "podira pregrade sovraštva" (prim. Ef 2,14) med različnimi skupnostmi, zato kristjani iz islama (in mnogo od njih je zelo vneto prebralo Sveto pismo) upravičeno poskušajo postati del heterogene in raznolike skupnosti.

3.2 IZZIV ZAPOSLOTITVE

Če je zaposlen pri muslimanu, bo spreobrnjenec po vsej verjetnosti izgubil službo, če je njegov najemodajalec musliman, bo po vsej verjetnosti izgubil bivališče. To je še posebej res na Zahodnem bregu, kjer ima apostat malo pravnih vzvodov. Poznal sem mladeniča na Zahodnem bregu, ki se je po spreobrnitvi preselil v drugo mesto in našel delo pri nekem kristjanu v njegovi trgovini. Ko je lastnik izvedel, da je spreobrnjenec, ga je odpustil. Če bi bil rojen kot kristjan, ne bi bilo težav; da bi imel v službi spreobrnjenca, pa je bilo zanj preprosto prenevarno.

V Izraelu je manj verjetno, da bi bil nekdo odpuščen zaradi spreobrnitve. Zgodi se lahko npr., če dela za družinsko podjetje. Toda v vladnih ali večjih podjetjih imajo spreobrnjenci možnost obdržati delo, dokler ga dobro opravljajo.

V drugih arabskih deželah je realnost diskriminacije pri svobodni zaposlitvi Cerkve nagovorila, da so se osredotočile na nudenje izobraževalnih tečajev in usposabljanj pri delu, da bi s tem spreobrnjencem omogočili ustanavljanje svojih podjetij, a podobnih iniciativ v Izraelu-Palestini ne poznam. Pri maloštevilnih kristjanih, ki so pripravljene sodelovati s kristjani iz islama, obstaja želja, da bi se izognili ustvarjanju odvisnosti, če bi spreobrnjencu ponujali denar ali dolograjno zaposlitev. Pri tem je skrb dvojna. Najprej bi s tem privabili neiskrene spreobrnitve, če bi bila povezana z zaposlitvijo; drugič imajo pastori in misijonarji pogosto zelo omejena sredstva in si tega preprosto ne morejo privoščiti.



3.3 STATUS "KUŽNE" OSEBE

Odpadniki iz islama so prestopili mejo, za katero velja, da ogroža varnost in kohezijo celotne skupnosti. Zato se jih obravnava kot kužno prisotnost, ki jo je treba omejiti, izničiti ali izbrisati.¹¹

Zato je glavna težava, s katero se srečujejo bivši muslimani, povezana z družinsko dinamiko. Kot mi je razložil luteranec iz Betlehema, je vprašanje religije ovito v identiteto družine. Vlada prepričanje, da prestop iz islama nujno pomeni izdajo lastne družine. Odtujitev od družine je široko razširjena med kristjani iz islama. Tudi če želijo muslimanski družinski člani nadaljevati stike s spreobrnjencem, pogosto pride do neubranljivega družbenega pritiska, naj ga prisilijo/spodbudijo k 'vrnitvi v islam', ali pa naj območje očistijo kužne prisotnosti odpadnika. V ta namen se poslužujejo različnih strategij, od tega, da ga zaprejo, ubijejo (kar je redko, a se dogaja), ga prisilijo, da emigrira (bolj pogosto), ali da skriva svojo spreobrnitev (tudi pogosto).

Vse strategije zadržanja ali izničenja kužne prisotnosti bivših muslimanov vsebujejo omejevanje njihovih svoboščin, čeprav je to bolj poudarjeno na Zahodnem bregu kot v Izraelu. Prva strategija, da jih v večji ali manjši meri zaprejo v družinsko hišo, jim odvzema svobodo gibanja in združevanja. Druga (uboj) odvzame vse svoboščine. Tretja (izgon) odvzema svobodo do življenja v svoji domovini. Ironično je, da Palestinci pogosto govorijo o veliki krivici, ki sem jim je zgodila, ko so bili pregnani iz svojih domov, medtem ko je to dejansko običajen način ravnanja palestinskih muslimanov s kristjani, ki so prestopili iz islama. Zadnja oblika ravnanja z okužbo (skrivanje) dovoljuje osebi, da ostane, a hkrati zagotavlja, da se njihova okužba ne širi. Kaže se v obliki dogovora, da ne smejo govoriti o Jezusu ali krščanskemu oznanilu, in pogosto tudi, da se ne udeležujejo lokalnih krščanskih srečanj.

Skupnost kristjanov iz islama v Izraelu-Palestini šteje le nekaj sto ljudi, čeprav

je v zadnjih dveh desetletjih zelo narasla. Kako delujejo, da bi promovirali svoje svoboščine? Skupnost v Izraelu-Palestini je sama po sebi tako majhna in mlada, da je težko z natančnostjo ugotoviti, kako deluje na ravni, širši od individualne. Če pogledamo širše območje in preučimo spise kristjanov iz islama (večinoma avtobiografske, kjer se osredotočajo na svoje spreobrnjenje), skupaj s tistimi iz Egipta, Irana in Pakistana, je mogoče identificirati nekaj jasnih primerov delovanja, posebej v odnosu do svoboščin.

4. DELOVANJE

Kljub tem težavam se zdi, da si kristjani iz islama prizadevajo za številne cilje, med katerimi je tudi subverzija nepravičnih družbenih struktur.¹² Nepravilna struktura, ki jo obtožujejo kot nehumano in nepravilno, ni nič drugega kot samo islamsko šeriatsko pravo, saj jim prav ta preprečuje uživanje svoboščin, kot so bivanje v svojem domu, zaposlitev po svojih željah, državno priznanje njihove spreobrnitve (to ni možno v Egiptu, Jordaniji in Palestini, možno pa je v Izraelu, Turčiji in Pakistanu), varno združevanje s soverniki, varno izražanje svojih pogledov na verske zadeve, itd. Enega od odgovorov ponuja razlaga, da je šeriatsko pravo samo po sebi zelo raznoliko in dinamično in da v njem obstajajo teorije, ki dovoljujejo prestop iz vere in toleranco. Vendar se ta ugovor kristjanov iz islama ne dotakne, ker njihova živeta izkušnja šeriata ni takšna. Poznajo tistega, ki ga živijo njihove družbe, ne njegove sodobne, bolj liberalne oblike, ki jo najdemo na ameriških in britanskih univerzah. Kristjani iz islama v svojih spisih zagovarjajo versko svobodo, ki vključuje svobodo, da lahko prestopijo iz islama v drugo religijo ali v ateizem in da mora tako odločitev uradno priznati tudi država, kjer vodi evidenco verske pripadnosti; svobodo govora, tudi tistega, ki je kritičen do Mohameda in Korana in do žensk sovražnih navad, ki jih mnogokrat zaznavajo med muslimani; svobodo združevanja, ki pomeni možnost varnega srečevanja in

bogoslužja s sovorniki; svobodo glede družinskega prava, od tega, da lahko spreobrnjenci svobodno vzgajajo otroke v krščanski družini, do tega, da morata njihova poroka in pogreb potekati po krščanskih pravilih in ne v skladu s šeriatom.

Če se vrnemo na naše področje, v Izraelu-Palestini ne najdemo skupnosti, ki bi imela bodisi voljo, bodisi občutek varnosti, da bi se odločila za tak način delovanja. V Palestini doživljajo preganjanje na več ravneh. Zagotavljanje njihove varnosti ni v interesu države, ki ima morda celo več od tega, da olajša pot tistim, ki želijo omejiti kužno prisotnost spreobrnjencev. Veliko kristjanov na Zahodnem bregu se jasno zaveda, da bodo apostate po vsej verjetnosti ubili, in so to nedvoumno tudi povedali v naših pogovorih z njimi. Cerkve imajo zelo malo koristi, če sprejmejo medse muslimanske spreobrnjence ali iskalce, lahko pa veliko izgubijo. Zato jih bodisi zavrnejo, bodisi sprejmejo na skrivnem, a brez obhajanja obreda uvajanja (krsta) in brez vidne včlenitve v krščansko skupnost, bodisi napotijo k maloštevilnim (predvsem evangelijskim) Cerkvam, ki bi bile morda pripravljene stopiti z njimi v stik.

V Izraelu Cerkve niso v enaki meri ogrožene, če sprejmejo kristjane iz islama. Veliko je odvisno od tega, kdo nadzira policijo v določeni regiji ali mestu. Če je krajevna policija arabska, potem je skoraj gotovo muslimanska (kot je to v Nazaretu) in je malo verjetno, da bodo kaznovali vandaliziranje cerkva. Če je policija judovska, ne vem. Pomembna je tudi vidnost nasilja. Samega vandalizma verjetno ne bodo kaznovali, medtem ko jih nasilje, ki doseže raven vidnosti, ki bi lahko osramotila policijo, kot je požig cerkve ali uboj spreobrnjenca, prisili, da zagotovijo kristjanom določeno mero varnosti.

Na splošno se zdi, da zahteva po pravici in varnosti za kristjane iz islama ni nikomur v interesu. Zato je znotraj krščanske populacije v Izraelu-Palestini ta skupina najbolj nemočna in v najbolj bednem položaju. V njihovi izkušnji se je islam pokazal kot nepravičen in zatiralski,

kar je pogled, ki bi marsikoga spravil v neprijeten položaj. Zdi se jim, da že sam njihov obstoj implicira, da islam, ravno če ga ustrezno razumemo in prakticiramo, ni ne miroljuben, ne tolerant: delovali so po svobodi vesti in prestopili iz islama h krščanstvu.

5. MOTIVI ZA SPREOBRNITEV

Če upoštevamo dve ravni diskurza 'enega naroda',¹³ je ena od možnih interpretacij, da ga nekateri kristjani in krščanski izobraževalni sistem na Zahodnem bregu vidijo kot sredstvo zagotavljanja sekularne družbe, četudi večinsko vodene s strani muslimanov, ki bi oblikovala identiteto predvsem okoli narodne pripadnosti - bodisi v okviru palestinske ali širše arabske identitete (oba izraza se pogosto uporablja) - bolj kot obstoj dveh ločenih skupnosti (krščanske in muslimanske), ki bi osredotočali svojo identiteto na religijsko pripadnost, čeprav govorita isti jezik in imata nekaj skupnih običajev. Prestope iz islama v krščanstvo in odprto spodbujanje muslimanov, naj premislijo o tej realni možnosti, lahko prav tako interpretiramo kot politično strategijo, čeprav te dejavnosti (spreobračanja in evangelizacije) ne bi nikoli smeli reducirati preprosto na politične ali družbene motive. Ljudje, ki delujejo na področju spreobračanja, so nagnjeni k temu, kot smo omenili zgoraj, da islam v njegovi ortodoksni in tradicionalni obliki vidijo kot nepopravljiv in končno nezmožen razviti pravično družbo.

V kontekstu Izraela-Palentine naj bi bil 'avtentični islam' zgrajen na vzorcu Prerokovega življenja, ki je v očeh večine bivših muslimanov nasilen, sovražn do žensk, nevaren in netoleranten. Vsak poskus razvoja pravičnega družbenega reda na osnovi religiozno usmerjene politike, ki razume tako osebo kot 'ideal človeka' ali 'al insaan al kaamil', je zanje *ab initio* usojen na neuspeh. Rešitev je torej očitna: spremeniti mnenje ljudi in pomagati tistim, ki ga spremenijo. Na tako načrtanem področju deluje v Izraelu-Palestini omejeno število kristjanov. Že preprosto

dejanje molitve za muslimane, da bi postali kristjani, je delovanje, vsaj iz vidika kristjanov, ki verujejo, da molitev lahko resnično vpliva na današnji svet. Kljub temu je molitev za odrešenje muslimanov izredno redka, tudi med evangelijskimi kristjani, čeprav obstajajo izjeme (Miller 2010).

Medtem ko imamo več študij, ki se ukvarjajo z vprašanjem, zakaj se muslimani spreobračajo v krščanstvo (Woodberry, Shubin & Marks 2007; Gaudeul 1999), je posebej zanimiva tista, ki jo je izvedel južnoafriški misiolog Anthony Greenham z naslovom 'A Study of Palestinian Muslim Conversions to Christ' (2010). Greenham je izvedel intervju z 22 osebami v Izraelu-Palestini, polovico moških, polovico žensk, in ugotovil, da so 'jedrni dejavniki' sledeči: 1. oseba Jezusa Kristusa (22/22); 2. čudežno delovanje Boga v njihovem življenju (16/22); 3. resnica Jezusovega sporočila (16/22); 4. vloga drugih kristjanov (13/22). Politična nestabilnost in zavračanje islama sta bili vsaka zase navedeni le pri treh osebah. To pomeni, da je vsaj med spreobrnjenci, ki jih je izbral Greenham, spreobrnitev spodbudil predvsem obrat k Jezusu in njegovemu sporočilu in šele v drugi vrsti obrat stran od islama, njegovega Preroka in politike v njegovem imenu. Zadnja prepričevalna točka krščanske vere je torej gotovo oseba Jezusa Kristusa. To odkritje sovпада s pogovori in intervjuji, ki sem jih imel s kristjani iz islama v Izraelu-Palestini in drugod. Središčnost Jezusove osebe in nauka pa ne pomeni, da je to samotna in zasebna pot, kot je razvidno v dejstvu, da je preko polovica vprašanih omenilo 'vlogo drugih kristjanov'. Spreobrnjenci, ki jih poznam, so imeli podobne izkušnje. Primeri so mlada gospodična iz Galileje, ki je imela družabno in krepostno krščansko sodelavko, ki je odgovarjala na njena vprašanja; evropski misijonar, ki je priskrbel Sveto pismo v arabščini mlademu iskalcu iz Zahodnega brega; arabski lastnik gostišča, ki je neprestano molil za mladega študenta v Hajfi in z njim.

Greenhamova odkritja kažejo, da v prestopih iz islama v krščanstvo ne bi smeli

primarno videti političnega diskurza kritike proti islamu, ampak njihovo odkritje, da so v Jezusu Kristusu našli nekaj novega, kar daje upanje, moč in mir, in česar v islamu zanje ni bilo. Ker šariat ne dovoljuje, da bi se ta prestop od starega k novemu zgodil na miren in varen način, šele v naslednji stopnji spodbudi prizadevanje, da bi spodkopali njegov vpliv, kot smo podrobno opisali v 4. poglavju.

6. ZAKLJUČEK

Če povzamemo, so glavni omejujoči dejavnik za svobodo kristjanov iz islama strukture šeriatskega prava in islamske netolerance. Drugi dejavnik, s katerim se kristjani lažje spoprimejo, pa je dejstvo, da Cerkev pogosto zavrnejo iskalca ali spreobrnjenca. Vernik iz Zahodnega brega mi je pripovedoval, kako mu je duhovnik grozil, da bo poklical policijo, če bo še prihajal v njegovo cerkev. Občutek anomalije, ki ga je razkril Kraft (2013) v svoji študiji o egiptovskih in libanonskih spreobrnjenecih, velja tudi za tiste v Izraelu-Palestini. Dejanje prestopa iz vere ogrozi vse prej obstoječe odnose, zato se morajo oblikovati novi odnosi, da bi jih nadomestili in priskrbeli prostor socializacije in oblikovanja (krščanske) identitete. Spreobrnjenci pogosto čutijo veliko notranje čustveno in duhovno osvoboditev/svobodo, ko se odrečejo islamu za Kristusa. Izziv Cerkev v Izraelu-Palestini je postati dom, kjer se bo lahko razvijala nova identiteta in kjer bo v mejah možnega spreobrnjenec našel odgovore na druge izzive, s katerimi se lahko sreča, od fizične ogroženosti do izgube službe. Do danes večina Cerkev, vključno z evangelijskimi, ni bila kos tej nevarni nalogi.

Prevod: Rok Blažič

LITERATURA:

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. 1986. "The Islamic Law of Apostasy and its Modern Applicability: A Case from the Sudan", *Religion* 16, 197-224.

Bethlehem Community Book (1999). Bethlehem: Arab Educational Institute.

- Brown, Nathan J. 2003. *The Third Draft Constitution for a Palestinian State: Translation and Commentary*. Ramallah, Palestine: Palestinian Center for Policy and Survey Research.
- Cox, Caroline & Catherine Butcher. 2006. *Cox's Book of Modern Saints and Martyrs*. New York: Continuum.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger*. New York: Praeger.
- Gaudeul, Jean-Marie. 1999. *Called from Islam to Christ: Why Muslims become Christians*. East Sussex: Monarch.
- Giacaman, Fuad & Walid Mustafa, ur. 2006. *Living in the Holy Land: Respecting Differences*. Bethlehem: Arab Educational Institute.
- Greenham, Ant. 2010. "A Study of Palestinian Muslim Conversions to Christ", *St Francis Magazine* 6, št. 1 (februar): 116-175. <http://www.stfrancismagazine.info/ja/pdf/2010/116-175SFM-FEB2010.pdf>
- Griffel, F. 2008. *Apostasy' Encyclopaedia of Islam*, 3. Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas & Everett Rowson, ur. Brill Online, www.brillonline.nl, pridobljeno 20. decembra 2008.
- Kaartveit, Baard Helge. 2013. "The Christians of Palestine: Strength, Vulnerability, and Self-restraint within a Multi-sectarian Community", *Middle Eastern Studies*, 49 št. 5: 732-749.
- Lewis, Bernard. 1993. *Islam and the West*. Oxford University Press.
- Mansour, Ahmed Subhy. 2006. *The False Penalty of Apostasy (Killing the Apostate)*. ahl-alquran.com/English/show_article.php?main_id=3776, pridobljeno 23. aprila 2012.
- Mansour, Ahmed Subhy. 1998. *The Penalty of Apostasy*. Toronto: International Publishing and Distributing Company.
- Miller, Duane Alexander. 2010. "Renegotiating the Boundaries of Evangelicalism in Jerusalem's Christian Quarter", *Anglican and Episcopal History*, 79, št. 2 (junij): 185-188.
- Miller, Duane Alexander. 2013. *Living Among the Breakege: Contextual Theology-Making and Ex-Muslim Christians*, doktorska teza, University of Edinburgh. Povzetek in PDF sta dostopna na avtorjevem blogu: <http://duanemiller.wordpress.com/2013/04/29/contextual-theology-making-and-ex-muslim-christians-abstract/>
- Miller, Duane Alexander & Philip Sumpter. 2013. *Between the Hammer and the Anvil: Indigenous Christianity in Modern Israel-Palestine with an Emphasis on the West Bank* (prispevek na konferenci Christianity and Freedom: Historical and Contemporary Perspectives, 12.-14. decembra 2013, Rim). http://duanemiller.files.wordpress.com/2013/12/112_amiller-and-sumpter_paper.pdf
- Weiner, Justus Reid. 2005. *Human Rights of Christians in Palestinian Society*. Jerusalem: Jerusalem Center for Public Affairs.
- Woodberry, J. Dudley, Russell G. Shubin, & G. Marks. 2007. *Why Muslims Follow Jesus' Christianity Today* (oktober). www.christianitytoday.com/ct/2007/october/42.80.html, pridobljeno 15. aprila 2009.
- 2013 na Univerzi v Edinburgu, ima naslov *Living among the Breakege: Contextual Theology-making and ex-Muslim Christians*. Elektronski naslov: alex.miller@nazarethseminary.org.
- Originalni članek: Duane Alexander Miller, "Freedom of Religion in Israel-Palestine: May Muslims Become Christians, and Do Christians Have the Freedom to Welcome Such Converts?", *St. Francis Magazine*, 10, št. 1 (april 2014), 17-24.
 - Dva tedna v Jeruzalemu in na Zahodnem bregu poleti leta 2013.
 - Položaj spreobrnjenecv iz islama je izredno občutljiv. Mnogi izmed njih želijo, da ne objavimo niti države/regije, kjer živijo. Zaradi tega naj rečem, da je nekaj virov, ki jih uporabljam v tem članku, iz Izraela-Palestine, toda ne vsi. Spoznanja spreobrnjenecv iz drugih dežel lahko uporabimo, ker so težave, ki jih srečujejo, povsod v arabskem svetu pogosto zelo podobne, naj bodo iz Maroka, Iraka, Sirije ali Jemna.
 - Nianse o potrebne, ker obstajajo namigi (a do danes brez neovrgljivega dokaza) o skupnostih, ki naj bi se obrnile k Jezusovemu sporočilu, kot je zapisano v Svetem pismu, ne da bi zapustile islamsko družbo in kulturo. Ta domnevna gibanja se imenujejo 'notranja gibanja'.
 - Nekateri islamski učenjaki, npr. Ahmed Subhy Mansour (1998, 2006), so postavili veljavnost tega hadita (Prerokovega izreka, ki ne izhaja iz Korana, op. prev.) pod vprašaj. Zato so ga označili za *kafir* (nevernika, opr. prev.) in je moral zbežati iz Egipta v ZDA.
 - O tem pripoveduje Weiner 2005: iv, 27-31. Delo je posvetil prav njemu.
 - Tu in tam smo spremenili kako podrobnost glede spreobrnjenecv, da bi jim zagotovili varnost.
 - V mnogih Crkvah samo škofje lahko krščujejo odrasle spreobrnjenecv.
 - Prim. 4. poglavje moje knjige *Living among the Breakege* (Miller 2013).
 - Koncept kužnosti / okužbe, ki ga tu uporabljam tu, sem v glavnem prevzel po Douglas (1966). (Avtor uporablja besedo *pollution*, se pravi onesnaženje, kontaminacija. Ker v slovenščini pojem onesnaženja težko uporabimo za osebo ali skupino oseb, sem se pri prevodu odločil za soroden pojem okužbe, s katerim lahko potegnemo vzporednice tudi z Girardovo mimetično teorijo, kjer se družbena kriza pogosto izrazi z besednjakom kužne bolezni, pregon "grešnega kozla" pa z določitvijo "vira okužbe", "kontaminiranega posameznika" ali obrobne skupine. Op. prev.)
 - Kot sem zagovarjal v svoji doktorski tezi (v 5. poglavju), to pomeni, da lahko govorimo o tem kot o obliki teologije osvoboditve. Tega pa ne smemo pomešati s 'palestinsko teologijo osvoboditve' Naima Atika, ki ne spodbuja spreobrnitev muslimanov v krščanstvo, kot mi je povedal v pogovoru.
 - Avtor se tu nanaša na tezo, da diskurz 'enega naroda' (enotnost muslimanskih in krščanskih Palestincev) obvelja kot politična strategija v javni sferi, v uradnih izjavah, medtem ko v zasebni sferi prevladujejo deziluzija nad tem diskurzom in jasne ločnice med pripadniki ene ali druge vere (Miller, Sumpter 2013, 28-29). Op. prev.

1. Miller je predavatelj cerkvene zgodovine in teologije na Evangeliskem teološkem seminarju v Nazaretu in predavatelj teologije na St Mary University v San Antonio, Teksas. Njegova doktorska teza, ki jo je zagovarjal septembra



Apostolska sodišča

UVOD

Procesi ali sodni postopki obstajajo v Cerkvi že vse od njenega začetka. Prvi koncili so bila dejansko zborovanja cerkvenih dostojanstvenikov za ureditev verskih vprašanj. Kmalu po milanskem ediktu se pojavi t. i. *episcopalis audientia*, možnost, da se vsi, ne le kristjani, obrnejo na škofa kot sodnika. V Gracijanovem dekretu najdemo številne procesne norme, sodbe in dekretale o sodnikih. Tudi tridentinski koncil je bil v velikem delu posvečen zakonskim procesom in je tudi določil, da lahko le škofijska sodišča sodijo v primerih zakonske ničnosti. Papež Benedikt XIV. (1740-1758) je določil dve uredbi: branilca vezi in obveznost sodbe na drugostopenjskem sodišču za razglasitev zakonske ničnosti. Z Zakonikom cerkvenega prava leta 1917 se prvič uzakoni sodni proces. Papež Pavel VI. leta 1971 v motu propriju *Causas Matrimoniales* (Pavel VI. 1971, 441-446) določi obveznost dveh soglasnih sodb in sojenje *ex officio* (po službeni dolžnosti) na prizivnem sodišču. Novi in sedaj veljavni Zakonik iz leta 1983 (ZCP) na novo v duhu časa opredeli sodni postopek, v kategoriji spremembami poseže papež Frančišek I. 2015 z motu proprijem *Mitis Iudex Dominus*

Iesus-MI, ki ukine obveznost druge soglasne sodbe. Postopek odslej na drugi stopnji ni več obvezen, še vedno pa obstaja neokrnjena pravica vernika do pritožbe na drugi stopnji, v kolikor se s sodbo na prvi stopnji ne strinja.

POJEM OBLASTI IN VLOGA „DOMAČIH“ SODNIKOV: ŠKOFA IN PAPEŽA

V Cerkvi je vodstvena oblast (*potestas ordinaria*) po pravu povezana s službo in je lahko lastna ali nadomestna (kan. 131 ZCP). Delimo jo na *zakonodajno* (izdajanje zakonskih predpisov), *sodno* (razglasitev ali določitev pravičnosti v primerih nasprotovanja dveh ali več strank) in *izvršno* (izdajanje odlokov in navodil), čeprav vodstvena oblast po sebi ni deljiva. V demokratičnih sistemih je nositelj trojne oblasti ljudstvo, ki pa je osebno ne more izvrševati, ampak jo v njegovem imenu izvršujejo različni organi. Vsako od teh treh vej oblasti izvršuje drug naslovljenec: zakonodajno oblast ima parlament, sodno sodišča in izvršno vlada oz. občinske uprave. V Cerkvi oblast ni demokratična, saj je bila po volji Kristusa podeljena apostolom, prav posebej Petru in njegovim naslednikom,

škofom in rimskemu papežu. Verniki v škofiji imajo dva lastna in neposredna pastirja in sodnika, škofa in papeža, ki lahko škofu oblast iz upravičenih razlogov tudi omeji in jo pridrži sebi ali kakšnemu drugemu organu, bodisi Rimski kuriji, Škofovski konferenci idr. Vlogo škofa kot sodnika je posebej izpostavil papež Frančišek v zgoraj omenjenem motu propriju. Z njim je želel, da se udejanji želja Drugega vatikanskega cerkvenega zbora, namreč, da je škof kot pastir sam sodnik med svojim ljudstvom (MI, III). V mnogih škofijah po svetu se to v kratkih postopkih za ugotavljanje ničnosti zakona že uresničuje, papež pa želi, da bi se, kolikor je mogoče, v vsaki škofiji ustanovilo sodišče, da bi mogel ta pristen odnos in bližina med škofom in vernikom še bolj zaživeti. Papež Janez Pavel II. je v svojih številnih nagovorih Rimski roti večkrat izpostavil škofovo vlogo pri zagotavljanju resnice, posebej pa na bistveno povezavo med postopkom in iskanjem objektivne resnice. Za to se morajo zavzemati predvsem škofoje, ki so po božjem pravu sodniki za svoje ljudstvo in če imajo sodišče, le-to v njihovem imenu zagotavlja pravičnost. Zavzel se je tudi za to, da škofijska sodišča ne bi bile zgolj ustanove, za katere se ne bi zanimali in bi upravo povsem zaupali svojim sodnim vikarjem (Janez Pavel II. 2005, 165) (kan. 391, 1419, 1423 § 1). Ob tem izpostavimo še misel iz navodila *Dignitas Connubii* (DC, Dostojanstvo zakona), ki ga je izdal Papeški svet za zakonska besedila, ki pravi, da "škofom pripada v vesti naložena naloga, da za svoja sodišča najdejo in v kanonskem pravu oblikujejo primerne uslužbenke in da se ti z ustreznim usposabljanjem na področju sodstva pripravijo za pravilno vodenje postopkov ter reševanje zakonskih pravnih" (DC, Uvod). Škof ordinarij, ki je že po naravi sodnik, lahko vedno sodi, vendarle mora, če hoče imeti svoje sodišče, imenovati sodnega vikarja. Prav tako tudi papež poveri velik del lastne sodne oblasti različnim sodiščem Rimske kurije in *ad casum* (za posamezen primer) tudi zadeve, ki so mu pridržane (kan. 1405 § 1) zaupa sodnikom.

SVETI SEDEŽ IN SODSTVO

Vsak vernik ima že na prvi stopnji sojenja po naravi dva sodnika, papeža in škofa, vendar papež osebno ne izvaja sodne oblasti, saj bi bilo zaradi geografskega položaja Cerkve predrago, če bi se vse tožbe pošiljale papežu, potrebno bi bilo tožbe prevest, prav tako ne bi bilo enostavno zaslišanje strank in pridobitev drugih dokazov. Kljub temu se papež ne odreče pravici, da kdaj tudi osebno poseže v kakšno tožbo, v katerikoli fazi postopka, četudi na prvi stopnji, vendarle pa so to bolj izjeme (kan. 1405 § 1, tč. 4 in 1417 § 1). Vsak vernik ima torej pravico, da prosi papeža, da je njegov sodnik (kan. 1417 § 2 in DC 28). Če to doseže, potem je škofijsko sodišče nepristojno, v primeru, da bi se pa obrnil na škofijsko sodišče, je nepristojno apostolsko sodišče (Rimska rota).

1. RIMSKI PAPEŽ

Kot izhaja iz že omenjenega kan. 1405, lahko samo papež sodi državne poglavarje, kardinale, odposlance apostolskega sedeža in v kazenskih zadevah škofo. Sodi tudi v drugih pravnih, ki jih je sam pritegnil pod svojo sodbo. V teh primerih so drugi sodniki absolutno nepristojni (kan. 1406 § 2).

A) DRŽAVNI POGLAVARJI (KAN. 1405 § 1, TČ. 1)

Sodbi rimskega papeža so v vprašanih vere podvrženi poglavarji držav glede na naziv, ki ga imajo. To so bodisi kralj, cesar, princ, predsednik republike idr. V civilnih sistemih posebljajo suverenost držav "predvsem državni poglavar in – zlasti v primeru parlamentarnih demokracij – tudi predsednik vlade. Oboji so po splošno sprejetem pojmovanju – kadar so bili v tujini – uživali *inter alia* polno kazensko imuniteto. V redkih primerih judikature in v doktrini se je njihova osebna imuniteta (*rationae personae*), izhajajoča iz suverenosti, utemeljevala na mednarodnem običajnem pravu ali pa na pravno nezavezujočih, a

splošno spoštovanih pravilih dobrih običajev (*comity*)" (Petrič 2011, 590.) Kazenske imunite kanonsko pravo ne pozna, jo pa Sveti sedež, kot subjekt mednarodnega prava, spoštuje. V primerih ničnostnih zakonskih pravnih sodi papež katoliške poglavarje držav, ki opravljajo to funkcijo v trenutku, ko se postopek prične, glede na državne ali mednarodne norme, ki opredeljujejo njihov pravni status, in tudi v primeru, če svoje funkcije ne morejo izvrševati zaradi izгона oz. so kakorkoli ovirani. Čeprav kanon ne omenja moža oz. žene poglavarja držav, pa so zakonci v primeru ugotavljanja ničnosti zakona prav tako podvrženi sojenju rimskega škofa (Llobel 2004, 660). Papež osebno seveda ne izda sodbe, še manj vodi sam postopek, ampak to zaupa sodnikom, ki jih imenuje, da ga v njegovem imenu izvedejo. Takšna sodba, izdana na prvi stopnji, je neprizivna in takoj izvršljiva (DC 280 § 1, tč. 1). V tem primeru ne gre za nobene vrste privilegij, ki bi ga imeli šefi držav, da jim sodi sam papež, ampak preprosto za to, da se, kolikor je le mogoče, zagotovi, da sodišče sodi svobodno in neodvisno, predvsem neodvisno od medijskih pritiskov.

B) KARDINALI (KAN. 1405 § 1, TČ. 2)

Papež imenuje kardinale z odlokom in jih razglasi vpričo kardinalskega zbora. Od takrat dalje imajo z zakonom določene pravice in dolžnosti (kan. 351 § 2). Imenovani kardinale, katerih imena niso znana (*in pectore*), nimajo nobenih pravic in dolžnosti, dokler se njihovo ime ne objavi (kan. 351 § 3). Ker je kardinalsko imenovanje doživljenjsko, je papežu sojenje pridržano tudi takrat, ko zaradi starosti svoje službe ne opravljajo več (PB 5 § 2).

C) ODPOSLANCI APOSTOLSKEGA SEDEŽA IN ŠKOFJE V KAZENSKIH ZADEVAH (KAN. 1405 § 1, TČ. 3)

Odposlance Apostolskega sedeža ali legatske posebej omenjajo kann. 362-367. Pri krajevnih Cerkvah predstavljajo papeža, pri državnih

oblasteh pa Sveti sedež. Papeški odposlanci imajo pri državnih oblasteh stopnjo veleposlanika in v mnogih državah zasedajo mesto dekana diplomatskega zbora (Pinto 2001, 222-223). Razporejeni so v različne stopnje, glede na državo in na funkcijo, ki jo opravljajo. Tako so lahko nunciji, pronunciji, internunciji, apostolski delegati ali pa opazovalci (npr. stalni opazovalec Svetega sedeža pri Uradu Združenih narodov. Na to mesto je papež Frančišek 13. februarja 2016 imenoval Slovenca, nadškofa Ivana Jurkoviča). V kazenskih zadevah sodi papež škofom, ne glede na to, kakšno službo opravljajo, v spornih zadevah pa je zanje pristojno sodišče Rimske rote (kan. 1405 § 3, tč. 1).

2. RIMSKA ROTA

Sodišče Rimske rote je prizivno sodišče za sodbe, izdane na prvi stopnji pri kateremkoli cerkvenem sodišču (kan. 1444 § 1, tč. 1). Njeno delovanje ureja ZCP, apostolska konstitucija *Pastor Bonus-PB* (čl. 126-130), lastne norme (1994) in pa *posebne pristojnosti*, ki jih je l. 2013 izdalo Državno tajništvo Svetega sedeža. Iz njih je že pred Frančiškovo reformo izhajalo, da sodbe Rimske rote, s katerimi se je razglasila ničnost zakona, niso potrebovale še ene soglasne odločitve. Prav tako ni mogoča pritožba iz t. im. razloga *nova causae propositio*, po tem, ko je ena od strank že sklenila nov cerkveni zakon in tudi ne proti odločitvam rote v ničnostnih sodbah ali dekretih. Dekan tega apostolskega sodišča lahko za večje stvari v postopkovnih zadevah da spregled od norm rote. Kot beremo v *posebnih pristojnostih* se sodniki rote zavedajo svoje velike dolžnosti, da skrbno vodijo primere, ki so jim zaupani, in da postopki ne trajajo dlje kot leto in pol (Državno tajništvo 2015, 43). Preko sodišča Rimske rote izvaja papež na nadomesten način lastno jurisdikcijo nad vsemi verniki.¹ To sodišče je tudi edino prizivno sodišče tretje in nadaljnje stopnje (DC 27 § 2), razen v treh posebnih primerih, ko je to lahko tudi sodišče madžarskega primata, Rota

apostolske nunciature v Španiji in sodišče v Freiburgu v Nemčiji. Sodnike Rimske rote, ki prihajajo iz vseh koncev sveta, imenuje papež, nosijo pa naziv "sodniki zasliševalci" (*auditoribus*). Sodijo zmeraj zborno v turnusih najmanj treh sodnikov. Pravdnik, branilec vezi in notarji so lahko laiki. Rimska rota skrbi tudi za to, da je sodna praksa enotna, z rabsodbami pa pomaga sodiščem na nižji stopnji (PB čl. 126). Papež Benedikt XVI. je v svojem letnem nagovoru Rimski roti leta 2008 ob stoletnici ponovne vzpostavitve tega sodišča dejal, "da se lahko vprašamo ,zakaj imajo sodbe sodišča Rimske rote pravni pomen, ki presega primere, za katere so bile izdane. Ni dvoma, da posamezne odločitve Rimske rote na poseben način zanimajo širšo družbo. Tako se namreč določa, kaj se lahko pričakuje od sodišč, kar nedvomno vpliva na potek družbenega življenja (...). Poleg razumne vrednosti, ki jo ima sodišče Rimske rote, ki redno odloča v primerih na višji stopnji, je jasno, da je resnična vrednost sodišča Rimske rote zapisana v njegovi naravi, da je prizivno sodišče Apostolskega sedeža (...). Skratka, vrednost sodne prakse Rimske rote ni sociološko vprašanje, ampak ima lasten pravni značaj, ki je v službi resnice same. Ne bi bilo prav, če bi trdili, da obstaja velika razlika med sodno prakso Rimske rote in odločitvami krajevnih sodišč, ki so poklicana, da izvršujejo nenadomestljivo vlogo omogočati takojšen dostop do delovanja pravičnosti in da morejo preiskati in rešiti praktične primere, ki so včasih povezani s kulturo in mentaliteto ljudi" (Benedikt XVI. 2015, 25-27.)

3. APOSTOLSKA SIGNATURA

Vrhovno sodišče Apostolske signature je dikasterij Rimske kurije in ima lastna pravila (kan. 1402). To apostolsko sodišče rešuje ničnostne pritožbe in prošnje za vrnitev v prejšnje stanje in tudi druge pritožbe, ki jih je izdala Rimska rota (kan. 1445 § 1, tč. 1 in 2; PB čl. 122 tč. 1 in 2). Prav tako je sodišče prve in druge stopnje za primere sodnikov Rimske

rote (kan. 1445 § 1, tč. 3; PB čl. 122 tč. 3) in za upravne spore glede posameznih upravnih aktov, ki jih izdaja Rimska kurija (kan. 1445 § 2; PB čl. 123). V tem primeru je bolj upravni organ in jo lahko imenujemo „kongregacija za pravosodje“ (Grocholewski 2004, 843). Apostolska signatura je neke vrste ministrstvo za pravosodje in sodni svet z namenom, da skrbi za pravilno izvajanje sodstva, kaznuje odvetnike, podaljšuje pristojnosti sodišč in tudi potrjuje ustanavljanje novih sodišč (kan. 1445 § 3; PB čl. 124), ob spoštovanju oblasti, ki jo imajo škofje po škofijah kot moderatorji svojih sodišč (DC 38 § 3). Člani tega sodišča so bili najprej le kardinali, od leta 1991 naprej tudi škofje, z novim zakonom *Lex propria* (LP), ki ga je leta 2008 razglasil papež Benedikt XVI., pa so člani tudi duhovniki in diakoni (LP čl. 1 § 2). Kadar ta dikasterij deluje kot sodišče, ti sodniki sodijo v turnusih po tri ali pet. V njem deluje več pravnikov in en branilec vezi ter drugi uslužbenci. Poleg tega, da ima Signatura posebno pristojnost za razglasitev ničnosti zakona po upravni poti, je njena naloga zagotavljati "pravilno izvajanje sodstva v Cerkvi" po vseh cerkvenih sodiščih (PB čl. 124, tč. 1). To se uresničuje, ko obravnava letna poročila, ki ji jih morajo posredovati vsa sodišča (LP čl. 110). Kadar se zdi potrebno, Signatura odpravlja napake in spodbuja k pravilnemu izvajanju zakona in kanonske sodne prakse (Llobel 2015, 142-143).

4. APOSTOLSKA PENITENCIARIJA

Apostolska konstitucija PB pod naslovom "sodišča" omenja tudi Apostolsko penitenciarijo (čl. 117-120). Med zgoraj opisanimi sodišči in Penitenciarijo je velika razlika. Na Penitenciarijo se verniki obračajo zato, da bi dobil milost. To sodišče ne zbira dokazov, prav tako tudi ne omogoča obrambe, kot je to na drugih sodiščih v sodnih postopkih (Miragoli ur. 1999, 262). Pristojno je za notranje cerkveno zakramentalno in nezakramentalno področje, za odnose, ki se dogajajo med Bogom in grešnikom. Penitenciarija podeljuje odveze

od grehov in spreglede od kazni, prav tako tudi nalaga kazni in podeljuje druge milosti. Apostolsko penitenciarijo vodi kardinal veliki penitenciarij, ki mu pomaga svet prelatov, v katerem so teologi in kanonisti. Uslužbenci te ustanove so duhovniki, ki se udeležujejo zasedanj in obravnavajo zaupane jim primere (Commentz 2011, 7-8). Penitenciarija obravnava pet kaznivih dejanj: oskrnitev presvete evharistije (kan. 1367), neposredno prelomitev spovedne molčečnosti (kan 1388 § 1), podelitev odveze soudeležencu pri grehu zoper šesto božjo zapoved (kan. 1378), uporabo fizične sile proti rimskemu papežu (kan. 1370 § 1) in posvetitev škofa brez papeževega naročila (kan. 1382). Kdor npr. oskrni presveto evharistijo, in sicer tako, da odvrže svete podobne kruha in vina, jih vzame ali pa obdrži s svetoskrunskim namenom, je storil hudo kaznivo dejanje in ga zadene vnaprej izrečeno izobčenje, ki je pridržano Apostolskemu sedežu. V tajnih primerih se lahko storilec obrne na Penitenciarijo, ki je pristojna, da kazen na notranjem področju spregleda. V kolikor pa gre za javno dejanje, je za zanj pristojna Kongregacija za verski nauk (Slatinek 2010, 33-37). Ker je notranje zakramentalno ali nezakramentalno področje izjemno občutljivo, je potrebno vse te primere ohranjati v največji tajnosti. Penitenciarija je leta 2002 vse krajevne škofo obvestila, da se v dopisih Penitenciariji, kadar gre za primere vnaprej izrečenega izobčenja, pridržanega Apostolskemu sedežu, ne sme uporabljati tehničnih sredstev (telefaks, internet ali elektronska pošta), ampak le pošto pošiljko z zaprto kuverto (Apostolska penitenciarija 2002).

5. KONGREGACIJA ZA VERSKI NAUK - VRHOVNO APOSTOLSKO SODIŠČE ZA KAZNIVA DEJANJA

Ena izmed glavnih nalog Kongregacije za verski nauk je ta, da bdi nad vprašanji, ki se tičejo vere (nauka) in da Cerkev varuje pred herezijami. Med kongregacijami Rimske kurije je ta najstarejša. V zadnjih desetletjih

je doživela kar nekaj sprememb. Apostolska konstitucija PB jo med kongregacijami omenja kot prvo v čl. 48-55. Kadar sodi v kaznivih dejanjih proti veri in v hudo kaznivih dejanjih proti morali in zakramentom (PB čl. 52), deluje kot sodišče. Papež Janez Pavel II. je leta 2001 z apostolskim pismom v obliki motu proprija *Sacramentorum sanctitatis tutela* (SST) izdal nove norme glede hudo kaznivih dejanj in jih zaupal Kongregaciji za verski nauk. Te norme je leta 2010 dopolnil papež Benedikt XVI. V omenjenih kaznivih dejanjih Kongregacija za verski nauk v papeževem imenu (*mandato Romani Pontificis*) sodi kardinalom, patriarhom, odposlancem Apostolskega sedeža, škofom in drugim fizičnim osebam, o katerih govori kan. 1405 § 3 (SST čl. 1 § 2).

SKLEP

Sodna aktivnost papeževih sodišč je izjemno kompleksna. Dotika se vseh področij življenja vernika, ki je romar proti večnosti. Človek ima pravico do tega, kar je njegovo (*suum*). Kadar mu je to njegovo odvzeto, si preko različnih poti prizadeva, da bi mu to bilo vrnjeno. Večkrat takšna pot zahteva napore. Uresničuje se tudi preko sodstva, ki mora v Cerkvi (in v civilni družbi) zagotavljati mehanizme pravičnosti. Tako „Božja ljubezen presega pravičnost, ker ljubi in daje, daruje drugemu od „svojega“; vendar ni nikoli brez pravičnosti, ki nas sili, da dajemo drugemu, kar je „njegovega“, se pravi to, kar mu pripada zaradi njega samega in njegovega dela. Ne morem drugemu „darovati“ od svojega, ne da bi mu prej dal to, kar mu pripada iz pravičnosti. Kdor ljubi druge z božjo ljubeznijo, je do njih predvsem pravičen“ (Benedikt XVI. 2009, 8-9). Apostolska sodišča so v Cerkvi sodišča najvišje stopnje, pravico do njihove pomoči pa ima vsakdo. S tem želi Cerkev pokazati, da se Kristusovo naročilo Petru, pasi moje ovce (Jn 21, 15-17), uresničuje. Skrb Petrovih naslednikov za zagotavljanje pravičnosti v sodnih postopkih, je *lex suprema* (najvišji zakon), ki mu sledi tudi papež

Francišek ob posebni zavzetosti za uboge in najbolj odrinjene tega sveta.

VIRI

Janez Pavel II. 2004. Costituzione apostolica Pastor Bonus. V: *Codice di Diritto Canonico e leggi complementari*, Rim: Coletti a San Pietro, 1173-1274.

Llobel, Joaquin. 2015-2016. *Corso di Diritto Processuale Canonico*. Rim: Pontifica Università della Santa Croce.

Papeški svet za zakonska besedila. 2014. *Dostojanstvo zakona*. Ljubljana: Družina.

Zakonik cerkvenega prava. 1999. Ljubljana: Družina.

DRUGE REFERENCE

Apostolska penitenciarija. 2003. *Dopisi Apostolski penitenciariji. Sporočila slovenskih škofij 1*, 5.

Benedikt XVI. 2009. *Ljubezen v resnici – Caritas in veritate*. Ljubljana: Družina.

Benedikt XVI. 2015. *Resnica o zakonu*. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba.

Commentz, Carlos Encina. 2011. *Quando e come ricorrere alla Penitenzieria Apostolica*. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.

Državno tajništvo. 2015. *Rescriptum ex audientia santissimi dell' 11. 02. 2013 – Facoltà speciali concesse al decano della Rota Romana, S. E. Mons. P. V. Pinto*. V: *Quaderni dello Studio Rotale* 22, 43.

Frančišek. 2015. *Mitis Iudex Dominus Iesus e Mitis et Misericors Iesus*. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.

Grocholewski, Zenon. 2004. *Commentary. V: Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, Montreal – Chicago, 842-852.

Janez Pavel II. 2005. *Ad Tribunal Rotae Romanae iudiciali ineunte anno. Acta Apostolicae Sedis* 97:164-166.

Kongregacija za verski nauk. 2012. *Norms on the Delicts Reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith*. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.

Llobel, Joaquin. 2004. *Commentary. V: Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, Montreal – Chicago, 657-664.

Llobel, Joaquin. 2015. *I processi matrimoniali nella Chiesa*. Rim: EDUSC.

Miragoli, Egidio (ur.). 1999. *Il sacramento della penitenza. Il ministero del confessore: indicazioni canoniche e pastorali*. Milano: Ancora.

Pavel VI. 1971. *M. p. Causas Matrimoniales. Acta Apostolicae Sedis* 63:441-446.

Petrič, Ernest. 2011. *Imuniteta visokih državnih funkcionarjev pred kazensko jurisdikcijo tujih držav (prizadevanje za kodifikacijo)*. *Teorija in praksa* 48: 590.

Pinto, Pio Vito. 2001. *Commento al Codice di Diritto Canonico*. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.

Slatinek, Stanislav. 2010. *Kazniva dejanja in kazni. Sankcije v Cerkvi*. Maribor: Slomškova založba.

-
1. DC 283 § 2: Če ena od strank vloži priziv na Rimsko roto, druga pa na drugo prizivno sodišče, rešuje zadevo Rimsko roto, upoštevajoč čl. 18 (prim. kan. 1632 § 2). § 3: Če se priziv vloži na Rimsko roto, mora sodišče a quo le-ti izročiti spise. Če so spisi že poslani kakšnemu drugemu prizivnemu sodišču, mora sodišče a quo takoj obvestiti to sodišče o prizivu, da tisto sodišče ne začne postopka in da se spisi izročijo Rimski roti. § 4: Vse do izteka s pravom predvidenih rokov nobeno prizivno sodišče nima pravice prevzeti zadeve, da se strankama ne bi odrekla pravica do priziva na Rimsko roto.

Svetopisemska izhodišča za presojo materialnih dobrin

UVOD

Obravnavo področja materialnih dobrin Cerkev in njenega premoženja praviloma utemeljujemo na podstati biblično-teološkega nauka. Navsezadnje zakonski predpisi Zakonika cerkvenega prava, ki narekujejo razlago in uporabo materialnih dobrin Cerkev, predpostavljajo biblični nauk. Posebno mesto pri razumevanju materialnega blagostanja in ekonomije pa ima tudi nauk II. vatikanskega koncila. Danes si sodobna ekonomija drzne razlagati delovanje Cerkev in velikokrat svoj vzorec mišljenja prenaša na področja družbenih vezi, ki niso prvovrstno ekonomska. Teološki in religiološki pogled, pogled proti toku, zahteva ponovno obravnavo tako zemeljskih dobrin, cerkvenega premoženja kot tudi ekonomije. Tako kot pravi Wittgenstein: *tako, kot oko opazuje okolje, nikoli pa samo sebe, je pri raziskovanju objekta vedno potrebno izstopiti iz njega – če pa to ni mogoče, uporabiti vsaj zrcalo, je za današnji ekonomizirani čas in družbeno razumevanje cerkvenega gospodarskega prostora biblično ekonomsko čtivo nujen začetek objektivne, pereče in polemizirane razprave o premoženju Cerkev. Ne samo, da si ne moremo zatiskati oči pred prvobitnim konceptom *homo economicus**

ter njegovih motivov in odločitev o ravnanju in povečevanju svojega dobička, tudi ne moramo zaobiti vprašanja ali se "(dobro) ekonomsko za Cerkev" splača ter kakšen je vpliv morale in zaupanja na kvaliteto Cerkev kot institucije pri upravljanju svojega premoženja. Vprašanje, zakaj delati dobro, ali je človek dober ali ne, ali smo družba tajkunov¹ ali sosedov, so vprašanja, ki so ključna za sodobno krščanstvo. Če ga pojasnjujemo s pomočjo izvirne ekonomske terminologije, postane veliko bolj jasno in sodobno. Neasketski pogled na svet, spoštovanje zakonov in osebne lastnine so ključna dediščina hebrejske kulture. Ideja o napredku in linearno dojemanje časa pa dajeta smisel našemu življenju. Kakšen je namen materialnih dobrin naproti njenemu Božjemu namenu, koliko so v prid človeštvu, če z njimi pravilno (gospodarno) ravnamo in kakšne so posledice njihove zlorabe. Z obzirom na vse to lahko poskušamo odgovoriti na vprašanje vrednosti in namena dobrin, materialnega blagostanja in bogastva.

DOBROTA IN LEPOTA USTVARJENIH STVARI

Danes vemo, da so Judje odigrali ključno vlogo pri oblikovanju sodobne

evroameriške kulture in njenega ekonomskega sistema (Sedláček 2014, 59). Pomen, ki ga je imel judovski nauk pri oblikovanju moderne kapitalistične ekonomije, je nepogrešljiv. Krščanstvo, ki temelji na Stari zavezi, je imelo kasneje pomemben vpliv pri oblikovanju kapitalizma in ekonomske znanosti. Poseben prispevek, ki ga v ekonomskem smislu pridobimo s krščanstvom, pa je sprememba dojemanja ekonomske antropologije in etosa. Vpliv hebrejskega mišljenja na razvoj tržne demokracije presega meje tega prispevka, velja pa poudariti, da Stara zaveza podaja *moralno* utemeljitev blagostanja. Človekova razsežnost storilnosti in preračunljivosti dobi skozi oko Stare zaveze za družbeno-ekonomsko vrednoto drugačno (lahko bi rekli skoraj ontološko) razsežnost. Hebrejci ne zavračajo materialnega bogastva, temveč polagajo v upravljanje imetja veliko odgovornost. Kot bomo videli, pušča Stara zaveza s pomočjo etike in morale, z moralnostjo kot največjo gonilno silo hebrejske zgodovine, velik pečat na razumevanje vrednosti in vrednoti premoženja oziroma materialnih dobrin.

Že v prvi knjigi Stare zaveze, v Prvi Mojzevi knjigi, pisec posebej poudarja dobroto in lepoto ustvarjenih stvari: *Bog je videl, da je svetloba dobra* (1 Mz 1,4), prav tako po ločitvi in razmejitvi *kopnega in zbranih voda zaključil: Bog je videl, da je dobro* (1 Mz 1,10). V besedilu vidimo, da podoben zaključek sledi opisu stvarjenja *zelenja, rastlinja in drevja* (1 Mz 1,12); stvarjenju *večje luči (sonca) in manjše luči (mesec)* (1 Mz 1,18); *velikih morskih živali in drugih morskih živih bitij* (1 Mz 1,21); po stvarjenju *zveri, živine in vse laznine na zemlji* (1 Mz 1,25). Sklepni obrazec *Bog je videl, da je dobro* zaokroža za *besedo* ustvarjen začetek sveta in človeštva. Besedo *dobro* (heb. *tôb*) prevajamo v grškem jeziku z besedo *kalos* (lep) in *agathos* (dober). V luči besedila o stvarjenju pisec uporablja ta pridevnik ob opisu ustvarjenih stvari, ki človeku preskrbujejo srečo in olajšujejo njegovo življenje. Kar iz filozofsko-teološkega vidika pomeni, da ima v Bogu svoj izvor vse ustvarjeno. *Bonum est*

diffusivum sui – dobro se deli samo po sebi. Drugače rečeno, če želimo dostojno in polno življenje, moramo priti do bližnjega in iskati njegovo dobro.² Gašpar (2006, 97) razlaga, da stvarjenje iz nič v sebi opredeljuje idejo časa – vse je ustvarjeno s časom in v času. Čas je mogoče izkusiti samo tam, kjer se dogajajo spremembe. Zato ustvarjen svet (kot sistem) ni zaprt sistem, v katerem bi morale ostati vse tako, kakor je bilo na začetku, ampak je odprt sistem, kjer so razvoj in spremembe povezane z izkušnjo časa. Hebrejska izkušnja je tako tesno povezana s tem svetom in ne z nekakšnim abstraktnim krajem. Zato tudi tisti, ki se raduje v zemeljskem imetju, a priori ne dela nič slabega.³

NAPREDEK KOT VIR RAZVOJA

Sedláček (2014, 61) v luči linearnega razumevanja časa in zgodovine opredeljuje pomen starozavezne ideje o *napredku* in s konceptom posvetnosti navaja obliko starozavezne desakralizacije oziroma odvzema božanskosti *junaka, vladarja in prirode*. Judje namreč pojmujejo čas linearno, za njih ima svoj začetek in svoj konec, ima torej svoj razvoj in s tem tudi svoj smisel. Judovska vera je zato vera v zgodovinski napredek, napredek *na tem svetu*, kar kasneje postane gonilna sila nastanka znanosti in upov naše civilizacije.⁴ Tekom zgodovine idejo napredka zaznamuje mnogo sprememb in jo danes razumemo precej drugače. Če je prvotno vsebovala duhovno predstavo, danes napredek dojemamo izključno v ekonomskem ali znanstveno-tehničnem smislu. Za Jude velja, da če človeku na svetu (materialno, ekonomsko) uspeva, je to izraz Božje naklonjenosti. Sombart (1997, 151), nemški ekonomist in sociolog, pritrjuje temu in pravi, da judovska literatura, zlasti Sveta pisma in Talmud, navaja zelo malo odlomkov, ki hvalijo revščino in jo povzdigujejo kot nekaj velikega in plemenitejšega od bogastva. Na drugi strani pa najdemo stotine odlomkov, v katerih je bogastvo sprejeto kot Gospodov blagoslov, kajti zloraba bogastva je nevarnost,

pred katero opozarja. Povzamemo lahko, da starozavezni nauk tako rekoč ne pozna zmrdovanja nad bogastvom ali opevanja hvale revščini in preprostosti. Korenito zavračanje najdemo šele v Novi zavezi, na primer v priliki o Lazarju.

USTVARJENI SVET IN STVARI, KI SLUŽIJO ČLOVEKU

Vrnimo se k zgodbi stvarjenja. Rekli smo, da hebrejsko mišljenje ob doživljanju, uživanju oziroma uporabljanju katerekoli (materialne) stvari, kar je ustvarjeno za dobro človeka, z razliko kasnejše grške filozofije, dobrote ne meri v odvisnosti do nekakšnega abstraktnega dobrega, temveč se meri v odvisnosti odnosa človeka do stvari – dobrega naproti Stvarniku, ker izvira iz njega (Ps 8,5-9). V luči stvarjenja je osmišljen in utemeljen smoter ustvarjenih stvari, kar pomeni njihova naravnost za človeka oziroma, da služijo človeku. Če rečemo drugače, po ustvarjenih stvareh, kot najpopolnejšemu delu Stvarnika, vključno z materialnim bogastvom, ki ga človek uživa, človek prihaja do Boga. Ustvarjen svet je *de rerum natura* za človeka. Ko starozavezni pisec poudari, da je vse ustvarjeno dobro, opiše stvarjenje človeka kot soavtorja stvarstva ter njegov odnos do drugih ustvarjenih stvari kot izpolnjevalca stvaritve: "Glejta, dajem vama vse zelenje s semenom, ki raste po vsej zemlji, in vse sadno drevje, katerega sadje nosi seme. /.../ Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je zelo dobro" (1 Mz 1,28–31).

Človek je udeležen pri (u)stvarjenem in ga nenehno (so)tvori; kreira svojo realnost in svoj objektivni svet.⁵ Človek, ki je postavljen za gospodarja nad ustvarjenim svetom, postane odgovoren za to, da bo ustvarjeno pripeljal k polnemu razcvetu. Kot bomo videli, ravno v zvezi z osvoboditvijo iz egiptovskega suženjstva postane ključna vrednota judovskega mišljenja svoboda in odgovornost. Naš objektivni realni svet je nastal z (u)stvarjenjem, zato realnost in danost in ne pasivnost. Starozavezno dožemanje resničnosti

predstavlja nekakšno ustvarjanje konstrukta, (real)izacijsko dejanje ter imputacijo smisla in reda.⁶ Drugače rečeno, potrebno je razumeti, da človekova deležnost pri (do)ustvarjanju ne pomeni le njegovega deleženja pri družbenem do-ustvarjanju v najširšem smislu, ampak pri ustvarjanju vsakršnega pravnega in ekonomskega modela v najožjem smislu. Skozi inputirani pravni in ekonomski model, skozi ta red, se kaže njegova realnost in njegov smisel (kralj Salomon je to spoznal in se Gospodu za to velikodušno zahvaljeval: Mdr 9,1–3; podobno pritrjuje Sirah: Sir 17,2–4). Ustvarjen svet in stvari so ustvarjene zaradi človeka, človek jih sme in mora uporabljati, zanj so nujne in neizogibne, saj mu služijo za njegovo dostojanstvo in njegov napredek.⁷

BOGASTVO KOT POSEBNI BOŽJI BLAGOSLOV

Skozi dogodek stvarjenja Bog človeku Spodari na razpolago vse ustvarjeno. Človek kot gospodar nad ustvarjenim svetom, v obziru materialnih dobrin, postane oskrbljen, v izobilju oziroma postaja bogat. Pridevnik bogat prvič srečamo že v prvi Mojzesovi knjigi, kjer svetopisemski pisatelj opisuje očeta vere: "Abram je bil silno bogat z živino, s srebrom in z zlatom." (1 Mz 13,2)

Svetopisemski komentarji običajno opisujejo Abrahamovo vero, zaupanje in odločitev, da gre v neznano. A iz zgoraj navedenega citata je razvidno, da je imel Abraham tisto, o čemer so mnogi lahko le sanjali. Takratnim enostavnim nomadskim ljudstvom je pomenilo imeti živino največje bogastvo.⁸ Kadar pa se temu doda še srebro in zlato, je to skozi celotno zgodovino človeštva nekaj najdragocenejšega, kar obstaja na zemlji. Na ta način je imel Abraham prednost pred svojimi sodobniki. Ob tem ne čudi, da je tudi Abrahamov sin Izak lahko Rebeki, svoji življenjski izbranki, ponudil zlat obroček in dve zlati zapestnici za njeni roki (1 Mz 24,22). Še več, Abrahamov sluga se pred Labánom, Rebekininim bratom, svečano hvali: "Gospod je silno blagoslovil mojega gospoda,

tako da je obogatel. Dal mu je drobnice in goveda, srebra in zlata, hlapcev in dekel, kamel in oslov." (1 Mz 24,35) Podobno beremo tudi za najbolj slavnega Izraelovega kralja Davida v 1 Krn 29,28: "Umrl je v lepi starosti, poln let, bogastva in slave." Med drugim tudi kralja Salamona Bog nagrajuje ne samo za modrost in znanje za kar prosi, temveč mu v obilju nakloni vse ostalo materialno bogastvo (2 Krn 1,11–12).

V ostalih svetopisemskih besedilih obstaja množica navedkov, ki govorijo o bogastvu kot posebnemu Božjemu blagoslovu. Skozi zgoraj omenjene primere Abrahama, Davida in Salamona opazimo, da Bog daje svoje bogastvo in blagoslov vernim in ponižnim, vsakemu na svoj način. V odnosu do bogastva pa lahko človek zaide v vsaj tri nevarnosti. O malikovanjih govorimo, kadar človek zaradi bogastva zapade v zmoto in časti bogastvo namesto Boga. Bogastvo človeka zaposli, da se ukvarja z njegovim zbiranjem in kopičenjem, medtem ko svoje dostojanstvo ter svoje medsebojne odnose povsem zaduši. Najbolj usodno pa je lahko, kadar človek bogastvo pridobiva na nepošten način, bodisi na način nasilne prilastitve bodisi da drugi zaradi tega pristanejo v pomanjkanju.⁹ Biblična besedila pogosto govorijo tudi o nasprotju bogastva, o revežu in o revščini. A preden pogledamo na socialna orodja, ki jih razvije Stara zveza in način, kako se izogniti Sodomi, je pomembno da poudarimo koncept *moralne utemeljitve bogastva*, ki je ključen za razumevanje starozavezne razsežnosti blagostanja. Sombart (1997, 150) opisuje, da je bila tako kot ostalim tujim prvnam (mišljene so zgodbe) v judaizmu tudi njim dana etična razsežnost docela v duhu genialnosti religije. Rečeno drugače, starozavezne zgodbe uvajajo moralno razsežnost ter utemeljujejo in dojemajo zgodovino prav iz perspektive morale.

MATERIALNE STVARI V RAZCEPU DOBREGA IN ZLA

Sedláček (2014, 75) govori celo o dobrem in zlu, in pravi, da z razliko od Sumercev,

ki so verjeli v dualizem, v dobra in zla božanstva, Judje verjamejo prav v nasprotno: svet je ustvaril dobri Bog, zlo pa je nastalo kot posledica nemoralnih človeških dejanj. Na ta način starozavezna zgodovina poteka v soodvisnosti od moralnosti človeških dejanj. Za primer lahko vzamemo izgon iz Raja, ki je posledica Evine in Adamove neposlušnosti (1 Mz 3,22). Razliko najlepše podaja zgodba o vesoljnem potopu. Stara zveza navaja kot razlog potopa propad človeštva, ker se je zlo preveč razpaslo (1 Mz 6,5).¹⁰ Ob tem lahko naštejemo še druga pomembna mesta, ki nakazujejo na (a)moralno dejanje in njegove zgodovinske posledice: uničenje Sodome in Gomore je bilo posledica pregreh v obeh mestih (1 Mz 18,20–21), štirideset let življenja v puščavi pred vstopom v obljubljeni deželo je bila kazen za upor na gori Sinaj (5 Mz 1,34–35) itd. Iz današnje perspektive lahko rečemo, da je v večini moralna razsežnost popolnoma izginila iz ekonomskega mišljenja, ki ga nadomešča t. i. Mandevillov koncept zasebnih pregreh, kjer je zasebna morala nepomembna in kjer *nevidna roka trga* spremeni zasebne pregrehe v splošno dobro.¹¹ Dokler so se starozavezno ljudstvo ali njegovi predstojniki ravnali po Božjih zakonih, je Izrael zmagoval v bojih,¹² se veselil spoštovanja sosednjih ljudstev,¹³ in kar je v okviru konteksta materialnih dobrin najpomembnejše – uspevalo je njihovo gospodarstvo in materialno blagostanje (5 Mz 7,10–16).¹⁴

Sedláček (2014, 79) pravi, da gre nedvomno za prvi historično dokumentirani poskus pojasnjevanja ekonomskega cikla. V časih, ko je Izrael upošteval zakone in pravičnost, ni zatiral vdov in sirot ter je poslušal Gospodove ukaze, je ljudstvo uspevalo. V nasprotnem primeru pa je nastala gospodarska in družbene kriza (2 Mz 22,21–23; 2 Kr 13,1–3).¹⁵

SUŽNJI "BREZPLAČNE HRANE"?

V današnjem času je ponovno oživilo zavedanje pomembnosti morale in zaupanja ter njun vpliv na ekonomijo in posledično

na gospodarsko rast. Koncept etike je danes potrebno na nov način vzpostaviti v obliki merjenja kvalitete Cerkve kot institucije, predvsem za njene finančne ustanove, ki so velikokrat uporabile neevangeljska sredstva za zagotavljanje varnosti pred permanentnim materialnim pomanjkanjem oziroma za zagotavljanje materialnih sredstev. Morala je Hebrejcem pomenila najboljšo investicijo, ki so si jo lahko izmislili. Spoštovanje pravičnosti je bila zagotovitev za materialno varnost. Povedano drugače, paziti na pravila in moralno življenje se jim je bogato *materialno splačalo*. Spoštovanje te pravičnosti spada v kontekst življenja tukaj na Zemlji in tudi moralni obračun ni bil preložen v posmrtno življenje, ampak se je zgodil že na Zemlji: "*Glej, pravični je v zemlji poplačan, koliko bolj, kdor je krivičen in grešen!*" (Prg 11,31)¹⁶ Med drugim omenimo, da je iskanje pravila Božje pravičnosti na Zemlji in iskanje algoritma plačila za greh temeljna tema hebrejskega nauka. Delati dobro zaradi *dobička* pomeni etiko zreducirati na hedonistično raven. Immanuel Kant, najpomembnejši novodobni mislec s področja etike, odgovarja, da če opravimo "moralno" dejanje na temelju ekonomskega računa in pričakujemo nagrado, se moralnost tega dejanja izgubi. Hebrejska literatura zapletenost tega vprašanja prikaže v eni najlepši starozavezni knjigi, in sicer v Jobovi knjigi (Job 1,8–12). Job ne živi moralno zato, ker je to koristno, in ni grešil, četudi bi bila edina nagrada zanj smrt (Job 27,5–6).¹⁷

Zakaj torej delati dobro in se držati jasnih (eksogenih) pravil? Judje so morali ne samo spoštovati Postavo, ampak jo tudi ljubiti, zato, ker je dobra (5 Mz 11,18; Ps 119,97; Ps 1,1–2). Njihov odnos do Postave ni smel biti odnos zaradi dolžnosti, kar je danes poznano kot ključna prvina Kantove etike, temveč je bil odnos hvaležnosti ljubezen. Hebrejci so morali delati (dajati) dobro zato, ker se jim je (prejeto) dobro že zgodilo.¹⁸ Spomnimo se pripovedi o stvarjenju in pridevniku, s katerim pisec (prejeto) *dobro* opisuje kot ustvarjeno za človeka. Pravni sistem, kot ga poznamo danes

eksistira v direktnem nasprotju, saj v njem ni nobene samoumevne besede o ljubezni ali hvaležnosti. Žal si marsikdo, bodisi v laični bodisi cerkveni instituciji, uspešnost (materialno plačilo) utemeljuje na preračunljivi verjetnosti, ki določa, kdaj se posamezen zakon splača kršiti in kdaj ne. Hebrejska misel in judovski način življenja se pravzaprav izkažejo kot cenjeni atributi. Materialne dobrine, ki so naša last, si nas do določene mere lastijo in nas zavezujejo. Materialno udobje, ki se danes vsiljuje kot mejnik uspešnosti in vir moči v družbi, zrcali pravzaprav svoj paradoks in dilemo. Mojzes je svojemu ljudstvu, kot eno svojih največjih dejanj, enkrat za vselej določil, da je bolje ostati lačen in svoboden, kot biti suženj "brezplačne hrane".

Kot smo videli, se hebrejsko mišljenje odlikuje z doslednim ločevanjem svetega in posvetnega. Stara zaveza jasno razmeji, da v življenju enostavno obstajajo področja, ki so sveta in o katerih ni dovoljeno kakorkoli materializirati oziroma povečevati njihovo učinkovitost oziroma materialno blagostanje (Eliade 1959). Kot dober primer in zgled temu izpostavimo priliko o soboti (2 Mz 20,8–11).¹⁹ Nova zaveza in njen pogled na materialne dobrine vključuje judaizem (Staro zavezo) in grško mišljenje. Temu dodaja docela novo razsežnost odreditve, kot odpuščanja naših dolgov oziroma grehov. Krščanstvo vsekakor predstavlja neločljiv del razvoja evroameriške civilizacije. Nelson (2001, 329) pravi, da je v poznejšem krščanstvu iz določenega vidika ekonomija celo bližje Tomažu Akvinskemu kot Isaacku Newtonu in to zato, ker retorika in utemeljevanje ekonomije pogosto bolj spominjata na teološke dispute, kot na utemeljevanje in dokazovanje med fiziki.

JEZUSOVO UČENJE IN EKONOMSKE RAZMERE

Nova zaveza o materialnih dobrinah, bodisi v življenju Jezusa Kristusa in apostolov bodisi v življenju novozaveznega ljudstva, govori drugače kot Stara zaveza. Prav

tako je z materialnimi dobrinami prepletena bolj kot si morda mislimo. Pozornost zbujajo začetek Jezusovega delovanja v pripovedi Jezusovih skušnjav v puščavi. Eno od treh skušnjav Jezus odločno zavrne (Mt 4,4). Na nek način Jezusov odgovor na skušnjava v luči dimenzije in percepcije duha in telesa predstavlja neko splošno resnico. Po drugi strani pa je povsem razumljivo, da je bil Jezus v puščavi štirideset dni in je bil po štiridesetdnevem postu potreben vsakdanjih pomembnih življenjskih dobrin, se pravi hrane (kruha), brez katerih vemó, življenje ni mogoče. Že s stvarjenjem so človeku dane ustvarjene dobrine, da jih uporablja in se z njimi na zemlji preživlja. V skušnjavi beremo, da skušnjavec izhaja iz človekove osnovne potrebe: "Če si Božji Sin, reci, naj ti kamni postanejo kruh." (Mt 4,3) Skušnjava tako ne postavlja ločnice med zagovorniki in nasprotniki materialnega blagostanja, ampak izraža normativno opredelitev do materialnih stvari.

Jezusov jasen odgovor na skušnjava pisec prevzame iz Pete Mojzesove knjige, kjer Bog govori Izraelu, da je On tisti, ki je skrbel zanj in ga ohranil pri življenju (5 Mz 8,3). Če je Stara zaveza utemeljevala Izraelov uspeh in zagotovilo materialnega blagostanja z vidika morale, bo Nova zaveza sleherno nemoralno dejanje ali zlo, tisto, ki se dogaja hote ali nehote, moralno ali mimo morale, in navsezadnje tudi farizejski moralni sistem, s katerim precedimo komarja, požremo pa kamelo (Mt 23,24), položila na rame Mesije, ki se je žrtvoval za vse zlo tega sveta (Mr 2,27).²⁰ Namesto opredelitve za ali proti materialnemu blagostanju (bogastvu), morali ali nemorali, Nova zaveza ponuja *odrešenje*. Le tega ni moč kategorizirati v področje materialnih stvari ali denarja (Mt 22,17–22), temveč (Božjega) darila. Božja (od)kupitev je zastonj, zanjo ni treba plačati niti z dejanji, zaslugami ali dobrim vedenjem, etiko, še manj z denarjem (Ef 2,8–9; Rim 3,22–24).²¹

V kontekst odnosa do materialnega sveta moramo izpostaviti tudi Jezusove prilike (od vseh jih najdemo dvanajst takih), ki so

zasnovane na ekonomskih oziroma socialnih vprašanjih. Nekaj teh lahko beremo: o vdovi, ki je zgubila kovanec (Lk 15,8–10); o talentih, zaradi katerih gospodar kara služabnika, ki ni povečal zaupane mu vsote (Mt 25,27); o goljufivem upravitelju (Lk 16,5–13); o mezdnih delavcih (Lk 7,41–43); o bogatem neumnežu (Lk 12,16–21); prilika o zakladu na njivi (Mt 13,44); prilika o biseru (Mt 13,45); prilika o usmiljenem Samarijancu (Lk 10,25–27); prilika o izgubljenem sinu (Lk 15,31–32); idr. Da ne zapademo v preobširno eksegezo posameznega odlomka, se ustavimo v najpomembnejšem delu Matejevega evangelija, se pravi Govoru na gori. V njem vidimo najpomembnejšo prepletenost krščanske (trans)akcije materialnih stvari.

"ODPIS DOLGA" ZA UBOGE

Na neki način se zdi, da je Jezusov nauk nasploh utemeljen na paradoksih, kar največkrat beremo v prilikah. Če poznamo Jezusovo zgodbo, vidimo, da je protislovno vse Jezusovo življenje: kralj, ki se je rodil v hlevu (Lk 2,12), zavrnil so ga celo najbolj goreči verniki tistega časa (Mt 21,45–46), družil se je s cestinarji, jedel z vlačugami, njegova moč je prikazana s šibkostjo, pred vstajenjem je bil Bog, torej najmočnejše bitje na Zemlji, poniževan in pribit na križ skupaj z razbojnikoma. Podobno Jezus začena svoj govor na Gori (Mt 5,2–3).

Revščina, prevladujoča družbena in socialna tema, je navzoča takoj na začetku. Blagoslovljeni so tisti, ki so lačni in žejni (Mt 5,6). Pomanjkanje in revščina so tukaj prikazani kot prednost. Navsezadnje tudi molitev Očenaša v začetku izpostavi prošnjo: "daj nam danes naš vsakdanji kruh" (Mt 6,11) ter izkaže hrepenenje po prihodu Božjega kraljestva.²² Znano je, da je večina Palestine v Jezusovem času pripadala nižjemu sloju, ki jo je zaznamoval boj za materialno preživetje in za sam obstanek (Stegemann 1999, 88).²³ Pomembna, predvsem za današnji dolžniški čas, je naslednja prošnja: "In odpusti nam

naše dolge, kakor smo tudi mi odpustili svojim dolžnikom." (Mt 6,12)

Za danes je prošnja pomembna v kontekstu zadolženega odplačevanja dolga oziroma kot se pogosto sliši odpisu dolga. Principi, ki jih uporablja Jezus v svojih prilikah, ki so povsem duhovni in v praktičnem svetu morda absurdni, so vse do današnjih dni povsem običajni (vsaj v kriznih časih, če se spomnimo na nedavni odpis dolgov bank in velikih družb v kriznih letih 2008 in 2009). Odpuščanje dolgov v novozavezni grščini pomeni odpuščanje krivde, dolga, čemur v preprostem jeziku razumemo kot odpuščanje grehov.²⁴ Molitev *odpuščanja dolgov* govori o ljudeh tistega časa, katerih dolg je narasel toliko, da ga niso bili sposobni odplačevati in so zato postali "sužnji dolgov". Palmisano (2013, 515) navaja občutljivost za uboge (revne) kot Jezusov kriterij razmišljanja in delovanja njegovih učencev. Če želimo postati podobni Jezusu, moramo postati "občutljivi za uboge, trpeče". Že Stara zaveza opisuje koncept odpuščanja zadolženih sužnjev (2 Mz 21,2; 3 Mz 25,8–10; 5 Mz 15,1–6. 12–15). Nova zaveza tej družbeni ureditvi dodeljuje pomembnejšo raven. Taki ljudje (danes bi jim rekli ljudje, ki so bankrotirali) so namreč prepuščeni na leto milosti ali na rešitelja (Lk 4,17–19). Matjaž (2015, 251) navaja, da je "Bog odrešenik ubogih", saj imajo revni in ubogi v konceptu Jezusovega oznanila o Božjem kraljestvu svojo nenadomestljivo mesto. Odpuščanje (krivde, greha, dolga) tako postane ključna prvina krščanstva, Jezus nas je prišel odkupiti, odplačat, rešiti izpod jarma našega greha in dolga (1 Kor 7,32; 3 Mz 25,47–48; 2 Sam 7,23; Ps 107,2; Ps 111,9; Mr 10,45; Ef 1,7; Kol 1,14).

DENAR VIR VSEGA ZLA?

Povzamemo lahko, da krščanstvo upošteva materialno stran življenja in ga ne podcenjuje. Ob mnogih priložnostih danes pričevalci in razlagalci *evangelija* žal napačno citrajo in razlagajo pomen *materialnega blagostanja*, češ, da je "denar vir vsega zla" (1

Tim 6,10). Nova zaveza ne obsoja "denarja" kot takega, temveč *pohlep* po denarju, ki iz zablode povzroča pregreho. Jasneje to izraža apostol Pavel v Pismu Hebrejcem (Heb 13,5). Res je tudi, da je Jezus nagnal iz hrama "prodajalce volov, ovc in golobov ter menjalce denarja" (Jn 2,14), toda tega ni utemeljeval na njihovem delu, ampak s tem, da so mešali *sveto* s *posvetnim*. Če bi jih izgnal zaradi njegovega dela, tak izgon iz hrama najverjetneje tudi ne bi zadoščal. V nadaljevanju evangelija beremo, da jih je izgnal iz hrama, a jih kasneje ni več preganjal. V odnosu do denarja, kot beremo, lahko zasledimo t. i. občutljivost do mejne (ne)koristi in legitimnega priznanja vloge denarja (Mt 22, 17–22). Odnos do imetja, na katerega opozarja Jezus, vidimo da ni enosmeren, ampak ob njem obstaja obratno razmerje, ki v sebi skriva past in svojevrsten pomen (Mt 6,19–21). Iz tega vidika Jezus odpira razmišljanje, katerega danes samoumevno prezremo. Jezusove besede govorijo o revnih in bogatih z enako močjo, zanimivo je, da je odlomek usmerjen k prebogati družbi, ki je ne muči vprašanje pomanjkanja, ampak vprašanje presežka. Zaradi presežka se bojimo, kaj bomo jedli in pili in kaj bomo oblekli.

Medtem ko je Stara zaveza reševala vprašanje pravičnega poplačila na tem svetu, krščanstvo *pravičnost* opredeljuje s povsem novim prostorom imenovanim Božje kraljestvo in na ta način najboljše zaostruje ločnico med *starim* in *novim*. Iz tega vidika se morda zdi upravičena novozavezna zadržanost do tega sveta, ki predstavlja ceno novozavezne rešitve pravičnosti. Temu pritrjuje prilika o bogatašu in ubogem Lazarju (Lk 16,19–31). Udarna ost *odrešenja* in *ljubezni* omejuje vsakršno preračunljivost in prepletenost. Pavel temu dodaja naslednje "nepravilo": "Namen te zapovedi pa je ljubezen, ki izvira iz čistega srca, dobre vesti in iskrene vere." (1 Tim 1,5) Še jasneje in bolj neposredno: "Čistim je vse čisto. Omadeževanim in nevernim pa nobena stvar ni čista, ampak sta omadeževana celo njihova um in ves.t" (Tit 1,15) In kar zaokroži z vrhuncem: "Vse mi je dovoljeno," vendar ni vse koristno! "Vse mi je dovoljeno,"

toda jaz se ne bom dal ničemur podvreči!" (1 Kor 6,12) Nova zaveza ne izpostavlja nobenega umetnega moralnega sistema, ampak zapoved ljubezni,²⁵ kar predstavlja radikalno izhodišče pravih človeške morale in Božje "ekonomije".

ZAKLJUČEK

"Spremenjeno srce" in "novi človek" je krščanski ideal nad vsakršnim moralnim, ekonomskim in gospodarskim sistemom. Papež Frančišek v svojem prvem programskem dokumentu *Evangelii gaudium* jasno zapiše že v samem začetku, da veselje evangelija napolnjuje srca in celotno življenje ljudi, ki se srečujejo z Jezusom; ljudi, ki dovolijo, da jih odreši greha, žalosti, notranje praznine, osamljenosti. Z Jezusom Kristusom se namreč vedno rojeva in oživlja veselje (tč. 1). Pretirana potrošnja nas danes utaplja v samoljubno žalost, le-ta pa izvira iz lagodnega in skopiškega srca ter osamljene zavesti. Kot smo videli, Stara zaveza napoveduje veselje odrešenja, ki presega naše misli, preračunljivost in materialno bogastvo. Cerkev in vsak kristjan je poklican, da v svoj poslovni svet prinaša *model evangelija*, ki predstavlja gospodarstvo, kakor pove grška beseda *oikonomía* – ekonomija – umetnost dosegati ustrezno upravljanje skupne hiše, in ta hiša je ves svet (št. 206). Svetovna kriza, ki obsega finance in gospodarstvo, jasno kaže njune neuravnovešenosti in predvsem hudo pomanjkanje antropološke usmeritve (tč. 55). Denar mora služiti in ne vladati. "Kje je tvoj brat?" (1 Mz 4,9) je preroški glas in vprašanje, ki se upravičeno zastavlja sodobnemu človeku. Kljub vsemu bogastvu pa *človekovo dostojanstvo in skupna blaginja* veljata več, kakor dobro lastno počutje in udobje.

LITERATURA

Eliade, Mircea. 1959. *The sacred and the profane: the nature of religion*. New York: Harcourt Brace.

Franciscus, papež. 2014. *Veseli evangelija = Evangelii gaudium: apostolska spodbuda. Cerkevni dokument 140*. Ljubljana: Družina.

Gašpar, Nela. 2006. Teologija ljudske djelatnosti u Gaudium et spes i poslijekoncilskoj recepciji. *Bogoslovska smotra* 76: 81–102.

Guzzetti, B. Giovanni. 1987. *Christianesimo ed economia*. Milano: Massimo.

Mandeville, Bernard. 2015. Wikipedia The Free Encyclopedia. https://en.wikipedia.org/wiki/Bernard_Mandeville (pridobljeno 26. 10. 2015).

Matjaž, Maksimilijan. 2015. *Eksegeza evangelijev: "Kaj pa vi pravite, kdo sem?" Mr 8,29*. Priročnik Teološke fakultete 25. Ljubljana: Teološka fakulteta.

Palmisano, Maria Carmela. 2013. Med videnjem in verovanjem: pot vere v četrtem evangeliju: "... da bi s tem, ko verujete, imeli življenje v njegovem imenu" (Jn 20,31). *Bogoslovni vestnik* 73: 507–515.

Slovar slovenskega knjižnega jezika (elektronski vir). 2014. *Slovenska akademija znanosti in umetnosti in Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša, 2. dop. izd.* Ljubljana: Cankarjeva založba.

Sedláček, Tomáš. 2014. *Ekonomija dobrega in zla. Po sledih človekovega spraševanja od Gilgameša do finančne krize*. Ljubljana: Družina.

Skralovnik, Samo. 2015. Relativna in absolutna revščina v hebrejščini, v klasični in v novozavezni grščini. *Bogoslovni vestnik* 75: 79–98.

Sombart, Werner. 1997. *The Jews and Modern Capitalism*. New Brunswick, NJ: Transaction.

Stegemann, Ekkehard W. in Wolfgang Stegemann. 1999. *The Jesus Movement: A Social History of its First Century*. Edinburgh: T & T Clark.

Sveto pismo Stare in Nove zaveze. 2005. Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov; študijska izdaja. Ljubljana: Svetopi-semska družba Slovenije.

1. Tajkun zelo bogat in vpliven podjetnik z močnimi političnimi povezavami: tajkuni so z navideznimi dokapitalizacijami prišli do večinskih deležev mnogih podjetij (*Slovar slovenskega knjižnega jezika* (2014), s.v. "Tajkun").
2. Podobno spodbuja apostol Pavel: 2 Kor 5,14 in 1 Kor 5,16.
3. Vodeni asketizem kot navajanje na revščino ali prezir do češarkoli materialnega ali telesnega je bil starozaveznim Hebrejcem tuj. Pod vplivom tradicije, postavljene na Sokratovih in Platonovih delih, pa v Grčiji dobi posebno veljavo. Grška asketska tradicija pride zatem tudi v krščanstvo po naukih Pavla iz Tarza in neoplatonika Avguščina (354-430), ki pa sta imela do nje delne zadržke. Za Hebrejce je svet resničen in ni nekakšen odsev boljšega sveta nekje v oblakih idej, kot je običajna razlaga zgodovine, pripisana Platonu. Avguštin kasneje piše, da se duša ne bojuje proti telesu in telo ni kletka duše. Nasprotno, telo in gmotni (materialni, torej ekonomski) svet je stvaritev dobrega Boga. Zemlja, svet, telo, materialna resničnost so za Jude vzvišeno prizorišče Božjega delovanja, torej vrhunec stvarstva.
4. Če nekoliko pretiravamo, lahko rečemo, da je judovsko mišljenje najbolj zemeljska, realistična nazorska smer med vsemi, ki so vplivale na našo kulturo. Judom je namreč bil abstraktni svet idej tuj (5 Mz 4,15-19). Drugače kot poznejše krščanstvo Hebrejci niso razvili predstave o nebesih. Raj Hebrejcev – Eden – je bil prvotno umeščen na Zemlji, na danem mestu v Mezopotamiji in v danem času, ki je bil

- odmerjen s točnim rodoslovjem že od Adama in Eve (1 Mz 2,10-14).
5. Poudariti velja, da zadnji *element* ustvarjenega, torej živali, poimenuje človek in ne Bog. Stvarjenje sveta, ki ga je začel Bog, je bilo dano dokončati človeku (1 Mz 2,1920). Pravica *poimenovanja* predstavlja simbolični izraz krone Stvarnikovega dela. Pravica *poimenovanja* še danes velja kot neomejena pravica. Kot beremo, je motiv (do)ustvarjanja opisan v sami podobi vrta. Človek je postavljen v vrt in ne v gozd; kraj, ki naj bi ga plemenil ali do-ustvarjal. *Gospod Bog je vzel človeka in ga postavil v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval* (1 Mz 2,15).
 6. Kar je v odlomku stvarjenja najbolj izraženo z bibličnim *poimenovanjem*, kar pomeni kategorizacijo ter z razvrščanjem in redom (1 Mz 1,1-9).
 7. Kar ne pomeni kakršnekoli zlorabe *zemeljskih dobrin*, temveč njihovo razumno uporabo: namreč, da človeku služijo v skladu z njegovim razvojem, vključujoč tudi druge ljudi, bodisi za prihodnje generacije bodisi tiste, ki so nam blizu ali druge, ki so daleč od nas. Vsakokrat je potrebno, da ima človek pred očmi svoje konkretne zahteve in potrebe ter upošteva mnogovrsten smoter *zemeljskih dobrin* (Guzzetti 1987, 15).
 8. Hebrejci so bili sprva nomadsko plemo. Zato so cenili nevezanost in so odraščali v nenehni svobodi gibanja. Ta način je bil zanje boljši kot stalno naseljeno življenje poljedelcev, ki se jim je zdelo omejujoče. Bili so pastirji, poljedelsko življenje pa bi od njih zahtevalo ustalitev na enem mestu.
 9. V življenju se dogaja, da velikokrat z bogastvom pridejo tudi nesreče, zavist in sebičnost. Vse to je poznala že Stara zaveza (Prd 5,10). Nemalokrat se zgodi, da bogastvo ne osrečuje, čemur pritrjuje Ps 49,11. Z bogastvom si prav tako ni moč zagotoviti večnosti (Mt 19,23).
 10. Edina izjema je bil Noe (1 Mz 7,1).
 11. Bernard Mandeville (1670-1733) je bil kot *moderna ekonomist* ključni predstavnik filozofije *potrebe po pohlepu*. V smislu te filozofije je pohlep nujen pogoj za napredek družbe. Brez pohlepa ne bi bilo napredka ali pa bi bil ta zelo skromen. Mandeville zavzame nasprotno stališče od Hebrejcev, ki so verjeli, da je krepost gospodarsko koristna, pregreha pa ne.
 12. Vrsto takih primerov najdemo pri osvajanju obljubljenе dežele v Četrti Mojzesovi knjigi od 31. poglavja naprej.
 13. Kot primer lahko navedemo čas kraljevanja Davida in Salomona; gl. npr. 2 Krn 9.
 14. Naslednji zglede v 2 Mz 23,25.
 15. Izraelski kralj Jerobeam II. je bil ekonomsko zelo uspešen, čeprav je bil brezbožen (2 Kr 13,2).
 16. Podobne primere, ki jih je v Stari zavezi veliko, zasledimo kot npr. v Prg 11,3, Prg 11,21. Podrobna raziskava hebrejske etike bi potrebovala večji obseg, kot jo opisujemo v tem prispevku, dejstvo pa je, da v luči moralnosti dobro in slabo predstavlja Gospodove attribute: "*Delam svetlobo in ustvarjam temo, narejam mir in ustvarjam gorje, jaz, Gospod, delam vse to*" (Iz 45,7).
 17. Dalje gl. npr. Job 2,7-10 (Job izgubi zdravje). Po Jobovem trpljenju (spomnimo, da so tri od štirih muk bile zaradi njegovega imetja), ki naj dokaže, da Job ni delal dobro zaradi koristi, so Joba obiskali trije prijatelji. Prijatelji skušajo dokazati, da je Job vendarle moral grešiti in si zato zaslužil Božjo kazen. Predstavljati si položaj, da je Job kot pravičnik trpel brez razloga, je bilo nepredstavljivo. Job vztraja: "*Spoznajte vendar, da me je uklonil Bog in vrgel name svojo mrežo!*" (Job 19,6).
 18. Zakoni in pravila, zapisana v Tori (613 zapovedi), večinoma v Tretji Mojzesovi knjigi, imajo osrednjo vlogo v judovskem verskem nauku. Primer najdemo v 5 Mz 6,5-7.
 19. Praznovanje sobote in sobotni počitek v kontekstu Stare zaveze ni zgolj "*day-off*", ampak pomeni ontološki počitek, ki sledi zgledu Gospodovega počitka na sedmi dan. Predstavlja poslanstvo, ki daje smisel stvarjenja: smisel stvarjenja ni bilo stvarjenje kot tako, kot nekakšna končna dejavnost, ampak je imelo nekakšen cilj, konec. Bivajoče je bilo ustvarjeno, da bi v njem našli počitek, popolnost, veselje. Ta vidik "*dopusta*", kot ga imenujemo danes, je povsem sprevržen, današnji človek se ni sposoben zaustaviti niti v proizvodnji niti v potrošnji, ker je preveč odvisen od "*mitologije rasti*".
 20. Jezus se je v svojem času vsakršnemu umetnemu moralnemu sistemu upiral in se mu posmehoval. Prav tako ni zapustil nobenega vzorca moralnega vedenja, sistema moralnih pravil, ki bi jih bilo mogoče presoditi od zunaj. Njegova zapuščina ja zapoved ljubezni.
 21. Na tem mestu izpostavimo poved Apd 8,20: "*Peter pa mu je rekel: "Pojdi v pogubo, ti in tvoj denar, če misliš, da si Božji dar lahko kupiš z denarjem!"* Za darilo velja, da nima natančne, nedvoumne cene. Ima vrednost, nima pa cene; o darilu se tudi ni moč pogajati, zanj tudi ne obstaja noben popust. V življenju prav tako ni moč kupiti stvari, ki se ne prodajajo, kot so prijateljstvo, smisel življenja ali ljubezen. Lahko sicer kupimo približke in skušamo v njih najti svoj mir.
 22. Kot zadnji primer, ki izvira iz Razodetja, beremo, kako pomembna je "*materialna izmenjava*" in gospodarska tema Nove zaveze. Prim. Raz 13,17: "*Nihče ni smel ne kupovati ne prodajati, samo tisti, ki je imel žig, se pravi ime zveri ali število njenega imena.*"
 23. Skralovnik (2015, 79-98) razdeluje družbeni fenomen revščine v antičnem Izraelu na podlagi pisnih virov po kriteriju minimalne eksistence na relativno in na absolutno revščino, pri čemer je za relativno revščino značilno, da posameznik s svojim lastnim delom in trudom v smislu prehrane, obleke in bivališča, še zmore – z zmernostjo, z odrekanjem in s trdim delom – dostojno preživeti sebe in svojo družino; absolutna revščina pa se kaže v odsotnosti elementarnih dobrin, to je: hrane, obleke in bivališča.
 24. V grščini je uporabljen izraz *ophelēmata*, kar pomeni dolg, *ophelio*. Molitev je zapisana tudi v Lk 11,2-4. Grška beseda *amartias* pomeni greh, starejši vir izhaja iz korena *hemart*, kar pa pomeni "delati zlo, grešiti". Ti dve besedi sta pogosto sopomenki. Beseda *amartias* je v Novi zavezi uporabljena 181-krat, *hamarant* 36-krat, *ophelio* 36-krat.
 25. Jezus je umetni moralni sistem celo zavračal: Mr 2,27.



Antropološka osnova nekaterih alternativnih zdravilskih tehnik v medkulturnem kontekstu

1. NEKATERI KONTEKSTUALNI POUDBARKI

1.1 ANTROPOLOŠKI KONTEKST

Vsi središnji problemi filozofije se morejo po M. Schelerju zreducirati na vprašanje, kdo je človek in katero metafizično mesto in položaj zavzema v celoti biti – sveta in Boga.¹ To je neizbežno vprašanje, ki čaka vsakogar v srečanju z različnimi antropologijami in kulturami. Kljub raznolikim kulturološkim interpretacijam ima vsak človek izkustvo lastnega telesa (bolečine kakor tudi užitka),² z vsemi njegovimi zahtevami, ki so iste v različnih kulturah. "Univerzalnost človeškega duha" ima, po besedah Janeza Pavla II., iste temeljne zahteve v najrazličnejših kulturah.³ Analogno rečeno smemo s približno enako gotovostjo reči, da ima univerzalnost človeškega telesa enake temeljne zahteve v najrazličnejših kulturah, saj človek ne more obstajati neodvisno od telesa in duše. Po bibličnem gledanju je človek utelešena duša ali poduhovljeno telo. Kompleksnost skrivnosti (misterija) človeškega bitja se izmika definiranju, vendar ostaja omejena z interpretacijo posameznih kultur in časov. "Človek je tako široka, pisana, raznovrstna

stvar, da vse definicije izpadejo kot malo prekratke. Ima preveč parožkov (izrastkov)."⁴ Resnično človekovo strukturo moremo razumeti edino v njegovi pravilni definiciji in določanju njegovega metafizičnega mesta in položaja, ki ga zavzema v vesolju. Med drugim je po Schelerju bistveno znamenje za človeka ravno nezmožnost (nemogočnost), da se ga definira: "Človek, ki bi se mogel definirati, ne bi imel nikakršnega pomena."⁵ Medtem ko je marksistično-ateistična antropologija okrnila človekovo integriteto, ko ga je zreducirala na *animal rationale* nasproti Aristotelovi *anima rationalis* (gr. *zoon logikon*), teološka antropologija k njemu pristopa z metafizične perspektive (*homo religiosus*): "Stvar, ki začne presegati sebe in iskati Boga – to je pravzaprav človek – naj bi bila pričakovano drugačna, ker mu je draga."⁶ To je izhodišče zahodne personalistične (krščanske) antropologije enako kakor tudi vzhodnjaške tantrične, ki je osnovana na čakrah. Vsaka na svoj način interpretira izkustvo transcendentnosti lastnega telesa, ali končno, človeškega bitja. Vsaka opazuje človeka v odnosu do njegove metafizične določljivosti s teističnimi implikacijami. Vsaka antropologija je okostje in temelj lastni kulturi, filozofiji, teologiji

(posebno specifični soteriologiji), medicini itd. Z rušenjem ali zamenjavo ene antropologije bi prišlo do rušenja same kulture, ki sloni na njej.

1.2 KULTUROLOŠKI KONTEKST

Izhodišče našega razmišljanja je dejstvo, da I je vsaka antropologija prepojena z določeno kulturo. Istočasno je antropologija (kot interpretacija človeka) temelj določene kulture. Človek je po besedah M. Webra in C. Geertza žival, vpletena v mrežo pomenov, ki jo je spletel sam, iz teh mrež pa je sestavljena kultura. Zaradi tega njihova analiza ni nikakršna *eksperimentalna znanost*, ki bi lovila zakonitosti, marveč *interpretativna znanost* v lovu za smislom.⁷ Kultura torej ni vsota dejstev, ampak njihova interpretacija, ki je izražena skozi simbole.⁸ Medtem ko bomo analizirali antropološko osnovo nekaterih alternativnih zdravilskih tehnik v določenih kulturoloških danostih, predvsem filozofijo *čaker* in njihov odnos do personalistične antropologije, kar je glavna tema našega raziskovanja, ne smemo pozabiti, da so *čakre* produkt tantrične filozofsko-teološke antropologije, ki jih uporablja, da bi interpretirala transcendentno izkustvo človeškega bitja. Zato moremo omenjene simbole antropologije pravilno razumeti šele v kontekstu kulture, ki jih je ustvarila. C. Geertz opaza, da je naš centralni živčni sistem, posebno neokorteks, v največji meri razvit v interakciji s kulturo in je zato nesposoben upravljati naše obnašanje ali organizirati naše izkustvo brez vodstva oskrbljenih sistemov pomenskih simbolov.⁹ Z drugimi besedami, človek je produkt določene kulture, kakor je tudi kultura produkt človeka in ga izven njegove kulture ni mogoče pravilno razumeti. Ni človeka brez kulture, kakor tudi ni kulture brez človeka. Antropologija je, recimo temu tako, interpretacija izkustva lastnega bitja v kulturno-filozofsko-teoloških kategorijah. Kultura in človek sta medsebojno odvisna in usodno determinirana. To je razlog, zakaj v vrednotenju posameznih alternativnih

zdravilskih tehnik, od vzhodnjaških preko gnostičnih in magičnih vse do newagevskih, ne smemo zanemariti antropologije, v kateri so ukoreninjene, kakor tudi njenega kulturološkega konteksta.

2. OSEBA KOT FILOZOFSKO-TEOLOŠKI KLJUČ RAZUMEVANJA KRŠČANSKE ANTROPOLOGIJE IN ZAHODNE KULTURE

Temelj zahodne kulture in krščanske teologije je antropologija, ki temelji na pojmu osebe. Sam pojem oseba (lat. *persona*, gr. *πρόσωπον* = obraz, izvorno maska v gledališču¹⁰) je prvotno v grškem svetu označeval masko, ki so jo, odvisno od vlog, ki so jih igrali, nosili posamezni igralci na svojem obrazu.¹¹ Oseba ni kakšen "organ" v človeškem telesu, ki bi ga mogli videti, meriti, posneti ali odrezati. Govorimo o filozofsko-teološkem pojmu, s katerim krščanstvo in zahodna kultura izražata individualno samozavest subjekta kot transcendentnega in duhovnega bitja, ki ga krasi svoboda in zmožnost preseganja samega sebe.

Čeprav Sveto pismo izrecno ne uporablja pojma oseba, celotno judovsko-krščansko razodetje človeka predstavlja kot Božjega sodelavca, ustvarjenega po Božji podobi in sličnosti (prim. 1 Mz 1,26–27), za katerega je značilna zavest o samem sebi in svetu okoli sebe, razum, svobodna volja in sposobnost, da ljubi, kar so tudi temelji dostojanstva človeške osebe. V zgodnji Cerkvi srečamo pojem osebe v razpravah okrog skrivnosti Presvete Trojice. Prvi ga je uvedel Tertulijan (ok. 160–240), da bi razložil krščansko vero v Boga (*Adversus Praxeam*, 6,1; 7,8), nato pa še Kapaдоčani (Bazilij Veliki, Gregor Nacianški in Gregor Niški) v razlaganju skrivnosti Presvete Trojice, katere krona je nicejsko-carigrajska veroizpoved, ki je bila razglašena na prvem carigrajskem koncilu l. 381 kot potrditev in obrazložitev formule veroizpovedi nicejskega koncila l. 325. Nastali sta kot odgovor duhovniku Ariju, ki je zanikal, da je Jezus

Kristus istega bistva (*homoousios*), in učil, da je podobnega bistva (*homoiousios*) z Očetom.¹²

Prvo definicijo osebe srečamo v Boetijevem traktatu o dveh Kristusovih naravah (VI. stol.); le-ta bo navdih celotnemu srednjemu veku: *Persona est naturae rationalis individua substantia* (*De duabus naturis*, 3). Ko opažamo, da navedena definicija v sholastiki ni sprejemljiva za Boga, Rihard od sv. Viktorja (+ 1172) predlaga novo definicijo: *intellectualis naturae incommunicabilis existentia* (*De Trinitate*, 1, 4, 22). Sv. Tomaž Akvinski, sv. Bonaventura in Duns Skot so glavni predstavniki srednjeveškega personalizma. Na antropološkem področju, ki nas tukaj tudi najbolj zanima, temelj edinstvenosti sloni na duhovni duši, ki je substancialna določljivost telesa in počelo vsake dovršenosti. Tako je tudi učiteljstvo Cerkve sprejelo pojem osebe, ko je formuliralo dogme o Trojici in utelešenju Besede.¹³ Drugi vatikanski koncil je posvetil pomemben prostor dostojanstvu človeške osebe (GS 24), toda v luči sodobnih medicinskih in (bio)etičnih vprašanj je tema o človeški osebi vse bolj žarišče premišljevanja vseh sodobnih vej znanosti, na katere se obrača tudi cerkveno učiteljstvo.

Z uvajanjem pojma osebe se je človek kvalitativno in korenito povzdignil iz reda vseh živih bitij. Človek se postavlja pokonci (*homo erectus*) tudi po svoji navpični določenosti, vzdiguje se nad vsa živa bitja. Po M. Schelerju se človek, *homo naturalis*, ni nikakor "razvil" iz živalskega sveta, marveč je bil žival – da, žival – in večno *bo ostal* žival. To, kar človeka povzdigne nad živalski svet, je njegovo iskanje Boga; le-to ga dvigne v svet "oseb".¹⁴ "Človek" je v tem povsem novem smislu težnja in gesta same 'transcendence', bitje, ki moli in išče Boga.¹⁵ Kakor pri Tomažu Akvinskem, ki uči, da je oseba *id quod est perfectissimum in tota natura*¹⁶, je tudi pri Schelerjevem opusu Bog "edina popolna in čista oseba", medtem ko je človek oseba samo v "nepopolnem" smislu, kakor vrata, skozi katera Božja milost prodira v naš svet ali kakor *locus* naznanjanja duha.¹⁷ Človek, v kolikor je oseba, je okno

transcendence, okno v absolutno. Edina človekova resnična "človečnost" se po Schelerju manifestira skozi strast po preseganju samega sebe, kar je lastno izključno osebi: "Samo človek, v kolikor je oseba, se more dvigniti nad sebe – kot živo bitje – iz enega središča, obenem pa z druge strani prostorno-časovnega sveta, in samega sebe narediti za predmet svojega spoznanja."¹⁸

Končni izhod lastnega samopreseganja ali delovanja na razvoju lastne osebnosti se v krščanski teologiji imenuje svetost. Svetost je krona človečnosti, razcvetena osebnost, najvišja potrditev človeške osebe. Jezus Kristus je Oseba v najodličnejšem pomenu besede, ki je kadar koli hodila po naši zemlji. Oseba brez tekmeca, ki nam razodeva našo (pre)destinacijo in možnosti. Pot svetosti je kristjanov "stil življenja"; njena programska vsebina je v hoji za Kristusom, v hoji, ki ga vodi v izhajanje iz samega sebe (samopreseganju), v odprtost drugemu (altruizmu) in Drugemu (Bogu), še več, v preobrazbo v Drugega (alter Christus).

Oseba je, da povzamemo, temeljni pojem krščanske antropologije, s katerim stoji in pade zahodna kultura ter krščanska teologija. V celotnem zahodnem svetu ne obstaja pojem, ki bi bil tako pomemben s pomenom, kakor je pojem osebe. Če bi ga na kakršen koli način odstranili iz zahodne kulture, ga ne bi bili več sposobni razumeti; niti njegove filozofije niti teologije, etike, medicine in človeškega prava – nič.

3. ČAKRE KOT FILOZOFSKO-TEOLOŠKI KLJUČ RAZUMEVANJA TANTRIČNE ANTROPOLOGIJE IN NEKATERIH ALTERNATIVNIH ZDRAVILSKIH TEHNIK

3.1 PREDHODNE OPOMBE

Kakor je razvidno iz do sedaj razloženega, pojem osebe predstavlja temeljni pojem zahodne (krščanske) antropologije. Pojem je obremenjen s simboličnim in metaforičnim pomenom, še več, s filozofskim in teološkim; postal je temelj paradigme, na kateri v celoti

sloni zahodna kultura. Če bi hoteli na nek način odstraniti pojem osebe z vsemi pomeni, ki so z njim skozi zgodovino povezani, bi to pomenilo onemogočiti pravilno razumevanje celotne zgodovine Zahoda.

Indijska tantrična antropologija ne pozna pojma osebe v zahodnem pomenu besede. Kot svojevrsten ekvivalent zahodnemu pojmu osebe, kakor bomo pokazali kasneje, moremo vzeti tantrične *čakre*¹⁹, ki so, na zahodu na novo tolmačene, osnova mnogih alternativnih zdravilskih tehnik kakor tudi tokov znotraj široko razširjenega fenomena *New age*.²⁰ Fenomenološko bi lahko naredili primernejšo primerjavo zahodnega pojma osebe z indijskim pojmom *puruše*, še posebej z oznako, ki jo dodajajo *Upanišade* (kot subjektu zavesti naravnih bitij). Toda ker je omenjeni pojem nepomemben za (psevdo) tantrično antropologijo, ki jo srečujemo na Zahodu in ki nas tukaj edina zanima, se bomo raje odločili za soočenje pojmov *osebe* in *čakre*. Čakre so izvorno okostje tantrično-teološke antropologije.²¹ Pri tem moramo poudariti, da v tantrični tradiciji ne obstaja fiziologija v zahodno znanstvenem pomenu besede, marveč "mistična fiziologija", ki ni brez globokih eksistencialnih uvidov, izraženih z mitskim jezikom simbolov.²² Na filozofsko-teološko ravni je z obvezno previdnostjo mogoče vzpostaviti svojevrstno interkulturno/religijsko primerjavo med vzhodnjaško antropologijo na osnovi čakre in zahodno na pojmu osebe. Stična točka med tema dvema tako različnima in vendar tudi nasprotnima stališčema je utelešeni Sin Božji, Božja beseda, ki je, ko si je privzela telo, postala *concretum universale*, prvi, pravi in edini "holistični zdravnik";²³ v njem je krščanstvo našlo bližnjo točko z vsemi kulturami. Zavestna izbira Schelerjeve interpretacije pojma osebe, ki je razumljena kot vez med svetom duha in materije,²⁴ je najboljša osnova (podlaga) za primerjavo s čakrami, ko imamo pred seboj širok razpon Schelerjevega nihanja (osciliranja) od judovsko-krščanskega teistično-personalističnega pogleda na

svet do njegovega evolucionistično-panteističnega *deitasa*.

Pravočasno poudarimo tudi prevladujočo napačno dojetje čakre na Zahodu kot "energetskih središč" fizične narave, ki naj bi bila dozdevno nastanjena v določenih conah človeškega telesa. Čeprav je to prevladujoče mišljenje mnogih zahodnjakov, misijonarjev joge in razširjevalcev alternativnih zdravilskih tehnik, se celotna tantrična tradicija temu zoperstavlja. Čakre so v človeškem telesu prisotne podobno, kakor je prisoten pojem osebe. Z drugimi besedami, oba pojma sta izvorno metaforična, filozofsko-teološke narave. Sta različna interpretacija izkustva človeškega bitja, pripadata različnim kulturam in jih odražata. Ker je dojetje čakre na Zahodu izkrivljeno in podrejeno izključno doseganju ozdravljenja ter obvladovanju skritih sil narave, (*siddhi*) želimo, četudi na kratko, predstaviti njihov izvorni pomen in njihove temeljne doktrinalne aspekte, da bi bolje razumeli srž problema alternativnih zdravilskih tehnik.

Janez Pavel II. opozarja, da raznorazna analitična razločevanja (kakor "naravno" in "nadnaravno", "sveto" in "profano"), čeprav so lahko koristna v teološko-moralnem razmišljanju, a pri tem se ne sme pozabiti, da je samo en stvarnik celotne stvarnosti ("svete" in "profane"), Bog, in da se oni dve medsebojno ne izključujeta,²⁵ moramo isto uporabiti tudi za govor čakrah in osebi. Oba pojma sta večpomenska v smislu, da sta istočasno tako "sveta" kot "profana", vsekakor vsak v svoji kulturi in religiji. Medtem ko pojem osebe vključuje preseganje samega sebe in odprtost človeškega bitja do transcendence, nič manj najvišja čakra (*sahasrāra* čakra, razumljena kot sedež boga *Śive*) razumeva širjenje zavesti in zedinjenje človeškega ter božanskega, oziroma odprtost do transcendence.²⁶ Bodisi indijski pojem čakre ali zahodni pojem osebe, oba sta filozofsko-teološka pojma, usmerjena k Absolutnemu. Oba predstavljata različna načina interpretacije izkustva človeškega bitja, ki je lasten posamezni kulturi.



3.2 TANTRIČNI KONTEKST

Ker so čakre okostje hinduistične tantrične tradicije,²⁷ jih bomo opisali s predstavitvijo nekaterih generalnih tantričnih značilnosti, brez ambicije študijskega prikaza kompleksnosti tantrizma in njegovih posebnosti.

Tantrizem, iz katerega so bile čakre kasneje prevzete na Zahod in reinterpreterane, je eden od glavnih tokov indijskih religij tok, ki je imel vpliv vse do pozne vedske književnosti in je prispeval k oblikovanju vseh indijskih sistemov in religijskih kultov.²⁸ Dolgo časa so indologi zavračali tantrizem kot krivoverni in nemoralni sistem, k čemur je prispeval njegov mračni jezik simbolov,²⁹ vendar je to v novejšem času odpravljeno. Tantrizem je zagovornik "zakramentalne" vizije stvarnosti v smislu, da vsak materialni, psihični ali duhovni fenomen predstavlja simbol božanske stvarnosti in sredstvo odrešenja (*moksa*). Glavna tokova sta *śivaistična* in *śaktistična* tantra, katerih sinteza je *kašmirski śivaizem*. Tantrizem razlaga prakso doseganja odrešenja (*moksa*), ki naj bi bila v začetku bolj dualistična (*dvaita*), kasneje pa bolj nedualistična (*advaita*). Tantrizem se osredotoča na individualno uresničitev, predstavlja se kot praktična uresničitev (*sādhana*), utemeljena na konkretnem izkustvu, razumljena kot sredstvo za doseganje popolne uresničitve. S posredovanjem joge, alkimije, s slikami božanstev in/ali magijskimi tehnikami, tantrizem daje privržencu navodila za preseganje človeških pogojev. Potrjuje kult ženskih božanstev (kult boginje matere) in je povezan z obredi plodnosti, mantrično magijo, šamanizmom itd. Tantrizem bolj kakor filozofijo ponuja praktično izkustvo osvobojenja človeške omejenosti (*mokso*), na dolgi poti osvobajanja dodaja pomembnost telesnosti in dobri fizični kondiciji, zaradi česar je v zahodni kulturi zdravizma, ki neguje kult telesa, naletel na odličen sprejem.

3.3 ALKIMIJA V TANTRIZMU

Pomen čaker v tantrizmu bi lahko najboljše razumeli, če jih predstavimo v

alkimijskem kontekstu *solvetcoagula* (razstavi in sestavi). Njen ekvivalent moremo najti v sanskrtskem *nivrṭti* (neaktivnost) in *pravṛtti* (aktivnost); vzpenjajoči involucijski proces zbiranja (sestavljanja) se imenuje *nivrṭti* nasproti izstopnemu evolutivnemu procesu *pravṛtti*,³⁰ pred katerima je svojevrstna tantrična protologija (ali *status naturae integrae*). Mistična tantrična antropologija človeka predstavlja kot svojevrstno retorto (mikrokozmos), v kateri se odvija alkemični proces razstapljanja in sestavljanja vesolja (makrokozmos).

3.3.1 STATUS NATURAE INTEGRAE

Prvobitna substanca po tantrizmu pred pojavnim svetom, najvišja stvarnost ali brahman v svoji čisti biti, naj bi bila *neikar-nirana Čista Zavest (Paramātmān)*, oziroma *Bit-Zavest-Blaženost (Sat-Cit-Ānanda)* ali s teološkimi besedami *Śiva-Śakti*, nerazdružljivo zedinjena v najvišjem izkustvu edinosti (monizem). Medsebojno nerazdružljiva kakor ogenj od topline, steblo od sence ali mleko od bele barve. To je popolno izkustvo (*pūrṇa*), v katerem po *Upaṇiṣadah*, "Sebstvo pozna Sebstvo in Ga ljubi". Ta panteistični monizem predpostavlja dvojni vidik iste *Zavesti*: transcendentalen, nespremenljiv, statičen, moški in duhoven (*puruṣa*) ali s teološkim izrazom *Śiva* ("ljubek") ter drugi, kreativen in spremljiv vidik, ženski energetsko-dinamičen (*prakṛti*) s teološkim izrazom *Śakti* ("moč"). *Śakti* je ženski energetski princip vesoljstva, ki se v religioznem izkustvu kaže kot *božanska pramati (Magna Mater ali Mahādevi)*, medtem ko jo *Śivazanika* kot objekt izkustva. Pred stvarjenjem sveta je *Śakti* kot potencialna (možna) statična energija uspavana počivala zavita okrog boga *Śive*. *Śakti*, zavita okrog *Śive*, se imenuje tudi *Mahākundalī* ("Velika zavita moč"), da bi se razločevala od analogne moči, nastanjene v individualnih telesih, ki se imenuje *kundalinī*. Ta beseda izvira iz *kundala*, kar pomeni "zavita" ali "zvita". Navadno se govori o zaviti *Śakti (Kundalinī-Śakti)*, ker je

podobna kači (*Bhujangī*), ki, kadar počiva oz. spi, počiva zavita in ko se prebudi, se vzpenja spiralno. "Kundalinī je Božanska Kozmična Energija v telesih."³¹ "Velika boginja Kundalinī, prazračeta energija Sebstva"³² je kot takšna počelo vsega³³, neke vrste vsemogočna sila, temelj vseh stvari, ki z izpolnjevanjem in prežemanjem celotnega vesolja oživlja in vzdržuje: "Ne obstaja nič v tem svetu, kakor tudi ne na drugem, kar bi bilo onkraj dosega Kundalinī."³⁴ Kundalinī se po mistični tantrični antropologiji nahaja pri korenu hrbtenice subtilnega telesa vsakega človeka. V popolnem stanju je individualna *Śākti* (*Kundalinī-Śākti* ali "notranja žena"³⁵) zedinjena z veliko kozmično *Śākti*, ki je eno s *Śivom*, s katerim tvori enotnost (panteistični monizem). Kundalinī je torej vidik večnega Brahmana (*Brahmarūpā Sanātani*), s katerim je brez atributa in z atributi (*sagunā*). V aspektu brez atributa (*nirgunā*) je Kundalinī čista Zavest (*Caityanya rūpinī*), zgolj Blaženost (*ānanda rūpinī*). Kundalinī-*Śākti*, prisotna v telesih, predstavlja *spalno moč*, ali statično središče okrog katerega krožijo vse oblike bivanja (obstoja), kakor moč v gibanju. V svojem gibanju, ki teži k manifestaciji, se razodeva kot vesolje. Kundalinī je hkrati stvaritelj hinduistične "Trojice" (*trimurti*) kakor tudi izvor vseh telesnih energij. "Kundalinī je statična oblika stvariteljske energije v telesih, ki je izvor vseh energij, vključno s *prāno* /.../. Ona je tista, ki konzervira vsa živa bitja (tj. *Jīva*, *Jīvātman*) v svetu preko vdihavanja in izdihavanja. /.../ ... vse sile so zato v Njej."³⁶

Iz do sedaj povedanega je razvidno, da ima *prāna* kakor tudi sicer vse druge "energije" (in ne samo one) svoj izvor v boginji Kundalinī-*Śākti*, ki je, kot smo že večkrat rekli, *božanska Prastvarnost*, iz katere je vse ustvarjeno. Ekvivalent *prāni*, ki v tantrični tradiciji predstavlja življenjsko načelo, v judovski-krščanski tradiciji po Avalonu more biti samo *rūah* ali Božji dah/duh.³⁷

Pojavni svet je sestavljen iz božanske "suknje",³⁸ kjer je materija, kar je protislovno - istočasno božanska bit in sedež božanstva,³⁹

in na drugi strani zahvaljujoč samsaričnemu kolesu reinkarnacije podcenjena kot goli reciklirajoči material. Človeško telo je po tantri kot mikrokozmos povezano z vesoljem kot makrokozmosom, kjer bo prišlo do njunega poistovetenja (stapljanja): "Noben *jogi* ne išče 'Nebes', ampak zedinjenje s tem, kar je izvor vseh svetov".⁴⁰ Izvor vseh svetov, kakor smo rekli že prej, pa je prvobitna substanca, Poslednja stvarnost, *neinkarnirana Čista Zavest* (*Paramātman*), oziroma Bit-Zavest-Blaženost (*Sat-Cit-Ānanda*) ali *Śiva-Śākti*, oziroma "Božanska Energija" Kundalinī: "To je *Śākti*, imenovana Kundalinī, ki je večno zaposlena pri ustvarjanju vesolja. Kdor jo spozna, se ne bo več kakor dete vračal v materino telo, niti ne bo trpel starosti. Pravzaprav ne bo več vstopal v *samsāro*, svet preseljevanja."⁴¹ Tantrična soteriologija in "mistična medicina" se na osnovi čaker, kar postaja že razvidno, neločljivo prepletata.

Po kratkem prikazu tantrične "protologije", tega, kar je bilo pred pojavnim svetom, bomo izpostavili proces *inkarnacije Zavesti* (*Jīvātman*), oziroma manifestacijo *Paramātmana* v pojavnem svetu, v alkimiji se kaže kot izstopni proces, evolucija ali v sanskrtškem jeziku *pravrtti*.

3.3.2 IZSTOPNI PROCES (EVOLUCIJA, PRAVRTTI)

Prvobitna stvarnost, ki je po naravi statična, iz katere se je kasneje začelo stvarjenje, se po nauku tantrizma imenuje *Paramātman* ali *neinkarnirana Čista Zavest*. Ta bo na Zahodu, posebej v prostorih (okolju) *new age*, dobila ime "božanska energija". Takšna terminologija mrgoli pri alternativnih zdravilskih tehnikah in pogosto niti ne vedo, da so ("energije") teološkega (tantričnega) in ne fizičnega izvora. Artur Avalon piše o naravi *pravzročne Zavesti*: "'Zavest' ni pojem organskega izvora in nima nič s fiziološkim pojmom energije, ki je notranji introspektivni vidik. Zavest v sebi je *Ātman*."⁴² Tukaj opažamo, da pojem "božanska energija", ki je na Zahodu tako razširjen, v

svojem temelju ne predstavlja nikakršne naravne fizične energije, marveč metafizično stvarnost, *Zavest*, ki jo izžareva sam *Brahman*. Izstopni proces (*coagula*), kjer uporabimo jezik alkimije, se začenja, ko prvobitna substanca (*Paramātman*) začne svoj evolutivni proces. Nahajamo se pravzaprav pred božansko evolucijo, ki je prav tako široko razširjena na Zahodu. V izvoru te teorije je panteistični monizem ali raje dualistični monizem, ki ga Avalon ilustrira s sliko fižola: "Gre za nedeljivo enotnost vidika dualnosti, ki je v tantrizmu predstavljen s sliko fižolovega zrna (*Chanaka*), ki ima dve semeni tako tesno združeni, da izgledata kot eno, od zunaj ovito z lupino."⁴³ Dve semeni sta *Śiva* in *Śākti* in lupina je *māyā* (iluzija). Ko se razdvoji-ta, se začne stvarjenje.

Kaj je premaknilo (pognalo) prvobitno stvarnost, da je začela proces razdvajanja (ustvarjanja)? Po tantrizmu to ni kakršen koli osebni Bog, marveč se v *neinkarnirani Čisti Zavesti* spontano rodi želja po manifestaciji v svetu – da bi uživala v obliki. "Svetovi obstajajo, ker v svoji celotnosti želijo obstajati. Vsak posameznik obstaja, ker si njegova volja želi zemeljskega življenja. Zato je seme sveta skupna ali kozmična volja, ki se nagiba k manifestaciji življenja, obliki življenja in k užitkom. Na koncu raz(ob)dobja mirovanja, ki predstavlja Raztapljanje, to seme dozoreva v *Zavesti*.⁴⁴ "Zahvaljujoč zrenju *karme* pride do obdobja ustvarjanja, *gune* se premaknejo."⁴⁵ Celotna stvarnost je del ali inkarnirana forma (*Jīvātman*) ene Univerzalne *Zavesti* (*Paramātmana*), ki je neomejena. Vesolje je torej omejena *Bit-Zavest-Blaženost*. Ker je vsa eksistenca inkarnirana v Univerzalno *Zavest* (*Jīvātman*), sledi logični zaključek, da je tudi celoten obstoj bolj ali manj zavesten. Vse vesolje je ustvarjalna domišljija (imaginacija) Vrhovnega Misleca vesoljstva. Po tantrizmu ima celotni obstoj neko vrsto inteligence, celotna stvarnost je prežeta s "kozmičnimi možgani", ki so v osnovi *Čista Zavest*, kolikor je *Bit-Zavest-Blaženost* (*Sat-Cit-Ānanda*). Iz povedanega tudi sledi, da je stvarnost božanska (panteizem), ker je manifestacija boginje *Śākti*

nerazdružljivo zedinjenje z bogom *Śivo*. Še več, celo hinduistična "Trojica" (*trimurti*) ne bi predstavljala ničesar drugega kakor različna stanja zavesti: "*Brahmā*, *Visnu* in *Śiva* so imena funkcij ene Univerzalne *Zavesti*, ki deluje v nas."⁴⁶ V navedenih okvirih določenega toka sodobne psihologije, posebej Jungove,⁴⁷ se zblížujejo z vzhodnjaško filozofijo, kjer podlegajo zmoti mesijanizma oziroma poistovečajo milosti Svetega Duha "s psihološkim izkustvom v njegovi duši".⁴⁸ Po tantrizmu sta viden in neviden svet samo dva obraza iste Božanske zavesti: "Ena pod vidikom dualnosti, da je *Zavest* transcendentna in immanentna. Transcendentalna *Zavest* se imenuje *Paramātman*. *Zavest*, inkarnirana v duhovnost in materijo, se imenuje *Jīvātman* (individualne duše, inkarnirane v telesih). V prvem primeru je *Zavest* brez oblike, v drugem pa ima obliko. Ker je *Zavest* po sebi brez oblike, je oblika učinek njene Moči (*Śākti*)."⁴⁹

Śākti je, kakor sledi iz do sedaj rečenega, neposredni izvor duhovnosti, življenja in materije. Najkrajše rečeno je *Śākti* izvor vsega ustvarjenega, "energetski vidik Duha",⁵⁰ "kozmična energija",⁵¹ iz katere je sestavljen tako mikrokozmos kakor tudi makrokozmos. V razvojnem procesu *Śākti* kot *Māyā* zakriva *Zavest*⁵² in povzroča izkustvo sveta. *Māyā* moremo razumeti kot "obliko brez oblike".⁵³ *Māyā Śākti* preobražuje Vse (*pūrna*) v ne-Vse (*apūrna*), brezkončno v končno, brezoblično v oblično itd. *Māyā* je torej sila, ki reducira, skriva in zanikuje. Zanikuje popolno *Zavest*, ki je *Najvišja stvarnost*. Končno je *Māyā* (*Śākti*) eno s *Šivom* ali eno z isto *Univerzalno zavestjo*, sicer ne bi mogli biti eno z *Brahmanom*. Ples *Śive* (*ali Śākti*) ustvarja svetove, ki so čisto slepilo (*Māyā*), s povzročanjem vpijanja (vsrkavanja) jih uničuje v nedoločeno Absolutno. *Māyā* deli zedinjeno zavest na način, da je objekt zaznan kot različen od samega sebe oziroma razpršen v mnogoterih objektih vesolja."⁵⁴ Navidezna razcepljenost *Prazavesti* je izražena z alkimičnim pojmom *coagula* ali izstopnim procesom *neinkarnirane Čiste Zavesti*.

3.3.3 PROCES VZPENJANJA (INVOLUCIJA , NIVRTTI)

Neinkarnirana Čista Zavest (Paramātman) je zdaj inkarnirana (Jīvātman). Zaradi tega se kakor jetnica čuti utesnjena v materiji in je močno nagnjena k vrnitvi v svoje prvobitno stanje, stanje neinkarnirane Čiste Zavesti (Paramātmana). Kje se konča raztopljenost vesolja? Vleče se v Śākti, katere projekcija je bil. "Reducira se na matematično točko, ki ji manjka kakršna koli veličina."⁵⁵ Ta proces združevanja v alkimičnem jeziku solve posameznik doseže z jogo, ki je način zedinjenja s prazračetnim izvorom: "Noben jogi ne išče Nebes', ampak zedinjenje s tem, kar je izvor vseh svetov".⁵⁶ Postopek joge je za razliko od

stvarjenja vrnitev k Izvoru, ki izhaja od Izvora. /.../ Ker so možgani v človeškem telesu mesto Izvora, se v njih nahaja najvišja manifestacija Zavesti, sedež duhovnega je med obrvema in sedež materije je v petih centrih, ki so razporejeni od grla do izvora hrbteničnega mozga. Pot vrnitve se začne iz te točke, različne vrste materije se raztapljajo druga v drugo, nato v mentalno, potem v Zavest."⁵⁷

Iz zgornjega besedila je razvidno, da je pet centrov, ki so razporejeni od grla do izvora hrbteničnega mozga, ali čakre, v katerih ima vzpenjajoči proces svoj začetek, vrnitev k izvoru vseh svetov, ali laya (raztapljanje), kar je tudi sopomenka za samādhi, ki je končni cilj joge. V navedenih okvirih odkrivamo tudi pomembnost joge v tantrizmu, ki je "metoda



povratka na začetek"⁵⁸, kar bomo pokazali v nadaljnji razlagi, ne da bi pri tem zanemarili soteriološko podobnost med jogo in alkimijo, na kar pokaže tudi M. Eliade: "Odnose med jogo in alkimijo je moč razumeti, če imamo pred seboj soteriološko naravo teh dveh tehnik. Obe eksperimentirata na 'duši', ko uporabljata človeško telo kot laboratorij; namen je: 'prečiščevanje', 'spopolnjevanje', končna pretvorba."⁵⁹

3.4 JOGA

Iz alkimične perspektive je joga metoda združevanja oziroma "metoda povratka na začetek".⁶⁰ Joga je torej tehnika povratka v prvobino stanje (*Paramātman*), ki je bilo pred stvarjenjem (*Jīvātman*). Nemirni svet aktivnosti sloni na statični osnovi. Ta polarizacija na statično (*purusa*) in kinetično (*prakrti*) je znamenje vsake individualne zavesti. Namen joge je omenjeni dualizem ponovno združiti v prazračetni monizem ali v *neinkarnirano Čisto Zavest (Paramātman)*.⁶¹

Začnimo s trditvijo, da se vse stvari razstavljajo na to, iz česar so sestavljene. Namen joge je razstavljanje (*laya*) inkarnirane individualne zavesti (*Jīvātman*), ki je konstitutivni temelj osebe, da bi jo vrnila v prazračetno stanje pred stvarjenjem, v *neinkarnirano Čisto Zavest (Paramātman)*. "Iluzorno zedinjenje med dvema je podobno slepcu; nezavestna ali aktivna *prakrti* (acetana), ki na svojih ramenih nosi hromega, in zavestna ali neaktivna *purusa* (cetana): iz tega zedinjenja prihaja vse zlo za človeka, ker ga le-to navaja, da ima za večno, čisto in blaženo to, kar je v resnici nestalno, nečisto in bolno ter se z njim identificira. Smisel joge je pravzaprav odstranitev zedinjenja med subjektom in objektom, prepoznavajoč njegovo iluzornost s pomočjo različnega spoznanja (*viveka*), ki se doseže s prakso osmih *angov*. Osvoboditev naključno sovпада s stanjem izolacije (*kaivalya*) *puruse*, zahvaljujoč katere-mu *prakrti* odpravlja vsako obliko aktivnosti."⁶²

V tantričnem učenju je Čista Zavest sopomenka za Šivo; z njegovo močjo Šākti v

prazračetnem stanju tvori popolno enotnost (prazračetni monizem). Šākti je Velika Mati Vesolja, ki kot življenjska sila prebiva v najnižjem predelu človeškega telesa mistične fiziologije pri izvoru hrbtenice (*mūlādhāra čakre*), kakor Šiva prebiva v najvišjem možganskem centru, ki se imenuje *sahasrāra čakra*. Cilj joge je medsebojno zedinjenje Šivein Šākti v telesu jogija (*sadhaka*), ki ima funkcijo retorte v alkimičnem procesu.⁶³ Doseženo zedinjenje se imenuje *laya* ali razstavitev, nasprotno od srsti ali involucije Duha v mentalno ter materijo. V tem pogledu ni prostora za krščansko razumevanje stvarjenja *ex nihilo*, kakor tudi ni razlike med Stvarnikom in stvarjo. *Unio mystica* je v krščanstvu opisana kot *ekstaza*, izhod "iz" sebe, odnos z drugim, medtem ko gre v alkimičnem procesu za zedinjenje z izvorom, raztopitev v prazračetku, izgubo identitete ali v jogi *enstaza* (Eliadov prevod sanskrtskega pojma *samādhi*), ki označuje ostajanje "v" sebi, odsotnost odnosa.

Kakor smo rekli noben jogi ne išče Nebes, ampak zedinjenje z izvorom vsega. To je razumljivo, če imamo v mislih, da so po tantričnem nauku človeška in božanska narava istega bistva. Proces ponovne združitve med njima ali *samādhi* je rezultat številnih naporov prejšnjih življenj na zemlji (samoodrešenja), saj vsi ne uspejo doseči stopnjo osvoboditve v času enega življenja: "Pravijo, da uspe samo enemu na tisoč od tistih, ki poskušajo doseči osvoboditev."⁶⁴ "Po indijskem razumevanju je uspeh (*siddhi*) v jogi sad izkustev mnogih prejšnjih življenj. *Kundalinī* mora biti postopoma dvignjena od enega centra do drugega, dokler ne doseže Lotosovih možganov. Potreben čas se spreminja od individua do individua: na splošno traja leta, izjemoma mesece."⁶⁵

Cilj joge je prebuditi uspavano *Kundalinī Šākti* v *mūlādhāra čakri* in jo vzdigniti v *sahasrāra čakro*. "Jogi doseže to, kar je cilj in motiv njegovega truda: prenehanje novih rojstev".⁶⁶ Avalon piše, da jogo prostituirajo vsi tisti, ki jo izkoriščajo za katere koli druge namene razen omenjenih.⁶⁷ Namen joge je religiozne

narave, ponovna združitev (reintegracija) oziroma povratek na začetek⁶⁸ ali doseganje praznačne enotnosti: *status naturae integrae*. Uporaba joge za samóterapevtske namene je njena profanacija in desakralizacija.

"Indijec, ki prakticira to ali katero koli drugo vrsto duhovne joge, navadno tega ne počne iz radovednosti do okultizma ali iz želje za doseganjem 'astralnih' izkustev ipd. Njegova opredelitev v tem ali v drugih primerih je v bistvu religioznega značaja, utemeljena na trdni veri v *Brahmana* in navdihnjena z neizmerno željo, da bi se z Njim zedinil in to je Osvoboditev."⁶⁹

3.5 ČAKRE V TANTRIČNI TRADICIJI

Čakre izvorno izhajajo iz tantričnega hinduizma. Čeprav obstajajo različni sistemi čaker, se bomo v našem prikazu njihove kompleksnosti omejili na Arturja Avalona, kar je psevdonim sira Johna Woodroffa (1865–1936), ki ga imajo za odličnega posredovalca učenja o čakrah na Zahodu. Njegova dela so sad sodelovanja s številnimi indijskimi učitelji in učenjaki, s katerimi je bil v stiku v času tridesetletnega bivanja v Indiji.⁷⁰

Sanskrtski pojem čakra pomeni "krog" ali "središče" v subtilnem telesu mistične antropologije. Po Avalonu morejo biti čakre "na kratko definirane kot subtilna središča aktivnosti v telesu *Śākti* ali Sila različnih *tattva* ali načinov, ki utemeljujejo telesne ovitke."⁷¹ Ali na drugem mestu: "Čakre so telesni centri sveta različne (diferencirane) pojavnosti z njihovimi surovimi in subtilnimi telesi, ki izvirajo iz njihovega vzročnega telesa in njihovimi tremi ravnmi zavesti v budnosti, spanju in spanju brez sanj."⁷² Nekdo drug opisuje čakre s sledečimi besedami: "Čakre so središča vitalne moči na različnih ravneh izkustva ali zavesti v človeškem organizmu."⁷³

Filozofsko-antropološka antropologija (ali "mistična fiziologija") tantrične joge pozna šest "energetskih" centrov (kasneje na Zahodu samovoljno identificiranih s pleteži/pleksusi v fizikalni anatomiji⁷⁴). Ima sedež "božanske

energije" oziroma energetsko-dinamične *prakrti* ali *Śākti*, katerima se pridružuje sedma čakra, ki se nahaja v možganih. Prvih šest čaker je razvrščenih vzdolž hrbtenice – "stebila življenja" (*axis mundi*), ki se nahaja na sredi vrta človeškega telesa – sedež boginje *Śākti*, medtem ko je sedma čakra, ki se nahaja na vrhu glave, sedež boga *Śive*. Glavni sanskrtski izvori na to temo kakor *Hathayoga-pradīpkā* in *Satcakra-nirūpana* prinašajo obširen in podroben prikaz bogate simbolike posameznih čaker, ki jih bomo tukaj, opirajoč se na Avalona, na kratko povzeli, začevši z opisom od najnižje proti najvišji čakri.

1. *Mūlādhāra* čakra je korenina vseh *nāḍijev* (mističnih "žil") in *susumne*⁷⁵. V njo se "stvariteljica *Śākti*, ko zaključi svoje delo, vrača v stanje počivanja in si privzame ime *Kundalini*".⁷⁶ Nastanjena je v korenu hrbtenice med genitalijami in anusom, v subtilnem centru okultne antropologije. *Mūlādhāra* čakra je opisana kot lotos s štirimi lističi, ki so krvavo rdeče barve; njen element je zemlja (*prthivi*), mantra *Lam* in njena bogova sta *Brahman* in *Dakīnī*. Tvori povezavo s planetom Merkur in vpliva na čutilo vonja.
2. *Svādhīsthāna* čakra simbolizira lotos s šestimi lističi, ki so svetlo rdeči. Nastanjena je v področju moškega spolnega organa. Njen element je voda (*āpas*), mantra *Vam* in bogova *Višna* in *Rākīnī*; tvori povezavo z Venero in vpliva na čutilo okusa.
3. *Manipūra* čakra se nahaja v središču hrbtenice, na področju popka. Simbolizira jo pozlačeni lotos z desetimi lističi. Njen element je ogenj (*tejas*), barva rumena, mantra *Ram*, njeni bogovi so *Lākīnī*, *Agni* in *Rudra*. Tvori povezavo z Marsom in ima vpliv na čutilo vida.
4. *Anāhata* čakra je "velika čakra v srcu vseh bitij".⁷⁷ Nahaja se na področju srca ali na sredini prsi. Prav v tej čakri prebiva *purusa* (*Jivātman*). Označuje jo zmožnost prinašanja odločitev onkraj ustvarjanja *karme*. Je most med tremi nižjimi in tremi višjimi čakrami. Nižje čakre so v razmerju z nagoni,

medtem ko zgornje tri predstavljajo višjo človekovo zavest. Simbolizira jo lotos, ki je svetlo rdeče barve in ima dvanajst lističev. Njen element je zrak (*vāyu*), barva zelena, mantra *Yam* in bogova *Īśāna* ter *Kākinī*. Povezana je z Jupitrom in vpliva na čutilo dotika.

5. *Viśudha* čakra se nahaja v središču hrbtenice, na področju grla. Simbolizira jo lotos s šestnajstimi lističi temno sive ali zlato rumene barve. Njen element je eter (*ākāśa*), mantra *Ham*, bogova *Śākinī* in *Sādaśiva*. Tvori povezanost s Saturnom in vpliva na sluh.
6. *Ājnā* čakra "se imenuje zato, ker se tukaj od zgoraj (s)prejema ukaz (*ājnā*) Gurujev".⁷⁸ Nahaja se v središču hrbtenice, na področju med obrvema, ki je znan tudi kot mitsko "tretje oko". Simbolizira jo bleščeč beli lotos z dvema lističema. Njena mantra je *Om*, bogova *Paramaśiva* in *Hakini*, in tvori povezavo z Uranom. "Z vidika višje joge se ne doseže ničesar resnično pomenskega, dokler se ne pride do *ājnā* čakre."⁷⁹
7. *Sahasrāra* čakra (kolo s tisočnimi žarki) se imenuje tudi *brahmasthāna* (sedež *Brahmana*), *brahma-randhra* (*Brahmanova* votlina), *nirvāna* čakra (čakra *nirvane*) ali *sahasrāra padma* (lotos s tisočnimi lističi). Predhodnim šestim čakram je treba dodati sedmo, ki dopolnjuje in istočasno presega prejšnjih šest čaker subtilne fiziologije tantrične joge. *Sahasrāra* čakra je sedež boga *Śive*: "Njegov (*Śivov*) sedež je *Satyaloka* (svet resnice), ki se v človeškem telesu nahaja v semenski ovojnici lotosovih cvetov s tisočnimi lističi (*sahasrāra*), v najvišjem središču možganov."⁸⁰

V prvih šestih čakrah je nastanjenih petdeset sanskrtskih črk in pomnoženih z dvajset, ki dajo vsoto tisoč vseh vsebin v *sahasrāra* čakri – le-ta se zaradi tega imenuje tudi lotosov cvet s tisočnimi lističi.⁸¹

Sahasrāra čakra je simbolizirana z obrnjenim lotosom, ki se nahaja nad glavo, s tisočnimi lističi brez barv (ker se to središče nahaja onkraj sveta barv in oblik). Zakaj

tisoč? "Verjamem, da je 'tisoč' tukaj samo simbol veličine."⁸² (1000 lističev = 50 × 20.) Mantra te čakre je *Om*, bog pa *Śiva*. Po indijski mistični fiziologiji je vrh glave daleč od "astralne" ravni. Tam se doseže *samadhi* ali zedinjenje z Najvišjo Zavestjo,⁸³ kar je simbol absolutne svobode ali *mokse*. *Sahasrāra* čakra je "najvišji in specifičen sedež *Jīve*, duše".⁸⁴ Ko se uspavana energija *Kundalinī* v *mūlādhāra* čakri (nahaja se v višini medenice) prebudi, kjer je dremajoče mirovala, se vzpenja do *sahasrāra* čakre, koder začne vibrirati na neverjetno visoki frekvenci. *Sahasrāra* čakra, ki se nahaja na vrhu glave ali malo nad njo, je prostor srečanja boga *Śive* z njegovo "Energijo" (boginjo *Śākti*);

To je dogodek, ki z metafizičnega vidika koincidira s stanjem praznine ali ne-bivanja, je bilo pred stvarjenjem vesolja stanje, ki dopušča jogiju neizmerno preseganje samega sebe. Doseganje odpiranja te čakre je indijski vrhunec *duhovne evolucije*; zahvaljujoč njemu človek prevladuje človeške meje.

Tudi pojem čaker je obtežen z bogatim metafizičnim pomenom, predpostavlja eksplisitno (nedvoumno) odprtost transcenci.

"Kdor je resnično in popolnoma spoznal *sahasrāro*, se ne bo več rojeval *vsamsāri*, ker se je s pomočjo tega spoznanja osvobodil vseh spon, ki so ga vanjo vklepale. Njegovo zemeljsko bivanje je omejeno na že začeto, a še nedovršeno določanje *karme*. On poseduje vse *siddhi*, je svoboden (*Jīvan mukta*), čeprav živi naprej in ko se njegovo fizično telo raztopi, bo dosegel netelesno osvoboditev (*moksa*) ali *Videha Kaivalya*⁸⁵."

Po indijski tradiciji je teh šest (ali sedem) čaker najpomembnejših. "Teh šest, ki smo jih tukaj predstavili, je glavnih, toda v resnici obstaja predolga lista čaker ali *Ādhāra*, kakor jih nekateri imenujejo. V *Advaita mārtanda*, modernem delu v sanskrtskem jeziku, jih avtor omenja dvajset."⁸⁶ V tradiciji joge se jih omenja 88.000 sekundarnih, ki so razširjene po raznih delih telesa,⁸⁷ a niso prišle v karnonski popis (čakra rok, nog, laketa, kolen).⁸⁸ M. Fox⁸⁹ jih metaforično primerja s sedmimi

glavnim grehi in sedmimi zakramenti, medtem ko jih, omenimo tudi to kot nenavadnost, G. Vanucci psihologizira.⁹⁰ "V resnici so ti subtilni centri v mozgu, vendar določene zaznavamo v nekaterih predelih telesa; kakor ko nas boli gleženj, vemo da je resnična zaznava bolečine v mozgu, tako zaznavamo tudi te centre v tistih predelih živčnega sistema, s katerim so povezani, čeprav bi se nahajali v samih možganih. Če gledamo s praktičnega stališča, se koncentracija na njih udejanja, kakor da bi se v resnici nahajali v korenju hrbteničnega stebra, v višini popka, srca, čela, vrha lobanje itd."⁹¹

Avalon se kritično obrača na nekatere moderne indijske avtorje, ki poenostavljajo interpretacijo *čaker*, ko jih reducirajo na čisto fiziološki vidik. *Čakre* pripadajo tantrični filozofsko-teološki antropologiji inse; kot takšne ne morejo reducirati (skrčiti) na področje gole fiziologije v smislu zahodne znanosti: "Najprej želim pripomniti, kako so tudi nekateri indijski pisci sami doprinesli zmedenost napačnega poimenovanja *čaker*, ko so jih opisali s čisto materialističnega in fiziološkega vidika. /.../ Fiziologija ne pozna *čaker* kot središča zavesti bodisi aktivnosti *Sūksma Prāna-vāyu* ali subtilnih vitalnih sil, čeprav niso brez odnosa s fiziologijo. Zelo lahko se zgodi, da tisti, ki se obrnejo k sami fiziologiji, ne najdejo tega, kar želijo."⁹² *Čakre* niso del fizičnega telesa, osredotočenost je na subtilnih centrih z Zavestjo, ki je v njih, četudi so ti centri povezani s fizičnimi telesnimi funkcijami."⁹³

Sledi jasen zaključek, da moramo razlikovati izvorno razumevanje *čaker* v tantrizmu od njihove (re)interpretacije na Zahodu. K njenemu širjenju prispeva posebej pojav misijonarjev *newaga*, kakor C. Myss, ki v svoji knjigi *Anatomija duha* piše: "Mi imamo v sebi svete spise. Mi vsebujemo to, kar je Božansko. Mi smo to Božansko. Mi smo cerkev, sinagoga, ašram. Nič drugega nam ni potrebno, kakor zapreti oči in začutiti energijo zakramentov, sefirotov in *čaker*, kot izvore naših moči – kot energijo, ki napaja našo biologijo. Ironično,

ko enkrat dojamemo material, iz katerega smo narejeni, nimamo druge možnosti kakor živeti duhovno življenje."⁹⁴

Komercializacija *čaker* na Zahodu je prispevala k njihovi interpretaciji (sekularizaciji), ki je drugačna glede na njihov izvorni pomen v tantrizmu.

Čakre so izvorno okostje tantričnega učenja in kot take imajo soteriološki (odrešenjski) značaj, ki je nespravljiv s krščansko soteriologijo.

4. KOMPARATIVNI KONTEKST

Iz do sedaj rečenega je razvidno, da sta pojma "oseba" in "čakre" impregnirana z metafizičnim pomenom. Vsak od njiju je utelešen v lastni filozofiji, teologiji, soteriologiji, kulturi in medicini. Gre za dve različni antropologiji, za katerima stojijo različne in medsebojno avtonomne (in nasprotujoče si) paradigme. Obe antropologiji sta filozofsko-teološko interpretirani z aplikacijami na vsa socialno-kulturološka področja. Obe predlagata avtonomni "stil življenja", ki je odraz lastnih izkustev posameznih tradicij in filozofsko-teoloških razmišljanj. Skupna metafizična (soteriološka) orientiranost, ki nam daje osnovo za primerjanje, se upira (nasprotuje) prevladujoči zahodni mentaliteti, ki *čakre* profanira in reducira (krči) na izključno fizikalno-anatomsko (zdraviteljsko) raven. Antropologija na osnovi *čaker* predstavlja avtonomni sistem odrešenja; stopnje, po katerih se posameznik duhovno vzpenja do preseganja človeške narave in brisanja razlike med stvaritvijo in Stvarnikom. V tem zadnjem leži tudi glavni izziv *čaker* za personalistično antropologijo in krščansko teologijo. Nasproti krščanskemu antropocentrizmu, po katerem je človeška oseba vrhunec v verigi življenja na zemlji, vendar vrhunec prav toliko, kolikor je oseba, etično bitje, ustvarjeno po Božji podobi, je antropologija na osnovi *čaker* ukoreninjena na biocentrični⁹⁵ paradigmi, po kateri ne obstaja razlika med življenjem rastlin, živali, ljudi ali bogov. Skupni izvor

biološkega življenja na zemlji, ko vključimo tudi edinstveno biološko kodo (DNK) vseh živih bitij in človeka, za krščansko razodetje ni sprejemljivo izenačevanje vseh oblik življenja, kar je v ozadju nauka o čakrah.

Za naš predmet je potrebno še enkrat poudariti, da so *čakre* v tantrizmu filozofsko-teološki pojmi, ki so razviti z namenom doseganja odrešenja. Vse drugo, kar je z njimi povezano, je podrejeno končnemu cilju – doseganju osvoboditve (*mokse*) iz *samsare*. Za razliko od tega je v krščanstvu odrešenje uresničeno po Kristusovem križu in se nam brezplačno daruje po zakramentih.

Na Zahodu so čakre doživele svojo reinterpretacijo, svojevrsten preobrat. Predvsem so predstavljene kot določena fizična mesta v človeškem organizmu (poistovetena s pleksusi), po katerih teče "bioenergija", ki je fizika še ni odkrila. S kontroverzno "Kirlijano-vo fotografijo", ki je sicer že dolgo znanstveno "demistificirana",⁹⁶ se še vedno potrjuje verovanje v natančno dokazljivost obstoja čaker in t. i. *avre*. "Avra vsebuje našo celotno genetsko informacijo," trdi Z. Domančič, začetnik bioenergije na Hrvaškem.⁹⁷

Na Zahodu je, ponovno ponovimo, interpretacija čaker doživela svoj preobrat. Na prvem mestu ni več doseganje odrešenja kakor v tantrizmu, marveč doseganje zdravja. To jih je na Zahodu, v kulturi zdravizma, naredilo popularne in zanimanje zanje je v vse večjem porastu. Zahodni zagovorniki jih vztrajno poskušajo predstaviti v znanstvenem duhu. Sledi njihovega izvornega pomena moremo prebrati samo za pojmom *holistične medicine*, ki ji odkrito priznavajo, da ima ambicijo vplivati tudi na človekovo duhovno in ne samo na psihosomatsko področje. V gnostično-okultnih šolah se šepeta o kopernikanskih odkritjih duhovne evolucije s posebnimi intenzivnimi tečaji (*Inteziv gnoze, excalibur* itd.) na temelju delovanja s čakrami, ki imajo takšne moči, da zagotavljajo duhovni napredek, za katerega so bila nekoč potrebna številna življenja (ali t. i. reinkarnacije). Tukaj ne gre za to, da je krščanstvo nasprotno

takemu pogledu na svet, marveč gre za interpretacijo čaker, ki je tuja celo samemu tantrizmu, iz katerega izhajajo.

Posebej s širjenjem alternativnih zdravilskih tehnik, ukoreninjenih v tantrični antropologiji na osnovi čaker, ki je podprta in se prenaša z določenimi antikrščanskimi ideologijami, se na zahodu širi reinterpretirana tantrična mistična antropologija z lastno paradigmo, ki še posebej v ambientu *new age* ne prikriva svoje ambicije zamenjati krščanske personalistične antropologije kot ne-naravne, a odgovorne za vsa onesnaženja in katastrofe v naravi.⁹⁸ Biocentrična paradigma temelji na antropologiji, osnovani na čakrah, v navidezni skrbi za zdravje in širi lastno soteriologijo (vera v reinkarnacijo), ki jo ponujajo prek zdravih in alternativnih stilov življenja, vegetarijanstva, skrbi za ekologijo in vrnitve k naravi. Tukaj seveda ne gre za vprašanje navedenih vrednostih v sebi zaradi paradigme same, ki jih podpira, marveč kažemo na njihove izzive prek paradigme, ki se vleče za njimi. Gre za pobožanstvenje in divinizacijo evolucije, naravnih sil kot božanstev, populariziranje starodavnih ženskih božanstev, boginje Matere, Geje itd. Vse več je romanov in filmov, ki širijo to paradigmo. Istemu okolju pripadajo tudi alternativne zdravilske tehnike na osnovi čaker od vzhodnjaških (joge, transcendentalne meditacije ...) prek ezoterično-magičnih (t. i. "energetska medicina") do newagevskih (kristaloterapija, reiki itd.).

Okoliščine vrednotenja posameznih alternativnih zdravilskih tehnik, ali so z moralnega vidika sprejemljive za kristjane ali ne, ni dovolj *in bona fide* (v dobri veri) presojeti samo namen tistega, h kateremu se obračajo za pomoč, ampak je potrebno proučiti vso celovitost (kompleksnost), ki izhaja iz konteksta, analiziranega v tem delu.

Zaradi tega je potrebno kot za nekakšno orientacijo poudariti, da mora praktična uporaba posameznih alternativnih terapij spoštovati dostojanstvo človeške osebe, posebno njeno zavest in versko opredelitev.

Preden bi se prepustili rokam nekega zdravilca, bi se morali temeljito pozanimati o naravi in verodostojnosti posamezne alternativne zdravilske tehnike.⁹⁹ Predlagamo šest točk kot orientacijo posamezniku v primeru izbiranja neke alternativne zdravilske tehnike:

Preveriti strokovno kvalifikacijo (certifikat) alternativnega zdravilca za področje, s katerim se ukvarja: kje je pridobljena, kdo jo je izdal, kaj obsega, ali je priznana od kakšne mednarodne znanstvene (zdravstvene) institucije. Za doseganje moralne gotovosti se ni dovolj zanesti izključno na trditve samega zdravilca.

Zdravilska tehnika naj bo utemeljena na zdravorazumskih osnovah in priznana vsaj od katere od mednarodnih znanstvenih ustanov. HUPED (*Hrvatsko združenje za naravno, energetsko in duhovno medicino*) ni takšna ustanova. Potrebno je izkazati večjo verodostojnost zdravilskim tehnikam, katerih terapevtska učinkovitost je preverjena in eksperimentalno potrjena v strogo nadzorovanih kliničnih poskusih.

Da bi se izognili morebitni škodi, je zaželeno, da bi bil zdravilec tudi zdravnik klasične medicine ali da ima vsaj primerno medicinsko izobrazbo. Prepogosto zdravilci, ki imajo ambicijo (močno željo) zdraviti človekovo telo, psiho in duha (holistična medicina), nimajo nikakršne medicinske ali teološke izobrazbe. Takšnim preostaja edino, kar tudi običajno delajo, sklicevanje na naravni ali nadnaravni "dar", ki ga seveda ne morejo podkrepiti z ničemer drugim kakor le z anekdotskimi pričevanji posameznikov, katerim so baje pomagali.¹⁰⁰

Znotraj samih teoretskih postavk zdravilska tehnika ne sme vsebovati pojmov ali izrazov, ki so gnostične, ezoterične ali magične narave. Potrebno se je izogibati zdravilskim tehnikam, ki svojo diagnozo in terapijo zasnujejo na vzhodnjaški antropologiji, katere osnova so čakre in "svete energije" (bioenergija, ch'i, ki, prana), ker se za njihovo holistično skrbjo skriva tantrična soteriologija.

Zdravilec mora poznati lastne meje in ne sme odklanjati sodelovanja s klasično medicino.

Zaradi slabe zanesljivosti terapij usluge alternativnih zdravilcev ne bi smele biti drage.

Prevod: Boštjan Hari

1. Prim. Max Scheler, *Ideja čovjeka i antropologija*, Zagreb, 1996, 39.
2. "Ko človek vstopi in pride do svoje najgloblje intimne – v radosti in trpljenju – tega izkustva ne more imeti, ne da bi dvignil svoje notranje oko proti Večnemu, Absolutnemu, odprto ali pridušeno hrepeni po njem v tišini, ali v obliki neartikuliranega krika", Max SCHELER, *L'eternonell'uomo*, Roma, 1991, 129.
3. Prim. Janez Pavel II., Vera in razum, Cerkevni dokumenti, ur. Rafko Valenčič, 80 (Ljubljana: Družina, 1999). Kongregacija za verski nauk, O meditaciji, Cerkevni dokumenti, ur. Rafko Valenčič, 44 (Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije, 1990), 15-16
4. Max SCHELER, *Ideja čovjeka i antropologija*, 42.
5. Prim. Prav tam, 53.
6. Prav tam, 56.
7. Prim. Clifford GEERTZ, *Interpretazione di culture*, Bologna, 1998, 11.
8. Skrivnosti življenja se manifestirajo v oblikah simbolov in slik", Evaristo Eduardo de MIRANDA, *Il corpo territorio del sacro*, Milano, 2002, 5.
9. Prim. Clifford GEERTZ, *Interpretazione di culture*, 64.
10. Prim. Karl RAHNER – Herbert VORGRIMLER, *Teološki riječnik*, Đakovo, 1992, 385-389.
11. V grškem svetu, zaradi verovanja v usodo, ni mogoče iskati izvora metafizičnega ali eksistencialnega razumevanja pomena pojma osebe.
12. Prim. Eva Carlotta RAVA, Osoba, u: *Enciklopedijski teološki riječnik*, Zagreb, 2009, 790-791.
13. Prim. Prav tam.
14. Prim. Max SCHELER, *Ideja čovjeka i antropologija*, 57.
15. Prav tam, 52.
16. Tomaž Akvinski, *SummaTheologiae*, pars I, q. 29, a. 3.
17. Ker za našo temo ni posebej pomembno iskanje razlik med modernim poimenovanjem osebe in njenih podobnosti, in tudi ne iskanje identičnih pomenov v kristoloških in trinitaričnih razpravah, se tukaj ne bomo ukvarjali z omenjenimi razlikami, o katerih more bralec najti več v: Karl RAHNER – Herbert VORGRIMLER, *Teološki riječnik*, 385-389.
18. Max SCHELER, *Ideja čovjeka i antropologija*, 157.
19. Papeški svet za kulturo in Papeški svet za medverski dialog, *Jezus Kristus, prinašalec žive vode*, Cerkevni dokument 104 (Ljubljana: Družina, 2003). Prvi cerkevni dokument, ki izrecno omenja pojem čakra (točka 2.2.3.).
20. Tema čaker je predmet zanimanja celo samih komun *New Agea*, kakor Damanhur v Italiji. To najdeš v: Eugenio MENSII (ur.), *I Chakras*, Torino, 1988.

21. Prim. Mislav JEŽIĆ, "Čakre kao pojam tantričke yoge", v: Josip BLAŽEVIĆ (ur.), *Crkva i medicina pred izazovom alternativnih isjelitejskih tehnika. Zbornik radova interdisciplinarnog znanstvenog simpozija, Zagreb, 13.-15. studenoga 2009*, Zagreb, 2010, 202-217.
22. Namen tega članka ni dokazovanje (ne)obstoja čakera ("mistične fiziologije") v človeškem telesu, kar je sicer, z natančnega vidika, danes nedokazljivo, ampak ukvarjanje z njihovo interpretacijo. Dragoceno je ob tem dodati mišljenje M. Eliade, znanega strokovnjaka za komparativno zgodovino religij: "Čeprav so hindujci podrobno obdelali kompleksen sistem znanstvene medicine, nas nič ne sili k verovanju, da so se teorije o mistični fiziologiji razvijale v odvisnosti o tej objektivni in praktični medicini, ali da so vsaj bile z njo povezane. 'Subtilna fiziologija' se je najbrž prej ustvarjala na temelju asketskih, ekstatičnih in kontemplativnih izkustev, ki so opisani v istem simboličnem jeziku kozmologije in tradicionalnih obredov", Mircea ELIADE, *Joga. Besmrtnost i sloboda*, Zagreb, 2003, 248.
23. Igra besed v angleškem jeziku *well-whole-holy* najbolje pokaže na resnični pomen antropološkega holizma, ki je prvenstveno razumljiv kot celostno gledanje na človeka, ki ne more in tudi ne sme, zapostavljati njegove duhovne oziroma soteriološke razsežnosti.
24. "Prav tako želimo določiti kot 'osebo' tisto središče dejanja znotraj katerega se duh pojavlja v omejenih sferah bitja, jasno ga razločevati od vseh funkcionalnih središč 'življenj', ki se, opazujoč z notranje točke gledanja, prav tako imenujejo "psihična središča", Max SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Roma 1999, 143.
25. Prim. Janez Pavel II., Okrožnica Sijaj resnice, Cerkevni dokument, ur. Rafko Valenčič, 45 (Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije).
26. Njegova nastanitev (*Śiva*) je *Satyaloka* (svet resnice), ki se v človeškem telesu nahaja v perikarpu lotosovih cvetov od tisočerih lističev (*sahasrāra*), v najvišjem m možganskem centru", Arthur AVALON, *Il potere del Serpente*, Roma 1968, 40. Na drugem mestu isti avtor trdi, da je *sahasrara* čakra "najvišji in posebni sedež Jive, duše". Prim. Arthur AVALON, *Il potere del Serpente*, 131.
27. Prim. Arthur AVALON, *Principles of Tantra*, London, 1914-1915; Michael von BRÜCK, *Tantra/Tantrismo*, v: Hans WALDENFELS (ur.), *Nuovo dizionario delle religioni*, Cinisello Balsamo, 1993, 945-951, Assisi, 1990, 2070.
28. Prim. Michel DELAHOUTRE, *Tantrismo e tantra*, 2070.
29. Tantra je mnogim zahodnjakom alibi za spolno razuzdanost, čeprav je potrebno iskati za njeno seksualno simboliko globlji duhovni pomen. "S spolnim odnosom doživljata dva transcendentalno združitev med seboj in s kozmičnim poljem. Tako doživljata celovitost in integriteto. (...) V času stapljanja in doživljanja orgazma človek preseže meje, ki mu jih nalagata fizično telo in zavest ter s pomočjo ljubljenega doseže enost in s tem transcendentnost. Učitelji tantra so že davno spoznali presežno naravo seksa, izvajali bi ljubezen, da bi dosegli zedinjenje s kozmičnim poljem. Seks je postal izraz njihove transcendentne ljubezni (...), popoln pomen *jaz sem* na vseh ravneh kavzalnosti. (...) Posebej je pomembno, da so čakre odprte pri intimnih odnosih. Blokada ene same čakre je dovolj, da se onemogoči popolno zedinjenje" Keith SHERWOOD, *Čakre. Kolo života. Priručnik za harmoniziranje energetskih tijela*, Zagreb 1996.
30. Mimogrede omenimo, da tudi alkimija hinduističnega in budističnega tantrizma tvori povezavo (korespondira) s taoistično alkemijo.
31. Arthur AVALON, *Il potere del serpente*, 11.
32. Nik DOUGLAS - Penny SLINGER, *I segreti sessuali dell'Oriente. L'alchimia dell'estasi*, Roma 2001, 41.
33. Prim. Arthur AVALON, *Il potere del Serpente*, 16.
34. Po Avalonu je *Kundalini Śabdabrahman* ali Logos v telesih. Prim. Arthur AVALON, *Il potere del Serpente*, 21.
35. Prav tam, 41.
36. Prim. Arthur AVALON, *Il potere del Serpente*, 21.
37. "Bogat teološki pomen pojmov 'ruah' in 'pneūma', obdelanih v semitski in grški kulturi, najde svoj ekvivalent v vitalnem dahu Ved 'prāna', ki deluje 'v globinah atmana, v katerem so globine duše ista globina'; Michael FUSS, "Lo Spirito di Dio nell' Induismo", v: *Lateranum*, 64 (1998), 433-434.
38. Paolo Coelho, poučen alkimik, to najboljše izrazi z besedami: "Svet je samo viden del Boga. V njem alkimija pomeni prenesti duhovno popolnost na materialno raven", Paulo COELHO, *Alkemikar*, Zagreb, 1998, 131.
39. Po Avalonu je *Kundalini Śabdabrahman* ali Logos v telesih. Prim. Arthur AVALON, *Il potere del Serpente*, 21.
40. Prav tam, 16.
41. Prav tam, 139.
42. Prav tam, 89.
43. Prav tam, 31.
44. Prav tam, 37.
45. Prav tam, 49.
46. Prav tam, 23.
47. "Jungovo odkritje psihologije religijskih simbolov ima nedvomno velik pomen, ko v vsem tem fokusiranju na človekovo notranje življenje obstajajo resne nevarnosti, da se psihološko izkustvo človekovega religioznega nezavednega zamenja za avtentično religiozno izkustvo, ki prihaja s transcendentalnega Boga, ki deluje v zgodovini"; Paul C. VITZ, *Psihologija kao religija. Kult samoobožavanja*, Split 2003, 20.
48. Kongregacija za nauk vere, O meditaciji, Cerkevni dokument, ur. Rafko Valenčič, 44 (Ljubljana : Slovenske rimskokatoliške škofije, Družina 1990, 19.
49. Arthur AVALON, *Il potere del Serpente*, 46.
50. Prav tam, 26.
51. Prav tam, 36.
52. Prav tam, 48.
53. Prav tam, 29.
54. Prav tam, 34.
55. Prav tam, 35.
56. Prav tam, 16.
57. Prav tam, 70.
58. Prav tam, 26.
59. Mircea ELIADE, *Joga. Besmrtnost i sloboda*, Zagreb 2003, 302.
60. Prav tam, 26.
61. Prim. Prav tam, 36.
62. Stefano PIANO, *Enciclopedia dello yoga*, Torino 2002, 269.
63. Alkimija pozna svojo evolucijo, od primitivnega iskanja "kamna modrosti", s katerim bi lahko pretvorili neplemenite kovine v zlato, in "eliksirja nesmrtnosti", s katerim bi ozdravila vse bolezni in zagotovila večno mladost in dolgo življenje, pa do "spiritualne alkimije". Medtem ko je bila v

- kemično-alkimičnem procesu posoda laboratorijska retorta, je v tej poznejši, "spiritualni alkimiji", posoda sam alkimik.
64. Arthur AVALON, *Il potere del Serpente*, 28.
 65. Prav tam, 22.
 66. Prav tam, 22-23.
 67. Prav tam, 19.
 68. Prim. Prav tam, 26.
 69. Prav tam, 19.
 70. Avalonova znana dela o predmetu, ki nas zanima, so postala klasiki: Arthur AVALON, *The Serpent Power*, Madras 1950; Arthur AVALON, *Principles of Tantra*, London 1914-1915; Arthur AVALON, *Shakti and Shakta*, 1929.
 71. Arthur AVALON, *Il potere del Serpente*, 86.
 72. Prav tam, 110.
 73. Peter RENDEL, *Introduzione ai chakra. L'anatomia occulta e l'espansione della coscienza*, Roma 1993, 10.
 74. Prvi poskus komparacije tantričnih čakera in plesusa v anatomiji zahodne medicine je ponudil Vasant G. RELE, *The Mysterious Kundalini: The Physical Basis of the "Kundalini-Hatha-Yoga" According to Our Present Knowledge of Western Anatomy and Physiology*, Pomeroy 1960.
 75. Prim. Arthur AVALON, *Il potere del Serpente*, 96.
 76. Prav tam, 44.
 77. Prav tam, 102.
 78. Prav tam, 108.
 79. Prav tam, 22.
 80. Prav tam, 40.
 81. Prim. Prav tam, 137.
 82. Prav tam, 15.
 83. Prim. Prav tam, 16.
 84. Prav tam, 131.
 85. Prav tam, 123.
 86. Prav tam, 128.
 87. Prim. Kalashatra GOVINDA, *Atlas čakri. Put k zdravlju i duhovnom rastu*, Zagreb 2003, 16.
 88. Prim. Stefano PIANO, *Enciclopedia dello yoga*, 80.
 89. Prim. Matthew Fox, *Sins of the Spirit, Blessings of the Flesh*, New York 1999.
 90. Poskus psihološke razlage čakera najdemo še pri Jungu v delu: Sonu SHAM-DASANI (ur.), *The Psychology of Kundalini Yoga. Notes of the Seminar given in 1932 by C. G. Jung*, New Jersey 1996. Psihiatrični pristop k istemu predmetu obravnava psihiater in oftalmolog dr. Lee Sanella, utemeljitelj kundalinijske klinike v San Franciscu. Prim. Lee SANNELLA, *The Kundalini Experience. Psychosis of transcendence?*, Lower Lake, California, 1987. Največjo zmotno je vnesel Philip St. Romain, ko je primerjal kundalini s krščansko duhovnostjo v delu: Philip St. ROMAIN, *Kundalini energy and Christian Spirituality. A Pathway to Growth and Healing*, New York 1991.
 91. Giovanni VANUCCI (ur.), *Lo yoga cristiano. La preghiera e sicasta*, Firenze 1978, 17-18
 92. Arthur AVALON, *Il potere del Serpente*, 14.
 93. Prav tam, 19.
 94. Caroline MYSS, *Anatomija duha*, Čakovec, 254.
 95. Tonči Matulić razlaga pojem biocentrizma z naslednjimi besedami: "S pojmom biocentrizma se pokrivajo filozofski modeli razlaganja in razumevanja življenja, kot organskega fenomena, ki s posredovanjem načela eliminacije splošnih in posebnih razlik med različnimi oblikami na Zemlji prihaja do skupne označbe vseh živih bitij v naravnem svetu življenj", Tonči MATULIĆ, *Vodič kroz bioetiku II. Život u ljudskim rukama*, Zagreb 2006, 23.
 96. Prim. Giorgio DOBRILA, *Alternativna medicina. Kritički vodič kroz nekonvencionalne načine liječenja*, Zagreb 2009, 273-276; Donal O'MATHÚNA – Walt LARIMORE, *Alternativna medicina. Krščanski priručnik*, Zagreb, 2009, 184.
 97. Prim. Zdenko DOMANČIĆ, *Neslućene sposobnosti čovjeka u uskoj vezi s njegovim mentalnim i fizičkim zdravljem*, Poljana 1987, 105.
 98. Prim. Michel LACROIX, *Ideologija New agea. Ekspozice za razumijevanje. Esej za razmišljanje*, Zagreb 2006, 67-68.
 99. Prim. Giuseppe FERRARI, *Le medicine e terapie "alternative" o "non convenzionali" nell'ambito della nuova religiosità e della magia*, v: *Religioni e sette nel mondo*, 15 (1998) 3, 85.
 100. Hrvaško združenje za naravno, energetsko in duhovno medicino.
 101. Prim. Donal O'MATHÚNA – Walt LARIMORE, *Alternativna medicina. Krščanski priručnik*, 46-47.



Glasba evangeličanske, katoliške in pravoslavne liturgije v luči medreligijske prisotnosti

UVOD

Evangeličansko¹ bogoslužje odseva oz. je temelj evangeličanske vere in se naša na krščanske protestantske² veroizpovedi. Gre za krščanske verske skupnosti, ki so se izoblikovale na podlagi Luthrovega nauka. Te pa priznavajo *evangelij* za edini pristni vir božjega razodetja. Slednje poudarja povezanost Cerkve z evangelijem in temelji na Augsburgski veroizpovedi (1530) ter poznejših verskih besedilih. Že v času reformacije se je iz Nemčije razširila po zahodni in severni Evropi, kasneje tudi po severni Ameriki in doživela svoj razcvet v 18. stol. Posamezne evangeličanske verske skupnosti povezuje od 1947 *Svetovna luteranska zveza*, ki skrbi za soglasje v verskem nauku in usklajuje njeno misijonsko dejavnost. To je do neke mere značilnost evangeličanske Cerkve skozi njen zgodovinski razvoj, medtem ko je za njeno teologijo značilno, da se zgleduje po reformatorjih. T.i. protestantska načela so:

- samo Sveto pismo (*sola scriptura*) je merilo o vprašanih vere;
- samo na temelju božje milosti (*sola gratia*) v Jezusu Kristusu (*solus Christus*) postane grešni človek pred Bogom pravičen, in sicer

INTERPRETATIO ORATIONIS DOMINICAE.



Notni zapis iz Trubarjevega Katekizma (1550; Katalog k razstavi *Protestantizem na Loškem/ob 500-letnici rojstva Primoža Trubarja*; Škofja Loka, 2008, str. 50)

samo po veri (*sola fide*), ne da bi imel za to zasluge. Njena zgodovina, tj. zgodovina protestantske teologije, je zaznamovana s sprejetjem humanističnih, razsvetljskih, idealističnih in socialističnih idej ter soočanjem z njimi. Tudi družbene in politične razmere so vplivale na protestantsko teološko zgodovino. Njene značilnosti pa so:

- stroga navezanost na Biblijo,
- znanstveni značaj,
- resnicoljubnost po vesti,
- kritičen odnos do inštitucionalne Cerkve in

- prizadevanja, da bi razvijali resničnost vere ob sprejemanju zgodovinskih, družbenih, življenjskih in svetovnih danosti.

Začetek evangeličanske Cerkve na Slovenskem sega v obdobje *reformacije*. Prvi duhovni voditelj je bil Primož Trubar (1508-1586), ki so ga evangeličanski stanovci v Ljubljani 1561 poklicali iz Uracha (Nemčija) za superintendenta slovenske (kranjske) Cerkve. Slovenski evangeličanski duhovniki in reformatorji so v letih 1550-1595 ustvarjali temeljna besedila za evangeličansko cerkveno organizacijo, kot so to: katekizem, dele Svetega pisma in celotno Sveto pismo, obrednik-agendo, pesmarico, cerkveni red, veroizpovedni spis-augsburško veroizpoved idr. Razcvet evangeličanske Cerkve na Slovenskem je sovpadal zaradi protireformacije z njenim zatonom. Izgon vseh predikantov in protest učiteljev 1598 in že prej izgon zadnjega takratnega superintendenta Felicijana Trubarja (1555-1600) je pomenil konec evangeličanske Cerkve v vseh takratnih notranjeavstrijskih deželah, kamor so spadale tudi Kranjska, Koroška in Štajerska.³ Dunajski verski mir (1606) je omogočil obstoj evangeličanstva (protestantizma) na Ogrskem. Slovenci, ki so bili po svoji verski pripadnosti evangeličani, so bili vključeni v evangeličansko Cerkev na Ogrskem (Madžarskem). Do 1732 so imeli svoje samostojne slovenske (prekmurske) cerkvene občine. 50-letno pregnanstvo duhovnikov in učiteljev (1732-1782) ni uničilo evangeličanstva. Po tolerančnem ediktu avstrijskega cesarja Jožefa II. so čez dve leti (1783) ustanovili tri samostojne cerkvene občine:⁴ Puconci, Križevci in Hodoš, pozneje pa tudi druge. Vse so bile do konca 1. svetovne vojne vključene v evangeličansko Cerkev na Madžarskem. Njihov obredni in tudi knjižni jezik je bila prekmurščina. 1922 so v Prekmurju živeči evangeličani ustanovili svoje samostojno upravno cerkveno telo, kar je t. i. Prekmurska evangeličanska šinjorija. Evangeličani v ostalih slovenskih deželah pa so imeli svoj "nemški seniorat". Samostojne Cerkve pa niso ustanovili ne eni ne drugi, temveč so se priključili "Nemški evangeličanski krščanski

deželni Cerkvi augsburške veroizpovedi v kraljevini Jugoslaviji," ki se je ob ustanovitvi 1923 imenovala "Evangeličanski distrikt⁵ augsburške veroizpovedi v SHS". Med obema vojnama (1918-1941) so bili evangeličani v Prekmurju ponovno vključeni v madžarsko evangeličansko Cerkev. Evangeličani slovenske in drugih narodnosti po preostali razkosani Sloveniji pa so ostali pri nemški evangeličanski Cerkvi. Ta je imela ves čas svoj sedež v Zagrebu. Z ustavo iz l. 1950 pa je bila v Sloveniji razglašena popolna samostojnost evangeličanske Cerkve po t. i. sinodalnem sistemu. Evangeličanska Cerkev v Sloveniji je od leta 1952 članica *Svetovne luteranske zveze*. Evangeličani in evangeličanski od leta 1594 pomeni nekatoliški.

Marsikaj od tega morda najdemo za glasbeno področje tudi v *evangelistariju, knjigi perikop*, knjigi, v kateri so evangelijski razdeljeni po odlomkih, kot se berejo pri liturgiji posameznih nedelj. *Evangeliiar*, tudi knjiga, pa v nasprotju z *evangelistarijem* vsebuje vse štiri *evangelije* v celoti. Stari *evangeliji* so bili včasih zelo dragoceno (likovno) opremljeni.

Katoliška ali tudi *rimskokatoliška Cerkev* je največja strnjena verska skupnost

krščanstva (z ok. 1,1 milijarde vernikov, predvsem v Evropi in Južni Ameriki). Ta Cerkev ima lastno cerkveno ustavo, pravno ureditev, točno določen, sistematično urejen nauk kot hierarhijo resnic ter delno splošno razširjene, delno krajevno določene oblike in navade v bogoslužju (liturgija in maša). Pri duhovnih nalogah razlikuje t. i. upravljanje božjih sredstev milosti, za katere so najbolj značilni tako duhovniki kot zakramenti, širjenje nauka s pomočjo učiteljstva, misijonov, duhovnim vodstvom vernikov, s svojo pastirsko službo. Vrhovno in nadzorno oblast ter najvišjo sodno in učiteljsko oblast ima v konklavu izvoljeni papež s sedežem v Rimu (Vatikanu). Tam je tudi sedež papeške države, v mednarodnih odnosih imenovan tudi kot "Sveti sedež". Cerkev, ki jo je ustanovil Jezus Kristus in jo vodi Sveti Duh, obstaja v katoliški Cerkvi. Je vidni del večje, nevidne Cerkve

(božje kraljestvo), ki zajema tudi duše umrlih (v nebesih in vicah) in je njeno bistvo edinost v Kristusovem skrivnostnem telesu.⁶ Po katoliškem razumevanju je katoliška Cerkev po svojem bistvu ena, sveta, vesoljna (katoliška) in apostolska, tj. izhaja od apostolov, ki jih je poklical in postavil Kristus. Sprejem v katoliško Cerkev je mogoč s krstom, po cerkvenem pravu pa izstop ni mogoč. Organizacijsko se katoliška Cerkev deli na župnije, dekanije, škofije in cerkvene pokrajine, posebno mesto pa imajo še moške in ženske redovne družbe. Njen, torej zgodovinski razvoj katoliške Cerkve je v določeni mero potekal nepretrgano od prvotne Cerkve do danes. Za opredeljevanje nauka kot dogme na dosedanjih 21 vesoljnih koncilih in v papeških enciklikah so bili plodni spopadi z vedno novimi odkloni v naukih, herezijah. Če zanemarimo številne ločine, je do 11. stol. obstajala le ena Cerkev. Teološke razlike in nasprotovanje papeževemu prvenstvu so 1054 privedli do dokončne ločitve med latinsko, tj. katoliško, in grško, tj. pravoslavno (tudi vzhodno) Cerkvijo, kot neke vrste razkol v reformaciji pa do nastanka protestantizma. Protireformacija in prizadevanja za ponovno združitev, še posebej v sedanjem času, pa zajema ekumensko gibanje. Kljub vsemu temu omenjena razcepljenost še ni bila odpravljena, težnje k temu ali vsaj k bratski ljubezni pa obstaja na najvišji možni ravni. Katoliška Cerkev je v Sloveniji dobila samostojno cerkveno pokrajino kot metropolijo 22. novembra 1968, škofovsko konferenco v okviru jugoslovanske junija 1988, povsem samostojno pa 19. februarja 1993.

Pravoslavna ali ortodoksna Cerkev je skupna oznaka za Cerkve, ki temeljijo na apostolski tradiciji škofovskih Cerkva in so se razvile iz avtokefalnih vzhodnih krščanskih nacionalnih in iz njih nastalih Cerkva. Kljub nekaterim zgodovinskim in etničnim razlikam, ki zadevajo cerkveno tradicijo, bogočastje, dogme in cerkveno pravo, veljajo za enotno vzhodno Cerkev.

Kot posledica misijonov v prejšnjih stoletjih ter vojn in revolucij 20. stoletja je



Kranjski antifonarij, 1. del (17. 8. 1491): besedilo je pisano v gotski psalteriali s štirioglatimi notnimi glavicami na štirih rdečih vrstah (fragment iz pergamentne knjige avtorja – pisca in iluminatorja – Joannesa von Wrena de Augusta predstavlja hvalnice Materi božji, antifone od adventne sobote do nedelje po vnebohodu, antifone o svetnikih, antifone za vsakdanje čaščenje device Marije, antifone za čaščenje rojstva in očiščenja našega Gospoda, antifone za vse ure dneva, hvalnice in odpevi ter antifone za večerno in jutranje čaščenje ob praznikih; 245 listov. Ljubljana: NŠAL. 102. V: Arhivi – zakladnice spomina. Ljubljana: Arhiv Republike Slovenije, 2014. str. 94-95.)

pravoslavna Cerkev danes razširjena po vsem svetu.

Prvo mesto med pravoslavnimi Cerkvami zavzema ekumenski carigranski patriarhat (jurisdikcija ekumenskega patriarha v Turčiji, na Dodekanezu in v stari Grčiji in tudi nad izseljenimi Grki);

- v Evropi in severni Aziji obstajajo ruska, romunska, grška, srbska, bolgarska, poljska, ciprska, češka in finska pravoslavna Cerkev;
- na Bližnjem vzhodu arabska, patriarhata v Antiohiji in Jeruzalemu (zadnji z grško

hierarhijo); gruzinska pravoslavna Cerkev, patriarhat v Aleksandriji (Egipt; jurisdikcija samo nad egiptovskimi Grki, ne pa nad člani koptske Cerkve, poleg tega še Katarinin samostan na Sinajskem polotoku kot najmanjša avtokefalna pravoslavna Cerkev);

- med izseljenstvom v zahodnem svetu: ZDA, Kanada, Južna Amerika, posebej Argentina; Avstralija in zahodna Evropa;
- misijonske Cerkve: Aleuti, Aljaska, Kitajska, Japonska; Uganda, Kenija idr.

Temelji teološkega in cerkvenega prava so sklepi prvih sedmih koncilov, ki jih je kot ekumenske priznala pravoslavna Cerkev, in spisi cerkvenih očetov. Manj pomembni so izpovedni spisi, ker so pravoslavni Cerkvi sholastične in racionalistične opredelitve religioznega izkustva tuje. V središču teološke misli je učlovečenje Boga, inkarnacija, in pobožanstvenje človeka. Vrhunec cerkvenega leta je velika noč.

Mistika je od Dionizija Areopagita zelo vplivna, svoj vrhunec pa doseže v heziazmu⁷ in pri ruskih starcih. Ureditev pravoslavne Cerkve je episkopalna, vsi škofje pa so pri svojem liturgičnem, poučnem in pastoralnem delu enakopravni, ne da bi bili odgovorni pred primatom patriarhov, ki jim pripada samo določena in častna zgodovinska prednost. Duhovniki so namestniki škofa v občestvih. Pomemben je tudi vpliv laikov v cerkvenem življenju. Škofje običajno izbirajo med redovniki, menihi, medtem, ko se smejo duhovniki pred svojim posvečenjem enkrat poročiti. Do razkola 1054 je obstajala, če spregledamo herezije, samo ena Cerkev, katere vzhodni del je bila pravoslavna Cerkev. Odtlej ima samo sebe za pravo naslednico prvotne Cerkve, rimskokatoliška cerkve pa naj bi se oddaljila od njenega izročila. Ločitev med vzhodno in zahodno Cerkvijo, ki je bila tako posledica kulturnih, jezikovnih, nacionalnih in političnih kot tudi teoloških vzrokov, je vplivala na poseben razvoj pravoslavne Cerkve. Začetki zanj segajo daleč nazaj, že v bizantinsko državno Cerkev in so vodili do različnih

razkolov, npr. pod Fotijem. Odločilna je bila pritegnitev slovanskega sveta v bizantinsko misijonarjenje od Cirila in Metoda naprej. Bolgari so bili pokristjanjeni v 9. stol., Srbi in Romuni v 9.-10. stol. in Rusi v 10. stol. Po turški osvojitvi Carigrada, "drugega Rima", in Balkana, je od 15. stol. Moskva kot "tretji Rim" postala središče pravoslavne Cerkve in njenih misijonov. Ti so se širili vse do vzhodne Azije. Stiki z zahodnim svetom v 19. stol. (slavofili⁸ in F. M. Dostojevski) in soočenje z ateističnim materializmom 20. stol. so vplivali na preroditev duhovnega izročila, ki je bilo v sterilni državni cerkvenosti v veliki meri zatrto, vrhunec pa doseglo v ruski emigraciji v zahodni Evropi. S sodelovanjem večine pravoslavne Cerkve v ekumenskem gibanju je pravoslavni duh pozitivno vplival tudi na zahodno krščanstvo v Cerkvah in teoloških znanostih.

DUHOVNA GLASBA

V vseh treh verah ali/in Cerkvah jo razdelimo na *bogoslužno* ali *liturgično glasbo*, za katero je značilno, da gre za uglasbena besedila uradnega bogoslužja Cerkve ali Cerkva (*maše in oficiji*⁹), *cerkveno* ali *sveto glasbo* (mašne pesmi, pesmi bogoslužnega leta, praznične, Marijine ter priložnostne pesmi) in *nabožno* ali *religiozno glasbo* (gre za uglasbena besedila, ki sploh niso namenjena bogoslužju, vendar imajo versko vsebino; tudi ljudske pripovedne ali legendarne pesmi).¹⁰

V okviru *evageličanske* ali *protestantske* glasbe se je na začetku 16. stol. v Nemčiji pojavilo protifevdalno reformacijsko versko gibanje meščanstva in kmetov. V razcepljeni Nemčiji, v kateri je vse sloje prebivalstva tiščalo breme fevdalnega gospodarstva in verski davki, je reformacijsko gibanje težilo k nacionalni osamosvojitvi, odcepitvi Nemčije od papeškega Rima in slabitvi papeške oblasti. Gibanje je terjalo svobodo jezika v cerkvi in enostaven obrednik v novi "evageličanski" Cerkvi, ustanovljeni 1518-20. To gibanje je globoko spremenilo življenje tudi

v tistih krajih, v katerih je doseglo zmago, in je močno vplivalo tudi na razvoj glasbe v teh krajih. V protestantizmu je glasbi pripadla tudi vloga podpornika v boju in borbenosti v tej (verski) upornosti. Vodja gibanja Martin Luther je visoko cenil in ljubil glasbo. Po svojih lastnih besedah je trdil, da glasba "tolaži užaljene" in "pripomore, da dobri ljudje postanejo še boljši". Še večji pomen je Luther dajal glasbi pri vzgoji mladine. Znal je reči, da "ni mogoč dober vzgojitelj, ki ne zna peti". V pismu nemško-švicarskemu skladatelju Ludwigu Senflu (ok. 1486 – 1542/43) je trdil, da ga je "glasba pogosto osvežila in osvobodila velikih muk". Luther sam je bil namreč tudi glasbeno izobražen, saj je igral flavto in lutnjo; nič čudnega, ker je bil čas njegovega delovanja čas renesanse. Velja celo domneva, da je Luther tudi komponiral koralne napeve, med njimi npr. znamenito borbeno himno protestantizma *Ein feste Burg ist unser Gott*, protestantski koral.¹¹ Reformirani cerkveni obrednik in uvedba ljudskega jezika v Cerkev namesto latinskega sta Luthra navajala najprej na to, kako bi vernike aktivneje vključil v življenje s Cerkvijo. Vloga glasbe naj bi ta njegova hotenja še bolj utrdila. Spoznal je, da poklicni pevski zbor lahko zares izvede glasbena dela bogate polifonije, prav zato pa ni primeren za zvezo med obredjem (liturgijo, mašo) in aktivnim sodelovanjem vernikov pri tem. Verniki se zagotovo niso mogli pridružiti petju zapletenih polifonih spleto. Luther je uvidel, da je potrebno poenostaviti zborovski stavek. Prvi rezultati v tej smeri so razvidni že v prvi protestantski pesmarici, ki jo je z naslovom *Geystlich Gesangk-Büchlein* (1524) objavil Luthrov prijatelj in svetovalc Johann Walter.¹² V njej je melodija protestantskega koralna poverjena srednjemu glasu in je praktično enostavno prirejena večglasno. V kasnejših izdajah te pesmarice je koralni napev (cantus firmus¹³) prenešen v zgornji glas. Bogat repertoar protestantskega koralna, tega centra evangeličanske cerkvene glasbe, je zelo heterogenega izvora. Nastal je s prirejanjem nemških ljudskih popevk in napevov

meistersingerjev, katoliških himnusov in sekvenc.¹⁴ V njem so uporabljene slovanske, še posebej češke melodije (husitske), uporabljeni pa so tudi prirejeni italijanski in francoski ljudski napevi. V veliki večini so avtorji teh melodij Luthrovi sodelavci. V enostavnih štiriglasnih priredbah koralnih napevov v polifonih postopkih so se le-ti počasi umikali in s tem dajali mesto homofoniji.¹⁵ Sam koralni napev je postajal s široko maestozno melodijo pregledne strukture periodiziran. V izvedbo koral se pridružujejo orgle. V začetku samo spremljajo koral, kasneje pa prevzamejo in razvijajo koralno melodijo. Kasneje bo to osnova inštrumentalnih oblik in vsebin, ki jih bodo (do)končno razvile: koralne predigre, koralne priredbe, fantazije na koralne melodije. Koral bo še stoletja ostal izhodišče in osnova velikih in pomembnih del. To se še posebej nanaša na področju evangeličanske vokalne cerkvene glasbe (*kantate, pasijoni*). V protestantski glasbi se je uveljavil velik del skladateljev, med njimi npr. Sethus Calvisius (1556-1615), Johannes Eccard (1553-1611), Hans Leo Hassler (1564-1612), še posebej pa Heinrich Schütz (1585-1672), Dietrich Buxtehude (1637?-1707), Georg Philipp Telemann (1681-1767), Johann Sebastian Bach (1685-1750) idr. Kot so tile skladatelji in njihova dela ne le "proizvod" evangeličanske vere, tako je z rezultati podobne protireformacijske glasbe. Ta se je iz Rima razbohotila po tridentinskem koncilu (1545-63), ko je od tam prišla glasba avtorjev, skladateljev Giovanni Animumccija (ok. 1514-1571), Giovanni Pierluigija (1525/26?-1594), Vincenza Ruffa (1508-1587), Giovanni Gabrielija (ok. 1554/57?-1612) in še nekaterih drugih predstavnikov rimske (Rim, ok. 1550) in beneške šole (ok. 1530-ok. 1620), katere središčna osebnost je bil prav Palestrina. Sledili so mu: Th. Tallis, W. Byrd, H. Purcell, G. F. Händel, S. Scheidt, D. Buxtehude, J. Pachelbel, J. S. Bach, H. Schütz idr.

Podobno je z razvojem in (dandanašnjimi) rezultati katoliške oz. rimskokatoliške glasbe. Zanjo naj že takoj na začetku ugotovimo, da so tudi njen pojav, razpršenost skladateljev

in njihovih del poleg idejnega kriterija vsebinsko in čisto glasbeno pogledano več kot univerzalna in ne le zgolj ozko pogledano in slišano. Ta glasba še zdaleč ni le katoliška ali rimskokatoliška. Če nanjo še lahko sumimo na področju vokalnih in vokalno instrumentalnih oblik in vsebin, pa njen čisto instrumentalni opus zagotovo daleč presega vse tele (katoliške) indice. Seveda ji nihče ne oporeka ali celo dvomi o njeni idejni (ne)pristranskosti, vendar so rezultati njenih dosežkov v (do) končnih in finalnih podobah tako kvalitetni, kot je to večinoma zahodnoevropska glasba skozi ves njen zgodovinski razvoj pa prav do dandanašnjega dne. So tako kvalitetni, univerzalni, razširjeni, da morda marsikdo ob delih F. J. Haydna, W. A. Mozarta L. v. Beethovna in še drugih niti pomisli ne več na njene morda kar preozko zastavljene okvire v samih začetkih njenega porajanja. Za glasbo slednjih pa še stotnije drugih skozi skoraj njen dvatisočletni razvoj lahko zagotovo zatrdimo, da je postala glasba vesolja in ne le glasbe (ozke) katoliške ali celo samo rimskokatoliške srenje. Če zdaj že nekaterim najbolj izpostavljenim skladateljem in njihovim delom s področja evangeličanske in katoliške glasbe dodamo še nekaj najbolj popularnih avtorjev zagotovo še zdaleč ne bomo opozorili na vse: Gregor Veliki in "njegov" *gregorijanski koral*, J. Dunstable, G. Dufay, J. Ockeghem, J. Obrecht, O. di Lasso, C. Morales, T. L. da Vittoria, A. Gabrieli, M. A. Ingegneri, A. Cabezon, C. Merulo, G. Frescobaldi, G. Legrenzi, A. Corelli, G. F. Händel, G. Rossini, J. Brahms, G. Verdi, A. Bruckner, G. Faure so le nekateri. Nadalje naj navedemo *Cecilijansko gibanje* in krog skladateljev okrog njega (J. Haas, M. Dupre, O. Messiaen idr.), L. Janačka, F. Poulenca, G. Malipiera, A. Casello, I. Stravinskega, F. Ghedinija idr.

Precej sprememb in novosti tako po oblikah kot vsebinah je v katoliško glasbo vnesel tudi drugi vatikanski koncil (1962-65), kar je še zlasti pomembno za zdajšnjo, novodobno katoliško glasbo. Zanj pa smo itak že zapisali, da gre bolj za univerzalno

zahodnoevropsko glasbo kot pa za ozko idejno polarizirano katoliško glasbo. Zato pa se je omenjeni koncil še najbolj dotaknil obnove cerkvenega bogoslužja, seveda s samo po sebi umljivo vlogo glasbe v njem: uvajanje ljudskega jezika v cerkveni obrednik in s tem večje možnosti sodelovanja vernikov v obredih, kar seveda v Cerkvi nasploh (ne le v katoliški!) ni nič novega; vse to poznata tudi obe "konkurenčni" in prijateljski Cerkvi (evangeličanska in pravoslavna). Še več: 116. čl. Konstitucije o svetem bogoslužju ponovno "obudi" gregorijanski koral, ki še vedno ostaja temeljni atribut cerkvenega petja. V njenem 112. členu pa so vse tele skrbi in navodila še bolj univerzalna, lahko bi jim pripisali celo vesoljni etos in ne le etos katoliške cerkve, saj beremo tudi tole: "Cerkev sprejema vse oblike resnične umetnosti in tako tudi glasbene; tiste, ki nosi umetniške kvalitete." Ali ni to več kot univerzalno, to je neke vrste vesoljna ugotovitev, še pred sklepom "sklep", ki velja spet za vse tri Cerkve. Pa ne samo to, tudi njeno (do)končno izhodišče se nekako hote ali nehote vrača na svoj začetek, ko je prav ta, taista Cerkev pomenila neke vrste (pra) začetek ne le glasbene umetnosti, ampak vseh "(sedmih) svobodnih umetnosti" (septem artes liberales).

Tudi glasbo *pravoslavne Cerkve* zaznamuje in okarakterizira nekaj temeljnih začetnih del, ki se potem razširijo do dandanašnjih vesoljnih oz. kar univerzalnih glasbenih umetnin. Nekaj začetkov in temeljnih resnic o njej najdemo zagotovo v Zborniku grškega samostana Iviron (Sv. Gora Atos iz 1431), rokopisu Atenske narodne knjižnice (1453), treh rokopisih iz samostana Kikos na Cipru (sredina 15. stol.), dvanajstih ohranjenih fotografijah pogorelega rokopisa (ok. 1458), še enem rokopisu Atenske narodne knjižnice (15. stol.), stihiri¹⁶ v čast praznika Vavedenja¹⁷ Bogorodice (= Marije; 1553), obhajilni pesmi *Hvalite Gospoda z nebes* (1652), rokopisu iz 17. stol., nizu slovanskih glasbenih rokopisov svetogorskega samostana Hilandar- *stihirari* (od 1774 dalje; vsebujejo pesmi v čast srbskim

svetnikom Simeonu -Štefanu Nemanji, Savi, Arseniju, Milutinu, Štefanu Dečanskemu in Lazarju), Yalejskem (ZDA) fragmentu rokopisa (1766-77), rokopisu novosadske *Matice srpske* (1780) idr. Najvažnejši zgodovinski dokument pa zagotovo predstavlja *Osmoglasnik (Oktoih)*, zbirka pravoslavnih cerkvenih pesmi. Ta vsebuje napeve sobotnih in nedeljskih obredij (večernice, jutranjice in liturgija) v vsakem od osmih glasov. Ta obredja sledijo osemglasnemu nizu skozi cerkveno leto, vsak teden pa se poje v enem glasu (od 6. do 20. stol.). Poleg omenjenih cerkvenih dokumentov je iz začetkov srbske pravoslavne Cerkve znano tudi ljudsko cerkveno petje. Cerkevno petje je tako rekoč vseskozi spremljalo pravoslavno vero na tem osrednjem balkanskem prostoru. Izpričana je taka kultura in še posebej glasba v avtokefalni srbski arhiepiskopiji¹⁸ (od 1219 dalje) in peški patriarhiji¹⁹ (od 1346). Vse to se je nadaljevalo neprekinjeno in neovirano tudi v skozi stoletja oddaljeni avstro-ogrski monarhiji. Če v tej zvezi omenimo samo enega izmed katoliških (slovenskih) skladateljev, zborovodij in dirigentov Davorina Jenka (1835-1914), ki je dobršen del svojega dela in opusa prepustil po eni strani tako srbski kot pravoslavni glasbi, obenem pa bil po svoji (primarni) veroizpovedi katoličan: svojo kariero je začel kot zborovodja na (katoliškem) Dunaju, jo nadaljeval kot vodja pevskega društva, pevovodja in učitelj petja pri *Srbskem cerkvenem pevskem društvu* v Pančevu (1862-65), potem vodja pevskega zbora, pevovodja in učitelj petja pri (*Prvem*) *Beograjskem pevskem društvu* v Beogradu (1865-77), vmes in v nadaljevanju pa še kot učitelj petja, zborovodja in kapelnik v *Kraljevem narodnem gledališču* v Beogradu (1870-1902).²⁰ Brez dvoma gre vsaj v primeru D. Jenka za združevanje dveh ver, dveh ideologij, dveh opusov in enega človeka, saj je "bil Slovenec in Srb, Slovan v eni in isti osebi, poln vseslovenskega navdušenja in prepričanja prav do konca svojega življenja" (Cvetko D., 1955). Še najbolj pa vse te teze potrjuje dejstvo, da je bil Jenko enako pomemben tako za razvoj slovenske kot srbske glasbe,

da je enakovredno komponiral za oboje jezikovnih, nacionalnih in verskih območij, in bil kot tak avtor številnih (nacionalnih himn); če v tej zvezi omenimo samo slovensko *Naprej, zastava Slave!*, in srbsko, *Bože pravde*, zagotovo o enotnem, enoglasnem, dvojezičnem, dvo-kulturnem in dvoverskem D. Jenku še nismo zapisali vsega.²¹ Pred Jenkom in za njim pa so za celoten zgodovinski in umetniški razvoj srbskega ljudskega cerkvenega petja zaslužni npr. Dionizije Krstić (ok. 1762-?), Dionizije Čupić (1775-1845), Jerotej Mutibarić (1799-1858), Kornelije Stanković (1831-1865), Stevan Stojanović Mokranjac (1856-1914), Kosta Manojlović (1890-1949) idr.; vse do dandanašnjih dni, ko marsikateri od navedenih avtorjev, pa še drugi, več kot uspešno živi in se razvija še naprej, nikakor ne zgolj v krogu pravoslavnih vernikov. O tem pričajo tudi odlični (srbski) izvajalci, ki so tako (pravoslavno) ideologijo kot umetnost – ta je medtem tudi postala bolj univerzalna kot ne - ohranili na nacionalni ravni, obenem pa jo ponesli tudi v svet. Prav tako so številni in odlični srbski (in ne samo pravoslavni) glasbeniki redni gostje evropske in svetovne glasbene scene.

SKLEP

Zgodovinski pregled vseh treh verskih skupnosti (evangelikičanska, katoliška in pravoslavna) je v uvodu le neke vrste teoretična osnova, na kateri je zgrajen potem še zgodovinski glasbeni razvoj vseh treh veroizpovedi: evangelikičanske, katoliške in pravoslavne. Na tej osnovi bi lahko prikazali marsikatero in številne rezultate in odseve tega sodelovanja, ampak tokrat se posebej dotikamo glasbe in njene umetnosti. Ta je prisotna na korih in v prezbiterijih vseh treh cerkva, tudi na Slovenskem. Saj gre brez dvoma po eni strani za tri najbolj bratske ali sestrskve veroizpovedi, ki so se v dobršnem delu zgodovinskega razvoja spoštovale in tolerirale, rezultati vseh teh odnosov pa se odražajo tudi v kulturi in še posebej v glasbeni umetnosti. Še več: če poskusimo špekulirati,

da je izvor številnih lokalnih, nacionalnih in svetovnih vojn odraz konflikta med sicer dovolj raznolikimi verami in nacijami, lahko kulturo, umetnost in glasbo v primeru teh treh veroizpovedi (ki seveda vse tri izhajajo iz enega in edinega Kristusa) občudujemo v veliko širšem kontekstu, kot pa o vsem tem priča naslov, kjer omenjamo medreligijsko prisotnost. V (do)končni fazi vrednotenja le-te se namreč izkaže, da so vse tri obravnavane religije tudi za glasbo samo neke vrste osnova za kasnejše in nenazadnje omenjene in izpostavljene umetniške (ustvarjalno-kompozicijske in poustvarjalno-izvajalske), kvalitativne in kvantitativne rezultate; slednje je merjeno že po izključno glasbenih estetskih kriterijih.

VIRI:

Heortologija ili istorijski razvitak i bogoslužje praznika pravoslavne istočne crkve/Svečanost (= veda o cerkvenih praznikih, tudi koledar cerkvenih praznikov) ali *zgodovinski razvoj in bogoslužje praznikov pravoslavne vzhodne cerkve* avtorja Lazarja Mirkovića. Beograd: Svetog arhijerejskog Sinoda Srpske pravoslavne crkve, 1961.

Katalog k razstavi *Protestantizem na Loškem/ob 500-letnici rojstva Primoža Trubarja*; Škofja Loka, 2008.

Arhivi – zakladnice spomina. Ljubljana: Arhiv Republike Slovenije, 2014.

LITERATURA:

Cvetko, Dragotin. (1955). *Davorin Jenko. Doba – življenje – delo*. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod.

Križnar, Franc. (1992). *Slovenska glasba v narodnoosvobodilnem boju*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete UL.

Križnar, Franc. (2015). *Življenje in delo Davorina Jenka. V: Davorin Jenko (1835-1914)*,

Zbornik (ur. Gregor Jenuš in Franc Križnar). Ljubljana: Arhiv Republike Slovenije in Arhiv Srbije (Beograd).

Škulj, Edo. (2011). *Vodnik po duhovni glasbi*. Ljubljana: *Družina*.

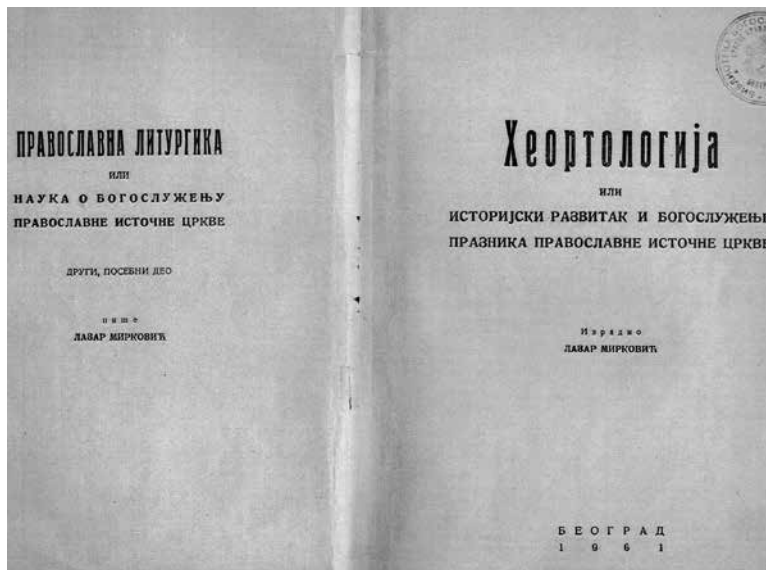
Protestantski izhaja iz protestacije evangeličanskih stanov, ki je sredstvo državnega prava.

2. Gre za izraz protestacija (iz nje izhaja protestantizem), ki je bila izvedena 19. aprila 1529 proti odločitvi državnega zbora v Speyerju, ta pa je odpravil odločitev iz leta 1526, bolj naklonjeno evangeličanom. Od takrat so evangeličanske stanove, ki so pričali za svobodo evangeličanske veroizpovedi, njihovi nasprotniki zaničevalno imenovali *protestanti*. Iz novih reformacijskih oblik so se po eni strani razvile deželne Cerkve, ki pa so izvajale nasilje po načelu "cius regio, eius religio" (= kdor vlada v deželi, ta odloča tudi o veri), po drugi strani pa se je pojavil stari protestantizem, ki je v "ortodoksnih zgradbi nauka" iskal splošno obvezno veljavnost za vse. Šele pietizem in razsvetljenstvo anglosaške svobodne Cerkve in nemški idealizem so razvili toleranco, ki se je najbolje izrazila v novem protestantizmu. Ko je ta deloma postal površen kulturni protestantizem, ki se je identificiral z božjim kraljestvom in napredkom, se je ponovno pokazal pomen Luthra. To in dialektična teologija ter religiozni socializem skupaj je vodilo v protestantizem 20. stol. Ta je spet postal protest proti pomeščanjeni državni in narodni ali ljudski Cerkvi. Kot protiutež razdeljenosti, ki je že na začetku zaznamovala protestantizem, je postajalo vse pomembnejše ekumensko gibanje, tj. gibanje za združitvev, zблиžanje krščanskih cerkva.
3. Evangeličanska Cerkev se je v Sloveniji cerkvenopravno na novo organizirala kot deloma samostojna šele 1922 ter 1945 in 1977 kot povsem samostojna.
4. Imenovane tudi gmajne.
5. Tj. območje, okoliš, upravno okrožje (v ZDA in Angliji).
6. Corpus Christi mysticum.
7. Mistično gibanje, ki se je s sprejemom starocerkvene duhovščine razvijalo med 12. in 16. stol.
8. Tj. slovanofil.
9. Tj. vsakdanje, obvezne molitve duhovnikov, navadno objavljene v breviju (= latinskem molitveniku katoliških duhovnikov).
10. Škulj, Edo. (2011). *Vodnik po duhovni glasbi*. Ljubljana: *Družina*. str. 5.
11. Nemški pesnik judovskega rodu Heinrich Heine (1797-1856) in nemški teoretik socializma, utemeljitelj historičnega materializma (skupaj s Karlom Marxom) Friedrich Engels (1820-1895) sta ga imenovala kar "marsejevo kmečkih uporov". V: Križnar, Franc (1992). *Slovenska glasba v narodnoosvobodilnem boju*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete UL. Str. 39-40.
12. Nemški skladatelj Johann Walter (1496-1570).
13. Tj. stalna, fiksirana melodija kot zaporedje tonov, prevzeto iz katoliškega oz. protestantskega koral, eno- ali večglasne posvete pesmi, včasih tudi na novo ustvarjena, ki v nespremenjeni ali okrašeni obliki služi v mnogih skladbah pretežno od 12. do 16. stol. kot osnovni oz. osrednji glas.
14. Tj. srednjeveški liturgični sprev, prvotno brez besed, le na zloge.
15. Tj. večglasje, enakoglasje.
16. Iz grščine, tj. pravoslavna cerkvena pesem, peta po stihih (= pesniških vrsticah) iz psalmov; pri tem so psalmi (spet iz grščine) pesmi, pete s harfo; slovesna pesem, himna ali hvalnica z versko vsebino; tudi vsaka od 150 pesmi iz Knjige psalmov v Stari zavezi, največ jih pripisujejo kralju Davidu; tudi skladba za to pesem; molitev v krščanski ali judovski liturgiji.

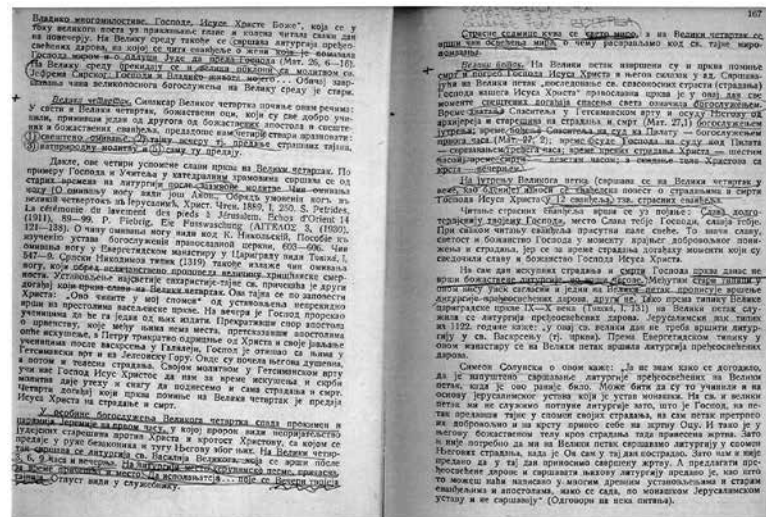
1. Muzikolog, esejist in kritik dr. Franc Križnar je predstojnik Inštituta glasbeno-informacijskih znanosti pri Centru za interdisciplinarne in multidisciplinarne raziskave in študije Univerze v Mariboru in glasbeni novinar in urednik na Radiu Slovenija, Ljubljana, v pokojju.

Kar je prvotno pomenilo vse tisto, kar se ujema z evangeli-jem. Pri M. Luthru je imela beseda evangelijski enak pomen kot krščanski. Od 1594 se uporablja izraz evangeličanski; od 1650 pa oznaka za pripadnike luteranov in reformiranih. Druga izraza za to sta še luteranski (po nemškem teologu in reformatorju Martinu Lut/h/ru, 1483-1546) in protestantski, pa tudi še reformirana in svobodna Cerkev.

17. Vavedenje je eno od 12 velikih pravoslavnih praznikov. Njegova vsebina prihod svete Marije v svetišče. Danes se praznuje 21. 11. po starem, oziroma 4. 12. po novem koledarju (v katoliški Cerkvi je podoben praznik darovanja device Marije, ki se je slavil do 1568, ko ga je unilil papež Pij V., in so ga ponovno vrnili 1585; obhaja pa se 21. 11.).
18. T.j. pravoslavna nadškofiji, metropoliji.
19. T.j. pravoslavna nadškofija.
20. Križnar, Franc. (2015). *Življenje in delo Davorina Jenka*. V: *Davorin Jenko (1835-1914)*, Zbornik (ur. Gregor Jenuš in Franc Križnar). Ljubljana: Arhiv Republike Slovenije in Arhiv Srbije (Beograd). Str. 7-21.
21. Prav tam, str. 5-173.



Naslovnica in zadnja stran *Heortologije* ili *istorijski razvitek i bogosluženje praznika pravoslavne istočne crkve / Svečanost (= veda o cerkvenih praznikih, tudi koledar cerkvenih praznikov) ali zgodovinski razvoj in bogoslužje praznikov pravoslavne vzhodne cerkve* avtorja Lazarja Mirkovića. Beograd: Svetog arhijerejskog Sinoda Srpske pravoslavne crkve, 1961)



Heortologija ili *istorijski razvitek i bogosluženje praznika pravoslavne istočne crkve*. Prav tam. Str. 166-7.



MOJCA POLONA VAUPOTIČ

Bogdan Grom: Vse ustvarjanje je bilo podarjeno Krasu

"Zame je kamen to, kar je morda komu drugemu diamant... Ko smo bili študentje v Ljubljani, smo dali našim dekletom mali kraški kamen, brušen, in verižico, ki verjetno ni bila zlata. Težko je opisati, kaj mi pomeni kraški kamen. Meni je to sveto. Pravzaprav vsak kamen doživljam, v njem vidim nekaj živega, če nič drugega, njegovo originalno formo ali tisto, ki bi mu jo dal sam. Zato se v mojih risbah in okrasju pojavljajo takšne fantastične prikazni." (Bogdan Grom.)

To njegovo izjavo bi si skoraj upala pomenovati *okus po kamnu*, tako čuteče ga je doživljal. Gre za naslikane ali oblikovane umetniške forme, ki posedujejo ter vzbujajo estetske občutke in zaznave. Nastale so iz izkušenj njegovega pristnega občutka življenja. Kamen ne izumlja pomenov; gane nas lahko že, če se lahko dotakne nečesa, kar že obstaja, zakopanega globoko v naših utelešenih spominih.

Te kraške kamne ali pa po navdihu le-teh je Bogdan Grom interpretiral s svojimi talentiranimi in s čutom za reprezentativnost ustvarjenimi rokami. Roke lahko pripovedujejo epske zgodbe o življenjskih poteh; pravzaprav imata vsaka doba in vsaka kultura svoje tipične roke. To lahko vidimo, ko si ogledujemo, kako se roke spreminjajo na nešteti portretih skozi zgodovino slikarstva in kiparstva. Kaj pa tiste roke, ki ustvarjajo? Vešča uporaba ročne spretnosti motivira tudi domišljijo pri uporabi

rok. Vsaka mojstrska izvedba neke spretnosti kaže odločno prizadevanje in zamišljeno podobo končane naloge ali predmeta. Profesor sociologije Richard Sennett postavlja dve osnovni trditvi o interakciji telesnega delovanja roke in domišljije:

*"Prvič, vse spretnosti, celo najabstraktnejše, se začenjajo kot telesna praksa; drugič, tehnično razumevanje se razvije z domišljijo. Prva trditev se osredotoča na znanje, ki ga roka pridobi z dotikom in gibanjem. Trditev o domišljiji se začne z raziskovanjem jezika, ki skuša usmerjati in voditi telesne spretnosti."*¹

Prav s tem lahko označim slovenskega umetnika, slikarja, grafika, ilustratorja, gledališkega scenografa in oblikovalca Bogdana Groma, ki se je v življenju srečal z zelo različnimi svetovi. Rodil se je leta 1918 v Devinščini pri Trstu, v hiši, kjer še danes stoji gostilna Dolenc. Njegov oče je bil po poklicu bančni funkcionar in zato so se večkrat selili;



Bogdan Grom

ko je bil star dve leti, so živel v Pragi, kjer se je naučil češkega jezika. Pri treh letih je v tem mestu prvič obiskal muzej in prav tam se ga je verjetno usodno dotaknilo slikarstvo, s podobo kenguruja in mladička v "vreči". Meni, da je morda bila to notranja pobuda za vse, kar je sledilo. Za tem obdobjem so se ponovno vrnili v domači kraj. Nato so več let živel v Barkovljah, kjer so govorili slovensko in italijansko. Njegovo okolje se je spreminjalo tudi zaradi tedanjih vojnih razmer: odselili so se v južne dele Jugoslavije in nekaj let ostali v Subotici. Od tam so mu ostali v spominu čudoviti prijatelji, s katerimi ga je družila nogometna strast, a v njihovi družbi so bila že takrat občutena verska razhajanja. To je bilo opazno predvsem med urami verouka, saj so bili v razredu katoličani, pravoslavci, judje, duhovnik pa je bil hrvaški Madžar, ki jih je napeljeval proti Jugoslaviji. Doma so bili narodnjaki, Jugoslavijo so imeli radi, in to se je Bogdana Groma vedno držalo.

Kot študent se je družil z živahnimi somišljeniki, ki so bdeli nad političnimi dogodki in zaradi tega je imel vedno težave. Ko je leta 1934 odjeknila vest o atentatu na kralja Aleksandra v Marseillu, so bili so zaznamovani kot "nevarni elementi". Ko so Ljubljano leta 1941 okupirali Italijani, so jih nemudoma odvedli v zapor. Bogdan Grom je bil zaprt približno tri mesece na Miklošičevi, njegova mama pa je uspešno posegla pri italijanskem zasliševalcu.

Leto kasneje se je Grom vpisal na ekonomsko fakulteto tržaške univerze, a je bil hkrati aretiran, skupaj z vrsto Jugoslovanov. Zasliševalcu ga je sicer imenoval kot Bogdana, čeprav so mu na italijanske dokumente zapisali Diodato. Grom je povedal zasliševalcu, da ne bo nikdar postal Italijan, in še istega dne so ga poslali z vlakom v Firence. V tem mestu je že študiral njegov brat, a zaradi neznosne vročine je lahko Bogdan za konfinacijo izbiral med Perugia in Sieno. Odločil se je za Umbrijo in se v Perugii vpisal na univerzo za tujce. Ko pa je izvedel za umetnostno akademijo, se je nemudoma prepisal tja. Politični komisar ga je označil za člana nevarne družine sinov bogatih ljubljanskih trgovcev, ki radi povzročajo škandale, ter mu svetoval previdno obnašanje. Na akademiji ga je poučeval Gerardo Dottori, vnet fašist, ki je bil vključen v futuristično strujo, imenovano "aeropittore". Bil je poštenjak in ne glede na njune različne svetovne nazore in različno umetniško usmeritev – Grom se je tedaj spogledoval z impresionizmom – sta postala prijatelja. Po kapitulaciji Italije je Grom dva meseca preživel še v Rimu, diplomiral pa je na beneški Akademiji. V Benetke se je tedaj zatekel veliko Jugoslovanov, Judov in drugih, ki so na laguni našli relativno varno zavetje; on pa je našel prijatelja slikarja Zorana Mušiča ter mu posredno predstavil tudi dekle, ki je postalo njegova žena. Po diplomi je Grom odšel na kratek obisk k staršem v Trst, vendar se je kmalu vrnil v Perugia, kjer je dočakal osvoboditev Trsta.

Dve leti po vojni, ko se je ponovno vrnil v Trst, se je priključil galeriji Scorpione ter se seznanil s tedaj že poznanimi slikarji, Lojzutom Spacalom, Avrelijem Lukežičem, Jožetom Cesarjem in z Avgustom Černigojem. V tem obdobju je postal tudi gimnazijski profesor za likovni pouk na Ptujju. Tam je organiziral razstavo partizanske grafike in se povezal s partizanskimi slikarji. Takrat je bil Ptuj majhno gnezdo, lokalni veljaki pa ga niso preveč marali, ker je bil po svojem življenjskem stilu oziroma delovanju nekoliko

"drugačen". Risal je, slikal in delal ilustracije. Prijateljeval je le z Janom Oeltjenom, slikarjem, ki pa je imel "napako" – bil je Nemeč. To so mu zamerili. Bil je starejši, dobro je poznal nemško slikarstvo, prijateljeval je z Oskarjem Kokoschko in naučil ga je delati freske.

Ptujsko obdobje si je želel Grom čimprej zaključiti in tako se je ponovno vrnil v Trst. Zadnja slika iz ptujskega obdobja je bila *Štajerski pust* – pajac, ki krvavi in je zelo utrujen. Ponazarja njegovo slabo voljo med časom, ki ga je preživljal tam. Ostal je Tržačan in v Trstu je ilustriral knjige, ki jih je izdajala založba Galeb. V uredništvu Cicibana so opazili njegove ilustracije in ga povabili k ilustriranju Twainovega Toma Sawyerja. Urednik, znani slovenski književnik, mu je zapovedal, da morajo biti ilustracije upodobljene v novem, sočrealističnem duhu, a Grom je Toma predstavil tako, kot ga je dojemal sam. Urednikovemu nezadovoljstvu nad njegovim opravljenim delom pa je kljubovala tedanja urednica v Mladinski knjigi, ki je ilustracije sprejela.

Ko je knjiga izšla, so se kolegi umetniki srečali v Ljubljani, kjer so hvalili Gromov nesocrealističen pristop. Za njegove ilustracije Toma Sawyerja, Huckleberryja Finna in tudi šolskih učbenikov so mu pri USIS-u (*United States Information Service*) v Trstu organizirali razstavo. Sledili sta še razstavi na sedežih USIS-a v Rimu in Palermu. Postal je znan v angloameriških krogih in zato so ga kot predstavnika Slovencev povabili k sodelovanju pri organizaciji evropskega natečaja, ki je potekal v okviru Marshallovega načrta za izbiro najboljših slik učencev osnovnih in srednjih šol.

Sledilo je obdobje, ko se je Bogdan Grom veliko ukvarjal s Krasom oziroma z motivi, ki se navezujejo na kraški svet, o čemer govori njegov smisel za lapidarnost in tektoniko. Še kot njegov poznejši likovni motiv venomer izstopata prevotljenost in že kar arabeska razglodanost oziroma razčlenjenost.

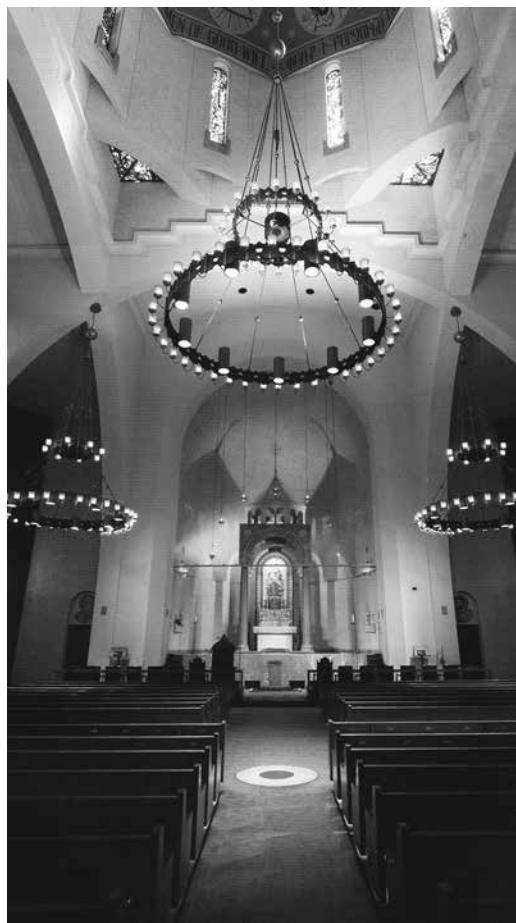
V svojem bistvu je Grom izrazil est et in rojen oblikovalec, saj svojo usmerjenost kaže



Zamrznjeni slap, akril, Exton Square, 1973

v svojevrstni izraznosti oziroma posredovanju idejnega pomena, ki ga razkriva skozi svoj izredno ustvarjalni duh. V njegovem ustvarjanju so ga vedno pritegovale različne tehnike ustvarjanja. Tako se je v svojem likovnem jeziku posvečal tako rekoč vsem zvrstem, posebej umetnoobrtnim, povezanim z arhitekturno opremo, saj je obvladoval najraznovrstnejše izvedbene materiale, med drugim tudi steklo in kovino. Že v slikarstvu so ga pritegovale redke tehnološke posebnosti, na primer tehnika *batik*² s svojo ostro risbo, vezano na tekstilno podlago, ki jo je prilagodil slikanju na papir. Leta 1957 je 39-letnega Bogdana Groma zaneslo v Ameriko, kamor si je že dolgo želel. V domačem okolju so se mu namreč zdele ustvarjalne možnosti za njegovo hlepenje po estetizaciji sveta in raziskovanju tehnologij v povezavi z umetnostjo vendarle preozke.

Za prihodnost v ameriškem svetu mu ni bilo potrebno skrbeti, saj mu je uspelo, da je



Armenska katedrala sv. Vartana

ves čas delal in služil. Svojo prvo službo je dobil v majhnem mestecu Ossinig, severno od New Yorka. Najprej je sodeloval pri obnovi slovenske cerkve v New Yorku, kamor ga je povabil neki Tržačan, sicer pa je začel z oblikovanjem trgovskih središč. Imel je velik smisel za okusno in estetsko urejanje prostorov, njegovi koncepti so navduševali naročnike, tako da so mu zaupali ter pustili popolno svobodo pri urejanju največjih ameriških trgovskih središč. Vse, kar je bilo povezano z opremo stavbe, s središčem trgovskega centra, z vodnjaki, skulpturami, cvetličnimi lonci ter s prostori za otroška igrišča, je bilo njegovo delo.

Vendar mu hrepenenje po Krasu nikoli ni dalo miru. Dano mu je bilo odkriti vrhunski "nadomestek" v Novi Mehiki, kamor se je vračal leto za letom. Ko je bil prvič tam, pri Albuquerqueu, v kraju Georgie O'Keeffe, je zavil proti El Ritu, nato pa je pred sabo zagledal kanjon Plaza Blanca ter se spustil v globino. Pred njim so se pojavile kraške skale v ogromnih dimenzijah. Stene so bile visoke najmanj sto metrov in iz njih je stopala izrazita vsemogoča figuralika, tako da se mu fantazija ni mogla umiriti. Z menjavanjem sončnih žarkov so se menjavale tudi sence in vsakič je bilo na vidiku nekaj novega, barvitejšega, mogočnejšega. Nekaj časa je stanoval v umetniški koloniji v El Ritu ter se vsak dan vračal v kanjon, kjer je ustvarjal. Ta zanos pripomore tudi k razumevanju Gromovega enkratnega in neponovljivega prehajanja vzdolž vzporednih tirnic, kjer potekajo izmenjave med Ameriko in Evropo, pa tudi Italijo; z uporabo svojih naprednih izraznih tehnik in celo z iznajdbo novih je vnesel v svoje vrhunske stvaritve starodavno srž atavističnih spominov rodne zemlje, ne zgolj z ilustrativnim prijemom in preslikavanjem starih družinskih ikon v mejnih pokrajinah potekajoče poselitve, temveč je ustvaril nezdružljiv preplet med naravno genezo kraških pojavov in sebi lastnim tehnološkim izrazom. To je daleč od golega preslikavanja pokrajine, kar lahko ugotovimo pri občudovanju eksplozije barv v delu *Abaquiu* iz leta 1989, eni izmed najbolj kompleksnih izrezank iz papirja, panoju, ki meri pol metra v višino ter meter in pol v dolžino. Sedaj je razstavljen v Goriškem muzeju v Novi Gorici. Delo daje vtis na drobce raznesenega bohotnega pomladnega razcveta, ponovno sestavljenega v desetero enobarvnih plasti; osnovna oblika ploskve v ospredju je kvadrat oziroma pravokotnik, večinoma izvotljen in prepreden z razvejanimi prepleti tankih vzorcev. Naravna krajina ostaja prepoznavna, čeprav dobi na neki točki povsem novo obliko.

Leta 1960 pa se je pričelo Gromovo obdobje, ki je očitno zaznamovalo njegovo novo

življenjsko pot. To je bilo opremljanje cerkva. Njegova cerkvena umetnost ni toliko individualistično izpovedna, kolikor je nadosebna, posvečena izraženi ideji, in ni toliko osebno religiozna, kolikor je univerzalno sakralna in krasilna. Zato je lahko umetnik tako brez težav oblikoval opremo za svetišča različnih veroizpovedi oziroma konfesij, postavljena v gozdove newyorških stolpnic ali v nedotakljivo naravo, med drevje ali v posvečeno samoto vodnih obrežij. Svoj način je zanesljivo prilagodil vsakršnim posebnostim, povezanim s specifičnim pomenom ali izročilom oziroma motivom. Z njim je lahko izrazil vse in je s svojo umetnostjo arhitekturam, ki same po sebi niso njegovo delo, vdihnil življenje ter jim nevsiljivo podaril svoj celostni pečat. Njegova posamična dela so razporejena v ritmičnih razmerjih ali kot posamezni poudarki: na primer na vratnih oprijemalnih ali kot oltarni nastavki in tabernakli. Iz stropa lebdiyo kot nebesne krone lestenci, prisotni pa so še ostali elementi, ki s svojimi poudarki premišljeno oživljajo zelo raznoliko oblikovane cerkvene stene in oboke, okenske odprtine, vrata ali fasade.

Njegovo mojstrsko umetniško delo oziroma povabilo k sodelovanju je bilo, da oplemeniti armensko cerkev sv. Vartana v New Yorku. Cerkev je sicer zgrajena po modernih arhitekturnih trendih, vendar se zgleduje po vzorcu cerkve iz sedmega stoletja, ki je bila ustvarjena v Armeniji. Grom je v pročelju cerkve izklesal ploski relief s tremi upodobitvami: s Kristusom, sv. Vartanom in skupino s sv. Vartanom, kjer opazimo rahel pridih secesijske umetnosti. Za katedralo je izrisal tudi dekoracijo enajstih vitrajev, ki tradicionalno izdelavo združujejo z uporabo sintetičnih smol in kjer se harmonično prelivajo abstraktni slog Geneze, romanski slog nicejskega koncila in ekspresionistični slog Ezekielovih prerokb. Take vitraje je lahko Grom ugledal skozi ritem mozaične razčlenjenosti oziroma prevotljenosti kot sintezo razdrobljenega tkiva, ki temelji na razčlenjenem ploskovno-linijskem "ogrodju",



Kras

skozi katerega se prelivajo in ga živo povezujejo v prežarjene vizije vsakokratni svetlobni prebliski. Pri njih še izrecneje dojemamo sodobno oživitev gotskih vitrajev, kakršni so nekoč s svojo nasičeno barvno lučjo napajali srednjeveške evropske katedrale. S svojo dinamiko so vanje enciklopedično vključevali pravo ikonografijo nešteti bibličnih prizorov in simbolov. V teh oknih lahko spremljamo podobo Gromovega razmerja, ki jo ustvarjalno doživlja v svojem bistvu, kot njegov mogočen izraz dojete preobrazbe starega v novo, saj mu je bil srednji vek nedvomno v močan navdih. V svojem delu namreč zajema iz različnih oblik starodavnega in hkrati sodobnega izročila – vendar hkrati iz oblik, ki so zaobjete v temelju njegove siceršnje osebne umetnosti, ne le nekdanje cerkvene ustvarjalnosti. Te oblike so odločno razčlenjene na abstrahirane likovne fragmente in jih umetnik znova združuje v svoje oživele vzorce, tako da z njimi na novo, prepričljivo, a po svoje, oživlja srednjeveška katedralna okna.

Pri opremljanju same cerkve lahko očitno spoznamo, da je bil Grom v enaki meri slikar kot tudi kipar, saj nas v tem primeru do popolnosti navdihnejo njegovi reliefi. Kot polnoplastičnega kiparja umetnika na cerkvenem področju morda še najbolj razkrivajo "mehko" ustvarjene figure znamenj evangelistov, nameščene v ornamentirano



Križ na oltarju, cerkev sv. Cirila

leseno konstrukcijo reliefno obdelanih vrat. Portretne figure, ki so v vlogi kljuk, že same po sebi simbolizirajo štiri evangeliste oziroma evangelijsko sporočilo. Dvignjene so nad vertikalno, ki s tablam na vrhu in s črkama alfa in omega njihova telesa spreminja v navpičnico pridigarskega ambona. Nadnje dvignjena plastična obličja pa segajo od krilatega človeškega obraza do antropomorfno obarvanih živalskih znamenj. Kljuka je namreč na splošno eden izmed detajlov vsake stavbe, ki terja veliko pozornosti in ponuja priložnost

za skoraj vsak fizičen stik med ustvarjalčev in obiskovalčev roko s pomočjo predmeta. Dotik kljuke ali ročaja na glavnih vratih je tako rekoč rokovanje s stavbo in ko s celotno težo svojega telesa odpremo vrata, je to pogosto najintimnejše srečanje z arhitekturno konstrukcijo.

V teh delih je nadvse razvidno, da je pri večini elementov umetnik mojster slikovitega polnoplastičnega kiparstva, ki je v njegovi umetnosti veliko bolj kot z modelacijo površin razčlenjeno v obrisih in prepletih. V dialogu z modernim kiparstvom se vedno znova oživlja njegova že pregovorna aluzija na rodni Kras. Ta ga je vedno znova pritegoval. V tem pogledu je značilno, da je umetnik še v Sloveniji leta 1957 izdal likovno knjigo *Trst in njegov Kras*, še pred tem pa mapo litografij *Slovenski ornament*, kar že samo po sebi izpričuje njegovo zavzetost za slovensko zanimanje o ornamentalnosti.

Bogdan Grom se je ukvarjal tudi z bronastimi reliefi. Primer teh je mogoče videti na frizu, ki opremlja luteransko cerkev sv. Petra v Huntington Station v New Yorku. Arhitekt stavbe je Robert L. Bien, medtem ko je Grom izrisal učinkovit logotip s Petrovim, na glavo postavljenim križem in prekrizanimi ključmi nebeških vrat. Izredno izrazni so tukaj prav Gromovi bronasti reliefi, ki oživljajo prostrane beline cerkvenih sten, kjer se v vsej svoji filigranskosti izraža štirinajst parov obokenskih konstrukcij, ki se pnejo vzdolž vsakega izmed ozkih 3m visokih stranskih oken. Osem filigranov govori o Bibliji, ostali pa nas poučujejo o cerkvenem letu, zgodovini Cerkve, umetnosti, znanosti, Long Islandu, odpuščanju, miru ter krščanski zmagi.

Takšni obredno zamišljeni in zato docela statični sta postavi obeh svetnikov v interierju leta 1997 prenovljene slovenske newyorške cerkve sv. Cirila. To sta kip sv. Cirila in sv. Antona Padovanskega v mešani tehniki bronaste zlitine, ročno obdelanega bakra ter medenine. Oba svetnika v svoji frontalni togoosti s knjigo oziroma križem v roki utelešata

obredno gesto in se zblížujeta s tovrstnim kiparskim pojmovanjem, ki dominira na predstavi o obrednosti njune večne svetosti. To nepremično stojo pa poudarjata še njuni nerazvihrani, statično vertikalni meniški kuti z linearno učinkovitimi vertikalnimi gubami in z ravno padajočimi frančiškanskimi vrvmi. Prav v cerkvi sv. Cirila poleg teh dveh svetnikov najbolj dominira Gromov križev pot, ki obdaja njene opečne stene na obeh straneh vzdolžne ladje. Križev pot je zreduciran le na bistvo in že glede na namen vključuje motivno prepoznavne, le na figuralne protagoniste skrčene standardne postaje. A razmerja med figurami so tudi tu, tako kot povsod pri Gromu, izoblikovana zgoščeno in sklenjeno. Vseh štirinajst postaj pomensko in izrazno temelji na gestah in kompoziciji nujnih likov, povezanih v izrazito simboličnih, ne le pripovednih razmerjih, čeprav je iz njih mogoče prepoznati standardne prizore. Vse na teh reliefnih ploščah pa je povsem jasno, estetsko harmonično, zasnovano izrecno znakovno in učinkovito v skladu z meditativnim namenom, ki naj bi priklical duhovno spremljanje in dogajanje z molitveno zazrtim pogledom.

V tej cerkvi prav tako zavzema svoj prostor samostojen, prosto stoječi kovinski "kip" Kristusa na križu. Izpeljan je zgolj z gibko kovinsko linijo, ki povezuje figuro s polklastičnim latinskim in pol gotskim vejevnatim križem v nerazdružljivo organsko enoto. Iz te sega v prostor le simbolni "vozel" glave ter tako združuje trpečo človeškost v brezčasen antropomorfen ideogram in hkrati v univerzalen simbolični križ, kot zlatarski ali pa umetnoobrtni obredni izdelek. V isti cerkvi je umetnik ob oltarju zasnoval tudi arhitektonsko oblikovan hišast tabernakelj z reliefno monštranco ter ploščo z reliefom Kristusovega krsta. Povsem vizualno drugačen, izrecno arhitektonsko-oblikovalsko in nefiguralno zasnovan masivni križ, skonstruiran iz lesa, jekla, medenine in bronu, je Grom izoblikoval za glavni oltar cerkve sv. Jakoba v North Salemu v New Yorku.



Schulmanova kapela

V svetišču Emanu-El v mestu Yonkers v New Yorku je Bogdan Grom judovskim vernikom ustvaril secesionistično prenovo stopnišča ter praznično procesijo iz bronu in žice (*Simhat Tora*), ki pozdravi obiskovalce ob vstopu v predverje. Družabna dvorana je okrašena z dvema električnima lestencema. Prvi ponazarja *Pohod hčera nosačev vode iz Jeruzalema*, drugi pa *Praznično romanje*. Pri obeh izdelkih je mogoče začutiti izredno antropomorfno in stilizirano nameščeno dozdevno figuraliko,



Praznično romanje, lesteneč iz medenine in stekla

ki opravlja svoje sveto poslanstvo. Jeklene figure se s tankimi svetilkami pomikajo v enotnem ritmu po svoji vijugasti poti ter z idealnimi svetlobni odtenki izzivajo prostor. V judovskih sinagogah pa med izdelki prevladujejo tudi obredni svečniki in tako med temi v istem svetišču izstopa slikovita ekspresivno razigrana, barvita sveč(e)niška postava s privzdignjenima rokama, med katerima rastejo zeleni cvetovi, njihovo deblo pa ji sije skozi prevotljeno telo. Forme nekaterih drugih svečnikov izhajajo iz moderniziranih antičnih oljenk ali pa so tudi ti videti kot umetniku ljuba "arbor vitae" (drevo življenja) kot nosilna vertikala z dvema navpično razčlenjenima kriloma s plodovi, ki hkrati učinkuje kot ptica z razprostrtimi krili.

Z učinkujočo žično risbo je umetnik "porisal" tudi stene armenske cerkve sv. Tomaža v Tenaflyju ter jih prežal s prosojnostjo vertikalno usmerjenega in z linijo prepreženega rečnega vala z ribami in z motivi razigranih ovac, koz ter veselih živali. Te nosijo pridih stiliziranih form, ki oznanjajo spomin na prvotno obujeno krščansko idilično pastoralo.

Slovensko-ameriški umetnik Bogdan Grom je zasadil svoje doživljanje in osnove za prvo izobrazbo v naravno in kulturno izročilo domače dežele, posebno tržaškega okolja, a je svoj glavni ustvarjalni pečat, v katerega je zajeto njegovo osebno in duhovno izročilo preteklosti, zapustil prostrani Ameriki. Zato je jasno, da ga tamkajšnji pisci, naročniki ter arhitekti cerkva, ki jih je opremil, označujejo kot moža, ki je v Ameriko prinesel dediščino Evrope in Slovenije. Globoko v Gromovih plazmah umetniških struktur, ki jih zaznamo v različnih kamnitih sencah armenske katedrale, opazimo celo pridih izročila slovenskega impresionizma. Temu je bil Grom naklonjen še kot študent v Trstu – še posebej Sternenu, saj je bil njegov zasebni učenec. V Gromovih delih je moč zaslediti tudi odtenke futurističnih detajlov, saj vemo, da je v Italiji prijateljeval z Gerardom Dottorijem, ki je bil že povsem v tedanjem svetu italijanskega futurizma; in da je celo pogosto posegel po ekspresionističnih dodatkih, kjer se odraža navdih še iz njegovih ptujskih časov, ko je sodeloval s slikarjem Janom Oeltjenom.

Ob vstopu v *Schulmanovo kapelo* v gozdu White Plains v New Yorku človeka navdihne prostor, ko trdne stene, pokrite z rdečim cedrovim lesom ter steklenim obokom vzdolž strešnega slemena, nudijo poglede na drevesne krošnje in nebo z vseh strani enakomerno. Vstop v svetišče z ozkim vhodom ter dvojno višino obiskovalcu usmeri pogled na skrinjo z zvitki Tore in na zapečateno vitražno okno, ki ni le na sprednji, ampak tudi na zadnji steni. Gromovo slikarstvo se je namreč izredno močno razvilo v obliko zelo kvalitativnih vitrajev, še posebej izjemno pa v obliki mozaika in stiliziranih naslikanih simbolov.

Tudi take vizije je lahko Grom doživljal skozi ritem mozaične razčlenjenosti oziroma prevotljenosti kot sintezo razdrobljenega tkiva, ki temelji na razčlenjenem ploskovnem "ogrodju". Prav skozi ta stekla se menjujejo, prelivajo in se vedno znova živahno povezujejo prežarjene vizije vsakokratnih svetlobnih prebliskov. Grom je vso svojo mojstrovino še kako znal zlit v simfonijo z dano arhitekturo. Samo po sebi je znano, da prijetni predmeti in stavbe posedujejo doživetje procesov, s katerimi so te konstrukcije oziroma objekti nastali, in da vabijo gledalca, naj se jih dotakne.

V devetdesetih letih 19. stol. je ameriški umetnostni kritik in pisec Bernard Berenson zapisal eno izmed svojih izkušenj, ki jih je doživel ob srečanju z arhitekturo, ki mu je najbrž zavedno na poseben način obogatila čute:

"Podobno tudi dobro arhitekturno delo poraja neločljiv niz vtisov oziroma umišljenih občutkov, kot so občutki gibanja, teže, napetosti, strukturne dinamike, formalne uravnoveženosti in ritma, ki za nas postanejo merilo resničnosti. Ko sem v La Jolli v Kaliforniji vstopil v nenavadni prostor z marmorjem tlakovanega dvorišča na Salkovem inštitutu, ki ga je zasnoval Louis Kahn in ki ga obdajata dva niza stavb, nebo tvori njegov sublimni strop, Tihi ocean pa njegovo hipnotično ozadje, sem nemudoma začutil, da moram stopiti k najbližjemu betonskemu zidu in začutiti njegovo temperaturo, kajti prevzel me je nepopisno močan občutek, da me obdajata svila in koža. Louis Kahn si je dejansko prizadeval ustvariti sivo mehko "veščinih kril", zato je mešanici betona primešal vulkanski prah, da bi dosegel ta izjemni vtis vabljive motne mehkebe."³

So stvari, ki jih človek nosi v sebi za vselej. Bogdan Grom je nosil kamen, kraški kamen. Leta 2012 so v Trstu v *Magazzino delle Idee* (Skladišče idej) na Corso Cavour odprli njegovo veliko razstavo. V njegovem življenju, kot je sam rekel, je bilo sedem ustvarjalnih obdobij in vztrajal je pri tem, da so bila tudi vsa predstavljena. Prav tako je bilo njegovo delo predstavljeno v Cankarjevem domu v Ljubljani, na razstavi Razprta obzorja: Tržaški



Utrinek z razstave v Trstu

slovenski slikarji 1945–1960. V povojnih desetletjih je Grom izoblikoval odmevno umetniško kariero kot ilustrator, grafik in kipar, kot pomemben predstavnik generacije tržaških slovenskih slikarjev, ki se je začela uveljavljati po drugi svetovni vojni. Vedno je bil umetnik dveh svetov, razpet med Evropo in Ameriko. Bilo je leta 2013, ko je zadnjo noč svojega življenja preživel v Englewoodu, v državi New Jersey v Ameriki. Pokopan pa je seveda na "svojem Krasu".

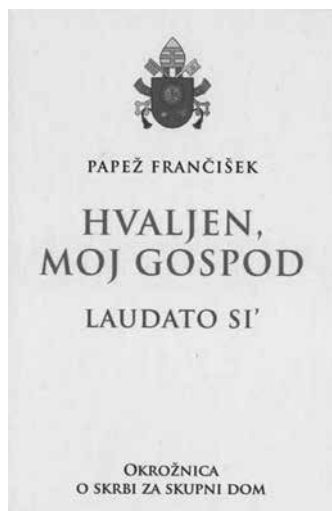
"Kras pa me zmeraj navdahne, ostaja mi odprt, Kras lahko rišem in slikam tako kot sem ga pred petdesetimi ali sedemdesetimi leti in zmeraj vidim kaj novega." (Bogdan Grom.)

LITERATURA

- 1 Bogdan Grom, *Oprema sakralnih objektov v ZDA/His religious work in America*, Gorica, 2008.
 - 2 B. Grom, *Moje korenine*, Mladika Trst, 2007.
 - 3 B. Grom, *Slovenski ornament*, Trst, 1949.
 - 4 Fran Šijanec, *Sodobna slovenska likovna umetnost*, Maribor, 1961.
-
- 1 Richard Sennett, *The Craftsman*, New Haven, CT: Yale University Press 2008, p. 9.
 - 2 Tehnika *batik* je indonezijski način vzorčenja tkanin z voskom. Vzorec se nanaša z vročim voskom na tkanino. Ta se nato barva v hladni barvni kopeli. Tam, kjer ni voska, oziroma se ta prelomi, se tkanina obarva, tam, kjer je nanesen vosk, pa se ohrani originalna barva.
 - 3 Navedeno v: Scott Poole: *Pumping up: Digital steroids and the Design studio*, neobjavljen rokopis, 2005.
 - 4 Fotografije so vzete z Googlea.



PAPEŽ FRANČIŠEK: LAUDATO SI'



Okrožnica *Laudato si'* o okoljski problematiki je prva, za katero v celoti stoji papež Frančišek, glede na to, da je okrožnico *Lumen fidei* v glavnih obrisih oblikoval Benedikt XVI. Zato so jo mnogi z zanimanjem (ali z vnaprejšnjo obsodbo) pričakovali. Po objavi je doživela številne odzive, tako znotraj, kot zunaj Katoliške cerkve. Iz "zunanega" sveta je bilo poleg večinske pozitivne naravnosti (laične javnosti, OZN, drugih verskih voditeljev) zaznati dve kritični oceni: prvo z "leve" strani, predvsem feminističnega in LGBT gibanja, ki je napadala

nanašanje okrožnice na objektivne resnice ter posledično obsodbo splava in zagovarjanje sprejemanja telesa kot božjega daru; drugo z "desne", neokonzervativne strani, ki je zavrgla papeževo obsodbo konzumizma, malikovalskega češčenja kapitala in prostega trga, podporo teoriji globalnega segrevanja ter klic k svetovnemu političnemu vodstvu in boju za varstvo okolja. Znotraj Cerkve je doživela napad konzervativnih krogov, ki so kritizirali tako formo (npr. citiranje nekatoliških in celo nekrščanskih virov) kot vsebino okrožnice. Vsekakor gre za nov del družbenega nauka Cerkve, kjer papež po eni strani povzema svoje predhodnike (Pavla VI., Janeza Pavla II. in Benedikta XVI.), po drugi pa razvija nekaj novih elementov.

Zaradi obširne tematike in širokega kota njenega pogleda na okoljsko problematiko, ki vključuje ožja "tehnična" vprašanja ekologije, njene širše etične vidike, zelo poudarjeno družbeno razsežnost, odnos do človekovega telesa, biblično in teološko ovrednotenje in še marsikaj, jo je težko povzeti na kratko. Tu bi se osredotočil na dve vprašanji, in sicer na ožje, "tehnično" področje varstva okolja ter na vprašanje teoloških temeljev, ki stojijo v ozadju.

Ekologija kot široko razširjena aplikativna veda, ki vpliva na naše vsakdanje življenje (pomislimo samo na včasih duhamorno ločevanje

odpadkov ali na spremembe v načinih ogrevanja), je zelo mlada. Cerkev se je vključila v okoljsko prizadevanje z okrožnico Pavla VI. *Octogesima adveniens* leta 1971. Od tedaj je v družbi prišlo do precejšnjega preobrata. Medtem ko je bila ekologija takrat (vsaj pri nas) še stvar ozaveščanja in širjenja v šolske kurikule, je vmes postala vseprisotna ideja z večinsko podporo znanosti in politike (vsaj v besedah in veliko manj v konkretnih, pomenljivih uresnitvah) ter hkrati tudi novo področje ekonomske širitve "zelenih tehnologij", s tem pa tudi novo igrišče za lobije in interesne skupine. Prazni obrati t. i. zelene politike, ki je večkrat prinesla kapitalske koristi gospodarskim družbam, ki so se prilagodile novi "modi", kot dejanske spremembe v odnosu do izkoriščanja okolja, so pripeljali do novega zamaha skeptičnega odnosa do ekologije in včasih ciničnega "realizma" realnega gospodarstva (kot npr. pri nas v primeru TEŠ 6). Danes je ekologija (in obrat je bil res hiter) že demitizirana. To pa je tako pozitivno, saj omogoča njeno realno oceno in bolj usmerjeno delovanje ter do neke mere preprečuje zlorabe, ki jih hitreje spregledamo, kot tudi nevarno, saj na ta način težje "mobilizira množice" in dosega kritično maso za spremembo navad in politik.

Tu pa lahko nastopi (da opravičim ta dolgi uvod) katoliški družbeni nauk. Na

izpraznjeno mesto vse bolj neverodostojnega ideološkega ekologizma, ki občasno seže v skrajnosti antihumanizma, lahko stopi uravnotežena ideja "celostne ekologije" (137). V kolikšni meri to uspeva aktualni okrožnici papeža Frančiška? Vsekakor je zelo podrobna tako v "opisu razmer" (1. poglavje) kot v družbenih "smernicah za delovanje" (5. poglavje). Ne glede na to, ali se strinjamo s podrobnostmi, podaja zelo plastično in celostno sliko stanja okolja v svetovnem pogledu. Za ceno nevarnosti občasnega zdrsa v "katastrofizem", ki ga ji nekateri očitajo, ponuja močno motivacijsko spodbudo za spremembo delovanja na osebni in družbeni ravni. Sam težko ocenjujem njeno "tehnično" točnost, zdi pa se mi pomembno, da se izreka tudi o spornih vprašanjih, kot sta globalno segregiranje ali privatizacija vodnih virov. Predvsem skuša predstaviti pogled svetovnega "juga" (tako v opisu perečih razmer v tem delu sveta, kot s tem, da daje glas številnim škofovskim konferencam južne poloble), kjer varstvo okolja ni stvar ideologije ali prestiža, kot je mnogokrat v razvitem svetu, temveč vprašanje etike in pravičnosti. Srž družbene razsežnosti ekologije je (vsaj zame) prav v tem: drugi plačujejo razliko do realne cene izdelkov ali storitev, katerih dostopnost vzdržuje "družbo udobja" na eni in prekomerne (nerealne) kapitalne dobičke

na drugi strani. Drugi je lahko prebivalec svetovnega "juga" ali pripadnik prihodnjih generacij; v vsakem primeru je žrtev neetičnega delovanja posameznikov in nepravične globalne družbene strukture. Družbena razsežnost je v okrožnici zelo poudarjena, kar jo tudi rešuje pred romantično ali idealistično podobo varovanja narave.

Drugo vprašanje se dotika ozadja, iz katerega izhaja okrožnica, iz njene teološke utemeljenosti. To vprašanje bi želel izpostaviti, ker se ji (tako kot celotnemu Frančiškoveму delovanju) očita antropocentrizem in "pastoralizem" brez dogmatske ukoreninjenosti. Okrožnica se v "biblični utemeljitvi" ekologije (2. poglavje) usmerja predvsem na dve razsežnosti: prva je stvarjenje, ki nam priča o vrednosti in božjem izvoru stvarstva, druga pa vstajenje, po katerem je stvarstvo povzdignjeno v božjo polnost. Tu sam pogrešam npr. vidik Jezusovega trpljenja in smrti: ta bi lahko prispeval dodatni pomen trpljenju narave in ljudi pod težo grehov, predvsem napuha in lakomnosti, ki povzročajo propadanje življenjskega okolja. Jezusovo povzdignjenje stvarstva, ki se zgodi z njegovim vstajenjem, izhaja iz njegovega povzdignjenja vse narave, vključno s človeškim grehom, na križ. Neuravnoteženost teološkega poudarka prinaša tudi težave v "antropološki analizi" ekološke krize (3. poglavje),

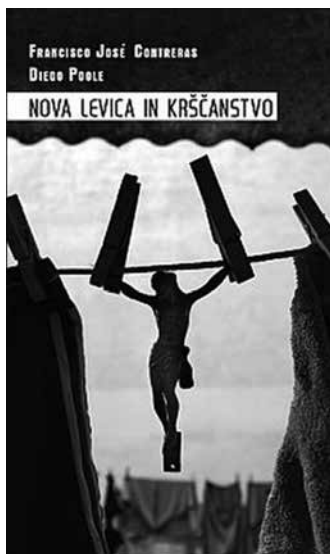
kjer je njen izvor prepoznan v tehnokratskem vzorcu, ki s svoje strani izhaja iz sodobnega antropocentrizma in "praktičnega relativizma" (122), a brez reference na izvorni greh, ki ga človek širi tudi na svoje okolje, na naravo. Ker je ta vidik potisnjen v ozadje (sicer ne povsem spregledan, npr. v čl. 66), včasih dobimo vtis, da okrožnica preveč poudarja človekovo lastno delovanje, neke vrste ekološki in družbeni aktivizem (četudi umerjen in duhovno utemeljen), in premalo na vidik milosti, ki jo človek pri tem potrebuje. Vendar je prav zavest o milosti pravi temelj trdne odgovornosti in svobode, s tem pa tudi aktivnega delovanja v smeri pravičnejše družbe in skrbi za okolje. Zdi se, da okrožnica govori bolj s pola "že", kot "še ne" krščanskega razodetja, bolj iz pola uresničevanja Božjega kraljestva v svetu, kot s pola njegove prihodnje polne uresničenosti. Od tu osredotočenost na človeka, od tu "idealizem", ki ga lahko zaznamo v njenih besedah. Tak pristop je gotovo izbran tudi zaradi njene usmeritve na "vse ljudi dobre volje", čeprav je videti, da posebej nagovarja tudi tiste izmed "notranjih", se pravi katolikov, ki menijo, da ekološko vprašanje nima povezave z njihovo vero. To vprašanje naj na tem mestu le nakažem, saj ni prostora za podrobnejšo analizo. Kritika tega pristopa je seveda legitimna, a bi se po mojem mnenju morala varovati zdrsa

v kvietizem ali v ekskluzivistično zaprtost pred svetom in njegovimi težavami (neke vrste privoščljivo opazovanje fiaska zahodnega modela družbe kot rezultata odvrnitve od Boga).

Po Ireneju Lyonskemu je Božja slava živi človek, življenje človeka pa je zrenje Boga. V zemeljskem življenju Boga zremo "v ogledalu", to je v obličju drugega in v obličju narave. Ker človekova duša po klasični opredelitvi zaobjema svet (kozmos), je njegovo življenje na neki način življenje sveta. Ne živi le v svetu, ampak živi življenje sveta kot stvarstva. Človek je povezan s stvarstvom kot njegov del in hkrati kot njegov vrh - to pa ni sam po sebi, ampak v svoji posebni povezanosti z Bogom. Bog je stvarstvo zaupal njegovi svobodi, ki je delno okrnjena zaradi padca v greh. Kot kristjani pa verjamemo tudi, da je z odrešenjskim delovanjem Jezusa Kristusa po njem in v njem človekovo dostojanstvo znova obnovljeno, s tem pa tudi dostojanstvo stvarstva. Kot je naše življenje v njem, je tudi življenje stvarstva, narave, vseh živih bitij v njem. Da bi izpolnili to Kristusovo življenje v nas in v stvarstvu, nas poskuša spodbuditi papež Frančišek v okrožnici *Laudato si'*. Na nas je, koliko njenih semen bomo pustili zrasti v sebi in v svojem okolju. Ne glede na to, ali nam je njen slog všeč ali ne.

Rok Blažič

FRANCISCO JOSÉ CONTRERAS IN DIEGO POOLE: NOVA LEVICA IN KRŠČANSTVO
PREV. ALENKA VREČAR.
DRUŽINA: LJUBLJANA 2015,
365 STR.



Lani poleti je pri založbi Družina izšla knjiga Nova levica in krščanstvo španskih avtorjev, sicer profesorjev filozofije prava, Francisca Josėja Cotrerasa in Diega Pooleja. Knjiga je zbirka štirih že objavljenih razprav o preobrazbi levice na prehodu v novo tisočletje in njenem odnosu do krščanstva, ki so za objavo v tej knjigi predelane in razširjene.

Prva razprava predstavi temeljno sporočilo knjige, da je "levica, ki je v dvajsetem stoletju doživela polom s svojim tradicionalnim programom (socializmom),

v enaindvajsetem stoletju družbeno-ekonomsko revolucijo zamenjala z moralno-kulturno" (21) in da "dojema Cerkev kot poslednji branik organiziranega odpora proti svojemu projektu" (22), zato se zateka h kristjanofobiji. Contreras izhaja iz ideje o 'zahodni državljanski vojni', o spopadu med konzervativci, ki izhajajo predvsem iz judovsko-krščanske moralne tradicije, in progresisti, ki se identificirajo z relativističnim, hedonističnim, liberacionističnim in postreligioznim svetovnim nazorom, značilnim za postmoderno levico. Ta spopad, pravi avtor, bo "postala najpomembnejša odnosa os, najvplivnejša družbena realnost v prihajajočih desetletjih" (33), osrednja bojišča tega spopada pa bodo aktualna vprašanja s področja bioetike (splav, evtanazija, genski inženiring), spolna etika in model družine (permissivnost, homoseksualne zveze, nadomestno materinstvo) in položaj vere v javnem življenju. Nato se avtor posveti še dvema temama, ki sta tesno povezani z razvojem nove levice. Prva je pojav in razvoj feminizma, ki je od upravičenega prizadevanja za enakopravnost žensk v javnem življenju, preko problematiziranja vloge ženske kot žene in matere v šestdesetih in sedemdesetih privedel do pojava teorije spola, ki spol razume zgolj kot kulturni konstrukt. Druga tema pa je vprašanje človekovih pravic, pri katerih Contreras še posebej problematizira njihovo

širitev za potrebe politične propagande nove levice. Ob koncu razprave pa avtor podrobneje obdela še tri področja, na katerem se odvija današnja kulturna vojna, in pokaže, kakšno vlogo mora odigrati krščanstvo: (a) področje človeškega življenja, povezano z vprašanji splava in evtanazije, (b) področje družine in vprašanje opredelitve zakonske skupnosti ter (c) vprašanje vloge vere v javnem življenju.

V drugi razpravi je govor o relativizmu. V njej Poole najprej predstavi razvoj in vrste relativizma – metafizični, gnoseološki, etični in religiozni relativizem – s posebnim poudarkom na etičnem relativizmu, ki zavrača človekovo sposobnost, da bi "spoznal univerzalna merila pravilnega ravnanja" (134). V nadaljevanju razprava pokaže, kakšen vpliv ima relativizem na sistem vrednot in družbo in demokracijo. Nato avtor spregovori o resnici in njenem odnosu do relativizma, ob koncu razprave pa predstavi še vpliv relativizma na svobodo in strpnost, kot ju razume nova levica.

Osrednja tema tretje razprave v knjigi je razmerje med krščanstvom in resnico. Contreras najprej nakaže, kako je prišlo do tega, da je danes tako malo zaupanja v resnico in razum, kako se je pojavil scientizem, v nadaljevanju pa obširno obravnava razloge za tak razvoj. Kot prelomnico, ko je začelo zaupanje v razum pešati, postavi

prehod iz sedemnajstega v osemnajsto stoletje, in racionaliste, kot so Descartes, Spinoza in Malebranche, nadaljuje s pozitivizmom in bralca pripelje vse do scientizma in t.i. 'novih ateistov'. V zadnjem delu razprave avtor pokaže, da je vera v resnico bistvena za kakršnokoli ukvarjanje z znanostjo, saj znanstvenik vedno izhaja iz teorij, ki jim vnaprej zaupa, predvsem pa zaupa v dejstvo, da je vesolje razumsko urejeno, saj je to "vnaprejšnji pogoj za izvedljivost znanosti" (250). Obenem pa razumska urejenost vesolja predpostavlja razumnega Stvarnika vesolja in človeka, ki je zaradi tega dejstva zmožen spoznati resnico (in se ukvarjati z znanostjo).

V zadnji razpravi želi Contreras prikazati "duhovni položaj sodobne Evrope" (261). Kot osrednje značilnosti prepozna dekristjanizacijo, ki se kaže v brezbriznosti do poslednjih vprašanj in sovražnosti do krščanstva, bivanjsko dezorientiranost in izgubljenost, upad rodnosti, krizo družine in desakralizacijo življenja, znanstveni in tehnološki razvoj, razmah racionalizma, nihilistično sramotjenje lastne kulture, nerazumni pacifizem in praznino na področju umetnosti. V drugem delu nakaže možne rešitve nastalega položaja, do katerih bi lahko prišli s pomočjo koalicije katoliške Cerkve in agnostičnih intelektualcev, in ob koncu navrže še

nekaj misli o vlogi krščanstva v sodobni Evropi.

Če bi poskušal izpostaviti dve sporočili, ki po mojem mnenju predstavljata najpomembnejši prispevek k razumevanju političnih razmer tako v Sloveniji, kot tudi širše na Zahodu, sta to boj za uveljavitev relativizma in odgovor konzervativnega tabora na novo levico.

Kot pokažeta Contreras in Poole, se ključni premik nove levice ni zgodil od ene ideologije k drugi, ampak od ene ideologije k ne-ideologiji, od diktature proletariata k diktaturi relativizma, kot pravi papež Benedikt XVI. Šele iz relativizma, ki si prizadeva za svojo uveljavitev predvsem preko vsečnih propagandnih gesel, kot sta širitev pravic in povečevanje svobode, pa izhajajo zgoraj omenjena prizadevanja za spremembe na področju spolnosti, družine, itd. Ključno za razumevanje nove levice je torej, da je boj za uveljavitev relativizma postal nov osrednji cilj njihovega političnega prizadevanja, ki ga jemljejo zelo resno.

S tem pa smo prišli do drugega pomembnega prispevka za razumevanje političnega razmerja sil, do tega, kako se na spremembe na levici odziva konzervativni tabor. Marsikdaj se namreč zdi, in na to opozarjata tako avtorja, kot tudi p. Branko Cestnik v spremni besedi, da desnica levico še vedno razume kot zagovornico proletarske revolucije in socialističnega

ekonomskega sistema. Iz analize nove levice, s katero postreže pričujoče delo, pa je jasno, da je osrednji cilj nove levice uveljavitev relativizma na vseh področjih človekovega življenja. Ob vsem spoštovanju in pozornosti do zgodovinskih in gospodarskih tem so torej danes vendarle najpomembnejša vprašanja, kjer mora konzervativni tabor zastaviti vse svoje moči za obrambo svojih vrednot, tj. vprašanje spoštovanja človekovega življenja od spočetja do naravne smrti, vprašanje naravne družine in vprašanje vere v javnem življenju.

Knjiga je napisana v tekočem in razumljivem jeziku in obenem postreže z dovolj močno in poglobljeno argumentacijo, da celostno predstavi obravnavano tematično. Poleg tega knjigo odlikuje tudi množica referenc, ki, ne da bi motile branje, omogočajo bralcu poglobitev posameznih vprašanj.

Delo 'Nova levica in krščanstvo' je bilo sicer napisano skozi oči španskih avtorjev in s špansko stvarnostjo pred očmi. Toda kot v spremni besedi pokaže dober poznavalec tako španskih kot slovenskih razmer p. Branko Cestnik, je podobnosti med obema državama kljub nekaterim razlikam dovolj, da je prevod knjige upravičen in da lahko pomembno prispeva tudi k razumevanju slovenske levice.

Leon Jagodic

SKODELICA MORJA LUTKOVNO GLEDALIŠČE MARIBOR



"Na začetku je en sam in neguje svoje veselje. Občuduje ga, gladi, prešteva, polira. Ustvarja nove zvezde in se igra s kometi. Dovolj je sam sebi. Po igrivem plesu si privošči - skodelico čaja. V njegov popolni svet v hipu - ampak čisto zares v hipu, takem polsekundnem hipu, to pomeni v trenutku - vpade mala nadloga, ki omeji veselje z zidovi in svoj zamejeni prostor napolni s praktičnimi pripomočki za poenostavljanje življenja. Največja skrb je - kaj obleči na morje."

"Skodelica morja" je avtorski projekt češkega režiserja Jakuba Folvarčného. Predstava se prične pred zaveso. *Maksimiljan Dajčman*, odet v pižamo, opremljen s tretjim očesom, z nemalo truda dvigne skalo, vzame zgoščenko in jo vstavi v režo. Odpre se zastor, zasliši se glasba in pred nami se razprostrevesolje.

Nenavadno bitje s tremi očmi stopi v prostor in ob spremljavi glasbe poskakuje po stezicah neskončne črnine. Vse je novo, vse je v gibanju in vse je *dobro*, dokler nedolžne igre ne prekine nenaden prihod človeka (Elena Volpi).

Nov lik se le malo meni za načrte in utečene načine samotnega gospodarja. Človek je glasen, nejevoljen in *nekaj* si želi. Prav nič ga ne zanima ustroj vesolja in stežka se navduši nad *urejenostjo*, kar gospodarja sprva povsem vrže iz tira. Človek raje zasleduje svoje želje. Od nikoder povleče likalno mizo in likalnik, pogovarja se po telefonu in ves čas hodi po svojih poteh.

Malce zadržano pristopi gospodar k nepričakovanemu gostu in mu ponudi skodelico čaja. Ker ta gesta ne naleti na plodna tla, se ustvari nov prostor pogovora - *raj*. Pojavi se drevo, pojavi se jabolko in pojavita se lutki, sprva ženska in nato še moški. Kljub navidezno idealnim okoliščinam pogovor ne steče. Ni morja, ni čaja in ni medsebojnega razumevanja, zato gospodar sestavi dve plošči pravil z desetimi pravili in postopek komunikacije ponovno zaživi. Kako bo potekal od tukaj naprej, nam avtor ne izda. Namesto tega predstavo zaključí s pesmijo.

Predstava ima dva dela. Prvi del je hitro razumljiv. Glavni lik je lik *Boga*, natančneje *boga* zahodnega sveta. Ko *Maksimiljan Dajčman* stoji

pred zaveso, stoji izven časa in prostora, torej v "času" pred stvarjenjem. Da je temu res tako, nam režiser namigne s tem, da dvigne skalo ter nam v spomin prikljiče *aporijo* o tem, ali lahko Bog ustvari skalo, ki je sam ne bi mogel premakniti. Vprašanje je tukaj le nakazano in služi le potrditvi, da gre za *Boga*, kot ga razume zahodni svet.

Bog v skalo vstavi zgoščenko in iz glasbe (besede) nastane stvarstvo. Ko *Bog* stopi v stvarstvo, je nad njim navdušen. Stvarstvo je *dobro* in nadvse zanimivo, ko pa vanj vstopi *človek*, se *Bog* znajde v nepredvidenih težavah. Kako se sporazumeti? Ne glede na začetne zagate je *človek*, tako kot stvarstvo, nekaj dobrega in nekaj hotenega, zato *Bog* na vse načine poskuša vzpostaviti stik in *človeka* nagovoriti, toda vsak poizkus nekaj spodleti.

Tudi v raju stvari ne potekajo po načrtu in odnos med *Bogom* in *človekom* se skoraj popolnoma prekine. "Ljudje te pogrešajo", slišimo iz ust *človeka* in tako se *Bog* ponovno potruži in naveže stike, le da tokrat zapiše pravila v obliki *desetih zapovedi*.

Tudi če se več ne spomnite, kdaj ste bili nazadnje na lutkovni predstavi, se upravičeno sprašujete, ali je to primerna tema za lutkovno predstavo. Na kratko: da.

Predstava je skoraj predrzno postavljena za otroke od štirih let naprej. Pravim predrzno, ker je več kot jasno, da nam režiser

postreže s kopico metafor in aluzij, ki predstavljajo velik izziv starejšemu občinstvu, kaj šele štiriletnim otrokom. Če pa k temu dodamo, da ima predstava dva dela, ki jih lahko v grobem poimenuje *stvarjenje* in *raj*, so takšni pomisleki več kot upravičeni, saj je stvarjenje odgovor na dokaj "preprosto" vprašanje, na vprašanje *zakaj*, medtem ko je rajski pripoved odgovor na eksistencialna vprašanja, ki (si) jih štiriletni otroci redno ne zastavljajo.

Toda vprašanje izvora in presežnega je univerzalno vprašanje, ki ni vezano na starostno obdobje in na količino prebranih knjig. To, kar v resnici odlikuje predstavo *Skodelica morja*, je neobremenjeno umetniško spraševanje o izvoru in smislu, o kreaciji in odnosu do stvarstva, o svobodi in o omejitvah.

Bi lahko režiser vprašanje odnosa do presežnega zastavil drugače? Nedvomno. Bi lahko omejil paletu metafor in aluzij ter izluščil eno ali največ dve vprašanji? Vsekakor. Toda nobena kritika predstavi ne odvzame poguma, s katerim tako suvereno na oder postavi temeljna vprašanja, ki jih tako radi prepustimo ideološkim ali akademskim debatam, v resnici pa nikomur niso povsem tuja. Če v predstavi prepoznamo tudi druge odnose, nas to ne sme zmešati, gre le za analogije.

Na mestih, kjer kljub vsemu pride do nejasnosti in kjer koncentracija pade, nas ujmeta igralca, ki vse te

visokoleteče opazke in razlage prizemljita, da se po njih lahko sprehodijo mlajši, neobremenjeni umi.

Jani Šumak