

2016 9/10

Vsebina

UVODNIK

- 3 Aleš Maver: Slovo "slabega dona"

SVETO PISMO

- 5 Samuel L. Adams: Imperativ pravice v Svetem pismu

CERKVENA ZGODOVINA

- 17 Robert Louis Wilken: Sirsko govoreči kristjani: Cerkev Vzhoda

KRŠČANSTVO V AZIJI

- 23 Ju Džie: Krščanska prihodnost Kitajske

PRAVOSLAVJE

- 31 Jan Dominik Bogataj: Sveti in veliki koncil pravoslavne cerkve

MANIHEJSTVO

- 39 Johannes van Oort: Mani in manihejstvo: Splošni uvod
51 Kyle Jones: Primerjava med manihejskim in krščanskim pogledom na zlo
59 Johannes van Oort: Avguštin in manihejstvo: Nova odkritja, novi pogledi
71 Gregor Lavrinec: Manihejska navzočnost v Rimu sredi petega stoletja in odgovor Cerkve

SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD

- 77 Alcuin Reid: Temeljna načela liturgične reforme po bogoslužni konstituciji Sacrosanctum Concilium

LIKOVNA UMETNOST

- 91 Mojca Polona Vaupotič: Alhambra: "Rdeča" dediščina muslimanske in krščanske umetnosti

PO LETU BOŽJEGA USMILJENJA

- 105 Karmen Kristan: Spodbuda: zares sprejeti usmiljenega Boga

"Statika" v odnosu s časom



Slovo "slabega dona"

Ko pišem svoj zadnji uvodnik kot urednik Tretjega dneva, mi ves čas hodi po glavi prizor iz prvega dela Botra, iz katerega velikokrat črpam nenadkriljive domislice. Ko Michael Corleone prevzame operativno vodenje družine in vsaj navidezno odpusti Toma kot svetovalca, tega stari don Vito potolaži z besedami: "Nisi bil ti slab *consigliere*, Santino, naj počiva v miru, je bil slab don." Zato naj tudi jaz jasno povem: Če v zadnjih petih letih z našo revijo niste bili zadovoljni, ne krivite avtorjev prispevkov, prevajalk in prevajalcev, fotografinj in fotografov, celo tehničnega urednika ne. Oni svojega dela niso opravili slabo, sem pa bil jaz vsaj marsikdaj slab urednik.

Na moj rovaš gredo vse zamude pri izhajanju revije, ob katerih si vendarle skoraj kot zvezdico pripenjam dejstvo, da smo s pričujočo vseeno izdali vseh petindvajset obljubljenih dvojnih števil. Seveda se je marsikateri tudi v končni različici poznal kaotičen in improligaški proces nastajanja. Prenekateri tematski blok ima, gledano za nazaj, poteze torza, ker avtoricam in avtorjem bodisi nisem dovolj zvijal rok bodisi nas je nasploh povozil čas. Ne zmanjšuje pa ta ugotovitev mojega občutka globoke hvaležnosti do vseh, ki so bili z menoj in Tretjim dnevom prehodili obdobje mojega urednikovanja. Hvaležen sem jim, ker so kot dobri, celo odlični svetovalci in pomagači velikokrat bili zaslužni za to, da se moj obraz "slabega dona" ni v celoti razgalil.

Gotovo ste tudi opazili, da nisem vseh stalnih rubrik razvijal z enako ljubeznijo, kakor bi se spodobilo in bilo pravično. Opravičilo dolgujem predvsem predsedniku sveta revije, ker je skoraj v celoti izostala glede na moj pedigre upravičeno pričakovana renesansa patrističnih objav. Hkrati se je spričo istega pedigreja težišče revije vseeno opazno pomaknilo proč od filozofskih vprašanj k razglabljanju o preteklosti. Vse to bo morda popravil moj naslednik, ki ga na tem mestu priporočam podobno usmiljenemu presojanju, kot sem ga bil vseskozi deležen sam. Upam tudi, da mu uspe bolj razviti leposlovni del revije; na tem področju sam zaradi svoje lenobe dlje od dobrih namenov nisem prišel.

Kljub vsemu je veliko stvari, na katere sem ponosen. Izpostavil bi eno. Menim, da so v zadnjih letih v Tretjem dnevu zgodnji avtorski in prevajalski glas dobili mladenke in mladeniči, ki nam bodo imeli še veliko povedati in bomo o njih še veliko slišali in brali. Četudi se torej zadnja petletka v zgodovino Tretjega dneva ne bo vpisala kot prelomna, je omenjeno nekaj, kar je vredno izročila revije. Brez

lažne skromnosti si upam tudi zatrditi, da ni bilo tako malo izvirnih ali prevedenih besedil, ki so pomembno obogatila slovenski kulturni prostor.

Ko sem pričeval svoje *lustrum*, sem se razpisal o dveh Slovenijah in prepadu med njima. Če bi merili uspešnost revije po tem, ali se je ta prepad v zadnjih petih letih zmanjšal, smo bili kot družba v celoti scela neuspešni. Zgodilo se je še nekaj hujšega. Tista od dveh Slovenij, h kateri sem nas takrat nekoliko samovoljno, pa vendar ne brez razloga prištel, se je v tem obdobju dramatično skrčila in pristala nevarno blizu roba naše javne resničnosti. Pojavlja se celo spraševanje, ali je zmožna dolgoročnega preživetja ali pa se bo utopila v pozabi in brezbriznosti večine. Da pa ne bi izzvenel kot Kasandra (prerokbe in napovedi itak niso moja močna stran), naj sklenem z mislijo, da je in bo Tretji dan prav zaradi tega še kako potreben glas v slovenski družbi. Dvigam torej čašo v čast njegovi prihodnosti. In v čast in pozdrav boljšemu donu, kot sem bil sam.

Imperativ pravice v Svetem pismu¹

UVOD

Teološka šola Union Presbyterian Seminary leži v severnem delu Richmonda v Virginiji, v enem najlepših zgodovinskih predelov s starimi hišami, širokimi cestami in obširnimi javnimi površinami. Navkljub lepemu izgledu pa se mnogo prebivalcev bori za obstanek, še posebej, ko se pojavijo nepričakovani stroški, kot so denimo popravilo avtomobila ali zdravstveni računi. Kot odgovor na take težavne okoliščine je vzniknila pohlepna praksa, znana kot "payday lending" (hitri krediti), ki se pojavlja povsod po Združenih državah. V območju dveh kilometrov okoli šole je več kot deset posojilnic, ki ponujajo denarne kredite z astronomskimi obrestmi.

V večini primerov posojilnica na začetku ponuja "hiter denar", da privabi ranljive posojilojemalce. Proces se na splošno začne, ko prosilec zaprosi za takojšnja sredstva vnaprej pred prihodnjo plačo ali pa za jamstvo uporabi trenutno vrednost svojega avtomobila ("car title loan"). Posojilojemalec prejme določeno denarno vsoto, ki ima obresti lahko visoke do 300 %.² Ker so prošnja za posojilo že na začetku spodbudile težke okoliščine, posojilojemalci običajno nimajo sredstev, da

bi v določenem časovnem obdobju izplačali celoten znesek skupaj z obrestmi. Zato posojilodajalci ponudijo načrt prevračanja ("rollover plan"), v katerem mora posojilojemalec sprejeti dodatna plačila in obresti. V Združenih državah je ta praksa postala industrija, vredna šestinštirideset milijard dolarjev, s tem da se dobiček večinoma ustvarja na plečih revnih.

Denimo, da se materi samohranilki pokvari avto in popravilo zahteva 350 \$ stroškov. Ker brez svojega vozila ne more na delo (javni promet je v Richmondu slab), vzame kredit, da lahko poravnata stroške. Ker nima diskrecijskih dohodkov, da bi lahko plačala kredit, mora čas posojila podaljšati več kot za eno leto, s čimer si poviša obrestne mere. Da se bo izvila iz primeža začaranega kroga dolgov, bo morala verjetno na koncu poleg osnovnega zneska plačati več kot 450 \$ v dajatvah in obrestih (obrestna mera 128 %).³

Medtem ko je ta scenarij zaskrbljujoč, takšne prakse niso tako neobičajne; pravzaprav predstavljajo brezčasen vidik finančnih izmenjav po svetu skozi stoletja. Predatorska posojila so se pojavljala tudi v staroveškem kontekstu Svetega pisma, pravne tradicije starega Izraela in okoliških kultur pa so to želele regulirati. V knjigi zaveze (2 Mz 20,23-23,19),

najzgodnejši pravni zbirki hebrejskega Svetega pisma, eno izmed svaril prepozna dejansko ranljivost revnih posameznikov brez zemlje pred zatirajočimi represivnimi upniki: "Če posodiš denar mojemu ljudstvu, ubožcu zraven sebe, mu ne bodi kakor oderuh, ne nalagaj mu obresti! Če vzameš v zastavo plašč svojega bližnjega, mu ga vrni do sončnega zahoda! Kajti to je njegova edina odeja, ogrinjalo za njegovo kožo."⁴ To pravilo prepozna nevarnost, da revni zapadejo v past, posebej, ko pohlepni posojilodajalci zaznajo možnost za dobiček.

Kot odgovor na take izkoriščevalske prakse, mnoge svete/pravne tradicije starega Izraela zagovarjajo revne tako, da ponujajo konkretni princip "pravice" (heb. mišpāt). Tisti, ki častijo Boga Izraela, se morajo vzdržati koruptivnih praks in ponuditi pomoč tistim, ki so v stiski. Glede na zakone in preroške napovedi hebrejske Biblije dobrotla ni izbira, ampak jedrna zahteva za člane skupnosti. Vztrajne zahteve v Svetem pismu poudarjajo "imperativ pravice". Številni svetopisemski odlomki zahtevajo posebno zaščito ranljivih, posebej vdov, sirot in tujcev. Skozi celotno Sveto pismo najdemo iskreno ocenitev revščine ubogih in izrecne mehanizme za uravnavanje nesorazmerij, od katerih so mnogi strukturne in ne situacijske narave (npr. zakon o sobotnem letu in zakonodaja o jubilejnem letu).

Pričujoča razprava bo obravnavala svetopisemski "imperativ pravice", pri čemer bo večina naše pozornosti usmerjena na hebrejsko Sveto pismo in njegovo vztrajno vizijo enakovredne skupnosti. Ključne teme bodo vključevale agrarni kontekst starega Izraela in trud za sistemske reforme, kot so denimo zakoni o jubilejnem letu in nezaupljivost do podkupnin. Omenili bomo tudi zanašanje Nove zaveze na te zgodnje priče, vključno s kratko diskusijo o obljubi posmrtnega življenja. Naše raziskovanje bo potrdilo osrednjo nit Svetega pisma: zakoni Tore, socialne kritike v preroškem korpusu, pronicljiva opazovanja modrecev, ki so napisali modrostno literaturo, in Jezusovi izreki vsi potrjujejo temeljno prepričanje, da Bog

Abrahama in Abrahamovih potomcev zahteva pravico, specifično in strastno zagovarja revne in pričakuje, da njegovi pripadniki gradijo skupnost, kjer ima vsakdo dostop do osnovnih dobrin.

POMEN "PRAVICE"

Bistveno je, da najprej upoštevamo semantično obzorje primarnega hebrejskega termina za "pravico", mišpāt. Ta osrednji samostalnik se pojavlja vseskozi skozi hebrejsko Sveto pismo in izhaja iz korena šp̄t, ki kot glagol pomeni "soditi". Kot samostalnik se mišpāt lahko nanaša na sodno odločitev ali sodbo, dejanje razrešitve problema. Reprezentativen primer je 1 Kr 20,40: "Tvoja sodba [mišpātekā] naj obvelja: sam si si jo izrekel." Termin ima pogosto konotacijo "edikta" ali predpisa, kot v 4 Mz 15,24: "vsa skupnost daruje junca kot žgalno daritev v prijeten vonj Gospodu z njeno jedilno in pitno daritvijo, kakor je določeno [mišpāt], in kozla kot daritev za greh." Tu in v drugih podobnih primerih mišpāt preprosto pomeni predpis, ki mu mora ljudstvo slediti. Predpisi in edikti, ki se pojavijo v hebrejskem Svetem pismu, odsevajo voljo božanstva, ki v zemeljskem svetu preko posameznikov, kot je Mojzes, nagrajuje in kaznuje (npr. 2 Mz 21,1; 24,3).

A vendar ima pravica lahko v Svetem pismu tudi socioekonomsko konotacijo in se nanaša na zaščito ranljivih pred revščino in zakoreninjenimi družbenimi hierarhijami. V tem pomenu je pravica antiteza zatiranju. Če zatiranje predstavlja "izsiljenje dobrin in storitev od revnih posameznikov ali družbenih podskupin s strani močnejše osebe ali politično-ekonomske podskupine", mišpāt nakazuje nasprotje takih dejanj, prisotnost pravice.⁵ S to konotacijo mišpāt pomeni Božjo normo, ki si prizadeva za pravično skupnost.⁶ Prerok Izaija denimo od Boga prinaša strastno sporočilo, da se morajo ljudje "naučiti delati dobro, skrbeti za pravico, pomagati zatiranemu, zagovarjati siroto, braniti vdovo." (Iz 1,17; cf. Iz 56,1; 61,8; Mih 6,8.) Tu in v podobnih odlomkih pravica

vključuje poštenost in posebno skrb za tiste, ki so najbolj podvrženi nevarnosti revščine. Izajai in drugi preroki spodbujajo ne le prijaznost, ampak tudi oblikovanje egalitarnih družbenih struktur, ki preprečujejo korupcijo in revščino. Več odlomkov obsoja pogosto tendenco bogatih, da goljufajo revne. To dobro oriše izrek v Pregovorih: "Veliko živeža daje krčevina revnih, marsikdo pa jo zapravi s krivičnostjo" (dobesedno: "z umanjkanjem pravice: bēlō' mišpāt!").

Tudi Nova Zaveza vsebuje bistveno grško besedo za pravico: dikaiosynē. Medtem ko Pavel uporabi besedo, da nakazuje pomen Kristusovega dogodka (orisan kot izraz Božje "pravičnosti" (Rim 3,21-26), ima v mnogih odlomkih tudi pravno in/ali etično konotacijo. Denimo v Mt 5,20: "*Če vaša pravičnost [dikaiosynē] ne bo večja kakor pravičnost pismoukov in farizejev, nikakor ne pridete v nebeško kraljestvo.*" Govor na gori, od koder je vzeta ta stavek, vsebuje skrb za socioekonomsko pravičnost, kot je spodbuda za skrb za uboge in dajanje miloščine (Mt 6,2-3). Posledično se imperativ pravice razteza na Novo zavezo, posebej v luči številnih odlomkov, ki zapovedujejo skrb in spoštovanje ubogih (glej spodaj).

AGRARNI KONTEKST "OČETOVE HIŠE"

Preden nadaljujemo s temeljitejšim pregledom ekonomske pravice, je pomembno, da omenimo predindustrijsko agrarno ekonomijo starega Izraela in Judeje. Večina posameznikov je bilo kmetovalcev, samooskrbnih kmetov, ki so obdelovali zemljo na družinskih parcelah. Antropolog Gerhard Lenski ponuja kategorijo "napredne agrarne ekonomije."⁷ Za razliko od primitivnejšega zanašanja na kopaštvo in manj učinkovita orodja imajo ljudje v napredni agrarni ekonomiji izpopolnjene tehnike za oranje, vključno s kovinskimi pripomočki in maksimiziranjem živalske moči.

Tak tip družbe je najbolj natančen opis za kontekst, v katerem je bila napisana večina Svetega pisma. Večina družin je bila

vključenih v eno izmed oblik agrikulturnih aktivnosti v pustem podnebjju palestinskega območja: soočali so se z vztrajnimi izzivi zaradi težkih kmetijskih pogojev, z možnostjo, da jim člani elitnega razreda zasežejo zemljo, nepoštenimi posojilnimi sporazumi in drugimi izkoriščevalskimi prijemi, ki so jih izvajale elite in tuji vladarji. Jasen primer, kako težko je doseči poštenost v tem tipu ekonomske situacije, je kriza, ki jo opisuje Neh 5, kjer bogati razred oportunističnih posojilodajalcev med sušo preži na uboge kmete (glej spodaj za nadaljnjo diskusijo). Taka dinamika je v skladu z modelom Lenskega, kjer se večina prebivalstva bori pod težkimi ekonomskimi okoliščinami, pogosto v finančno korist bogatega in mogočnega vladajočega razreda.

Enako pomemben v razpravi o ekonomiji je pomen "očetove hiše" (bêt 'āb), družbene strukture, ki je narekovala življenje v starem Izraelu. Antična bližnjevzhodna družba je bila večinoma zgrajena na mreži hiš, od katerih je imela večina na čelu hierarhične strukture potomcev in bratov patriarha.⁸ Ne glede na spol in starost je bila posameznikova najboljša možnost za preživetje v veliki meri odvisna od varnega članstva v bêt 'āb. Terminologija v Svetem pismu odseva pomen tega okvira; denimo: "*David je odšel od tam in se rešil v votlino Adulám. Ko so to slišali njegovi bratje in vsa hiša njegovega očeta, so šli k njemu.*" (1 Sam 22,1.) Abrahamov skok vere v prvi Mojzesovi knjigi vsebuje veliko tveganje odhoda od varnosti, ki jo je nudilo zavetje hiše njegovega očeta Teraha, in zaupanja v Božjo obljubo (1 Mz 12,1). Ko so se sklepali zakoni, je žena običajno zapustila hišo svojega očeta, da se je pridružila bêt 'āb svojega novega moža.⁹ Ti primeri ilustrirajo, kako so se družinski odnosi, lastništvo zemlje in bivalni vzorci v večini vrteli okoli strukture očetove hiše.

Če je pripadnost varni hiši nudilo najboljšo možnost za ekonomsko preživetje, potem so se tisti, ki niso imeli te sreče, znašli v nevarnih okoliščinah. Ni naključje, da so tri kategorije ljudi, ki so potrebovali posebno zaščito v hebrejskem Svetem pismu, vdove, sirote in

tujci.¹⁰ Ljudje iz teh skupin običajno niso imeli zavetja funkcionalne hiše, ozemlja prednikov, družinske mreže in družabnikov ter zanesljivih virov hrane in dobrin.

Šibke okoliščine posameznikov iz teh kategorij so jasne, kot nakazujejo določene odredbe v Tori: "Ne krati pravice tujcu in siroti in ne jemlji vdovi oblačila v zastavo!" (5 Mz 24,17.)

Zgodba o Ruti poudarja težavnost tega, da je posameznik hkrati tujec in vdova, del socialne marginalizacije in revščine, ki sta vedno prisotni grožnji varnosti. Rutina tašča Naomi razume kočljivo naravo svoje situacije in situacije svoje snahe ravno zato, ker sta obe brez varnega zavetja hiše. Naomijino sporočilo Ruti pred dogodkom na mlatišču z Boazom odseva težavo vdovine ranljivosti: "Moja hči, mar naj ti ne poiščem doma, da ti bo dobro?" (Rut 3,1). Nato pošlje Ruto k okajenemu Boazu s prevarantskim načrtom, kako bi se obe pridružili hiši tega bogataša. Naomi je očitno spodbudilo dejstvo, da je Boaz daljni Rutin sorodnik, posebej, ker Boaz v 4. poglavju situacijo vzame v svoje roke in zaščiti obe vdovi in zemljišče prednikov njenih pokojnih mož.¹¹ Četudi bi lahko dvomili v Naomijine metode in se spraševali, ali njeno načrtovanje nakazuje "zgodbo prevare", ta slikovita pripoved prinaša živahnejši opis kot katerikoli zakonik tega, kako pomembno je, da ima posameznik varno mesto v uspešnem gospodinjstvu.¹² S svojim bogastvom in socialnim statusom Boaz Ruti in Naomi ponudi varnost in možnost ohranitve svoje zemlje.¹³

ODERUŠTVO IN IMPERATIV PRAVICE

Revni kmetovalci, ki so predstavljali večino populacije v starem Izraelu, so bili dovzetni za oderuška posojila, ne glede na to, ali so živeli v varni hiši. Zaradi izzivov kmetovanja na območju, kjer je prihajalo do zasegov zemlje s strani tujih in lokalnih elit, lakote in suše, je bilo zadolževanje nuja.¹⁴ Bogati posojilodajalci so prepoznali to ranljivost in pogosto izkoriščali posameznike v stiski. Obstoječi mezopotamski zakoni in

pogodbe nakazujejo izmenjavo dobrin in/ali zakonitih plačil z obrestmi kot integralnim delom transakcije. V mnogih primerih so bile mere za osnovne dobrine, kot je žito, pretirane.¹⁵ Zakoniki, kot sta denimo Hamurabijev in zakonik mesta Esnunne, priznavajo tendenco bogatih posojilodajalcev, da izkoristijo ranljive posojilojemalce in iščejo zagotovilo poplačila. A kot smo videli pri sodobnih posojilih oz. kreditih, lahko tisti, ki imajo prednost, spremenijo pogoje in zahtevajo višje obresti, posebej še, ko se povračilo ne zgodi v času, ki je bil za to določen. Ta taktika se imenuje antihreza in taka posojila so pogosto omogočala posojilodajalcem, da zahtevajo dodatne dobrine, zemljo in pogosto tudi delo kot plačilo, kar je imelo za posojilojemalca izčrpavajoče posledice.

Eden najbolj jasnih primerov takih oportunističnih posojil se zgodi v Neh 5, kjer guverner Nehemija (peto stoletje pr. Kr.) prejme naslednjo pritožbo:

"Nastalo pa je veliko vpitje ljudstva in njihovih žena zoper lastne judovske brate. Nekateri so rekli: "Naših sinov, naših hčera in nas je mnogo."¹⁶ Vzemimo si žita, da bomo jedli in ostali pri življenju." Drugi pa so rekli: "Mi smo zastavili svoja polja, svoje vinograde in svoje hiše, da so nam dali žita v času lakote." Spet drugi so rekli: "Za dajatve kralju smo si za ceno svojih polj in svojih vinogradov izposodili denar." (Neh 5,1-4.)

V tem scenariju je pomembno, da so tisti, ki zatirajo kmetovalce, ki se borijo za preživetje, bratje v veri v Jahveja in del skupnosti, kjer so take prakse kršile zakon zaveze (omemba "judovskih bratov" v v. 1). Poleg tega ta odlomek kaže na prakso zadolževanja, ki je prerasla v zastavitev dela potomcev ali lastnega dela kot jamstvo za posojilo.¹⁷

Zgodba v Nehemijevi knjigi nakazuje, da so se take sistemske prakse izkoriščanja dogajale kljub temu, da so mnogi predhodni zakoni želeli zaščititi samooskrbnega kmetovalca in druge ranljive osebe pred oderuškiimi načrti tistih, ki bi jih oropali že tako skromnih

dobrin ali jih prisilili v zadolževanje. Pravni statuti 5 Mz izrecno prepovedujejo pohlepna posojila: "Ne prinašaj vlačugarske nagrade ne pasjega plačila v hišo GOSPODA, svojega Boga, za kakršno koli zaobljubo! Kajti oboje je gnusoba GOSPODU, tvojemu Bogu. Ne jemlji obresti od svojega brata: obresti za denar, obresti za hrano, obresti za kakršno koli reč, ki se posoja na obresti!" (5 Mt 23,19-20.) Medtem ko Nehemija noče ali ne more preklicati kraljevega davka, ki se plača perzijskim voditeljem, ki nadzirajo večje območje, načrtuje obnovo lastnine tistih, ki so zastavili svoje imetje in družinske člane (Neh 5,11). Taka dobrohotna Nehemijeva poteza spoštuje imperativ pravice in najverjetneje nakazuje poznavanje zakona v 5 Mz in podobnih statutih.

Dve zakonski tradiciji glede oderuštva prinašata nadaljnje dokaze za imperativ pravičnosti v Svetem pismu: sobotno leto in zakonodaja jubilejnega leta. Glede na prvo prakso zakon o sobotnem letu (šemiṭṭâ) določa, da mora vsa zemlja sedmo leto počivati, del procesa pa je tudi odpustek dolgov (5 Mz 15,1-6; tudi 2 Mz 23,10-11 in 3 Mz 25,20-22, ki ne omenjajo odpustka dolgov). Oderuški dogovori med Izraelci med tem obdobjem prenove niso sprejemljivi: "Ob koncu sedmih let narêdi odpust!" (5 Mz 15,1). Reference na to prakso se pojavljajo tudi v kasnejših besedilih. Skupaj z zavrnitvijo posla v soboto se v Nehemijevi knjigi pojavi naslednja izjava: "Vsako sedmo leto bomo počivali in odpustili vsakršen dolg." (Neh 10,32.)¹⁸ Kasnejše reference razpravljajo tudi o sobotnem letu, četudi je zgodovinska natančnost teh odlomkov vprašljiva.¹⁹ Kar je jasno, je, da tradicije o zakonu v hebrejski Bibliji zahtevajo široko razširjeno povrnitev zemlje in odpustitev dolga kot etično dolžnost v odnosu do sobratov Izraelcev.

Podobno predstavitev jubilejnega leta v 3 Mz 25,1-26,2 predstavlja eden najbolj podrobnih orisov imperativa pravice v hebrejski Bibliji. Temeljna ideja za tem zakonom je, da prinaša izhod iz nenehnega kroga zadolženosti in služenja, ki se lahko pojavi v napredni agrarni ekonomiji. Zakonodaja o jubilejnem

letu predstavlja ponovno vzpostavitev zahtev po posesti/zadolženosti s tem, da se zemlja vrne prvotnemu lastniku in se mu odpusti vse dolgove. Zakon želi zaščititi Izraelce, ki se soočajo z ranljivimi okoliščinami preko specifičnih ukrepov, vključno z osvoboditvijo vseh ljudi, ki so zadolženi. Znotraj okvira 3 Mz 25 obstajajo različni nivoji zadolžitve, vsak naslednji resnejši od prejšnjega: (1) prodaja dela posameznikove zemlje, da se pokrije dolg (3 Mz 25,25-34); (2) služiti kot najemni kmetovalec, a brez obresti kot del posojilnega sporazuma, tako da posameznik prejme enako obravnavo kot tujec (35-38); (3) poplačilo dolga z delom kot "najat zadolžen delavec [ne suženj]"²⁰ ... do jubilejnega leta (v. 40). Ob jubilejnem letu naj se vsi vrnejo "k svoji rodbini" in "k lastnini svojih očetov". (v. 41), in učinkovito ponastavijo zadolžitvene ureditve.

Večina učenjakov, ki so raziskovali kompleksne predpise v 3 Mz 25, dvomi o zgodovinski avtentičnosti tako široko razširjene prakse opuščanja dolgov in vračanja lastnine. Jubilejno leto naj bi bilo vsaj občasna praksa in veliko staroveških dokumentov kaže na to, da je bilo zaračunavanje visokih obresti splošni vidik vsakdanjih transakcij.²¹ Kljub temu ta dobrovoljni duh zakonodaje o jubilejnem letu poudarja imperativ pravice v Tori in drugje v Svetem pismu in prikazuje pripravljenost za potrpljenje v finančnih transakcijah s tem, da se ne izkorišča sobratov Izraelcev, katerih finančne situacije so postale akutne. Pravila jubilejnega leta predstavljajo antitezo predatorskemu posojanju.

Nekateri interpreti so sumničavi, da za tako očitno dobrohotnimi odlomki, kot je ta o jubilejnem letu, leži vizija o egalitarizmu. Namesto tega menijo, da je motivacija za nekatere pravne predpise ohranitev nepravičnega statusa quo. Medtem ko se imperativ pravice ob prvem branju odlomka, kot je denimo 3 Mz 25, zdi operativen, lahko pod površjem brskamo za prikritimi motivi. Tako razumevanje pogosto odseva interpretativni okvir marksistične teorije. Nedavna študija, ki jo je izvedel Roland Boer, prikazuje tendenco

nekmetovalcev, da razlastijo dobrine in zemljo, četudi nimajo teritorialnih zahtev.²² Boer primerja jubilejno leto z babilonskimi edikti mišarum (ali *andurārum*), kjer je kralj na začetku svoje vladavine zaukazal široko odpravo dolgov, da bi se pokazal velikodušnega, medtem ko je bil njegov resnični cilj konsolidacija moči. Glede na tako interpretacijo teh praks so uradniki pogosto želeli povleči pogodbene delavce od pohlepni gospodarjev, da so lahko bolj svobodno služili državi in drugim elitam. Mezopotamski vladarji in elitni razredi starega Izraela so uporabili retoriko "pravice", da so se zdeli dobrohotni, vendar so bili pravzaprav "izvrstni propagandisti".²³

Douglas Knight podobno domneva, da so kraljeve in nekraljeve elite rade vztrajale v položaju, ki jim je omogočal izkoriščanje in podrejanje ubogih vaških kmetovalcev, zato so zakoni, kot je jubilejno leto, predstavljali "cinično zahrbtno prakso", ki je bila zelo učinkovita, posebej zato, ker imamo malo kazalcev za to, da so se ambiciozne reforme pojavljale pogosto.²⁴ Taka skeptična branja nas opominjajo, da so vsi zakoni in principi kontekstualni, pri čemer politične motivacije igrajo pomembno vlogo. Politiki, sodniki in pismouki v mnogih kontekstih ponujajo navidezno dobrohotne programe, ki pogosto služijo bolj tistim, ki imajo moč, kot ubogim.

Vendar ta previdnostna opozorila ne razveljavijo imperativa pravice, ki je podlaga etičnim konstruktom, ki jih najdemo v Svetem pismu, in ne zmanjšujejo njihovega vpliva. Celo s tem bolj skeptičnim branjem v mislih Knight priznava, da predpisi, kot je denimo zakon o jubilejnem letu, predstavljajo "enega najbolj dramatičnih, nepozabnih, reformnih določil v zgodovini socialne in ekonomske etike".²⁵ Idealistične vizije skupnosti v Svetem pismu ne smemo pripisovati samo manipulativnim taktikam zgornjega razreda. Četudi altruistična pričakovanja v Tori in prerokih predstavljajo utopično vizijo več kot aktualne prakse, sistemska reformna prizadevanja pogosto stremijo k nečemu,

kar je preko razumno možnega. Ti staroveški zakoni in oraklji postavljajo standard, ki bi lahko prinesel boljše pogoje za najranjlivejše člane skupnosti. Takšne ambiciozne vizije so vodile generacije vernikov, vključno z vzhajajočim krščanskim gibanjem. Govor na gori v Matejevem evangeliju denimo prevzema reformistični duh zakonov proti obrestim: *"in odpústi nam naše dolge [gr. opheilēmata], kakor smo tudi mi odpustili svojim dolžnikom"* (Mt 6,12). Interpreti to prošnjo pogosto razumejo duhovno in spregledajo ekonomsko specifičnost te bistvene vrstice očenaša in njene usmerjenosti na odpustitev dolgov. V evangelijih se Jezus redno osredotoča na socialno-ekonomske reforme in sredstva za vzpostavitev Božjega kraljestva.²⁶

PODKUPNINA KOT ZANIKANJE IMPERATIVA PRAVICE

Skupaj z opreznostjo glede obresti na posojila hebrejska Biblija vsebuje tudi stroga opozorila pred podkupninami. V antičnih poročilih ima podkupnina podoben pomen kot danes: podkupovanje je dejanje posameznika ali skupine, ki želi vplivati na drugega ali druge preko denarja ali/in daril. Tako dejanje pogosto izhaja iz slabih namenov in se običajno dogaja v zasebnosti. Značilni primeri se pojavljajo v Tori in modrostnih besedilih hebrejske Bilbije: *"Preklet, kdor vzame darilo [šōḥad], da prelije kri nedolžnega! In vse ljudstvo naj reče: ›Amen.‹"* (5 Mz 27,25). Medtem ko nekateri odlomki priznavajo učinkovitost podkupovanja drugih, posebej tistih na položaju (npr. Prg 17,8), te izmenjave utrjujejo nepravilni status quo in ekonomsko razslojenost. Podkupovanje ogroža poštenost in marginalizira tiste, ki nimajo dostopa do kroga močnejših. Eden najslikovitejših primerov imperativa pravičnosti v s tega vidika je svarilo v 5 Mz 16:

"Ne prirejay si prava [mišpāt], ne glej na osebo, ne jemlji podkupnine! Kajti podkupnina slepi oči modrih in prevrača besede pravičnih. Za pravičnost, za

*pravičnost se poganjaj, da boš živel in
vzel v last deželo, ki ti jo daje Gospod, tvoj
Bog." (5 Mz 16,19-20.)*

Ponovitev besede "pravica" (mišpāt) v teh vrsticah je pomembna: ljudstvo zaveze mora oblikovati pravično družbo, kjer je vladar Bog in kjer podkupnine ne spreminjajo medsebojnega zaupanja in ima vsakdo "območje prave avtonomije."²⁷ Kar ta zadnja faza pomeni, je, da družba, ki je zvesta Bogu, ceni dostojanstvo in vrednost vsakega posameznika in imajo vsi ljudje možnost za samooskrbo.²⁸ Ker podkupovanje krepi razslojevanje in marginalizira tiste, ki ne morejo sodelovati, se je treba tej praksi izogibati. To opozorilo je še vedno zelo pomembno v mnogih sodobnih političnih kulturah vzajemnosti. Tisti, ki

imajo preko lobiranja in finančnih prispevkov dostop do moči, si lahko kupijo usluge, medtem ko večina populacije te moči nima.

OBVEZNA SKRIB ZA REVNE

Imperativ pravice v Svetem pismu sega preko izogibanja nepravičnim obrestim ali podkupninam, saj imajo vsi ljudje obvezo, da aktivno skrbijo za tiste na robu. Potrebni so posebni napor, da pomagamo tistim v stiski; golo izogibanje zlonamernemu obnašanju ne zadostuje. Ezekielova knjiga v prerokovi razpravi o osebni odgovornosti jasno izraža to mišljenje. V seriji hipotetičnih zahtev Ezekiel očrta sprejemljivo obnašanje s tako pozitivnimi kot negativnimi primeri:

Dediščina



"Če je človek pravičen in ravna po pravu in pravičnosti, ne pojedna na gorah, ne vzdiguje oči k malikom Izraelove hiše, ne oskrunja žene svojega bližnjega, se ne približuje ženi, ko je obredno nečista, nikogar ne izkorišča, temveč vrača, kar mu je bilo zastavljeno za dolg; če ne ropa, če daje svoj kruh lačnemu, oblači nagega, ne posoja na obresti in ne odira, odvrača roko od krivice, pošteno razsoja med možem in možem, živi po mojih zakonih, se drži mojih odlokov in jih v resnici izpolnjuje – tak je pravičen in bo zagotovo živel, govori Gospod Bog." (Ezk 18,5-9.)

Za sedanje razmere je najpomembnejši vidik tega spiska zahtev kombinacija obveznih in prostovoljnih praks. Posameznik se mora vzdržati dejanj, kot so pretirane obrestne mere in oderuštvo, pomembno pa je tudi, da ponudi hrano lačnim in oblačila tistim, ki jih potrebujejo. J. David Pleins ta okvir imenuje "teologija zahtev", ki se začne v knjigi zaveze in se razširja vse skozi hebrejsko Sveto pismo v Novo zavezo.²⁹

V teologiji zahtev Bog pravice ustvari območje za človeško delovanje kot v Ps 99,4: *"Kraljeva moč je, da ljubi pravico. Ti si utrdil iskrenost, pravico in pravičnost v Jakobu si ti naredil."* Ker nam ta pravični Bog omogoča, da uspevamo, morajo biti ljudje prijazni do svojih bližnjih tako, da se vzdržijo zlih dejanj, ampak tudi tako, da nudijo pomoč tistim, ki jo najbolj potrebujejo.³⁰ Podoben jezik preroka Miheja iz 8. stoletja prosi vernika: *"da ravnaš pravično, da ljubiš dobrohotnost in ponižno hodiš s svojim Bogom"* (Mih 6,8). To ni abstraktna duhovna želja, ampak klic h konkretnim dejanjem. Na začetku knjige se prerok huduje proti hudobnežem, ki ropajo hiše svojih bližnjih (Mih 2,2), tako da pravica vključuje prostovoljna dejanja sprave in prijaznosti. Podobno poeksilski spisi preroka Zaharije opisujejo iskanje pravice v socialno-ekonomskem smislu: *"Tako govori Gospod nad vojskami: Izrekajte pravične sodbe in ravnajte dobrotno in usmiljeno vsak s svojim bratom! Vdove in sirote, tujca in ubožca ne stiskajte in nihče naj v svojem srcu ne kani zlega zoper*

svojega brata!" (Zah 7,9-10; cf. Jer 7,5-6.) Tisti, ki postavljajo zakone in imajo močno pozicijo, imajo dolžnost, da pomagajo revnim, a ta dolžnost se razteza preko celotne družbe. Taka odgovornost izvira iz vzora Boga, *"ki pomaga do pravice zatiranim, daje kruha lačnim"* (Ps 146,7).

Socialna etika v Novi zavezi odseva enak duh teh pravnih in preroških tradicij hebrejskega Svetega pisma, medtem ko imperativ pravice postavlja tudi v eshatološko luč. Eden najjasnejših primerov je velika scena o sodbi v Matejevem evangeliju, kjer bo tisti, ki je nahranil lačnega, napojil žejnega in ponudil zavetje tujcu, prejel večno življenje (25,31-46). Skrb za ekonomsko pravico je še bolj očitna v Lukovem evangeliju, kjer Jezus poudarja potrebo po dobrohotnosti, ki je najjasneje orisana v priliki o Lazarju in bogatašu (Lk 16,19-31). Jezus oriše ostro nasprotje v socialno-ekonomskem statusu obeh oseb. Bogataševa dekadentnost in odklonitev pomoči Lazarju ga vodi v Had, kjer je *"trpel muke"* (v. 23) in lahko le poželjivo gleda prej ubogega Lazarja, čigar potrebe je zanemarjal, a ta sedaj počiva v Abrahamovem naročju.

V tem trenutku učenja se karajoči Abraham sklicuje na imperativ pravice v Tori (*"Mojzes in preroki"* v 29, 31). Abraham opomni bogataša, da morajo njegovi živi bratje (ki gredo proti enakemu koncu) samo slediti specifičnim zakonom in principom, ki vključujejo poštenost in pomoč šibkejšim, da se izogonej usodi, ki je doletela njihovega brata. Tak kontrast ponuja enega najslabovitejših orisov "teologije obveznosti" v vsem Svetem pismu, a zdaj z večnimi posledicami. Brezčasen pomen teh podob je privlačen: kot razloži John Carroll, širjenje stanovanjskih skupnosti in vse večji prepad med bogatimi in revnimi v ZDA ter v številnih drugih državah kaže, da je ta prilika daleč od "eksotične, arhaične pravljice".³¹

LAKMUSOV TEST ZA IMPERATIV PRAVICE

Ali je mogoče določiti vstopanje pravice v poškodovani svet? Kako se lahko

odločimo, ali se Amosova zahteva: "Pravica naj teče kakor voda in pravičnost kakor vedno tekoč potok." (5,24) – vsaj deloma odvija v kateremkoli posamičnem kontekstu. Pri obravnavi tega vprašanja ekonomist Amartya Sen ponudi standard *osnovnih možnosti*. Vsak človek zahteva posamezne "osnovne možnosti", ki so bistvene za življenje, kot so zavetje, hrana in primerna zdravstvena oskrba, in ti indikatorji so pomembnejši kot dejanski finančni holdingi.³² Senov "pristop zmožnosti" je revolucioniral način, kako se revščina, neenakost spolov in številne druge težave določijo, ocenijo in naslovijo. V svojem empiričnem delu je Sen posebej pozoren na vprašanja spolov, vključno s šikaniranjem žensk in deklet v mnogih državah. Osnovne potrebe, kot sta zavetje in hrana, imenuje "delovanja" (angl. functionings), kar pomeni stvari, ki so pomembne za obstoj in delovanje ljudi v skupnosti.³³ Vztraja, da so ta delovanja pomembnejši kazalci kot dejanske finance. Boljša, kot so posameznikova "delovanja", bolj bo le-ta sposoben v določeni družbi. Sen kombinira svojo študijo s poudarkom na moralnosti, da vpraša, ali kaki državi uspeva zagotavljati osnovne možnosti za vsakega posameznika.³⁴

Eden bolj zgovornih lakmusovih testov v tem smislu je vprašanje, ali se posameznik v družbi lahko pojavi brez sramu. Mnoge ženske po svetu se v javnosti ne morejo pojaviti brez sramu, kar ogroža njihovo osnovno avtonomijo in preživetje. Sen citira prevladujoče možnosti, ki so dostopne moškim in dečkom, ki pa marsikje po svetu niso dostopne ženskam in dekletom v kulturnem kontekstu. Nivo izobrazbe, število obiskov na urgenci, letna plača in celo vnos hrane se lahko med spoloma dramatično razlikujejo, pri čemer ženske dobivajo občutno manj kot moški.³⁵ Tako stanje ne ogroža le osnovnih možnosti za ženske, ampak lahko zaradi družbene marginalizacije vodi tudi k relativni neaktivnosti žensk v kulturi. Posledično se mnoge ženske zaradi neprimernih dobrin in socialnih okoliščin nočejo ali ne morejo pojaviti v javnosti in tako

učinkovito odstopijo javni prostor z vsemi njegovimi možnostmi za zaposlitev in blagostanje moškim. Taka marginalizacija se je pojavila v patriarhalnem kontekstu staroveškega sveta in vztraja še danes.

Senov okvir podpirajo različne statistike. Če je družbam v starem svetu redno spodletelo pri razvoju osnovnih možnosti za številne posameznike, posebej glede opolnomočenja žensk, bi bilo napačno sklepati, da je naša sodobna industrijska ekonomija na tem področju uspela. V Združenih državah je več kot pol milijona populacije brezdomcev. V letu 2014 je bil delež nacionalne revščine 14,5 odstotkov oz. 45,3 milijona ljudi.³⁶ Prag za prestop v to množico je nizek, saj vključuje posameznike, ki zaslužijo manj kot 12,119 \$ in pare z dvema otrokoma, ki zaslužijo manj kot 23,625 \$. Številni, ki padejo pod ta nizek prag, se borijo za pridobitev osnovnih možnosti. Podobne težave prevladujejo po svetu, od skrajne revščine, s katero so soočeni mnoge afriške države, kjer se ženske v smislu osnovnih možnosti odrežejo precej slabše od moških; do vztrajnih ekonomskih težav v Grčiji in rastoče ravni neenakosti v Indiji. Industrijski tehnološki razvoj je olajšal številne nove možnosti za komunikacijo in trgovanje, ampak po svetu vztraja razširjena revščina.

ZAKLJUČKI

Nekaj let nazaj je politični komentator in gostitelj radijske oddaje Glenn Beck rekel naslednje o iskanju cerkve: "Rotim vas, iščite besede "socialna pravičnost" ali "ekonomska pravičnost" na spletni strani svoje cerkve. Če to najdete, tecite, kolikor vas nesejo noge. Socialna in ekonomska pravičnost sta kodi. ... Če imate duhovnika, ki išče socialno pravičnost, najdete novo faro." Beck nato trdi, da "socialna pravičnost" predstavlja sprevrženje krščanskega sporočila, podobno socializmu ali komunizmu, kar imenuje "sprevrženje evangelija".³⁷ Logika za to polemiko proti socialni pravičnosti odraža besedila romanske in socialne teoretičarke Ayn Rand,

ki je očitno vplivala na Becka in ostale, ki podpirajo take poglede. Randova je predstavila svojo vero v "objektivizem" in prvenstvo posameznika nad vsakršnim razumevanjem splošnega dobrega.³⁸ Številni kritiki širokega teološkega spektra so zavrgli Beckove opazke kot namerno nestabilne in nepoučene.³⁹ Njegovo razburjanje pa vseeno pokaže, kako obremenjeni so lahko celo tako osnovni termini, kot sta "ekonomska pravičnost" in "socialna pravičnost".

Čeravno so v naši hiperindividualizirani kulturi argumenti, kot so Beckovi, lahko za nekatere prepričljivi, že najbolj bežno branje Svetega pisma pokaže središčnost imperativa pravice v Svetem pismu. Ne glede na to, da se sodobni interpreti ne strinjajo o njegovi pomembnosti ali o rešitvah, ki odgovarjajo klicu po poštenosti v hebrejskem Svetem pismu in v Novi zavezi, se skrb za osnovne dobrine pojavlja skozi celoten kanon. Eden najjasnejših primerov je poročilo v Apostolskih delih, ki opisuje življenje med najzgodnejšimi Jezusovimi učenci, potem, ko se je vzdignil v nebo:

"Množica teh, ki so sprejeli vero, je bila kakor eno srce in ena duša. Nihče ni trdil, da je to, kar ima, njegova last, temveč jim je bilo vse skupno. Apostoli so z veliko močjo pričevali o vstajenju Gospoda Jezusa in velika milost je bila nad vsemi. Nihče med njimi ni trpel pomanjkanja. Lastniki, ki so prodajali zemljišča ali hiše, so prinašali izkupiček ter ga polagali k nogam apostolov; in sleherni je od tega dobil, kar je potreboval." (Apd 4,32-35.)

Poudarek v tem odlomku je na deljeni odgovornosti in skupnosti (koinōnia). Grška beseda za "skupno" (koina) prihaja iz enakega korena kot koinōnia in poudarja imperativ pravice v Apd. V enakem duhu kot jubilejno leto in reforme 5 Mz ta egalitarna vizija v Apostolskih delih spodbuja vernike, da skrbijo za tiste na robu, ustvarjajo enakovredno izmenjavo dobrin in storitev in so še posebej pozorni na najšibkeje, vključno z vdovami in sirotami (Apd 6,1).

Četudi je zgodovinska zanesljivost takega pravičnega okvira vprašljiva, ta odlomek skupaj z drugimi, ki smo jih obravnavali v tej razpravi, postavlja pravičnost za osnovni cilj za medčloveške odnose v Svetem pismu. Ambiciozna narava teh odlomkov prikazuje osrednji pomen reformističnih vizij za svetoписemske pisatelje in njihovo občinstvo, četudi so bili del enačbe mešani motivi. S tem, da potrjujejo pomen teh prič tudi za danes, interpreti potrjujejo večno naravo nasveta, vztrajno razslojenost, ki ogroža skupnosti in narode po svetu, in Boga pravice in pravičnosti, ki se zavzema posebej in vneto za tiste, ki nimajo osnovnih možnosti in ki potrebujejo podporo skupnosti. Imperativ pravice ostaja ena osnovnih tem skozi Sveto pismo.

Prevedla Lea Jensterle

1. Prevedeno po objavi v: Interpretation: A Journal of Bible and Theology 2015, Vol. 69(4) 399–414.
2. Glej 2012 Pew Charitable Trusts Study, "Payday Lending in America: Who Borrows, Where They Borrow, and Why," www.pewtrusts.org/~media/legacy/uploadedfiles/pes_assets/2012/PewPaydayLendingReport. Glede na študijo je median prihodka za posojiljemalce hitrih kreditov le malo nad 22,400 \$ in več kot osemdeset odstotkov posojil je "prevrnjenih" v dveh tednih, s čimer se nadaljuje cikel dolgov. Poleg tega povprečni posojiljemalce vzame vsako leto osem posojil za 375 \$ in si s tem nakoplje 520 \$ obresti. Glej Jessica Silver-Greenberg, "Consumer Protection Agency Seeks Limit on Payday Lenders," *The New York Times* (February 8, 2015), <http://dealbook.nytimes.com/2015/02/08/consumer-protection-agency-seeks-limit-on-payday-lenders/>; in Gary Rivlin, *Broke, USA: From Pawnshops to Poverty, Inc.: How the Working Poor Became Big Business* (New York: HarperCollins, 2010).
3. Glej Rivlin, *Broke*. Poizkusi, da bi reformirali prakso pretiranih obrestnih mer, so v večini državnih zakonodaj po Združenih državah propadli zaradi spretnege in intenzivnega lobiranja posojilne industrije. Večina ekonomskih analitikov in zagovornikov reform prepoznava potrebo po začasnih posojilih ("stopgap lending"), a si prizadevajo za občutna zmanjšanja pretiranih obrestnih mer.
4. Hebrejska beseda za "obresti" v tej vrstici, *nešek*, pomeni tudi kačji pik.
5. Harold V. Bennett, "Justice, OT," *NIDB* 3:477; cf. B. Johnson, "mišpāt," *TDOT* 9:86–98.
6. Johnson, "mišpāt," 92.
7. Gerhard Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1966; repr., 1984).
8. Glede pomena tega okvira glej prelomno J. David Schloen, *The House of the Father as Fact and Symbol: Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East* (Studies in the Archaeology and History of the Levant 2; Winona Lake, IN.:

- Eisenbrauns, 2001); cf. Shunya Bendor, *The Social Structure of Ancient Israel: The Institution of the Family (Beit 'Ab) from the Settlement to the End of the Monarchy* (JBS 7; Jerusalem: Simor, 1996).
9. Proces, ko se ženska pridruži gospodinjstvu svojega moža, je znan kot patrihalen sistem.
 10. Prebivajoči tujec (Heb. Gēr) je tujec, ki daljši čas prebiva med Izraelci in se spreobrne k svetim Jahvejevim tradicijam. Status takega posameznika je nekje vmes med tujcem in Izraelcem, a pomen tega, da se tak posameznik pridruži varnemu gospodinjstvu, se kaže skozi svetopisemske zakone (npr. 2 Mz 20,10). Glej Jacob Milgrom, "Religious Conversion and the Revolt Model for the Formation of Israel," *JBL* 101 (1982): 169–76 (170). Cf. David L. Baker, *Tight Fists or Open Hands?: Wealth and Poverty in Old Testament Law* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 178–80.
 11. Glede zakona o leviratskem zakonu glej 5 Mz 25,5–9.
 12. O morebitno vprašljivih taktikah, ki se pojavijo v Rutini knjigi, vključno z odločitvijo, da Ruto pošljejo na mlatišče v 3. poglavju, glej Danna Nolan Fewell in David M. Gunn, *Compromising Redemption: Relating Characters in the Book of Ruth* (Louisville: Westminster John Knox, 1990).
 13. Zanedavno študijo o sociokulturnem kontekstu Rute in motivaciji oseb glej Peter H. W. Lau, *Identity and Ethics in the Book of Ruth: A Social Identity Approach* (BZAW 416; Berlin: de Gruyter, 2011).
 14. Glede težkih pogojev glej Oded Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel* (Boston: ASOR, 2002); Philip J. King in Lawrence E. Stager, *Life in Biblical Israel* (LAI; Louisville: Westminster John Knox, 2001).
 15. Michael C. Hudson in Marc van de Mieroop, eds., *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East* (International Scholars Conference on Ancient Near Eastern Economies 3; Bethesda, MD: CDL, 2002); Reuven Yaron, *The Laws of Eshnunna* (rev. ed.; Jerusalem: Magness, 1988), 235–46.
 16. Prevod avtorja: "We are having to put up our sons and daughters as collateral." (Op. prev.) V mojem prevodu fraza vključuje besedo "jamstvo" (rbym) in ne "mnogo" (rby), majhen besedilni popravek, ki ga delajo mnogi komentatorji.
 17. Za ozadje glej Gregory C. Chirichigno, *Debt Slavery in Israel and the Ancient Near East* (JSOTSup 141; Sheffield: JSOT, 1993).
 18. Jezik Neh 10,32 [31] spaja pravne formulacije Zaveznega zakonika (2 Mz 23,11) in 5 Mz 15,1 o sobotnem odpustu. Taka pravna spajanja so pogosta v poeksilskih knjigah, kot je Nehemija. Glej Joshua Berman, "The Legal Blend in Biblical Narrative (Jozue 20,1–9, Judges 6,25–31, 1 Samuel 15,2, 28,3–25, 2 Kraljev 4,1–7, Jeremija 34,12–17, Nehemija 5,1–12)," *JBL* 134 (2015): 105–25 (106).
 19. 1 Mkb 6,48–54 omenja manjvredno pozicijo Judov v njihovih bitkah proti Selevkidom (drugo stoletje pred Kr.) zaradi nezadostnih provizij v sobotnem letu. Podobno Jožef razpravlja o opustitvi davka med vladavino Julija Cezarja zaradi slabe letine v sobotnem letu (Ant. 14.203).
 20. Jacob Milgrom opozarja, da dolžnik služi kot začasni član posojilodajalčeve družine, a na koncu obdrži neodvisen status (*Leviticus* 23–27 [AB 3B; New York: Doubleday, 2001], 2207–8).
 21. Primeri oderuštva v judovski družbi so številni in nikoli ne omenjajo jubilejnega leta kot končnega sredstva poravnave (npr. Nehemija 5, Sir 29,14–20; Jožefova razprava o prozbulu v J.W. 2.427).
 22. Roland Boer, *The Sacred Economy* (LAI; Louisville: Westminster John Knox, 2015), 23, definira "pridobivanje" kot "pridobivanje sadov dela s strani tistih, ki ne delajo (samovoljno nezaposleni, namreč vladajoči razred in njegovi "priveski"). Pridobivanje se dogaja z izkoriščanjem ali razlastitvijo: prvo označuje pridobivanje presežka tistega, kar nekdo poseduje – zemljo, orodja, delavce – medtem ko drugo pomeni pridobivanje tega, česar posameznik nima, ampak poseduje nekdo drug."
 23. Boer, *Sacred Economy*, 291.
 24. Douglas A. Knight, *Law, Power, and Justice in Ancient Israel* (LAI; Louisville: Westminster John Knox, 2011), 222.
 25. Knight, *Law, Power, and Justice*, 220.
 26. Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain* (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49) (ed. Adela Yarbro Collins; Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1995), 400–4.
 27. Carl Joachim Friedrich, *Transcendent Justice: The Religious Dimension of Constitutionalism* (Durham, NC: Duke University Press, 1964), 16–17.
 28. S. Dean McBride, "Polity of the Covenant People: The Book of Deuteronomy," *Int* 41 (1987): 229–44, začrta celostno naravo vizije pravice v Devertonomiju.
 29. J. David Pleins, *The Social Visions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 52.
 30. Moshe Weinfeld, *Social Justice in Israel and in the Ancient Near East* (Jerusalem: Magness, 1995), obravnava uporabo jezika o pravici in pravičnosti v hebrejski Bibliji in drugih staroveških bližnjevzhodnih besedilih.
 31. John T. Carroll, *Luke* (NTL; Louisville: Westminster John Knox, 2012), 339.
 32. Amartya Sen, "Capability and Well-being," v *The Quality of Life* (ed. Martha Nussbaum in Amartya Sen; Oxford: Clarendon, 1993), 30–53.
 33. Glede Senove uporabe pojma "functionings" gl. še Douglas A. Hicks, "Gender, Discrimination, and Capability: Insights from Amartya Sen," *JRE* 30 (2002): 137–54 (139–40).
 34. Martha Nussbaum (*Women and Human Development: The Capabilities Approach* [Cambridge: Cambridge University Press, 2000]) uporablja Aristotelove kategorije, da razširi Senov model s posebnim poudarkom na pomenu politične udeležbe.
 35. Amartya Sen, "Over 100 Million Women Are Missing," *New York Review of Books* (December 1990): 61–66.
 36. Carmen DeNavas-Walt in Bernadette D. Proctor, *Income and Poverty in the United States: 2013* (United States Census Bureau, September 2014), <https://www.census.gov/content/dam/Census/library/publications/2014/demo/p60-249.pdf>.
 37. *The Glenn Beck Radio Program*, March 2, 2010 (www.glennbeck.com/content/show/2010-03-02).
 38. Najbolj znani oris miselnega sveta Randove se pojavi v njenem romanu iz leta 1957, *Atlas Shrugged* (New York: Random House, 1957; ponatis New York: Dutton, 1992), kjer protagonist (John Galt) potrjuje svojo odličnost proti vsiljivi in obstruktivni vladni birokraciji in mreži "izkoriščevalcev".
 39. Glej npr. http://www.nytimes.com/2010/03/12/us/12justice.html?_r=0 in <http://www.christianitytoday.com/ct/2010/marchweb-only/20-51.o.html>.

Nadaljevanje?



ROBERT LOUIS WILKEN

Sirsko govoreči kristjani: Cerkev Vzhoda*

V nasprotju z egiptovskimi škofi, ki so Kalcedon zapustili poraženi, se je večina iz Sirije, zlasti na območju Antiohije, vrnila domov z zadovoljstvom, da je bila formula o "dveh naravah" sedaj zagotovljena v slovesni deklaraciji cesarskega zbora. En škof je imel še posebno razlog za veselje. Ime mu je bilo Ibas, bil je sirsko govoreči škof mesta Edesa vzhodno od Antiohije. Kot energičnega govornika za antiohijsko tradicijo in ostrega kritika Cirila Aleksandrijskega ga je odstavil Dioskur na "roparskem koncilu" v Efezu 449. Toda dve leti kasneje so ga v Kalcedonu ponovno postavili na položaj.

Ibas je bil manj pomemben igralec v veliki polemiki glede Kristusove osebe, čeprav je bilo pismo, ki ga je svojčas spisal, predmet razgrete debate na cerkvenem zboru in so ga naposled obsodili na še enem koncilu sto let po Kalcedonu. Vendar je bil pomen pisma bolj kulturnen kot doktrinaren; napisano je bilo v sirščini in naslovljeno na Marija, ki je bil najpomembnejši škof krščanske skupnosti v perzijskem imperiju. Ibasa je imenoval škof Antiohije, toda Antiohija se je nahajala proti zahodu, v bližini Sredozemskega morja. Tam je bil jezik grški, dasiravno so bile na semanje dneve ulice natrpane s sirsko govorečimi kmeti s podeželja. Če si potoval v smeri proti vzhodu v staro Mezopotamijo, območje med rekama Evfrat in Tigris, je bila pokrajina posejana s sirsko govorečimi mesti in vasmi.

Edesa, kjer je Ibas živel, se je nahajala malo prek 150 milj severovzhodno od Antiohije, v najvzhodnejšem predelu današnje Turčije. Ležeča na vrhu rodovitnega polmeseca v nižavju med Tigrisom in Evfratom je stala na poti od Mezopotamije do obale Sredozemlja. Baj je Abraham potoval skozi to območje na svoji poti iz kaldejskega Ura v bližini Perzijskega zaliva proti obljubljeni deželi. Ena cesta se spušča iz Armenije in vodi južno v Haran, druga pa poteka proti vzhodu vzdolž svilnate ceste v Perzijo (Irak in Iran), Indijo in na Kitajsko. Že v šestem stoletju je bilo območje vzhodno od Edese, Tur Abdin, gora Božjih služabnikov, dom ducatov samostanov.

V 1. stoletju pr. Kr. je Edesa postala prestolnica neodvisnega kraljestva, toda ko se je Rimsko cesarstvo širilo proti vzhodu, je mesto prišlo pod rimsko nadvlado. V tretjem stoletju

se je v Perziji vzpela na oblast nova vladajoča dinastija Sasanidov in osnovala velikanski imperij, raztezajoč se od Sogdiane v Osrednji Aziji do Arabije na jugu, ter na vzhodu povsem do Kitajske. Od sredine tretjega pa vse do muslimanskega zavzetja v sedmem stoletju je bila Perzija najmogočnejši sovrag Rima. Ko sta se velesili borili za prevlado v regiji, je bila Edesa izčrpana na en in nato še na drugi način. V času, ko je Ibas postal škof, v tridesetih letih 5. stoletja, je bila Edesa del Rimskega cesarstva, četudi so imeli njeni kristjani močne vezi s sirsko govorečo skupnostjo v sasanidskem imperiju.

V Edesi se je pojavila semitska oblika krščanstva, ki se je razlikovala od tiste grško in latinsko govorečega krščanstva v deželah okrog Sredozemlja. Sirski pesnik Efrem (u. 373) je svoja zadnja leta preživel v Edesi. Efrem stoji na začetku sirske literarne tradicije. Njen razcvet je prišel kasneje s takšnimi pisci, kot sta Narzaj (u. 503), pesnik in razlagalec Svetega pisma, in Jakob iz Seruge (u. 521), prav tako pesnik in škof. Toda vsi so se ozirali nazaj na Efrema in črpali iz njegovih literarnih del. Njegove himne so postale del sirskega bogoslužja in določile standard za poznejšo sirsko himnografijo, njegov vpliv pa se je razprostiral daleč onkraj sirskega krščanskega sveta. Efrem je živel, preden so imeli sirski kristjani obsežne stike z grško mislijo, in predstavlja izvorno obliko krščanskega razmišljanja, katerega jezik, način izražanja in mišljenjski vzorci so semitski.

Dvajset let po Efremovei smrti je Hieronim poročal, da je bil ta na Zahodu tako spoštovan, da so njegova dela "v nekaterih cerkvah brali po prebiranju Svetega pisma" Nekatera so bila prevedena v grščino, in Hieronim je prebral njegovo delo o Svetem Duhu. Celo v prevodu lahko Hieronim prepozna Efremove "plemenit um". Še en zahodni pisec, Paladij, je Efrema imenoval "največja dika katoliške Cerkve". V prevodu Paladijeve knjige v sirščino več stoletij zatem prevajalec doda lasten odstavek, v katerem pripoveduje o sanjah "enega izmed svetih očetov". Skupina angelov je na Božjo

zahtevo spustila papirni zvitek iz nebes in vprašala, komu ga velja zaupati. Nekateri so omenili eno osebo, drugi drugo, toda naposled so vsi dejali: "Nikomur ne gre zaupati tega razen Efrema", kajti "Efrem poučuje, kot da bi mu iz ust tekel vrelec."

V kontroverzi glede Kristusa v petem stoletju je Rabula, škof Edese, na koncilu v Efezu 431 zagovarjal obsodbo Nestorija, patriarha v Konstantinoplu. Toda ko je 435 škof postal Ibas, je dajal prednost nauku Teodora Mopsuestijskega. Teodor je umrl 428 na predvečer spora med Cirilom in Nestorijem, vendar so njegova dela vplivala na razmišljanje Cirilovih nasprotnikov, tudi na Nestorija, antiohijskega škofa Janeza in na Teodoreta, škofa iz Kira, grško govorečega mesta med sirsko govorečimi kristjani severovzhodno od Antiohije. Škof iz Mopsuestije je bil kot razlagalec Svetega pisma tako cenjen, da so ga klicali preprosto "Razlagalec", in v svojem pismu Mariju ga Ibas imenuje "blaženi Teodor, oznanjevalec resnice in učitelj vere". Številna njegova dela so se nam ohranila samo v sirske prevodih.

Ob svoji smrti je bil Teodor spoštovan škof in učenjak, ki so ga drugi škofje v cesarski Cerkvi zelo cenili. A ker je napisal polemična dela proti Cirilu, je bil po smrti ob svoj ugled. Nekatera od njegovih del so sčasoma obsodili. Kljub temu se je mnogim zdelo, da so sklepi iz Kalcedona upravičevali njegovo učenje, ali pa vsaj podpirali njegovo interpretacijo jezika o dveh naravah. Kot je Ciril postal avtoritativen učitelj za Kopte v Egiptu, tako je Teodor postal učitelj *par excellence* sirske kristjanov v sasanidskem imperiju in osrednji Aziji. V tem je kanček ironije: Ciril in Teodor sta oba pisala v grščini.

Ker je Kalcedon postal norma pravovernosti v bizantinskem svetu (in tudi v Rimu), so se Kopti odtujili od grških in latinskih cerkva. Toda v Siriji je bila situacija bolj zapletena. Do začetka šestega stoletja so škofje v zahodni Siriji, predelu bližje Sredozemlju, postali kritiki Kalcedona in začeli gledati na Cirila kot na svojega učitelja. Celo Antiohija, teološka tekmica Aleksandrije v petem stoletju, je v

šestem stoletju prestopila na stran miazfizitizma v času patriarha Severa (512-518), učenca in zagovornika Cirilovega nauka.

Spori petega stoletja so pretresali šibko enotnost krščanstva na Vzhodu, in ena Cerkev, priznana v nicejski verozipovedi ("verujem v eno sveto katoliško in apostolsko Cerkev") je bila na poti k delitvi v več ločenih skupnosti, vsako s svojo lastno hierarhijo:

1. Tiste, ki so vztrajali pri koncilu v Kalcedonu. Na Bližnjem vzhodu so te kristjane, od katerih so mnogi govorili sirski, začeli klicati *melkiti* po sirski besedi za kralja ali cesarja, ker so bili v občestvu s cesarjem v Konstantinoplu. Obstajala je še druga kalcedonska skupnost – *maroniti*, poimenovana po menihu po imenu Maron, ki je umrl v zgodnjem petem stoletju. Po njegovi smrti je bil ustanovljen samostan v severni Siriji, in v teku polemike o Kristusu so ti menihi in njihovi pristaši sprejeli koncil v Kalcedonu.

2. Kopti v Egiptu, ki so sedaj imeli svojega lastnega patriarha, so se oddelili od kalcedonskega patriarha. V zgodnjem šestem stoletju so se Koptom pridružili zahodni Sirci, živeči v soseščini Antiohije. Oprijelo se jih je ime jakobiti, ker je Jakob Baradej, edeški škof (543-578), med potovanji povsod po pokrajini posvečeval škofo in osnoval neodvisno hierarhijo v Siriji. Skupaj s Kopti so oblikovali drugo večjo frakcijo – "nekalcedonce" ali *miazfizite*.

3. Sirsko govoreče kristjane v Sasanidskem perzijskem imperiju in Osrednji Aziji. Pogosto jim pravijo nestorijanci, ker so zavrnil koncil v Efezu 431, kjer je bil odstavljn Nestorij, toda pravi izraz za to veliko skupino kristjanov je *vzhodna Cerkev*. Njihov patriarh ali *katolikos* je domoval v Selevkiji-Ktezifonu, mestu, ki je zasedalo oba bregova Tigrisa, in kasneje v Bagdadu.

Ker je mesto Edesa postalo del Rimskega cesarstva, je bilo pod stalnim pritiskom Konstantinopla, da bi ustrezalo doktrinarnim merilom cesarske Cerkve, celo, ko so se cesarji nagibali zdaj v eno, zdaj v drugo stran. Leta 489 je cesar Zenon v prizadevanju, da bi končal delitve, ki jih je povzročila

kontroverza, iz mesta pregnal tiste učitelje in študente, ki so vztrajali pri naukih Teodorja iz Mopsuestije. Zbežali so v Nisibis, sirsko govoreče mesto severovzhodno od Edese, kjer je bil rojen Efrem, danes znano kot Nusaybin v vzhodni Turčiji, kjer so ustanovili novo šolo.

Nova šola v Nisibisu je odigrala ključno vlogo v življenju vzhodne Cerkve. Njen sloves je segal do latinskega Zahoda in v šestem stoletju je v južni Italiji Kasiodor (u. 580) po njej izdelal svoj izobraževalni program. Z lastnim poslopjem, visokošolskim osebjem in formalnimi pravili za poučevanje je šola v Nisibisu zagotavljala osnovni pouk slovnice, kot tudi nadaljevalno usposabljanje v branju in interpretiranju. Študenti so pričeli s psalmi, in ko so napredovali, so študirali Teodorjeve komentarje o Svetem pismu.

Čeprav je šola v Nisibisu ponujala discipliniran intelektualni študijski program, njen cilj ni bil zgolj razumeti Sveto pismo; namen je bil oblikovati življenja in moralo študentov. Podobno kot redovna skupnost je imela združba študentov in učnega kolegija redno proceduro molitve, meditacije in bogoslužja. Branje je bilo vrsta obrednega dejanja, pri katerem so Sveto pismo obnavljali ob pomoči recitacije. Pomen cerkvenemu petju podobne recitacije med sirskimi kristjani ilustrira pripoved o posvetitvi cerkve v samostanu Beth Abhe, kakih 25 milj vzhodno od Mosula v današnjem Iraku. Med praznovanjem "svetih skrivnosti" v teku posvetitve so meniha po imenu Jakob prosili, naj stopi na ambon in prebere psalme; sočasno je bil tam "učen duhovnik, ki je odšel ven k cerkvenemu napušču, da bi razmislil o osnutku govora", za podajanje katerega se je pripravljval. Toda ko je škof Mar Jakob pričel recitirati psalm, je milina njegovega glasu tako zelo pritegnila pozornost in duha slehernika, da so vsi z uprtimi očmi zrli vanj." Ko je končal svoj psalm in se spustil z ambona, mu je učeni duhovnik glasno zaklical: "Hvala ti, mladi mož, zakaj tvoj mili glas in čudovito izvajanje tvojega petja je iz mojega duha izvabil misli, ki sem jih želel strniti."

Preko generacij so sirsko govoreči kristjani v sasanidskem imperiju spletli izrazit občutek za svojo identiteto. To je bil rezultat geografske lege, politike in religije. Ko so Sasanidi strmoglavili prejšnje vladarje Parte, so vzpostavili zoroastrstvo kot uradno vero kraljestva. Zoroastrstvo je bila iranska vera, katere korenine segajo nazaj do Zoroastra (Zaratustre), ki je živel v drugem tisočletju pr. Kr. Njena značilna lastnost je bilo čaščenje enega boga Ahure Mazde, stvarnika veselja, ter duhov dvojčkov Spente Mainju in Angre Mainju, prvega dobrega in blagodejnega, drugega pa zlobnega in pogubnega. Človeška zgodovina je pripovedka o kozmičnem boju med tema dvema duhovoma. Zoroastrstvo je gojilo edinstveno čaščenje ognja kot ene izmed sedmih dobrih stvaritev Ahure Mazde. Ogenj je bil simbol Boga, ki je "čista, neoskrunjena luč", zato so gradili svetišča, v katerih je ogenj gorel brez prekinitve. Stati pred ognjem je pomenilo biti v navzočnosti Boga. Za v Perzijskem imperiju živče kristjane bi prihod zoroastrstva kot uradne religije vselej vodil do preganjanja.

Ko je cesar Rimskega cesarstva postal Konstantin, je krščanstvo sasanidskim vladarjem dajalo vtis uradnega verstva rimskega sveta. Posledično so začeli kristjane sumničiti, da so vdani veri, ki jo prakticira tuje in konkurenčno kraljestvo, kraljestvo Rimljanov. Kot cesar se je Konstantin čutil odgovornega za vse kristjane, kjer koli že živijo, zato je v nepremišljenem pismu Šapurju II., sasanidskem kralju, od tega zahteval, naj popazi na kristjane v svojem kraljestvu. Konstantin je pisal, da so "nadvse obširna območja Perzije" polna kristjanov, in molil, da bi lahko uživali blaginjo ter da bo Šapur "spoznal milost in naklonjenost tistega Boga, ki je Gospod in Oče vsega". Ob takšnem posredovanju rimskega cesarja je razumljivo, zakaj so Sasanidi krščanstvo označevali za "cesarjevo vero", in brž ko je Konstantin prišel na oblast, so perzijski vladarji podvojili davek za "Nazarenčane". Ko je vodja krščanske skupnosti zavrnil pristanek na zvišanje, so ga prijeli in usmrtili.

K preganjanju sta pripeljala dva dejavnika: sum, da so kristjani zvesti zgodovinskemu sovražniku Perzije, Rimu, ter konflikt med krščanstvom in zoroastrstvom. V zgornjem uradnem dokumentu je sasanidski kralj o krščanstvu povedal tole: "Ti kristjani rušijo naš sveti nauk ter ljudi učijo, naj služijo enemu Bogu, ne pa častijo Sonca in Ognja. Omadežujejo vodo z izpiranjem svojih teles, se ne poročajo in plodijo otrok ter zavračajo udeležbo v vojni s kraljem kraljev [sasanidski vladar]. Ne poznajo nikakršnih pravil o klanju in uživanju živali; trupla ljudi zakopavajo v zemljo. Izvor kač in plazečih se bitij pripisujejo dobremu Bogu. Prezirajo večino kraljevih služabnikov in učijo čarovništva."

Preganjanje je trajalo več kot dve desetletji, začeni 341, in nekateri ocenjujejo število mučencev na tisoče. Toda spričo smrti kralja Šapurja 379 so kristjani začeli uživati obdobje strpnosti, pod poznejšimi vladarji pa jim je bila podeljena pravica živeti lasten način življenja kot legitimna verska skupnost znotraj imperija. *Katolikos*, poglavar cerkve v sasanidskem imperiju, je bil uradno pripoznan s strani vladarja in zadolžen za vodenje kristjanov v kraljestvu. Zares, vprašljiv blagoslov! Od cerkva so zahtevali, naj molijo za blagor "kralja kraljev", častnega naslova sasanidskega vladarja. Prav kakor cerkev v Rimskem cesarstvu je tudi vzhodna cerkev skozi vihre preganjanj postala močnejša in samozavestnejša glede svojega mesta – omejenega, kakopak – znotraj Perzijskega imperija.

Ob vrnitvi miru si je cerkev v Perziji prizadevala utrditi svojo identiteto kot posebna krščanska skupnost, enaka po veri s cerkvijo v Rimskem cesarstvu, toda cerkveno neodvisna. Leta 410 so se na zborovanju v Selevkiji-Ktezifonu sestali škofje v Perziji na svoji prvi uradni sinodi. Pod vodstvom svojega glavnega škofa, Izaka, je sinoda prevzela veroizpoved in kanone koncilov v Niceji (325) in Konstantinoplu (381). Na še enem koncilu leta 424 so škofje v Perziji odredili, da so se zmožni voditi sami brez vmešavanja z Zahoda. Prvotno so bili kristjani v Perziji pod jurisdikcijo Antiohije,

a zdaj so razglasili, da bodo upravljali lastne zadeve. Nič več, je dejal, se ne bodo nobena vprašanja nanašala na "zahodne patriarhe", tiste v Rimskem cesarstvu. "Katolika Vzhoda" ne bodo sodili tisti pod njim ali drugi patriarhi. Konec šestega stoletja je katolikos prevzel naslov "patriarh" vzhodne Cerkve, in škofje so se sklicevali na Kristusove besede Petru: "Na tej skali [gr. pétros] bom sezidal svojo Cerkev" (Matej 16,18), hvaleč ga kot "samo naš Peter".

Pri pripovedovanju o zgodnji zgodovini krščanstva je navada izpostaviti vlogo glavnih mest, Aleksandrije, Antiohije, Rima in Konstantinopla, katerim vsem je bil sčasoma dodeljen naziv patriarhata. In ko so minevala stoletja, sta Rim in Konstantinopel, eno na Zahodu s svojim pogledom, obrnjenim proti severni Evropi, in drugo na grško govorečem Vzhodu, zroč Slované na Balkanu in v Rusiji, simbolizirali dva vélika kulturna in cerkvena svetova krščanstva. Vendar je ta način spominjanja krščanske preteklosti kratkoviden, kajti ne upošteva še enega pomembnega središča krščanstva na Vzhodu – Cerkve s središčem v sasanidskem imperiju.

Vzhodna cerkev je ohranila svojo lastno politiko v notranjih zadevah. Dober primer je poročanje škofov. Kajpak je bil celibat nujen pogoj za meniško življenje, toda niti na Zahodu niti na Vzhodu se ta od duhovščine ni zahteval. Vseeno je bil celibat v petem stoletju vsesplošno razširjen med duhovniki širom krščanskega sveta, še zlasti med škofi, zato je v vzhodni Cerkvi izbruhnila polemika glede poročanja škofov. Na koncilu leta 486 pod vodstvom Akacija, takratnega katolika, so perzijski škofje sprejeli kanon, ki je odobril poročanje škofov. Potrdil je pravico vseh kristjanov do poroke, bodisi laikov, duhovnikov ali škofov, čeprav je sledeč starodavnemu običaju odredil, da se duhovnik ali škof po posvečenju ne moreta poročiti.

V obrambo svojega ukrepanja so škofje ponudili dokaz iz Svetega pisma, navajajoč besede svetega Pavla Timoteju: "Če se kdo

poteguje za škofovsko službo, hrepeni po dobrem delu. Zato mora biti škof brez graje, mož ene žene ..." (1 Tim 3,1-2.) Prav tako so govorili, da je vsiljevanje celibata tistim, ki niso poklicani za življenje samotarja, vodilo h kvarnemu in nemoralnemu vedenju, navajajoč avtoriteto sv. Pavla: "... ker je boljše skleniti zakon kakor plameneti" (1 Kor 7,9). Brez dvoma so bili pogledi in čustva perzijske družbe dejavnik pri odločitvi koncila. Prakticiranje deviškosti ni bilo po godu Perzijcem. Ljudje so gledali zviška na spolno vzdržno duhovščino, zato so nekateri prakso dojemali kot nepriznavanje perzijske kulture. V vsakem primeru je bila odločitev koncila še en primer neodvisnosti vzhodne cerkve od cesarske.

Vzhodna Cerkev se je premaknila v drugo kulturno okolje od kristjanov v Rimskem cesarstvu, zato ji je njena geografska lega dajala edinstveno mesto v krščanski zgodovini. Središče vzhodne Cerkve je bilo v nižavju in hriboviti deželi na vzhodnem delu reke Tigris v današnjem Iraku, a je segala veliko dlje proti vzhodu. Če pogledamo na zemljevid Bližnjega vzhoda danes, je bila vzhodna Cerkev razširjena po jugovzhodni Turčiji, Azerbajdžanu, Iraku, Kuvajta, vzhodne Savdske Arabije, Bahrajna, Združenih arabskih emiratom, Omana, Irana, Turkmenistanu, Uzbekistanu in Afganistanu. Imela je velikopotezno vizijo krščanskega misijona, zato so menihi in škofje ponesli evangelij v dežele, mnogo oddaljenejšje od tistih, ki so jih dosegli misijonarji z latinsko govorečega Zahoda ali z grško govorečega Vzhoda. Sirsko govoreči kristjani iz vzhodne Cerkve so ponesli novo vero vse do Indije in Kitajske ter do otokov v Indijskem oceanu, vključno s Cejlonom (Šrilanka).

Prevedel David Prajnc

* Prevedeno po: Robert Louis Wilken, *The First Thousand Years: A Global History of Christianity* (New Haven in London, 2012), 222-228.

Narava oblikuje arhitekturo



Krščanska prihodnost Kitajske**

Ob koncu kitajske državljanske vojne leta 1949, ko je Komunistična partija premagala nacionaliste in ustanovila Ljudsko republiko Kitajsko, je bilo na Kitajskem pol milijona kristjanov. Toda kljub grobemu zatiranju kitajske vlade je po oceni Feganga Janga, sociologa z Univerze Purdue, ta številka v skoraj sedemdesetih letih narasla na več kot 60 milijonov. Vsako leto pa naraste še za nekaj milijonov, zato nekateri govorijo celo o kipečem izviru ali gejzirju. In če bo šlo tako naprej, bo do leta 2030 na Kitajskem kristjanov več kot 200 milijonov, kar je več kot v Združenih državah, s tem pa bo Kitajska postala država z največ kristjani na svetu.

Začetke te izjemne rasti lahko iščemo v dveh dogodkih sodobne kitajske zgodovine: v kulturni revoluciji, ki jo je leta 1966 začel Mao Zedong, in v pokolu na Trgu nebeškega miru, ki ga je leta 1989 sprožil Deng Šjaoping. Zaradi teh dveh katastrof so življenje izgubili številni nedolžni ljudje, obenem pa je bilo porušeno tudi zaupanje v marksizem-leninizem in maoizem. Ta dogodka pa sta povzročila tudi veliko duhovno praznino, zato so Kitajci začeli iskati novo vero.

Ko se je končala kulturna revolucija, je bilo, kakor da bi se generacija mojih staršev pravkar zbudila iz sanj: Izkazalo se je namreč, da človek, ki so ga častili kot Rdeče Sonce, ni bil nič drugega kot krut in brezobziren diktator, ki je živel razuzdano in nemoralno življenje. Moj oče je bil inženir in član Komunistične partije. Povedal mi je, da se je skupaj

s skrivnostno strmoglavljenim letalom, na katerem je bil namestnik predsednika vlade Lin Biao, ki je bil najprej predviden za Maovega naslednika, toda nato označen za izdajalca, na koščke razletela tudi njegova vera v komunizem.

Moje prebujenje pa se je zgodilo 4. junija 1989, v času pokola na Trgu nebeškega miru. Star sem bil 16 let in z družino smo na radijskih postajah BBC in Voice of America na skrivaj poslušali poročila o dogodkih tiste noči. Ko sem iz zvočnikov zaslišal krike, jok in streljanje, se je vsa politična propaganda, ki so mi jo v glavo vtepali v šoli, kot: "Brez Komunistične partije ne bi bilo nove Kitajske," spremenila v prah. V noči 4. junija je tako med kitajskim režimom in mano nastal prepad. Prisegel sem si, da ne bom nikoli služil vladi, ki strelja na neoborožene in nemočne ljudi.

Leta kasneje sem v Pekingu spoznal Matere s Trga nebeškega miru, skupino aktivistov za demokratizacijo Kitajske, v kateri so bili starši, sorodniki in prijatelji žrtev pokola. Profesorica Ding Zilin, mati ene izmed žrtev, mi je takrat dala izvod svoje knjige *Intervjuji z žrtvami 4. junija*. Na prvo stran je z roko napisala: "Če bi bil moj sin še živ, bi ti bil kot brat." Njen sin Džang Dželian je bil namreč samo leto starejši od mene. Če ne bi bil v oddaljeni provinci Sečuan, ampak v središču gibanja za demokratizacijo v Pekingu, bi morda tudi jaz končal tako kot on?

Po dogodkih na Trgu nebeškega miru je bil Deng Šjaoping prepričan, da je za to, da bi se režim ohranil na oblasti, ključno, da nekaj izbrancem omogoči, da postanejo bogati. Zato je uresničil njihove gospodarske sanje in jim pomagal obogateti, obenem pa je žrtvoval politične sanje mnogih, da bi živeli v svobodni družbi. Toda denar lahko tako kot droga na ljudi vpliva samo nekaj časa. Človek ne more živeti samo od kruha. Poleg materialnih potreb ima tudi duhovne. In to krizo so zaznali tudi v vladi. Zato so začeli brskati za konfucianizmom in budizmom, ki so ga pred tem zavrgli, in upali, da bodo v dobro partije obnovili nekdanjo moralno avtoriteto teh dveh tradicij.

Tradicija nauk, ki se je začela s Konfucijem, je Kitajce usmerjala več kot dve tisočletji. Konfucianizem poudarja, kako pomembno je razvijanje značaja, pa tudi razuma, brzdanje želja, ohranjanje zmernosti in naklonjenost do vseh. "Spoštuj vsakega ostarelega, kot da bi bil tvoj prednik; poskrbi za vsakega otroka, kot da bi bil tvoj otrok." Tak nasvet bi imel veliko težo povsod v civiliziranem svetu, v njem pa odmeva tudi Jezusova zapoved: "Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe." Toda po drugi strani so vladarji konfucianizem uporabljali kot politično orodje za nadzor nad ljudmi in manipulacijo z njimi; s sklicevanjem na "nebeški ukaz" in "konfucijansko pravovernost" so si namreč zagotavljali absolutno oblast. Z dinastijo Han je konfucianizem leta 141 pr. Kr. postal uradna državna religija. Sčasoma pa se je vedno bolj obsedeno ukvarjal

s hierarhijo in družbenim položajem, ki sta bila izvor pomena in vrednosti vsega. Šele v preteklem stoletju so Kitajci začeli kritično razmišljati o konfucijanskem nauku; to se je začelo leta 1919 z Gibanjem 4. maj, ko so številni vodilni intelektualci v državo prinesli ideje moderne znanosti in demokracije in tako konfucianizem vrgli s piedestala.

Komunisti so imeli sicer povsem ideološke razloge za zavračanje konfucijanske dediščine Kitajske, toda Mao je konfucianizem sovražil tudi osebno. V svoji mladosti je namreč kratek čas delal v knjižnici Univerze v Pekingu. In tam je imel občutek, da profesorji in študentje, ki so si Konfucija vzeli za vzor, nanj gledajo z viška. Od tod je izviral njegovo neomajno sovraštvo do intelektualcev. Še posebej si jih je izbral za žrtev v času revolucije, ko jih je imenoval "smrdljive devetice", najnižji krog razrednih sovražnikov za zemljiškimi gospodi, bogatimi kmeti, protirevolucionarji, škodljivimi elementi, desničarji, izdajalci, vohuni in "kapitalističnimi podrepniki". Mnogi znanstveniki in pisatelji so bili zato žrtve Maovega telesnega in psihičnega nasilja; številni so napravili tudi samomor. Vrhovni voditelj pa je svoji Rdeči gardi celo ukazal, naj porušijo Konfucijeve templje in prekopljejo njegov grob.

Toda danes se partijski uradniki držijo Konfucija kakor pijanec plota. Ne da bi se kadarkoli opravičili za to, kar so storili za uničenje konfucianizma, po svetu ustanavljajo tako imenovane Konfucijeve inštitute in ne varčujejo z denarjem, ko gre za pospeševanje svojih ciljev. Ti inštituti nudijo finančno pomoč sinologom na Zahodu, jih vabijo na luksuzna potovanja po državi, v zameno pa od njih pričakujejo naklonjene ocene kitajske oblasti. Med tem pa so se na seznamu za odstrel znašli vsi tisti, ki so do vladanja partije kritični; ta seznam so poslali na kitajska veleposlaništva po vsem svetu, kjer jim zavračajo prošnje za vizume. Konfucijevi inštituti so torej politično orodje za ohranjanje oblasti, ne pa pristen izvir kulturne prenove. Če komunisti ne bi prekopali Konfucijevega groba, bi se ta obračal v njem.

Konfucianizem pa doživlja neke vrste obnovo tudi znotraj Kitajske. Na zahtevo vlade so namreč mnoge univerze ustanovile študijske centre za kitajščino, ki se ukvarjajo z raziskovanjem klasičnih konfucijanskih besedil in zgodovine. Nekateri študentje na podelitvah diplom nočejo nositi pokrival in ogrinjal v zahodnem stilu in raje nosijo *hanfu*, tradicionalno oblačilo, ki izvira iz dinastije Han. Mladi znanstveniki pišejo odprta pisma, s katerimi obsojajo priljubljena praznovanja božiča, češ da z njimi "pozabljam na korenine". V Kufuju, Konfucijevem rojstnem mestu, pa številni prebivalci, ki hočejo praznovati samo kitajsko novo leto, nasprotujejo gradnji cerkva. Zanje je namreč bolj pomembno, da branijo, kar je po njihovih predstavah konfucijanska kultura, kot da bi branili versko svobodo. Zdi se, da je na Kitajskem trk civilizacij v polnem razmahu.

Če lahko konfucianizem razumemo zgolj kot etično in politično filozofijo, ne pa kot religijo v strogem pomenu besede, potem Kitajska danes uradno priznava samo pet glavnih religij: budizem, taoizem, katolištvo, protestantizem in islam. Vlada je ustanovila tudi Državni urad za verske zadeve, ki deluje v sklopu Delovnega oddelka Združene fronte, da bi lahko vernike pozorno opazovala in jih držala na kratko, in s tem postala nekakšen véliki duhovnik, ki ureja notranje zadeve verskih organizacij.

Prav to počne tudi kitajski predsednik Ši Džinping v odnosu do krščanstva. Na nacionalni konferenci o delu religije v Pekingu aprila 2016 je namreč Ši poudaril, da se mora religija prilagoditi obstoječi družbeni ureditvi Kitajske in sprejeti vodstvo partije. Kot voditelj se torej zdi Ši precej negotov. Nezaupljiv je namreč do civilne družbe in v krščanstvu vidi grožnjo: to je največja sila na Kitajskem izven Komunistične partije.

Na Kitajskem je hišnih cerkva trikrat toliko kot tistih, ki jih podpira država. Proti hišnim cerkvam, ki z državo nočejo sodelovati, je oblast v vzhodni obalni provinci Žedžang, še posebej v mestu Vengžou, ki je znano tudi kot

"kitajski Jeruzalem", saj je tam 15 odstotkov prebivalcev kristjanov, sprožila obsežno čistko. V dveh letih so namreč v Žedžangu uničili več kot dvesto cerkva in odstranili več kot dva tisoč križev. Prizor, kako so 7. avgusta 2015 odstranili križ v okrožju Ja v mestu Hužou, je zelo značilen. Priseljeni delavci, ki so jih najeli vladni uradniki, so prevrnili župnijski avto in nato je prišla policija. Aretirali so pastora, zastraševali župljane, zaplenili cerkveno zemljo in s solzivcem razgnali protestnike. V cerkev so vdrli s psi. Budistični menihi in taoistični duhovniki, ki so jih uradniki najeli, so pred cerkvijo peli in izvajali obrede. Na ducate ljudi, vključno z odvetnikom cerkve, pa so zaprli.

Žang Kaj, odvetnik in strokovnjak za človekove pravice, ki je nudil pravno pomoč cerkvam v provinci Žedžang, je bil zaprt 25. avgusta 2015, dan, preden bi se moral srečati z Davidom Sapersteinom, ambasadorjem Združenih držav, zadolženim za mednarodno versko svobodo. Šest mesecev kasneje pa so Žanga prisilili, da je šel na televizijo in izjavil: "Prekršil sem zakon, motil mir, ogrožal nacionalno varnost in kršil etiko svojega poklica. Globoko obžalujem svoja dejanja." Tako je bil shujšan in strt zaradi mučenja, da ga je bilo skorajda nemogoče prepoznati. V Šijevi Kitajski je televizija nadomestila sodne dvorane. Izpovedi na televiziji so namreč danes nekaj povsem običajnega. Na žalost pa Obamova administracija samo sedi, gleda in noče pritisniti na kitajsko vlado, da bi jo prisilila v reforme.

Interni vladni dokument, ki ga je maja 2014 pridobil *New York Times*, kaže, da so uničevanja cerkva del širšega projekta, s katerim hočejo v partiji zaježiti vpliv krščanstva na javnost. Kot pravi devet strani dolga strategija politike v provinci Vengžou, hoče Šijeva vlada uničiti kraje s "prekomerno" verskim značajem in "pretirano priljubljene" verske dejavnosti, še posebej pa omenja eno religijo, krščanstvo, in en simbol, križ. Strategijo je lahko prepoznati: najprej Vengžou, nato pa ostala Kitajska.

Vseeno pa se kitajski kristjani nočejo vdati. Ena izmed fraz, ki sem jo med njimi najpogosteje slišal, je: "Hujša ko so preganjanja, močnejša bo oživitev." Za krščanske oporečnike so odstranitve križev in uničevanja cerkva namreč samo uvod v dogodke, ki se odvijajo po vzoru Kristusovega trpljenja in vstajenja. Govorijo pa tudi o tem, kako je med kulturno revolucijo število kristjanov v Vengzhouju pravzaprav močno naraslo.

Pred bližnjo cerkvijo v Žengšanu pa lahko vidimo, kako so njeni pripadniki naredili to, česar so se naučili v uporabi proti komunistični oblasti: pred glavna vrata so nakopičili velike skale, da bi preprečili dostop vozilom, preko kovinske ograje so napeli črno tkanino, da bi onemogočili vohunjenje, na vrh ograje okoli cerkve namestili bodečo žico, da bi onemogočili prehod, na vse mogoče kraje namestili kamere, da bi opazili vsiljivce, postavili zvočnike za izredne primere in namestili zapahe na glavna vrata, ki vodijo do križa, oblikovali posebno ekipo, ki bo križ zaščitila z lastnimi telesi, če bo to potrebno, in poiskali vohune v različnih vladnih uradih. Mao je sicer izumil "ljudsko bojevanje", toda njegova partija si nikoli ni mogla predstavljati, da bo nekoč okusila zdravilo, ki ga je sama pripravila.

Od začetka novega tisočletja krščanstvo na Kitajskem svojo rast doživlja v približno stotih mestih po vsej državi. Skupine mladih, izobraženih, dejavnih zaposlenih se zbirajo v mestnih cerkvah in rušijo stereotipe številnih Kitajcev, da so kristjani stari, ubogi, bolni ali invalidi. Te cerkve se sicer ne morejo registrirati pri Ministrstvu za državljanske zadeve in urediti svojega pravnega položaja, vendar vseeno predstavljajo prvi korak do tega, da bi kristjani prevzeli vodilno mesto v razvoju kitajske civilne družbe, ki bo neodvisna od vladnega nadzora. Imajo spletne strani, kraje, kjer se zbirajo, urnike, skupine za spletno pošto, pripravljajo novičnike in izdajajo celo publikacije, ki jih sicer ni mogoče prodajati, lahko pa krožijo med verniki.

Mestne cerkve bodo glavna sila v demokratizaciji Kitajske, saj svobodna družba

predpostavlja civilno družbo, ki se je zmožna upreti tiraniji in zlorabi oblasti. Najprej pa bodo morale odpraviti zmotno idejo, ki je navzoča celo med nekaterimi verniki, da naj bo religija zasebna stvar. Potrebujemo torej politično teologijo, ki bo poudarjala samostojnost Božjega prava in ne ločitev Cerkve in države.

Krščanstvo pa je spremenilo tudi to, kako gledam nase kot na oporečnika. V desetletjih, ko sem deloval v gibanju za demokratizacijo Kitajske, sem namreč srečeval tako imenovane oporečnike, ki so razmišljali, govorili in delovali tako kot tisti, ki so jim menda nasprotovali. Vse prepogosto so si komunisti in oporečniki sorodne duše. Videl sem tudi, kako so osebne ambicije in boj za oblast ločile prijatelje in ljudi, ki bi morali sodelovati, obrnile so jih drugega proti drugemu. Moji kolegi oporečniki polagajo velike upe v demokracijo, toda to je zgolj boljši način za upravljanje javnih zadev in delitev oblasti – manjše zlo, kot je dejal Churchill. To ni obzorje vsega človekovega upanja in hrepenenja. Če človek ne verjame v nekaj drugega kot v demokracijo, ni nič boljši od komunistov, ki so naredili boga iz svojega političnega sistema.

Ko sem postal kristjan, sem spoznal, da sem grešnik. Obenem pa sem razvil tudi občutljivost na greh, ki mi pomaga prepoznati zlo in krivico, ko naletim nanju. Ob tem, ko izpostavljam tiranijo komunističnega režima, razmišljam o sebi in presojam tudi sebe. To notranje dejanje obžalovanja za svoje grehe pa je preoblikovalo tudi moj boj proti totalitarizmu. Nič več namreč ne izpostavljam zgolj napak v svetu. Prepoznavam jih tudi v sebi.

Ko sem bral Kalvina, teologa totalne človekove pokvarjenosti in predestinacije, sem ugotovil, da je on pomembnejši ustanovni oče Združenih držav kot pa Washington. Splošne volitve, habeas corpus, svoboda sklepanja pogodb, enakost pred zakonom, porotno sodišče, običajno pravo, svobodni trg, svoboda govora in tiska, svoboda veroizpovedi – vse to je podprto s Calvinovo dediščino in dediščino Svetega pisma. Na ta način sem postal klasični liberalec ali, kot bi temu danes rekli

Dvojnost



Američani, konservativec – kar je redkost med mojimi kitajskimi vrstniki. Oblikovali so me Calvin, Locke, Burke, Tocqueville, von Mises in Hayek, pa čeprav nekateri izmed njih niso kristjani v tradicionalnem pomenu.

Nihče pa name ni imel večjega vpliva kot Dietrich Bonhoeffer. Njegovo opozorilo, da "država, ki ovira oznanjevanje krščanskega sporočila, zanika samo sebe," je postalo moto kitajskih kristjanov in je imelo nanje zelo močan vpliv. Njegovo poudarjanje *gemeinsamens Leben* ali "skupnega življenja" (ki pomeni, da kristjani tvorijo tesno povezano skupnost, kakor da bi bili eno samo živo bitje) je odmevalo po vsej Kitajski. Seveda ima Bog osebni odnos z vsakim izmed nas, toda šele dejstvo, da drug drugega ljubimo, da drug drugemu pomagamo in da drug za drugega molimo, nam omogoča, da lahko dokončamo svoje romanje. Odkar sem postal kristjan, nisem zapustil Cerkve, ne na Kitajskem ne v Ameriki. Kristjan je namreč za Cerkev kakor veja za drevo. Veja se ne bo posušila, dokler bo del drevesa.

Kitajski kristjani pa v Bonhoefferju vidijo tudi človeka, ki se je upal spustiti v vojno mravlje proti slonu. Modrost in pogum je našel v Jezusu, saj je vedel, da je Jezus živel za druge in da moramo tisti, ki hodimo za njim, ravnati prav tako. Bonhoeffer se ni izmikal, ko je bilo treba obsoditi strahopetnost in kolaboracionizem organizacije *Deutsche Christen*, skupine Cerkva, ki so pristale na to, da jih nacisti nadzirajo. Pokazal je, zakaj se niso mogli upreti: razlog za to je bila cenena milost. "Cenena milost je pridiga o odpuščanju brez pokore, je krst brez cerkvene discipline, je Gospodova večerja brez priznanja grehov, je odveza brez osebne spovedi," je zapisal v *Ceni učenčevstva*. Cenena milost povzroča, da je vera brez teže in moči. Pristna milost pa nam daje moč za soočanje z lastnim grehom in za boj proti le-temu. Pa tudi za prepoznavanje krivic v družbi in boj proti njim. Kitajski komunistični režim se približuje fašizmu. In kako prikladne so Bonhoefferjeve misli in ravnanje za današnje Kitajce! Tudi mi se

moramo namreč zavedati cenene milosti, zaradi katere ostajamo ujeti v vezi mamona, ki je orodje za zapeljevanje in sredstvo, ki pogosto podkupuje našo vest.

Bonhoeffer je razumel, da ima nacizem svoje korenine v tem, da je človek izdal Boga in začel častiti samega sebe. Isto pa lahko rečemo tudi za komunizem. Solženicin je dejal, da je ateizem osrednja os komunizma in da je sovražstvo do Boga temeljno gibalno marksistične misli. Toda padec komunističnega režima ne bo rešil vseh kitajskih težav. Kitajci se morajo globoko duhovno preoblikovati, če si hočejo povrniti svobodo in dostojanstvo, ki jim ju je dal Bog, ko jih je ustvaril po svoji podobi. Če torej hočejo napraviti korak naprej, bodo morali napraviti korak stran od samih sebe in stopiti proti Božjemu.

Čeprav je komunistična Kitajska totalitarna družba, se lahko kristjani učijo demokratičnega načina življenja v Cerkvi, kjer ta način tudi uporabljajo, in nato delujejo kot kvas družbe. Na primer, danes Kitajci sicer dejansko nimajo volilne pravice, toda verniki lahko volijo člane upravnega odbora in svoje administrativne voditelje. Tiste, ki nimajo izkušenj s kandidiranjem in volitvami za posamezne položaje, Cerkve vzgajajo za državljansko aktivnost. In mnoge izmed teh Cerkva so prezbiterijanske in kalvinistične, torej izhajajo iz iste tradicije, ki je odigrala tako pomembno vlogo tudi pri vzponu demokracije na zahodu.

Cerkve so že vključene tudi v karitativne, izobraževalne, kulturne in druge dejavnosti, s čimer širijo kitajski javni prostor. Na primer, po potresu v Sečuanu leta 2008 je na stotine Cerkva hitro ustanovilo Kitajsko krščansko prostovoljsko združenje Dejavnost in ljubezen in pomagalo žrtvam katastrofe. Mnogi so jih pohvalili, da so s tem prekosili vladna prizadevanja tako po hitrosti kot po odločnosti. Poleg tega so nekatere Cerkve za otroke svojih vernikov ustanovile šole, ki predstavljajo alternativo državnim učnim načrtom v javnih šolah. S pomočjo Cerkva torej kitajski kristjani postajajo dejavni

člani družbe, namesto da bi bili zgolj pasivni podaniki, ki jih nadzira vlada.

In pri tem prebujenju Cerkve nisem bil samo opazovalec, ampak lahko zanj tudi pričujem. Moja žena Liu Min je bila krščena in je postala kristjanka v Pekingju leta 2001. Kmalu potem je doma ustanovila majhno biblično skupino, v kateri so bili še trije pari.

Dve leti kasneje me je navdihnil Sveti Duh in spovedal sem se svojih grehov. Gospod mi je dal možnost, da sem se spokoril, in me sprejel kot svojega ponižnega služabnika. Na božični večer sem bil krščen. Biblična skupina je postala moje zatočišče. Toda ko so se nam pridružili še pravniki, ki so zagovarjali človekove pravice, neodvisni pisatelji, novinarji in preživeli iz pokola na Trgu nebeškega miru, je naša skupnost postala trn v peti režima. Tudi moj dragi prijatelj Liu Šjaobo, pogumni aktivist za človekove pravice, je bil prijatelj Cerkve in nam je pisno izrazil svojo podporo, ko nas je oblast zatirala.

V noči 10. decembra 2010, ko je v Oslu potekala slovesnost, na kateri so Liu podelili Nobelovo nagrado za mir, pa me je tajna policija ugrabila in odpeljala na obrobje Pekinga. Več ur so me pretepali in mučili ter mi enega za drugim polomili vse prste. Izgubil sem zavest in odpeljali so me v bolnišnico. Toda v bolnišnici v Čangpingu na obrobju Pekinga me niso hoteli sprejeti, saj so rekli, da sem "brezupen primer". Nato so me odpeljali v bolnišnico v Pekingju. Tam so mi rešili življenje. Moja žena je bila več dni v hišnem priporu in ni vedela, kje sem in ali sem sploh še živ. Bila je povsem pretresena in ni mogla niti jesti niti spati. V nekaj dneh so ji izpadli skoraj vsi lasje. Preden sem izgubil zavest, pa sem molil: "Gospod, če me vzameš, naj bom mučenec. Nisem vreden, sem pa pripravljen na to." In v tistem trenutku sem jasno slišal njegov glas: "Tako gotovo, kot jaz živim, ne bo niti las padel s tvoje glave." In: "Ne boj se tistih, ki lahko ubijejo telo, ne morejo pa ubiti duše." Bog mi je torej dal živeti, saj ima zame drugačne načrte. 11. januarja 2012 je Bog mojo družino tako kot Izraelce iz Egipta izpeljal

s Kitajske v prestolnico Združenih držav Amerike.

Tajna policija me je opozarjala: Na seznamu oseb "dvestotih intelektualcev, ki jih je treba žive zakopati" (sestavil ga je Žou Jongkang, takratni sekretar Centralne komisije za politična in pravna vprašanja), si na prvem mestu. In kdo bi si lahko predstavljal, da bom danes lahko svobodno pisal, molil, dihal in stal na svobodni zemlji, medtem ko so Žoua, ki so mu nekoč pravili "car varnostne službe", njegovi politični sovražniki zaradi korupcije obsodili na dosmrtno ječo. V Božjem načrtu tirani ne veljajo kaj dosti. Kakor pravi Marija v svoji veliki hvalnici Moja duša: "Dvignil je svojo močno roko, razkropil je vse, ki so napuhnenih misli. Mogočne je vrgel s prestola in povišal je nizke."

Leta 2013 je moja žena odgovorila na Gospodov klic in postala pridigarka v Kitajski krščanski Cerkvi Žetev na obrobju Washingtona. Pomagam ji učiti v nedeljski šoli in vodim biblično skupino. Svojim dragim bratom in sestram celo kuham. Bog mi je namreč dal v eno roko svinčnik, v drugo pa kuhalnico. Ni vsak v skupnosti bral mojih knjig, vsak pa je okusil mojo hrano – in nad njo so bili navdušeni!

Bog mi daje živeti, da bi s pisanjem pričal in pričeval zanj. In zaradi 1,4 milijarde duš v domovini bom s tem tudi nadaljeval. To namreč počnem z velikim upanjem. Vedno močnejša vera v Kristusa, ki jo krepi bratske vezi v Cerkvi, mojemu narodu vdihuje novo življenje. Niti mrtva roka komunizma, niti cinična imitacija konfucianizma, niti kapitalizem, niti demokracija, niti katerakoli druga zemeljska stvar ne bo odločala o usodi moje domovine. Prihodnost Kitajske je namreč krščanska.

Prevedel: Leon Jagodic

* Ju Džie je kitajski pisatelj in oporečnik. Leta 2010 je bil zaradi kritike režima zaprt in mučen, leta 2012 pa je z družino emigriral v ZDA. Op. prev.

** Yu Jie, *China's Christian Future*, <https://www.firstthings.com/article/2016/08/chinas-christian-future> (pridobljeno 10. novembra 2016). Op. prev.

Oko kupole



Sveti in veliki koncil pravoslavne cerkve

Predstavitev sklepnih dokumentov koncila na Kreti ob binkoštih 2016

UVOD

Po več kot 50 letih vsepravoslavne priprave je letos od 18. do 27. junija 2016 vendarle potekal *Sveti in veliki koncil pravoslavne Cerkve*. Zaradi političnih razmer so lokacijo zborovanja prestavili iz Carigrada na Kreto, kjer je koncil potekal na Pravoslavni akademiji. Koncil je sklical carigrajski ekumenski patriarh Bartolomej I., ki ima častno mesto med vsemi voditelji pravoslavnih Cerkva. Potekal je pod geslom: "Vse je poklical k edinosti", vzetim iz binkoštnega kondaka pravoslavne liturgije: "On je razdelil narode. Ko je delil ognjene jezike, je vse poklical k edinosti. Tako enodušno slavimo vsesvetega Duha."

Sodelovalo je deset avtokefalnih Cerkva (Aleksandrija, Jeruzalem, Srbija, Romunija, Ciper, Grčija, Poljska, Albanija, Češka in Slovaška), ki jih je predstavljajo 156 škofov. Razlika v številu škofov do tistega, ki je bilo uradno – 290 – je nastala zaradi tega, ker poljska, češka in ciprska Cerkev niso poslale vseh 25 škofov, kot je imela vsaka Cerkev pravico. Zaradi različnih razlogov pa je koncil okrnila neudeležba štirih Cerkva (Antiohija, Rusija, Bolgarija in Gruzija), kar dejansko pomeni, da številčno ni bila prisotna večina

pravoslavnih vernikov. Prisotni pa so bili tudi delegati različnih Cerkva kot opazovalci. Delegacijo Katoliške Cerkve je vodil kardinal Kurt Koch, predsednik Papeškega sveta za edinost kristjanov.

Ob sklepu koncila so objavili skupno 8 uradnih dokumentov: okrožnico, sporočilo ter šest dokumentov glede določenih tematik.¹ Objavljeni so v vseh štirih uradnih jezikih koncila, tj. grščina, angleščina, ruščina in francoščina. Vsi koncilski očetje so fizično podpisali sklepne dokumente, le nekateri so se pri posameznih dokumentih vzdržali.²

SPOROČILO SVETEGA IN VELIKEGA KONCILA PRAVOSLAVNE CERKVE

Strnjen dokument v 12. točki povzame vzroke, pomen in samo dogajanje koncila na Kreti, ki "ga je sklical Njegova svetost ekumenski patriarh Bartolomej po skupni volji Njihovih eminent primasov lokalnih pravoslavnih avtokefalnih Cerkva." Zapisali so, da je temelj teoloških diskusij gotovost o tem, da Cerkev ne živi sama zase, temveč prenaša sporočila evangelija ter pričuje vsemu svetu za Božje darove: ljubezen, mir, pravičnost, spravo, moč križa in vstajenja ter pričakovanje

večnega življenja. "Ključna prioriteta koncila je bila oznaniti enotnost Pravoslavne Cerkve. Edinost, utemeljena na evharistiji in apostolskem nasledstvu škofov, mora biti še okrepljena in mora prinašati nove sadove" (1). Poudarek je na konciliarnosti, ki prešinja organizacijo Cerkve in ji začrtava pot. Pravoslavne avtokefalne Cerkve tako ne sestavljajo nekakšne federacije Cerkva, temveč "eno, sveto, katoliško in apostolsko Cerkev".

Dokument sporoča tudi odločitev o nadaljevanju institucij 'zborov škofov', ki bodo zajemale vse kanonične škofove na določenem ozemlju ter jih združevali v trudu za konciliarnost. Druga pomembna odločitev, ki jo prinaša ta dokument, pa je v tem, da so potrdili pomembnost t. i. *sinaks primasov*,³ ki naj bi postale stalna institucija in naj bi jih sklicevali "vsakih sedem ali deset let" (1).

Nadalje je poudarjeno "pričevanje vere tistim, ki so blizu, in tistim, ki so daleč", ponovna evangelizacija sodobnega, sekulariziranega sveta preko sodelovanja pri sveti liturgiji in molitvi, da bi nadaljevali z "liturgijo po božanski liturgiji" (2), tj. vse naše bivanje napravljali liturgično in se ne omejevali zgolj na uradno obredje. Poudarjen je velik pomen dialoga z nepravoslavni kristjani, da bi "bolj podrobno spoznali avtentičnost pravoslavne tradicije, vrednost patrističnega učenja ter vere in liturgičnega življenja pravoslavnih". Besedilo pa trdno stoji na stališču, da "dialogi, ki jih vodi pravoslavna Cerkev, nikoli ne smejo vključevati kompromisov v zadevah vere" (3).

Ob "eksploziji fundamentalizmov znotraj različnih religij" skuša "trezen medreligijski dialog" (4) pomagati k vzajemnemu zaupanju, miru in spravi. Nadalje opozorijo na problem sekularizacije v sodobnosti, ki išče "avtonomijo človeka od Kristusa in duhovnega vpliva Cerkve" (5). Zahodni civilizaciji pripisujejo diahron doprinos h krščanstvu. Že v tem uvodnem dokumentu jasno potrdijo stališče glede poroke, ki je za pravoslavno Cerkev "nerazvezljiv ljubeč odnos moža in žene, velika skrivnost Kristusa in Cerkve, mala Cerkev" (6), ki jo pomaga vzpostavljati in vzdrževati tudi

asketični etos krščanske samoodpovedi ter jo povezuje z zakramentalnostjo življenja Cerkve.

Poleg teh specifičnih tem, ki jih je koncil obravnaval, Sporočilo prinaša tudi kratek prispevek o naslednjih pomembnih sodobnih problemih: razmeji "odnos med krščansko vero in znanostjo" (7), ki ji sicer priznava določene pozitivne prispevke, obenem pa svari tudi pred negativnimi posledicami, kot so npr. manipulacija svobode, izguba dragocenih izročil, uničenje naravnega okolja, prevpraševanje moralnih vrednot; okoljski krizi pripiše vzrok v področju duhovnega in moralnega (8); spoštovanje posebnosti posameznih oseb, ki preprečuje, da bi se "ekonomija spremenila v nekaj avtonomnega, ločenega od osnovnih človekovih potreb, cilj sama na sebi" (9). "Pravoslavna Cerkev se ne udejstvuje v politiki" (10), vendar pa njen preroški glas ostaja klic za dobro človeka. Poseben člen je namenjen "mladim, ki iščejo polnost življenja" (11), ter odpiranju obzorja sodobnemu, diversificiranemu in raznolikemu svetu. (12)

OKROŽNICA SVETEGA IN VELIKEGA KONCILA PRAVOSLAVNE CERKVE

Najdaljše besedilo koncila je namenjeno "ne le sinovom in hčeram svete Cerkve, temveč tudi vsaki človeški osebi". Poudari aktivno skrb za oznanjevanje evangelija v svetu, saj "dejstvo, da je naša domovina v nebesih (prim. Fil 3,20), nikakor ne zanika, temveč okrepi naše pričevanje v svetu". Okrožnica je razdeljena na sedem poglavij in jo sestavlja 20 členov.

Prvo poglavje z naslovom Cerkev: Kristusovo telo, podoba Svete Trojice zgoščeno razvije osnovno ekleziologijo, utemeljeno na bibličnih in patrističnih virih. "Pravoslavna Cerkev, zvesta apostolski tradiciji in zakramentalni izkušnji, sestavlja avtentično naslednico ene, svete, katoliške in apostolske Cerkve" (2). Pravoslavna Cerkev je nadalje "Cerkev koncilov, sama v sebi je koncil" (3), kar pomeni, da je konciliarnost Cerkve podoba Svete Trojice. Na tem mestu se okrožnica sklicuje tudi na ostale

velike koncile, ne le na sedem ekumenskih, in omeni Veliki koncil (879–880), ki ga je sklical Fotij, Velike koncile v času Gregorija Palamasa (1341, 1351, 1368) ter Svete in velike koncile v Konstantinoplu (1484, 1638, 1642, 1672, 1691, 1872).

Drugo poglavje nosi naslov *Poslanstvo Cerkve v svetu* ter jasno poudari, da "apostolsko delovanje in oznanjevanje evangelija pripada jedru identitete Cerkve" (6). Cerkev vdihuje v človeško družbo 'dih življenja' in zato "morajo vse pravoslavne Cerkve sodelovati pri tem misijonskem poslanstvu" (6).

Tretje poglavje spregovori o identiteti družine – *Družina: podoba Kristusove ljubezni do Cerkve*. Poudari "veliko skrivnost, glede Kristusa in glede Cerkve" (Ef 5,32), ter patristično pojmovanje družine kot "majhne Cerkve"⁴. Sodobna kriza družine je "posledica krize svobode in odgovornosti, egoističnega samouresničevanja, samozadostnosti in avtonomije, izgube zakramentalnega značaja med možem in ženo, pozabe etosa žrtvovaniške ljubezni" (7).

Četrto poglavje sestavlja zgolj en člen z naslovom: *Vzgoja v Kristusu*. Spregovori o tem, da mora vzgoja poudariti ne le to, kar človek je, temveč tudi to, kar naj bi bil. Središče pastoralne skrbi Cerkve je "vzgoja, ki ne usposablja le intelekta, temveč celotne osebe, kot psiho-somatskega in duhovnega bitja v skladu s triptihom: "Bog, človek, svet" (9). Polnost za kristjane sestoji v opori bogo-človeškega občestva Cerkve ter v *theosis* milosti.

Peto poglavje je daljše in obsežnejše ter prinaša naslov: *Cerkev v luči sodobnih izzivov*. Spregovori o "provokativnih izrazih ideologije sekularizacije, ki je prisotna v političnih, kulturnih in družbenih tokovih" (10). Pravoslavna Cerkev tako postavlja ideal in končno merilo za presojanje "Bogo-človeka" namesto "človeka-boga". Cerkev nosi bogočloveški značaj in zato ni od sveta (Jn 18,36), vendar pa je v svetu in zato je nezdružljiva s kakršnim koli prilagajanjem svetu (prim. Rim 12,2). Sodobni razvoj znanosti in tehnologije radikalno spreminja naše življenje, zato moramo, poleg

dobrobiti, resno vzeti tudi nevarnosti tega znanstvenega napredka (11), ki prihajajo iz razhajanja med znanstvenim spoznanjem in človeško voljo. "Nekontrolirana raba biotehnologij ogroža avtentično polnost življenja" (12) in zato Pravoslavna Cerkev ne more zgolj stati ob strani, temveč ponuja svojo antropologijo kot rešitev: svetost življenja, človek kot oseba od spočetja, nemoč objektivizacije človeka, ustvarjenost po Božji podobi, večnostni cilj (12). Močno naglašena je tudi ekološka kriza, ki jo identificirajo predvsem kot duhovno in etično, navzočo v srcu vsakega človeka. Uporabljen je zanimiv izraz kot sinonim za "naravno okolje, naš skupen dom" (13), ki aludira na podnaslov okrožnice papeža Frančiška *Laudato si'* – *Okrožnica o skrbi za skupen dom*. Zaradi napačne rabe Božjega stvarstva je porušen odnos med človekom in okoljem. Potrebno je kesanje za okoljski greh, sprememba mentalitete in vedenja, asketicizem nasproti konzumerizmu, odgovornost, vloga človeka kot 'duhovnika stvarstva', evharističen odnos do stvarstva (14).

Šesto poglavje nosi naslov *Cerkev v luči globalizacije, fenomen ekstremnega nasilja in migracij*. Okrožnica nastopi proti ideologiji globalizacije zaradi avtonomije ekonomije, novih oblik sistematičnega izkoriščanja in socialne nepravilnosti. Opozarja na problem individualizma, 'kulture človekovih pravic', ki vodi do arbitrarnega preoblikovanja pravic v sredstva za srečo. "Nihče ni ovrednotil človeka in skrbel zanj v tolikšni meri, kot je storil Bogočlovek Kristus in njegova Cerkev" (16). Okrožnica ostro nastopi tudi zoper naraščajoče nasilje v imenu Boga, zoper fundamentalizem in morbidno religioznost (17). Ob sodobnih velikih humanitarnih krizah Pravoslavna Cerkev posebej poziva vse vpletene k "delu za spravo in spoštovanju človekovih pravic, za zaščito Božjega daru življenja" (18). Posebno so omenjeni kristjani na Bližnjem vzhodu, v Ukrajini ter v Siriji. Begunska in migrantska kriza v prvi vrsti kliče k uresničevanju Jezusovega načela o pomoči bližnjemu (Mt 25,40); vendar pa okrožnica apelira na vse, da bi "se odstranili vzroki begunske krize" (19).

Sedmo poglavje sklence okrožnico pod naslovom *Cerkev: priča v dialogu*. Govori o tem, da "Cerkev izraža občutljivost do vseh, ki niso v občestvu z njo in ne razumejo njenega glasu" (20). Pravoslavna Cerkev ni nikoli sprejemala teološkega minimalizma oz. dvomila v svojo dogmatično tradicijo oz. evangeljski etos. Vendar pa je bila tudi vedno "zavzeta za dialog, posebno z nepravoslavnimi kristjani" (20).

POMEN POSTA IN NJEGOVO UPOŠTEVANJE V SODOBNOSTI

Uvodni trije člani so namenjeni kratki predstavitvi osnov pravoslavnega razumevanja posta, trdno ukoreninjenega v bibličnem in patrističnem pojmovanju. Post je Božja zapoved (1 Mz 2,16–17), izraz pravoslavne asketskega ideala. Post nas uči nenehne pozornosti na duhovno dimenzijo človeške osebe. Bazilij Veliki piše, da lahko s pomočjo posta "obudimo tisto, kar smo zgubili takrat, ko se ga nismo držali".⁵ Dokument tako vztraja na bogati obljubi asketskega boja, ki je človeku v prid in izraža novo življenje v Kristusu. Cerkev pa je že v preteklosti, po pastoralnem razločevanju, vzpostavila tudi izjeme (οἰκονομία) glede pravil posta. "Fizična slabotnost, posebne potrebe, težki časi" so okoliščine, ko je potrebna posebna pastoralna skrb in odgovornost škofov krajevnih Cerkev. Dokument priznava, da se danes mnogi verni ne držijo vseh pravil postenja. "Zato morajo z obzirnostjo do tistih, ki se težko držijo pravil postenja, bodisi zaradi osebnih razlogov (bolezen, služba v vojski, delovne razmere itd.) bodisi zaradi splošnih razlogov (posebni klimatskih območij, socialno-ekonomske okoliščine), krajevne Cerkev določiti, kako izvrševati filantropično *oikonomijo* in empatijo" (8). To 'lajšanje' določil pa ne sme zmanjševati velikega pomena posta.

ODNOSI PRAVOSLAVNE CERKVE Z OSTALIM KRŠČANSKIM SVETOM

Že na začetku je podano trdno stališče, da "pravoslavna Cerkev, kot ena, sveta,

katoliška in apostolska, zavzema osrednje mesto pri prizadevanju za krščansko edino v svetu danes" (1). To prizadevanje za edinstvo, katerega pomena se zavedajo, izhaja iz zvestobe Svetemu pismu in izročilu (1–4). Nadalje zatrjujejo, da v skladu z 'ontološko naravo Cerkve', njena edinstvo v resnici nikoli ne more biti porušena in zato sprejemajo zgodovinska imena drugih ne-pravoslavne Cerkev in konfesij ter pozivajo k "čimprejšnji rešitvi eklezioloških vprašanj; zakramenti, milost, duhovništvo in apostolsko nasledstvo" (6). Naklonjeno in pozitivno gledajo na teološki dialog – bilateralen oz. multilateral – iz teoloških in pastoralnih razlogov.

Deveti člen dokumenta govori o tem, da se mora dialog že na ravni pravoslavne Cerkev nadaljevati tudi, če določene lokalne Cerkev ne pošljejo svojega predstavnika in tako ni več vsepravoslaven. Metodologija teološkega dialoga je usmerjena tako k reševanju obstoječih teoloških razlik oz. novemu diferenciranju, kot tudi k iskanju skupnih elementov krščanske vere. Skupen cilj teoloških razprav je "popolna vzpostavitev edinstva v pravi veri in ljubezni" (12). Nadalje je poudarjen tudi pomen različnih teles, ki so nastala v zgodovini ekumenskega gibanja. Najprej gotovo Svetovni svet Cerkev (WCC), pa tudi Konferenca evropskih Cerkev, Bližnjevzhodni svet Cerkev, Afriški svet Cerkev ... Pomemben je 18. člen, ki zatrdi, da sodelovanje pravoslavne Cerkev v WCC "ne pomeni enakosti konfesij" in da ne morejo sprejeti edinstva, ki bi bila le "interkonfesionalni kompromis". Ekumenski dialog mora biti vedno pospremljen "s pričevanjem svetu preko medsebojnega razumevanja in ljubezni, brez vsakega dejanja prozelitizma, uničenja in drugih provokativnih interkonfesionalnih tekmovanj" (23). Zavedajo pa se, da ekumensko gibanje potrebuje nove oblike za ustrezne odgovore novim okoliščinam in izzivom sodobnega sveta, kar lahko pomeni t. i. *eksistencialni ekumenizem* (iskati skupne odgovore na konkretna eksistencialna vprašanja, npr. ekologija) ali pa t. i. *ekumenizem krvi* (skupno pričevanje med preganjanji).

AVTONOMIJA IN NAČINI NJENE RAZGLASITVE

Institucija avtonomije je kanonični izraz relativne oz. delne odvisnosti določene cerkvene regije od kanonične jurisdikcije avtokefalne Cerkve, ki ji kanonično pripada. Ta praksa je v vzhodnih Cerkvah povzročila, da so se oblikovale različne stopnje odvisnosti odnosa avtonomnih do avtokefalnih Cerkva. V tem kratkem dokumentu so torej zapisane norme, ki določajo npr. način izvolitve primasa avtonomne Cerkve, načini pravne odvisnosti in sodelovanja, načini razglasitve ipd.

PRAVOSLAVNA DIASPORA

Dokument najprej predstavi željo vseh pravoslavnih Cerkva, da bi se problem diaspore čim prej uredil v skladu s pravoslavno eklezioologijo, kanonično tradicijo in prakso pravoslavne Cerkve. Ugotavljajo, da zaradi trenutnega stanja ter pastoralnih in zgodovinskih razlogov sedaj še ni možno uveljaviti striktno kanoničnega reda, da bi bil le en škof na določenem ozemlju. Zato velevajo, naj se ohranjajo oz. ustanovijo 'zbori škofov' (1b), dokler ne pride primeren čas, po principu kanonične eksaktnosti (ἀκρίβεια). Ti zbori škofov naj združujejo vse kanonične škofove na določenem ozemlju in naj služijo izkazovanju edinosti pravoslavja, sodelovanju, pastoralnemu delovanju itd. Dokument razdeli ozemlja na 13 različnih zborov škofov (i. Kanada, ii. Združene države Amerike, iii. Latinska Amerika, iv. Avstralija, Nova Zelandija in Oceanija, v. Velika Britanija in Irska, vi. Francija, vii. Belgija, Nizozemska in Luxemburg, viii. Avstrija, ix. Italija in Malta, x. Švica in Lichtenstein, xi. Nemčija, xii. skandinavske države (razen Finske), xiii. Španija in Portugalska) (3). Nadalje besedilo poda tudi *Pravila delovanja zborov škofov v pravoslavni diaspori*, ki natančno določijo potek dela, njihovo strukturo in cilje. Po eni strani strogo naglašajo, da te ustanove v ničemer ne smejo

posegati v jurisdikcijo posameznega škofa, obenem pa med njihove pristojnosti določijo tudi pripravo načrta organiziranja pravoslavja v skladu s kanoničnimi določili. Vse odločitve zborov škofov se sprejemajo s konsenzom in naj odražajo vsepravoslavni pristop.

ZAKRAMENT POROKE IN NJEGOVE OVIRE

Eden izmed bolj zanimivih dokumentov koncila je zagotovo kratko besedilo, razdeljeno na dva dela, ki obravnava pojmovanje poroke. Prvi del, ki ima naslov *Pravoslavna poroka*, najprej oriše, kako sekularizacija in moralni relativizem ogrožata institut poroke. Temu nasproti jasno poudarijo, da je poroka sveta, da je najstarejša oblika Božjega zakona (prim. 1 M 2,23) ter da je skrivnost nerazvezljive vezi med možem in ženo ikona edinosti med Kristusom in Cerkvijo (Ef 5,32). Ta kristocentrična tipologija zakramenta poroke je močno poudarjena, saj iz nje izhaja tudi razlog, zakaj škof oz. duhovnik blagoslovi to sveto zvezo s posebnim blagoslovom (I.3). Jasna podoba je tudi izražena s patristično formulacijo, da je "družina majhna Cerkev oz. ikona/podoba Cerkve" (4). Izzivalno je tudi pojmovanje, ki ga dokument namenja pastoralni občutljivosti, ki jo je poznal že sveti Pavel (Rim 7,2-3; 1 Kor 7,12-15. 39). "Pastoralna občutljivost je nujna, ne le zaradi biblične tradicije, ki prinaša to vzporejanje med naravno vezjo poroke ter zakramentom Cerkve, ampak tudi zaradi tega, ker Cerkev ne izključuje inkorporacije določenih principov grško-rimskega prava, ki določajo zakonsko zvezo med možem in ženo kot občestvo Božjega in človeškega prava (Modestin), skladno s svetostjo zakramenta zakona, ki ga poudarja Cerkev" (6). Nadalje opredelijo razliko med civilnim zakonom, ki je le "preprosto legalizirano skupno življenje pred državo", in zakonom, ki ga Cerkev blagoslovi (9). Glede istospolno usmerjenih je zapisano v 10. členu: "Cerkev ne dovoli svojim članom, da bi sklepali istospolne zveze oz. kakršne koli druge oblike

skupnega življenja, različne od poroke. Cerkev se z vsemi možnimi pastoralnimi naporimi trudi za pomoč svojim članom, ki vstopajo v take zveze, da bi razumeli resničen pomen pokore in ljubezni, blagoslovljene s strani Cerkve." Zavedajo se tudi težkih posledic krize zakona in družine, ki prinaša čedalje več ločitev, splavov in drugih problemov družinskega življenja. Vse te okoliščine sestavljajo izziv za Pravoslavno Cerkev v sodobnem svetu.

Drugi del dokumenta z naslovom *O zadržkih za poroko in apliciranju 'oikonomije'* je bolj pravne narave in dejansko določa zadržke za vstop v zakon (sorodstvo po krvi, naklonjenosti posvojitvi, duhovno sorodstvo, ne-razvezan oz. ne-izničen zakon, tretjič sklenjen zakon). Poroka po sprejeti meniški tonzuri je prepovedana, v skladu s prevladujočo kanonično tradicijo pa ohranjajo tudi prepoved poroke po duhovniškem posvečenju. Prepovedujejo tudi poroko med pravoslavni in nepravoslavni kristjani, sklicujoč se na kanonično *akribijo*. Poroka med pravoslavni in nekristjani pa je kategorično prepovedana. Dokument pa priznava človekovo odrešenje za cilj in iz tega izhajajoč tudi izvajanje cerkvene *oikonomije* v odnosu do vzdržkov za zakon, ki pa jih mora potrditi svet sinod vsake avtokefalne Cerkve "v skladu z načeli svetih kanonov in v duhu pastoralnega razločevanja" (II.5.ii.). Dokument se konča: "Praksa implementacije cerkvenega izročila glede zakonskih vzdržkov mora upoštevati tudi relevantna načela civilne zakonodaje, ne da bi s tem zaobšli meje cerkvene *oikonomije*." (II.6.)

POSŁANSTVO PRAVOSŁAVNE CERKVE V SODOBNEM SVETU

Najdaljši dokument koncila, ki je sprožil tudi največ polemik med škofi, je razdeljen na šest delov in obravnava "prispevek Pravoslavne Cerkve k udejanjanju miru, pravice, svobode, bratstva in ljubezni med ljudmi ter prenehanje rasne in druge diskriminacije". Kristusova Cerkev živi v svetu, a ni od sveta

(prim. Jn 17,11); iz obhajanja evharistije in predokusa novega stvarstva izhaja stalen navdih za aktivno spoprijemanje s težavami človeštva v vsakem času. Ta aktivnost je tesno povezana z misijonarskim poslanstvom Cerkve, saj "deli skrbi in strahove sodobnega človeštva glede temeljnih eksistencialnih vprašanj, ki zadevajo svet danes."

Prvi del govori o *dostojanstvu človeške osebe*, kjer je utemeljena veličina človeške osebe s pomočjo biserov patristične misli. Cilj poboženja je novi Adam, Kristus, ki je "napravil človeško osebo za Božjo, kot je sam".⁶ Iz tega izhajajoč pozivajo k medkrščanskemu sodelovanju za varovanje človeškega dostojanstva. Človeška oseba kot najvišja vrednota, naj bo predpostavka za čim širše sodelovanje na lokalni, narodni in mednarodni ravni. (A. 3.)

Drugi del z naslovom *Svoboda in odgovornost* spregovori o svobodi, kot tisti človeški značilnosti, ki nas dela zmožne duhovnega napredka, obenem pa prinaša tudi nevarnost nepokorščine in padca v zlo. Drugi člen obširno poudari te posledice zla: "sekularizem, nasilje, moralni laksizem, odvisnosti, rasizem, orožarske tekme in vojne, socialne katastrofe, zatiranje različnih družbenih in verskih skupin ter vsega človeštva, družbena neenakost, zatiranje človekovih pravic na polju svobode vesti in verske svobode, ekonomska revščina, nepravilna razdelitev osnovnih dobrin, lakota, nasilne migracije, trgovina z ljudmi, begunska kriza, uničevanje okolja, nebrzdana raba genetske biotehnologije in biomedicine." (B.2.) Poglavlje se zaključuje s pozivom za odkritje svobode v Kristusu: "Svoboda brez odgovornosti in ljubezni končno vodi k izgubi svobode." (B.3.)

Tretji del je naslovljen *Mir in pravica* ter vabi h Kristusovem miru, ki je "razodetje organske edinosti v Kristusu med ljudmi in svetom, med vsemi narodi sveta." (C.1.) Obenem pa stavi mir in pravičnost odvisna tudi od človeške sinergije z Bogom. Nasprotno, razdori, kriminal in vojne so simptomi duhovne bolezni, ki je greh. Pravoslavna Cerkev se torej čuti dolžno,

da podpira vsa prizadevanja za mir in tlakuje pot pravici, bratstvu, resnični svobodi in medsebojni ljubezni med vsemi ljudmi enega nebeškega Očeta.

Mir in nasprotovanje vojnam je naslov četrtega poglavja, v katerem Pravoslavna Cerkev ostro obsodi vojno na splošno, vojno z množičnim jedrskim, kemičnim in biološkim orožjem itd. Vojno razumejo kot rezultat zla in greha v svetu ter odpirajo vse pobude in napore za preprečitev vojn s pomočjo dialoga. Posebej obsojajo preganjanje kristjanov in drugih skupnosti na Bližnjem vzhodu, vojne zaradi nacionalizma, etničnega čiščenja in nasilnega prevzema ozemelj.

Peti del z naslovom *Odnos cerkve do diskriminacije* govori o tem, da Cerkev priznava vsakemu človeškemu bitju "ne glede na barvo kože, vero, raso, spol, narodnost in jezik" (E.2.) enake pravice v družbi. Pravoslavna Cerkev ostro nastopa proti kakršni koli diskriminaciji in si dovoljuje pravico, da javno predstavlja svoje učenje.

Poslanstvo pravoslavne Cerkve kot priče ljubezni v služanju je zadnji in najdaljši del tega dokumenta. Opredeli se za večvrstno sodelovanje z družbenimi institucijami ter se jasno opredeli tudi za ekonomijo, ki je zgrajena na etičnih principih, služi potrebam ljudi in združuje uspešnost s pravičnostjo in solidarnostjo. Izraža zaskrbljenost nad "porabniškimi življenjskim stilom, izgubo krščanskih vrednot, izgubo duhovnih korenin narodov, izgubo zgodovinskega spomina in pozabo tradicij." (F.6.) Izpostavi ideologijo liberalistične globalizacije, ki je orodje za porabništvo in nemoralnost. Opozori tudi na negativen vpliv množičnih medijev, ki so podvrženi tem ideologijam. Znanost dojema kot Božji dar človeštvu, ki pa mora biti v skladu s svobodo in svetostjo človeškega življenja. Posebna pastoralna skrb pravoslavne Cerkve je namenjena mladim ljudem, ki jim mora biti nudena "kristocentrična vzgoja" (F.14.) V tem smislu je mišljena predvsem skrivnost krščanskega zakona. Dokument se zaključuje s trditvijo, da "preroški in pastoralni glas

Cerkve, odrešujoča beseda križa in vstajenja, nagovarja srce človeštva k miru, pravici, svobodi in ljubezni med ljudmi in narodi, katerih edino merilo je darovani Gospod (prim. Raz. 5,12)." (F.15.)

ZAKLJUČEK

Glavna želja koncilskih očetov je bila dokazati trdnost, edinost in povezanost Pravoslavne Cerkve. Gotovo je bil koncil zgodovinski dogodek, ki pa ni sklenjen in zaključen, marveč nosi v sebi naboj za novo iskanje edinosti. Je velik mejnik na poti razvoja pravoslavne ekleziologije ter ostalega nauka, ki zaznamuje tudi vsakodnevno življenje vernikov. Koncil naj bi torej postal redna praksa udejanjanja principa konciliarnosti, za katerega zagotavljajo, da je edina možna pot skupnega iskanja v Cerkvi. Ekumenski patriarh Bartolomej I. je v zaključni pridigi dejal, da mora sedaj nastopiti t. i. "čas koncila po koncilu", kar naj bi pomenilo, da sklepi zaživijo med ljudmi, po škofijah in župnijah.

Odmevnost koncila je bil zagotovo zmanjšanja vsled neprisotnosti štirih Cerkva, predvsem ruske Pravoslavne Cerkve. Njihov podrobni komentar na sklepne dokumente še pričakujemo in od tega odziva bo v veliki meri odvisna tudi pot naprej. Porajajo se tudi vprašanja o veljavnosti in zavezlivosti dokumentov, na kar bo tudi moral odgovoriti čas. Vendar pa ravno pravoslavna praksa potrjevanja koncilskega učenja, ko šele naslednji koncil lahko potrdi predhodnjega, odpira pot za nov dialog, za odkrivanje nujnosti klica k edinosti.

1. Mednaslovi v besedilu so obenem tudi uradni nazivi objavljenih dokumentov v slovenskem prevodu. Vsi so dostopni na uradni spletni strani koncila (www.holycouncil.org).
2. Pod vsakim dokumentom so objavljeni vsi podpisniki, tako da lahko jasno vidimo, kje določen podpis manjka. To so bili predstavniki grške, srbske ter ciprške Cerkve.
3. Grško: Σύναξις; rusko: Собор, Sabor.
4. Janez Krizostom, *Komentar k Pismu Efežanom*, 20, PG 62.143.
5. Bazilij Veliki, *O postu*, 2,7. PG 31, 196D.
6. Evzebij iz Cezareje, *Komentarji k evangeliem*, knj. 4,14. PG 22, 289A.

Mojster tkanja fasadnega ovoja



Mani in manihejstvo: Splošni uvod

1. ODKRITJE MANIHEJSTVA

Pretoklo je veliko časa, preden je manihejstvo, svetovna religija, poimenovana po Maniju (216–276/7), postala predmet resnega zgodovinskega in teološkega raziskovanja. V srednjem veku so izraz 'manihejstvo' na Zahodu sicer uporabljali, toda v glavnem kot zmotno in strašljivo oznako za stališče, s katerim se niso strinjali. Tako Cerkev kot država sta nalepko 'manihejstvo' podeljevali zelo radodarno, tudi če stališča niso imela nič skupnega z religijo, ki jo obravnavamo. Z njo so bili utišani tisti, ki se niso strinjali z ustaljenimi stališči v družbi in teologiji, še posebej, na primer, katari v južni Franciji in na nekaterih območjih v severni Italiji. Celo protestanta Lutra so v šestnajstem stoletju obtožili manihejstva in tudi tako spravljev mislec, kot je bil Erazem Rotterdamski, se pri tem ni uspel obvladati.

Tudi zaradi tega so začeli – najprej v protestantskih krogih – Manija in njegovo religijo znanstveno proučevati. Prvi, precej negotov poskus je napravil razvpiti oporečnik Gottfried Arnold v svojem delu *Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie* [Nepriistranska zgodovina Cerква in krivoverstev, op. prev.]

(1699). V nasprotju z vsemi splošno razširjenimi stališči je ta nemški pietist poskušal razumeti in celo opravičevati manihejce; še posebej je poudaril okrutnosti, ki so jih proti njim zakrivili katoličani. Trdnejši znanstveni temelj za vse nadaljnje raziskovanje manihejstva pa je položil hugenot Isaac de Beausobre. Njegovo monumentalno in še vedno uporabno delo *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme* [Kritična zgodovina Manija in manihejstva, op. prev.] je izšlo v dveh obsežnih zvezkih v Amsterdamu leta 1734 in 1739. Čeprav je bil pri njegovem delu pomemben motiv tudi apologetika (De Beausobre je poskušal zagovarjati protestantsko reformacijo, zato je v svojih prizadevanjih včasih manihejstvo predstavljal celo kot protestantizem, preden je bil ta pojem sploh iznajden!), so kasnejše študije lahko gradile na njegovih številnih spoznanjih. Izvirnost de Beausobrovih analiz lahko vidimo, na primer, v njegovih opažanjih, kako pomemben je bil *Tomažev evangelij* za manihejce in na kakšen način so uporabljali judovsko henohovsko izročilo. Šele z odkritji v Nag Hammadiju (1945) in Kumranu (1946) je bilo mogoče njegova izjemno daljnovidna spoznanja ustrezno ovrednotiti.

Toda v dolgem obdobju po de Beausobru ni bilo napravljena skorajda nobenega napredka. Študije so se ponavadi spuščale v običajne protimanihejske polemike. Na svež pogled na tematiko je bilo potrebno počakati do teologa Ferdinanda Christiana Baura iz Tübingena, ki je leta 1831 objavil svojo *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt* [Manihejski verski sistem po na novo raziskanih in pregledanih virih, op. prev.]. Čeprav je Baur pripisoval prevelik pomen budizmu, ki naj bi bil formativna prvina Manijeve religije, ima njegova študija trajno vrednost zaradi izjemno natančne analize tradicij, ki so se ohranile pri cerkvenih očetih, še posebej pri Avguštinu. Po prelomnem Baurjevem delu pa so v 19. stoletju nove vire z Vzhoda objavili še strokovnjaki, kot so G. Flügel (1862, 1871), E. Schau (1878), K. Kessler (1889) in H. Pognon (1898). Te nove informacije so skupaj z še znanim gradivom iz grških in latinskih virov predstavljale trden temelj za nadaljnje raziskovanje.

Še vedno pa je težave povzročalo gradivo, ki so ga zbrali nasprotniki manihejstva med kristjani in muslimani. Pristna maniheska besedila so bila prvič odkrita šele na začetku 20. stoletja. Med letoma 1902 in 1914 so pruske arheološke odprave, ki jih je najprej vodil A. Grünwedel, nato pa uspešnejši A. von Le Coq, v Berlin prinesle nekaj tisoč fragmentov manihejskih besedil, ki so v glavnem izvirali iz najdišč v mestu Turpan v provinci Šindžjang na Kitajskem, ob znameniti svileni poti. Ta besedila so bila napisana v okoli sedemnajstih jezikih in narečjih (ki jih takrat deloma niso poznali), kot so toharski, srednjeperzijski, partski, sogdijski, ujugurski (vrsta staroturškega jezika), 'baktrijski', novoperzijski, pa tudi kitajski jezik. Leto 1905 je prineslo novice o tem, da je sir Aurel Stein v Dunhuangu na Kitajskem, v osrednji Aziji, odkril ogromno budističnih in manihejskih rokopisov, kmalu za tem pa so bili uspešni še francoski znanstvenik Paul Pelliot in nekatere kitajske odprave, ki so mu sledile. Med

dokumenti, odkritimi v Turpanu, najdemo manihejsko *Spokorno bogoslužje za poslušalce* v ujugurščini (običajno imenovano *Xuāstvánif*); med dokumenti iz Dunhunaga pa so bili dolga razprava o nauku v kitajščini (običajno znana kot *Traktat*), *Kompendij načel in načina življenja po nauku Manija*, *Bude Luči* (ohranjen v Londonu; dodatek, znan kot *Fragment Pelliot*, pa je v Parizu) in kitajski *Zvitek s pesmimi*. Temu je sledila vrsta pomembnih odkritij na Zahodu. Že leta 1918 je bil blizu Tébesse v Alžiriji najden manihejski rokopis v latinščini. Novembra leta 1929 se je danski egiptolog H. O. Lange seznanil z veliko zbirko manihejskih besedil neprecenljive vrednosti v koptščini, leta 1930 pa je na ta besedila med svojim obiskom v Kairu naletel tudi berlinski znanstvenik Carl Schmidt. Večji del teh rokopisov je nato romal v Berlin, ostale pa je odkupil sir Chester Beatty za svojo znamenito londonsko zbirko klasičnih in bibličnih rokopisov (ki je danes shranjena v Dublinu). Kot se na splošno domneva, vsa ta koptska besedila, čeprav so bila najdena v mestu Medinet Madi v egiptovski pokrajini Fajum, ne izvirajo od tam, ampak so bila verjetno prinešena iz Asjuta (Likopola) v Zgornjem Egiptu. Danes so na voljo v faksimilirani izdaji in vsebujejo levji delež *Kephalai*, *Psalterja* in *Pridig*. Na žalost pa se zdi, da je glavnina treh neohranjenih kodeksov (med njimi sta zgodovinsko delo, ki je poročalo o Manijevi smrti in zgodnji zgodovini njegove Cerkve, in zbirka Manijevih *Pisem*) izgubljena. Izjemno presenečenje pa se je zgodilo leta 1970, ko je bil objavljen še en dokument iz Egipta, namreč, danes znameniti Manijev Kölnski kodeks v grščini. *Codex Manichaicus Coloniensis (CMC)* vsebuje edinstven opis Manijeve mladosti in prvih misijskih potovanj, sestavljen pa je bil s pomočjo pričevanj očividcev, Manijevih najbližjih učencev. Po letu 1991 so bila manihejska besedila odkrita še v Ismant el Kharabu (antični Kellis) v egiptovski oazi Dakhla. Poleg okrog 3000 grških in koptskih fragmentov na papirusu so danes (1995/6) še vedno trajajoča izkopavanja

med drugim razkrila leseno ploščo, na kateri je bil zapisan celoten cikel manihejskih anafor v grščini, nekaj dvojezičnih (sirsko-koptskih) manihejskih besedil in fragmenti v 'manihejski' sirščini. Pričakujemo, da bodo ti dokumenti v bližnji prihodnosti objavljeni kot ločena *Series Dachlaica* v novem *Corpus Fontium Manichaeorum*. (Turnhout 1995 ss.)

2. MANIJEV IZVOR, ŽIVLJENJE IN POSLANSTVO

V svojem kompendiju krivoverstev cerkveni oče Avguštin opis manihejstva začenja takole: "Manihejci izhajajo iz nekega Perzijca, po imenu Manis, ki so ga učenci, ko so začeli njegov nori nauk oznanjati v grščini, raje imenovali Manihej, da bi se izognili besedi za 'norost'. Zato so tudi tisti, ki so bili nekoliko bolje poučeni in zato zvijačnejši, podvojili črko n in ga imenovali Mannihej, kakor da bi bil on tisti, ki sipa manno."¹ (*De haer.* 46,1)

Toda v tem odlomku ne vzbuja največ pozornosti Avguštinovo posmehovanje Manijevemu imenu, ki ga povezuje z norostjo (gr. *Μανία*). Taka besedna igra je bila namreč očitna in so jo uporabljali tudi mnogi drugi. Značilneje je to, da se je Avguštin, ki je bil pred tem v sekti približno deset let tudi sam poslušalec, ko je govoril o Manijevi osebi, omejil na izjavo, da je bil Perzijec (*Persa quidem*). Tako so namreč takrat gledali na Manija in toliko so o nem po navadi vedeli tudi njegovi *electi*: pomembne so jim bile učiteljeve besede in nauki, o njegovem izvoru pa s bili običajno slabo poučeni. Poleg tega pa je imela v tem odlomku preprosta – in v bistvu zavajajoča – označba, da je bil Mani Perzijec, usoden učinek na rimska ušesa, saj je bila Perzija večna sovražnica Rima. Toda najpomembnejši in zelo točen je Avguštinov zapis, da Manijevo ime označuje tistega, ki razliva mano (mana / *μάννα* + gr. *χέω*, razlívam). V Manijevem Kölnskem kodeksu namreč beremo, da si je Mani nadel ime novi janezovski Kristus, "ki troši kruh svojemu ljudstvu" (*CMC* 107,18–20). Prav zaradi tega kodeksa in še nekaterih

pristnih virov (še posebej tistih iz Turpana in Medinet Madija, pa tudi zaradi nekaterih izjemno natančnih arabskih piscev) pa imamo na razpolago točne informacije o Manijevem življenju in delu.

Mani se je rodil 14. aprila 216 blizu mesta Selevkija-Ktezifon ob reki Tigris na jugu Mezopotamije. Njegovemu očetu je bilo ime Pattīg ali Pattēg (gr. Παττίκιος; lat. Patticius; ar. Futtuq); materino ime pa je bilo najbrž Maryam ali Miryam. Vprašanje je, ali je imela mati tesne vezi s takrat še vedno vladajočo rodbino Arsakidov: verjetno so ta in druge trditve, da je bil Mani iz plemiške družine, zgolj pobožne legende. Danes spet uveljavljeno dejstvo je podatek, ki ga je zapisal že muslimanski avtor Ibn al-Nadīm v 10. stoletju, da je Mani že od mladosti odraščal v skupnosti babilonskih baptistov.² *CMC* (npr. 94–97) kaže, da so bili člani te sekte elkazaiti (skupina znotraj le-teh). Ti judovski kristjani so vsak dan izvajali obredno umivanje teles in hrane; svojo religijo so imenovali Postava; poudarjali so praznovanje šabata; večkrat so se sklicevali na starodavne tradicije; obenem pa so priznavali Jezusa za Odrešenika. Prav dejstvo, da je Mani izhajal iz judovsko-krščanskega okolja el-/alkazaitov (tistih, ki jih je An-Nadīm imenoval Mughtasilah, "tisti, ki se umivajo"), lahko pojasni njegovo povezavo z gnostičnim krščanstvom. Prav tako pa lahko v tem vidimo prvo izhodišče njegovega strogega asketicizma in eshatologije, ki je bila v veliki meri pod vplivom judovsko-krščanskih in enkratitskih idej. Koncept, ki ga pripisujemo Elkazaju, da je zemlja "meso in kri mojega Gospoda," (*CMC* 97,9–10) imamo lahko tudi za temelj manihejskega nauka, da je Jezus tisti, ki trpi v celotnem kozmosu (*Jesus patibilis*). Očitno so torej Mani in njegovi prvi učenci sprejemali tudi judovsko-krščanski koncept pravega preroka, ki se na novo razodeva v različnih obdobjih zgodovine. (prim. *CMC* 47,1–72,7). Poleg tega pa se zdi najverjetneje, da se je Mani že v tej sekti seznanil z astrološkimi predvidevanji, ki so v njegovi kozmologiji še posebej pogosta.

Zaradi *Manijevega Kölnskega kodeksa* danes razumemo, da Mani ni samo odraščal med elkazaiti, ampak da je najprej hotel biti tudi njihov preroški reformator. Že od zgodnje mladosti je namreč prejemal razodetja. Posebno razodetje siziga (σύζυγος) ali nebeškega dvojčka je doživel na začetku svojega 25. leta. (CMC 17,8 ss.; 73,5 s.) Zaradi fragmentiranosti prvih delov tega kodeksa pa je nejasno, ali CMC omenja tudi veliko razodetje ob koncu Manijevega 12. leta. Tako *Kephalaia* (14,31) kot tudi arabski avtor al-Biruni († 1048) jasno omenjata ta dogodek; spominja pa lahko tako na judovsko (hwxm rb, bar micva), kot tudi na krščansko (prim. dvanajstletnega Jezusa v templju) izročilo. Tradicije o takem razodetju najbrž segajo vse do pričevanj, ki jih je Mani zapisal v svojem delu *Shābuhragān*. Očitno istovetenje Siziga ali dvojčka z obljubljenim Tolažnikom torej lahko najdemo tudi drugje, ne samo v novem *Manijevem kodeksu* (gl. npr. *Kephalaia* 14,32 ss. In 15,22 s.). Tako istovetenje morda izhaja iz tradicij aramejske krščanske Cerkev v Mezopotamiji, ki je enačila Svetega Duha (ki ga prejmemo ob krstu) s človekovim angelom varuhom. S tem, ko je sam prevzel naziv Tolažnik, je Mani nakazal, da bo šel po Jezusovih stopinjah. Kot je dejal Avguštin: "Zato [Mani] v svojih pismih sebe imenuje apostol Jezusa Kristusa, kajti Jezus Kristus je obljubil, da ga bo poslal [Tolažnika], in poslal ga je v Svetem Duhu." (*De haer.* 46,16). Vendar se Mani ni samo istovetil s Tolažnikom, ampak se je imel za novega Jezusa (npr. *Psalter* 9,3-7; 12,28-32 itd.). Tako bi bil Mani ob poslednji sodbi tako Sodnik, kot tudi Tolažnik, ki daje mir (npr. *Psalter* 9,3-7; 12,28-32; itd.). Poleg o teh in drugih privsajanjih pristne judovske in judovsko-krščanske dediščine pa CMC in drugi viri pričajo tudi Manijevem zavestnem posnemanju apostola Pavla. Pogosto označevanje Manija za "apostola Jezusa Kristusa" je jasen pokazatelj te *imitatio Pauli* (npr. CMC 66,4-5), na to pa kaže tudi poudarjanje, da Pavel spada v vrsto tistih, ki so prejeli resnično razodetje (CMC 60-62). To osredotočanje na gnostično prikrojenga

Pavla – v procesu prikrojavanja sta svojo vlogo odigrala tudi Markion in Bardesan – pa je na koncu privedlo tudi do Manijevega preloma s sekto, ki ji je pripadal v mladosti. V CMC je ta razhod opisan v podrobnosti in z dramatičnim učinkom. Obravnava, ki je pripeljala do Manijeve zavrnitve in odhoda, pa razkriva tesne vzporednice s pravnimi postopki judovske skupnosti v Kumranu.

Novi Kodeks pravi, da sta Maniju po odhodu sledila še dva člana sekte. Najprej so odpotovali v Ktezifon, kjer se jim je pridružil še Patik. Kmalu za tem pa so se začela prva misijonska potovanja, najbrž ob Tigrisu in proti severu. Fragmentiranost zadnjega dela CMC nam ne omogoča, da bi lahko z gotovostjo govorili o teh prvih poteh, toda omemba Medesa in Gonzaka (CMC 121) skupaj s še nekaterimi podatki najbrž predstavljajo zaupanja vreden dokaz. Viri sicer ne poročajo, da bi v mestu Gonzak ali Ganzak, kjer je bila ena izmed poletnih rezidenc sasanidskih kraljev, Mani poskušal spreobrniti tedanjega vladarja Šahanšaha Ardaširja. V zadnjih letih vladavine Ardaširja, ki je bil znan kot navdušenec nad zaraturstrtvom, je namreč Mani preko pristanišča v Faratu v Babiloniji odpotoval v Indijo (prim. npr. *Keph.* 15,24-27; 184,23-185,15 in CMC 140ss.). In pozornost vzbuja značilnost teh misijonarskih poročil, da je skoraj povsod – tudi v Indiji – Mani lahko svoje delo začel v skupnostih judovsko-krščanskih baptistov. Kmalu po nastopu Šapurja I., edinega Kralja kraljev, pa se je Mani vrnil. Svoj edini spis v srednjeperskem jeziku, *Shābuhragān*, je najbrž predstavil novemu Šahanšahu 9. aprila 243. In s tem, ko je bil sprejet med Šapurjeve pribočnike (*comitatus*) in ko je dobil dovoljenje za širjenje svoje nove sinkretistične religije, je dobil izjemno priložnost za oznanjevanje. Po Šapurjevi smrti je Mani naletel na odprta ušesa tudi pri Šapurjevem sinu in nasledniku Hormizdu (272-273). Toda ko je krono prevzel Bahram I., je ta naklonjenost kmalu izpuhtela. Na začetku drugega leta njegovega vladanja je namreč Kardēr, zaraturstrski véliki duhovnik,

Stik z naravo



Bahrama začel prepričevati, naj ukrepa proti preroku iz Babilona. Mani je bil poklican pred Bahrama, po pričakovanju obtožen, zaprt in mučen. Po 26 dneh v zaporu je umrl 26. 2. 277.³ V nekaterih manihejskih virih je navedeno, da je bil križan.

Za časa svojega življenja je Mani svoje najpomembnejše učence poslal na več misijonov: Adaj in drugi so prišli vse do Egipta, Mar Amo pa je prišel vse do Korasana in Sogdije. Že pred letom 276 je bila Cerkev zelo razširjena in navzoča tako znotraj kot tudi zunaj Perzijskega cesarstva. V grško-rimski antiki se je manihejska Cerkev razširila v Sirijo, Palestino, Arabijo, Malo Azijo, na Balkan (leta 1906 je bil v Solinu blizu Splita v Dalmaciji odkrit edinstven nagrobnik manihejske *electe* z imenom Bassa), v rimsko Afriko, Španijo, Italijo in Galijo. Na Vzhodu je Böğü Khaghan leta 762–763 manihejstvo postavil za državno religijo med Ujguri v Turkestanu, v stoletjih, ki so sledila, pa se je ta zelo sinkretistična, toda v bistvu še vedno gnostična religija razširila vse do Indijskega oceana in Kitajskega morja.

3. MANIJEVA CERKEV IN KANON

Mani sicer ni mogel doseči, da bi njegovo razodetje postala uradna religija v Iranu; uspel pa je doseči, kar je dejansko nameraval: ustanoviti novo svetovno religijo. Zaradi misijonske gorečnosti manihejcev je namreč njihova nova Cerkev kmalu postala strah zbujujoč tekmeč uradne krščanske Cerkve tako v Rimskem cesarstvu, kot tudi drugje. Njena trdna organiziranost ji je zagotavljala močno enotnost. Prav zaradi organiziranosti in sistema naukov, ki jih je bilo lahko upoštevati, je bilo manihejstvo že v grško-rimski antiki zgodba o uspehu.

Notranja organizacija Manijeve religije je imela piramidalno strukturo, ki jo je vodil Manijev namestnik (ἀρχηγός), ki je imel do 10. stoletja sedež v Babilonu, nato pa se je preselil v Samarkand. Na vetovno enotnost Cerkve kaže tudi dejstvo, da je bil celo v osmem

stoletju njen voditelj menda iz severne Afrike. Takoj za *archégosom* ali *princepsom* so bili v treh zaporednih razredih 12 apostolov ali učiteljev, 72 škofov in 360 prezbiterov. Četrty razred so sestavljali vsi *electi*, tako moški kot ženske. Še posebej med temi izbranci je mogoče najti številne pismouke, pridigarje in, na primer, cerkvene glasbenike. Uradni peti razred so sestavljali številni poslušalci in poslušalke (*auditores*, pojem, ki je, npr., v sirskem krščanstvu označeval katehumente).

Najbrž tudi številki 12 in 72 izhajata iz tradicije krščanske Cerkve, število 360 pa izvira iz astrološkega izročila, ki je bilo na splošno v gnostičnih krogih zelo cenjeno. Ne samo, da število 12 spominja na Jezusa, ki si je izbral 12 apostolov, ampak najbrž podobno velja tudi za število 72. V tipično judovsko-krščanskem spisu, kot je bil *Psevdo-Klement*, v *Tomaževih delih*, ki so bila med manihejci dobro poznana in so prav tako prenašala stare judovsko-krščanske tradicije, še posebej pa v Tacijanovem *Diatesaronu* je namreč zapisano, da je Jezus razposlal 72 (in ne 70) učencev. Mani je zelo verjetno poznal *Diatesaron* in prav to evangeljsko besedilo ga je najbrž nagnilo, da je določil 72 škofov.

Mani je svoj nauk zapisal v različnih knjigah, ki so nato v njegovi Cerkvi dobile kanoničen status. Zelo si je prizadeval, da bi svoje nauke posredoval naprej v pisni obliki. S tem je hotel preprečiti, kar se je pred tem zgodilo že nekaterim drugim ustanoviteljem verstev, kot so Buda, Zaratustra in Jezus: namreč, da je prišlo do številnih sporov, ker ustanovitelji svojih naukov niso zapisali. Razen *Shābuhragāna* (ki najbrž ni bil uraden del njegovega sedemdelnega kanona, pa čeprav je bil široko razširjena klasika med manihejci v Perziji in osrednji Aziji) je Mani vse svoje spise napisal v vzhodnoaramejskem (sirskem) jeziku, ki je bil njegov materni jezik, in uporabljal različico palmirske pisave. Običajno navajamo naslednja imena teh spisov: 1. *Živi* (ali *Véliki*) *evangelij*; 2. *Zaklad življenja*; 3. *Pragmateia* (*Razprava* ali *Spis*); 4. *Knjiga čudežev* (*skrivnosti*); 5. *Knjiga velikanov*; 6. *Pisma*; 7.

Psalmi in *Molitve*. Vsi spisi so se ohranili zgolj v fragmentarni obliki. Nekanonična besedila pa so *Kephalaia* (koptska), *Pridige* (koptske), pa tudi različne zbirke pesmi (npr. koptski *Psalter*) in *Podoba* (gr. Εἰκὼν; perzijsko/partsko: *Ārdahang*), knjiga z ilustracijami pomembnejših vidikov nauka, ki je bila najbrž dodatek k *Živemu evangeliju*, čeprav se od njega tudi razlikuje. Vprašanje, ali imamo lahko *Temeljno pismo* (*Epistula fundamenti*), ki je bilo na Zahodu zelo dobro poznano, za pisni komentar h *Knjigi s podobami* ali *Slikam*, pa ostaja odprto.

4. MANIHEJSKI MIT

Manihejstvo moramo obravnavati kot obliko gnosticizma. Jedro te religije je Manijeva spekulativna različica gnostičnega mita o kozmičnem izhodu in odrešenju. Kot verski sistem je manihejstvo ponujalo obljubo a-kozmičnega odrešenja preko razodetega spoznanja (gnosis) o transcendentnih danostih, vključno s spoznanjem o božanski naravi duše, in preko spoznanja o tem, kar je potrebno vedeti, da bi dosegli večno življenje.

Vse to je podrobno opredeljeno v zelo zapletenem mitu. Vsako opisovanje tega mita pa je nujno nagnjeno k umetnemu povzemanju. V raznih manihejskih in drugih virih najdemo pomembne prvine Manijevih nauk, za katere je očitno, da so pozorno prilagojene in prikrojene za potrebe tistih, ki so jim ti spisi namenjeni. To še posebej drži za dela, kot so koptska *Kephalaia*, srednjeperzijski *Shābuhragān* in kitajski *Traktat, Kompendij* in *Zvitek s pesmimi*. V dokumentih, kot so *Manijev Kölnski kodeks*, *Kodeks iz Tebesse*, in tudi v velikem delu koptskega manihejskega *Psalterja* pa lahko mitske prvine zaznamo zgolj kot neko podlago v besedilu. Isto najbrž velja tudi za nove najdbe iz Kellisa. Zato se več kot na enem mestu zdi, da so manihejci slabo poznali številne bogove in demone in da jih ti tudi niso preveč zanimali. Prav tako kot jih niso preveč zanimale zapletene finese kozmogonije in kozmologije.

Mani in njegovi učenci so učili kozmogonijo, ki je bila nedvomno dualistična: zlo je večna kozmična sila, ne pa posledica padca. Dve sferi ali dve kraljestvi, sfera luči in sfera teme, dobro in zlo, Bog in materija, si med seboj nespravljivo nasprotujeta. Opozoriti pa je treba, da to ni helenistični dualizem duha in materije, ampak dualizem dveh snovi: božanska luč je namreč prav tako vidna, prostorska in merljiva prvina kot zla substanca teme, ki je dejavno načelo poželenja, "misel na smrt". V kraljestvu luči vlada Oče Veličastva in to kraljestvo je pravzaprav njegov podaljšek. Kraljestvo ima štiri božanske attribute (čistost, luč, moč in modrost), Oče pa prebiva v petih inteligenčnih močeh ali udih (razum, um, inteligenca, mišljenje in razumevanje, ki so v bistvu naštete kot pet prvin: živi zrak, luč, veter, voda in ogenj). Okoli Očeta je dvanajst eonov, ki so enakomerno razporejeni na štiri smeri nebes in razdeljeni na neskončno množico "eonov v eonih". Temu kraljestvu luči pa nasproti stoji območje Kralja Teme, kraljestvo, ki v bistvu pripada zli materiji. Podivjano mu vlada "Princ Teme", ki je proizvod zle materije (in se z njo celo istoveti). Tudi ta temna sfera je sestavljena iz petih območij ali svetov (iz temnega razuma, temnega uma, itd.), ki se prav tako nanašajo na pet temnih prvin, na dim, ogenj, veter, vodo/e in temo. Tu so dejavno navzoči številni demoni; bojujejo se med seboj in drug drugega požirajo. Ker pa je po nesreči prišlo do zamika v tem neurejenem in nesmiselnem gibanju, je Princ Teme (ki je v bistvu kolektivno posebljenje petih zlih arhontov, ki 'vladajo' petim svetovom teme), potem ko je enkrat dosegel zgornjo mejo svojega ozemlja, za hip videl žarek luči, zahrepenel po njej in zato napadel kraljestvo luči.

V boju, ki je sledil, je Oče Luči porodil Mater Življenja, ki je nato zbudila Prvega Človeka. To je prva vrsta emanacij ali stvarjenj. Mimogrede omenimo, da se glede pojava novih bogov in božanskih moči manihejci strogo izogibajo vsakemu namigovanju na razmnoževanje ali celo zlo spolnost. Raje

govorijo o tem, da je bil nekdo 'poklican' ali 'obujen'. Tako je bil obujen tudi Prvi Človek, 'prvorojeni' Božji Sin, ki se je opremil s petimi močmi luči, ki so običajno poosebljene bodisi kot njegovi 'sinovi' bodisi kot njegove 'roke', in se podal v boj. Toda Prvobitni Človek je bil poražen in njegov petdelni oklep, ki predstavlja Živo Dušo ali Živi Jaz, so požrle moči zla. Ali če se izrazimo z Manijevimi besedami, ki jih navaja Teodor bar Kōnī, nestorijanski škof iz osmega stoletja: "Nato pa je Prvobitni Človek dal samega sebe in svojih pet sinov, da so jih požrlo pet sinov teme, kakor človek, ki v biskvit zameša smrtonosni strup, nato pa ga da svojemu sovražniku." (*Lib. Schol. XI.*)

S tem se je božanska Duša (ki so jo imenovali tudi Živi Jaz, ki visi na Križu Luči in je še posebej na Zahodu poosebljen kot trpeči Jezus, *Jesus patabilis*) pomešala s temnimi prvini materije in zato potrebuje tudi odrešenje. Prvi Človek, ki je bil premagan, nezavesten leži v globinah. In da bi ga Oče Luči lahko odrešil, obudi drugo vrsto emanacij: novo božansko trojico. Najprej pošlje Ljubljenco Luči; iz njega izide Véliki Graditelj; ta pa ustvari Živega Duha, ki ima tako kot Prvobitni Človek pet sinov: Kralja Lepote, Kralja Časti, Adamanta Luči, Kralja Slave in Atlasa. Živi Duh (imenovan tudi Oče Življenja) pošlje svoj Klic z najnižje meje sveta luči do Prvega Človeka, ki leži v globinah. In zaradi tega Klica se Prvi Človek prebudi iz nezavesti in se odzove z Odgovorom. Nato pa se Živi Duh skupaj s svojimi petimi sinovi in Materjo Življenja spusti k Prvem Človeku in ga popelje v svet luči. Da bi rešil luč, ki je še vedno ujeta v mešanico božanske Duše in zle materije, pa Živi Duh s pomočjo sinov zgradi deset nebes in osem zemelj. Potrebno je opomniti, da to stvarjenje izvaja bog luči, ne pa hudoben demiurg. Po manihejskem gnosticizmu je torej strukturo sveta zasnovalo božansko. Toda da bi lahko ustvarilo kozmos, je moralo uporabiti gradivo iz mešane snovi (luči in teme). Sonce in luna sta ladji čiste luči, ki sta narejeni iz delčkov luči, na katere tema ni imela popolnoma nobenega učinka. Planeti

in zvezde pa so zli vladarji, kajti ustvarjeni so iz snovi, okužene s temo.

V svetu, ki je bil zgrajen kot lepo urejena ječa za sile teme, pa tudi kot kraj, v katerem je ujeta božanska Duša, se torej lahko začne odrešenje. Toda za to je potrebno še tretje klicanje božanstev. Oče Veličastva obudi Tretjega Glasnika ali Poslanika, ki je določen za oddvojitev in očiščenje luči, ki jo še vedno obvladajo moči teme in je naseljena v njihovih telesih. Tretji Odposlanec in njegov ženski dvojnik, Devica Luči (ki jo predstavljajo tudi kot Dvanajst Deklet, izmed katerih vsaka ustreza enemu nebesnemu znamenju), izkoristita prirojeno poželenje moških in ženskih arhontov, ki so vklenjeni v nebesih, in jih s tem pripravita, da se odpovedo luči, ki so jo požrli in je še vedno v njih. Še posebej je zgoščena v njihovem semenu in njihovih maternicah. 'Greh' moških arhontov se naselijo na zemlji takrat, ko vidijo lepa Dekleta; iz tistega dela njihovega semena, ki pade v vodo, se vzdigne pošast; toda to strašno zver si podredi Adamant Luči. Iz semena, ki pade na suho zemljo, pa požene pet dreves in iz njih izvirajo vse oblike rastlinskega življenja. Ko ženski arhonti, ki so zaradi svoje zle narave zanosili, vidijo golo postavo Tretjega Glasnika, se vznemirijo in njihovi zarodki padejo na zemljo. Toda ne samo, da preživijo svoje prezgodnje rojstvo, požrejo tudi sadove dreves, ki so zrastle iz semena moških arhontov. In ker jih vodi spolno poželenje, se med seboj združijo in rodijo številne vrste živali, ki jih danes poznamo. Luč, ki še ni odrešena, torej pride na zemljo, kjer se razkropi in ujame v rastline, v manjši meri pa tudi v telesa živali.

Ta dobro znana epizoda manihejskega mita, ki jo je François Cumont imenoval "čari arhontov", je ključnega pomena. Po zadnjih raziskavah (npr. Johna C. Reevesa) postaja vedno bolj jasno, da sicer izvira iz različnih zgodnejših tradicij, številne podrobnosti tega raznolikega poročila pa so vzete tudi iz judovskega izročila.⁴

Nadaljnje epizode manihejskega mita pa bomo povzeli čim bolj zgoščeno. Ker hoče

nadaljevati z osvobajanjem luči, Tretji Glasnik obudi Steber Slave (ki ga imenujejo tudi Novi ali Popolni Človek; prim. Ef 4,12–13) in sproži delo 'ladij luči' (t.j. sonca in lune), da bi prenesel luč v Novi Raj, ki ga je zgradil Véliki Graditelj. Toda ta proces prestraši moči teme in te v obupnem prizadevanju, da bi ohranile nekaj ujetih delčkov luči zase, ustvarijo prvi človeški par: Adama in Evo. Človeka so torej napravili demoni. Toda kljub temu je bil ustvarjen po podobi Tretjega Glasnika (in s tem po Božji podobi!), ki so ga demoni videli na višavah. Človek je torej zakoreninjen v dveh svetovih, čeprav se sprva ne zaveda svojega porekla: kajti še vedno nima potrebne *gnosis*. To tudi pojasni, zakaj se mora prizadevanje za odrešitev luči osredotočati na človeka. Prav zato se Jezus Svetleči spusti k Adamu, da bi mu prinesel odrešilno spoznanje. V manihejstvu je razodetje Jezusa Svetlečega Adamu tudi arhetip vsega nadaljnega človekovega odreševanja. Ta postopno doseže svojo osvoboditev. Torej, da bi dosegel odrešenje luči, Jezus obudi Luč Uma ali Nousa (Intelligence); ta Nous pa pokliče Apostola Luči, ki se uteleša v velikih verskih voditeljih svetovne zgodovine, kot so Buda, Zaratustra in Jezus Mesija.

Zadnja stopnja svetovne zgodovine pa se začne z Veliko Vojno med silami dobrega in zlega. Z uveljavljanjem zakonov prave religije se bo namreč luč osvobodila. Ko bo zmagala Cerkev pravičnih, bodo sojene vse duše in takrat se bodo duše izbranih dvignile v nebesa. Nato pa bo svet uničen in očiščen z ognjem, ki bo trajal 1468 let. Vsi ali večina drobcev luči bo rešenih; zla materija v vseh svojih oblikah in s svojimi žrtvami (z obsojenimi) pa bo za vedno ujeta na kepi zemlje ($\beta\omega$ $\lambda\omicron\varsigma$, globus) v ogromni jami, zaprti z velikim kamnom. S tem bo za vso večnost dosežena ločitev luči in teme.

To je izjemno kratek in neizogibno ekletičen povzetek zapletenega mita. Najboljši opis manihejske kozmogonije sicer lahko najdemo v knjigi Teodora bar Kōnija *Knjiga sholij* [Knjiga podukov, op. prev.], ki smo

jo že navajali, toda njegov opis se konča s stvarjenjem Adama in Eve. Toda v ohranjenih delih manihejcev, pa tudi v spisih njihovih nasprotnikov, kakršen je bil Avguštin, lahko najdemo tudi številna druga načela njihove kozmologije in kozmogonije. Pri Avguštinu tako naletimo tudi na zelo zanimive odlomke iz Manijevega *Zaklada življenja* v latinskem prevodu (prim. *Contra Felicem* II,5 in *De natura boni* 44; zdi se, da je ta zbirka krožila tudi v Galiji in Španiji).

Ne glede na to, kako zapletene in skrivnostne so postale posamezne različice manihejskega mita, ki so se skozi stoletja širile po različnih deželah, pa so bile njegove bistvene prvine enake od Atlantskega pa do Tihega oceana. Manijev nauk pravi, da obstajata dve načeli (temelja, kraljestvi, sferi ali mesti) in tri 'obdobja': čas pred pomešanjem in bojem, ko sta bili kraljestvi luči in teme še ločeni; čas pomešanja, v katerem se svet nahaja tudi zdaj; in prihodnji čas, ko bosta kraljestvi spet (in takrat tudi dokončno) ločeni. In v bistvu je sporočilo o odrešenju tipično gnostično: *Novu* (nebeško razodetje) rešuje $\psi\upsilon\chi\eta$ (božansko iskrico luči v človeku) pred $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ (zlo materijo).

5. MANIHEJSKA ETIKA IN KULT

Glede na to, kako zapleten je manihejski mit, je težko razumeti, zakaj je bila Manijeva religija tako uspešna. Pravzaprav je imel v podrobnosti izdelan mit zgolj obrobni pomen in je bil včasih prikazan kot precej nepomemben. Tako poslušalce kot izbrance je najbolj zanimal mikrokozmičen pomen makrokozmične drame. In dolgotrajno ujetništvo luči v materiji fizičnega sveta je imelo res pomembne praktične posledice za tiste, ki jih je razsvetlil Nous. Njihova dolžnost pa je bila, da so postali orodje za osvoboditev božanske luči.

Da bi to osvoboditev lahko dosegli, je bilo potrebno tako zavestno prizadevanje posameznika za krepostnost, kot tudi izogibanje vsem dejanjem, ki bi lahko škodovali luči ali podaljševali njeno ujetništvo. Manihejski izbranci

so morali zato izpolnjevati "pet zapovedi", ki so bile, na primer, zapisane kot 1. resnicoljubnost, 2. neškodljivost, 3. vzdržnost, 4. čistost jezika in 5. ubožstvo. Od Avgušтина, pa tudi iz iranskih in turških virov vemo, da je bila manihejska etika, ki je obvezovala izbranice, v grobem povzeta v 'treh pečatih' (*tria signacula*): pečat ust; pečat rok; in pečat nedrži. Za poslušalce pa je veljalo deset zapovedi, ki sicer niso ohranjene v enotni obliki, so pa obsegale prepoved ubijanja, laganja, krivih obtožb, nečistega življenja, kraj in črne magije.

Iz tega lahko sklepamo, da je bilo katehumenom dovoljeno poročanje in vse normalne vsakodnevne dejavnosti. Njihova glavna obveznost je bila to, čemur se v srednjepersijskem jeziku reče *ruwānāgān*, 'služenje dušam'. To služenje, ki pomeni skrb za hrano, streho nad glavo in druge potrebe izbranicev, je bilo pogoj za odrešenje poslušalca: rešen in očiščen bo torej po svojih delih. In čeprav je bil lahko v zelo izjemnih primerih katehumen (tako kot izbravec) neposredno odrešen zaradi svojega vedenja, je običajno pot do odrešenja vodila skozi vrsto reinkarnacij v, na primer, bleščéče sadeže in končno v izbranca. V delu *Fragmenta Tabestina*, to so fragmenti latinskega manihejskega besedila, ki so jih našli v današnji Alžiriji, je ključno mesto poslušalca v manihejski Cerkvi razloženo s pomočjo novozavezne pripovedi o Mariji in Marti (Lk 10,38–42): tako kot ti dve sestri tudi izbranci in poslušalci opravljajo nujno potrebno in med seboj dopolnjuječe se delo, s katerim poskušajo doseči osvoboditev luči.

Izbranci so od poslušalcev vsak dan dobivali darove, še posebej sadje in kruh pri "mizi". Ta sveti obrok, ki je bil najbrž edini pravi zakrament v manihejstvu, se je začel z "opravičilom kruhu", ki ga je izrekel izbravec. Še posebej pomembno je bilo vsakoletno praznovanje beme, spomina na Manijevo mučeništvo. Sredi zbranih vernikov so postavili sodni stol (*βήμα*, *tribunal*, itd.), na katerem je stala Manijeve ikona, da bi tako proslavili njegovo trajno navzočnost v skupnosti izbranicev: in obenem opozorili

na njegovo vlogo Jezusovega zastopnika do poslednje sodbe. Pred praznovanjem beme so imeli enomesečni post. Poleg tega so praznovali še nedeljo (za poslušalce in izbrane) in ponedeljek (za izbrane). Postili so se tudi ob drugih priložnostih in obdobjih, npr. med petimi nočnimi slavji (*pannucismoiv*), od katerih je vsak trajal en dan in eno noč. Obredna molitev pa je imela svoje mesto tako v postnih dneh, kot tudi med vsakodnevnimi dejavnostmi: skupaj s pesmimi, branjem spisov in, na primer, pridigami in poučevanjem. Obredne pozdrave in blagoslove, ki jih je v svoji Cerkvi uvedel že Mani, so uporabljali za ponovni prikaz božanskih arhetipov: 'mir' (prvi pozdrav), rokovanje z desno roko, poljub, 'poklon' (*προσκύνησις*) in polaganje rok (prim. npr. *Keph.* 37–42).

6. MESTO MANIHEJSTVA V ZGODOVINI RELIGIJ

Izvor manihejstva je še vedno odprto vprašanje. Več stoletij smo bili prepričani, da je ta religija krščansko krivoverstvo. Avguštin je Manija imenoval 'Perzijec' in do nedavnega je bilo v običajno, da je zgodovina religij manihejstvo obravnavala predvsem kot del religiozne zgodovine Irana. To stališče so očitno podpirale tudi najdbe prvih izvirnih manihejskih besedil v Turpanu in Dunhuangu. Vseeno pa se je z odkritjem izvirnih manihejskih tekstov v koptščini mnenje o splošnem značaju manihejstva med strokovnjaki spremenilo. Pokazalo se je namreč, da ima manihejstvo močne korenine v gnostičnem krščanstvu. To stališče je močno podpiral tudi *Manijev Kölnski kodeks*. Kot namreč pravi to besedilo, so nekateri izmed judovsko-krščanskih elkazaitov, med katerimi je živel v mladosti, Manija imeli za preroka, drugi pa so celo rekli, da je po njem spregovorila Živa Beseda (prim. *CMC* 86). Z razlogom lahko domnevamo, da je v tem času tudi Mani imel enaka judovsko-krščanska prepričanja in da je verjel, da je on novo učlovečenje pravega preroka.

Po zadnjih raziskavah pa so nekatera druga načela manihejstva na novo pojasnili izven judovskega in judovsko-krščanskega konteksta. Gotovo bi vsakega nepristranskega bralca v CMC prevzele njegove judovske in (judovsko-) krščanske prvine. Vendar pa to še ne pomeni, da iranske in druge religiozne in filozofske sestavine niso vplivale na začetek in razvoj Manijevega religioznega sistema. Iranske in najbrž celo zaratustrske prvine namreč lahko prepoznavamo v njegovem pojmovanju zgodovine kot Treh Časov; v nekaterih potezah njegove mitologije; v pojmihi, kot je Vélíka Vojna': v konceptu Daëna; ali v tem, da najvišjega Boga imenuje τετραπρόσωπος (tisti s štirimi obrazi). Kar se tiče zadnjih dveh konceptov, sicer lahko potegnemo vzporednice tudi s krščanstvom in judovstvom. Toda da bi Manijev koncept Nousa lahko izhajal iz iranskega *Vohu manah* (kot trdi Geo Widengren), se zdi zaradi številnih vzporednic s helenističnim mišljenjem neverjetno. Iz budizma je Mani morda prevzel idejo radikalne delitve Cerkev na izbrance in poslušalce in nauk o metempsihozi.⁵ Poleg teh možnih 'virov' je nanj brez dvoma velik vpliv imel tudi radikalni gnostik Markion. Prvine, ki so najbolj oblikovale Manijev sistem, še posebej njegovo kozmologijo, pa je morda navdihnil Bardesan. In ker slednjega ne moremo imeti predvsem za gnostika, ampak je še posebej tipičen predstavnik pluralističnega sirskega

krščanstva (tako trdi H. J. W. Drijvers), potem tudi to kaže, da se v nekaterih pogledih Mani naslanja na krščanstvo iz Edese. Toda kljub tem in drugim možnim 'virom' je Manija treba najprej in najbolj vrednotiti kot ustanovitelja neodvisne in edinstvene svetovne religije.

Prevedel: Leon Jagodic

-
1. Kot je razvidno iz nadaljnje besedila, se mana v gr. zapisuje z dvema n-jema: μάνα. Op. prev.
 2. Babilonskih baptistov ne gre zamenjevati pripadniki Baptistične Cerkev, ki pripadajo reformnemu krščanstvu. Babilonski baptisti so nasledniki tistih učencev Janeza Krstnika, ki so zavrnilí Jezusovo oznanilo. Prim. Philip Jenkins, *Babylonian Baptists*, spletna stran Patheos, <http://www.patheos.com/blogs/anxiousbench/2014/12/babylonian-baptists/> (pridobljeno 29. novembra 2016). Op. prev.
 3. O točnem datumu Manijeve smrti (npr. 14. 2. 276, 28. 2. 276; 26. 2. 277?) še vedno poteka razprava. Vseeno pa ima po zadnjih raziskavah največjo težo datum 26. 2. 277. Gl. npr. A. Böhlí, *Die Gnosis, III, Der Manichäismus*, Zürich-München 1980, 309-310; isti, "Manichäismus," *TRE* 22, Lfrg. 1, 1991, 30, in še posebej W. Sundermann, "Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer, III," *AoF* 14, 1987, 51-53.
 4. J.C. Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony: Studies in the 'Book of Giants' Traditions*, Cincinnati 1992; prim. isti, "An Enochic Motif in Manichaean Tradition," v: A. van Tongerlo in S. Giversen, ur., *Manichaica Selecta*, Lovanii 1991, 295-298. V obeh delih so reference na npr. stališča F. Cumonta (in razprava o njih).
 5. Metempsihoza je nauk, ki zagovarja posmrtno selitev duše v drugo (živalsko ali človeško) telo. Še posebej v okviru vzhodnih religijskih tradicij (brahmanizem, budizem) pojav imenujejo tudi reinkarnacija, pojem metempsihoza pa vezan predvsem na antično filozofijo (Ferekid s Siroso, Pitagora, še posebej pa Platon) in se pojavlja tudi v sodobni književnosti (James Joyce, Marcel Proust). Op. prev.

Tkivo



KYLE JONES

Primerjava med manihejskim in krščanskim pogledom na zlo

“Bodisi bog želi odpraviti zlo in tega ne more; ali lahko to stori, a noče ... Če želi, a ne more, je nemočen. Če lahko, pa noče, je hudoben. ... Če, kot pravijo, bog lahko odpravi zlo in ga hkrati res želi odpraviti, zakaj je potem zlo na svetu?” (Epikur.)

Če bi razvrščali najgloblja vprašanja, ki si jih zastavlja človeštvo, je “Zakaj obstaja zlo?” na vrsti takoj za “Ali obstaja Bog?”. Vprašanje zaseda osrednje mesto pri Jobu, v Gandijevi etiki in v iskanju Siddharte Gautame. Še več, v njem lahko prepoznamo tisto veliko vprašanje, ki motivira oblikovanje in zaključke naših svetovnih nazorov, oblikuje vsakodnevne moralne odločitve naših življenj in je vir tiste tesnobe /*angst*/, ki je potrebna za resno razmišljanje. Toda kot smo videli pri Epikuru, to vprašanje še zdaleč ni zgolj sodobno. Zgodnji hinduizem je problem zla odpravil s tem, da mu kot delu *maje* ali iluzije fenomenalnega sveta pripiše neobstoj; Bhagavata eksplicitno zapiše, da sta “dobro in zlo dualističnega sveta nerealna, prinašajo ju le besede in obstajata le v umu”.¹ V starem mezopotamskem spisu “Babilonska teodiceja” eden od prijateljev poskuša potolažiti svojega trpečega tovariša s tem, da ga spomni, da bogovi nagradijo pobožne in kaznujejo zlobne. Toda na to trpeči odgovori, da “bogovi

ne ovirajo hudobnih del”, saj “kdor zanemarja boga, gre po poti razcveta, medtem ko so tisti, ki molijo k boginji, obubožani in razlaščeni.”² Podobno so se stari Izraelci spraševali o Božji pravičnosti: Salomon je ugotovil, da “je pravični, ki propade kljub svoji pravičnosti, in je krivični, ki dolgo živi kljub svoji krivičnosti” (Prd 7,15), in pravični Job je v bolečini rekel Bogu: “Postal si okruten do mene” (Job 30,21).

V približno istem obdobju je tudi zoroastrstvo ponudilo svoj odgovor na problem zla s predpostavko dveh so-večnih substanc dobrega in zlega, ki ju imenuje “izvorna dvojčka”.³ Budizem je poskušal rešiti problem z nenavezanostjo, meditacijo in izogibanjem, saj je zanj zlo samo rezultat želje in pohlepa, ki izhaja iz nerazumevanja sebe in sveta. Budov odgovor je bil “izogniti se vsemu zlu, delati dobro in očistiti svojega duha”.⁴ Stoletje kasneje sta Platon in Aristotel enačila zlo s pomanjkanjem spoznanja ter ga tako poistovetila z razumskim nevedenjem, njegov protistrup pa videla v razumski kontemplaciji. S

časom je krščanstvo postavilo svoj odgovor in razlago zla, tako kot tudi tisti, ki so se ločili od Cerkve, kot npr. manihejci. Ta članek se bo osredotočal na različne načine, kako krščanstvo in manihejstvo definirata zlo, in različne težave, ki jih porajajo te definicije. Edina razlika v strukturi bo kratek uvod v manihejstvo, ki ga ne bom ponovil pri krščanstvu, saj prvo še zdaleč ni doseglo odmevnosti, ki jo ima slednje.

KRATEK PREGLED MANIHEJSTVA

Mani (210-276 po Kr.),⁵ ustanovitelj manihejstva, je rasel v ločini judovskih kristjanov, ki jih poznamo kot elkasite. Podobno kot eseni so živeli predvsem v puščavah Mezopotamije, oblečeni v bela ogrinjala. Bili so razočarani nad verskimi oblastmi svojega časa. Pri dvanajstih letih naj bi imel Mani svoje prvo razodetje, a se je odločil, da ga bo ohranil za skrivnost in počakal na pravi čas za njegovo razglasitev. Pri štiriindvajsetih letih se je ločil od elkasitov in začel pisati, poučevati in pridigati svoj lasten verski nauk, ki ga je imel za dokončnega in avtoritativnega. Mani je videl sebe kot zadnji pečat prerokov; zaključil je verigo razodetja, ki se je začela z Budo in Zaratustro ter se nadaljevala z Jezusom in Pavlom. O njegovem razumevanju lastnega nauka je P. Oktor Skjaervo zapisal: "Za Manija nova religija ni preprosto nadomestila prejšnjih, temveč je predstavljala izpolnitev tega, kar so prejšnje obljubljale, a ne uresničile."⁶

Eden osrednjih naukov, ki jih je izpostavil Mani, je bil ontološki dualizem. Učil je, da obstajata dve ločeni in nasprotujoči si entiteti, ki sta obe večni: luč proti temi, življenje proti smrti, dobro proti zlu, itd. Po manihejski kozmologiji je substanca Luči naredila načrt, da bi premagala substanco Teme, a se je ta 'spojila' ali 'pomešala' z njo. Cilj ali proces odrešenja je v končni vrnitvi delčkov Luči, ki so se ujeli v materialni svet, s pomočjo astrologije, askeze in obredov.

ZLO V MANIHEJSTVU

Manihejski pogled na zlo bom opisal na štiri načine: 1.) z razlago njihovega nauka o ontološkem dualizmu; 2.) njihov pogled na snov kot zlo; 3.) mešanje Dobrega in Zla; 4.) pojmovanje 'greha' v njihovem teološkem sistemu. Vsako od teh področij bo osvetlilo njihov celovit pogled na zlo, kot tudi razloge za verovanje v te posamezne nauke. V nadaljevanju bom ponudil nekaj kritik, ki razkrivajo logično napetost v njihovem načinu razlaganja zla; po isti metodi bom obravnaval tudi krščanstvo.

ONTOLOŠKI DUALIZEM

Osrednji in nujni vidik manihejskega pogleda na zlo je ontološki dualizem. V *Epistula Fundamenti* Mani jasno podaja ta nauk: "Na začetku sta bili namreč ti dve substanci ločeni ena od druge."⁷ In Avguštin, za katerega večina raziskovalcev meni, da je imel točen vpogled v Manijeve nauke, omenja, da je "postavil skupaj dva principa, različna in nasprotujoča si med seboj, večna in so-večna (to je od vedno obstoječa), in tudi dve naravi ali substanci, namreč dobro in zlo."⁸ Zlo tako na koncu ni predmet volje ali uma, ampak ločena in dejavna pred-kozmična substanca.

SNOV KOT ZLO

Po manihejskem nauku je so-večna substanca zla ustvarila materialni svet, da bi vanj ujela substanco Luči. Podobno kot Markion je Mani učil, da je zlobni bog ustvaril svet iz zlobnih nagibov. Stvarjenje človeštva poteka na še grši način: Ašaklun, demonski sin Kralja teme, in njegova ženska družica Nebroel imata spolni odnos in Nebroel rodi Adama in Evo. Različne pripovedi o stvarjenju razkrivajo osrednji poudarek manihejstva, da je snovnost slaba. Če je materialni svet ustvaril zlobni bog in sta Adama in Evo ustvarila zlobna demona, ima snov enako kakovost kot njeni stvarniki. V *Acta Archelai* (350-400 po

Kr.), ki vsebuje teološki razgovor med manihejcem in kristjanom, prvi med antropološko razpravo konča svoj govor z zaključkom, da "telo ne pripada Bogu, ampak snovi, ki je temna in jo moramo pustiti v temi".⁹

MEŠANJE

Kot je bilo rečeno že prej, sta se dve so-več-ni substanci 'pomešali' med prvotno bitko, ki je ustvarila fizično vesolje.¹⁰ Avguštin ta proces zgoščeno povzema: "Nadalje [manihejci] razglašajo, da je svet naredila narava dobrega, to je narava Boga, vendar je bil oblikovan iz mešanice dobrega in zlega, ki je bila posledica boja teh dveh narav med seboj."¹¹

Nauk o mešanju nam jasno kaže, da je manihejstvo videlo zlo kot aktivno substanco, ki se bojuje proti Luči, in da praktično zlo v fizičnem svetu neposredno ustreza metafizičnemu, ki obstaja večno. Tu imamo trojno povezavo zla: pred-kozmični ontološki dualizem Dobrega in Zla ustreza boju med dobrim in zlim v materialnem svetu, ta pa ustreza notranji bitki med stranjo Zla/snovi in Luči/duha v človeškem ustroju.

ZLO KOT GREH

Notranja bitka nam osvetljuje še en način, kako manihejstvo definira zlo, to je zlo kot greh. Med praznikom *bema*¹² so manihejci molili k Maniju z besedami "Odpusti grehe tistim, ki poznajo tvojo skrivnost", in izjavljali, da je "to [sedež *bema*] znamenje odpuščanja vaših grehov".¹³ Jasno je, da so manihejci verjeli, da greh obstaja in da se da doseči njegovo odpuščanje z molitvijo, postom in dobrimi deli, toda kaj točno so razumeli pod pojmom 'greh'? Znotraj manihejskega sistema gre za precej drugačno podobo kot znotraj krščanstva; tako so na primer manihejci videli vsako delovanje fizičnega telesa kot greh: "In če človek hodi po tleh, poškoduje zemljo. In kdorkoli premakne roko, naredi škodo zraku; saj je zrak duša ljudi, živali, ptic,

rib in plazilcev in vsega, kar je na svetu."¹⁴ To pomeni, da zlo ni omejeno na neko posebno dejanje, ampak pomeni skoraj vsako dejanje v fizičnem telesu: greh ni samo *delovanje*, ampak *bivanje*. Poleg tega greh in zlo kvarno vplivata na delce Luči, ki jih potem ni mogoče prepoznati in rešiti.

KRITIKE MANIHEJSKEGA NAUKA O ZLU

Moramo opozoriti, da iz samih manihejskih definicij zla, ki smo jih predstavili, rastejo številne logične težave. Kot prvo nastane filozofski problem, če predpostavljamo soobstoj dveh večnih substanc: to je v filozofiji znano kot 'problem dveh neskončnosti'. Če sta res neskončni, kako sta lahko dve? Kakor se zgodi v vseh dualističnih sistemih, se substanci med seboj omejujeta, tako v spoznanju, moči, prostoru in velikosti, kar hkrati pomeni, da je vsaka izmed njiju končna, nepopolna in da ni vsemogočna. Toda kako bi bila lahko katerakoli substanca, ki je končna in nepopolna, tudi večna? Podoben ugovor se porodi, če upoštevamo, da v manihejskem sistemu Dobro na koncu zmagaja nad Zlim, toda vprašanje je, kako je lahko to mogoče, če sta enaka v moči, spoznanju in večnosti?

Druga točka zaobjema probleme, ki se naravno pojavijo znotraj kateregakoli anti-kozmičnega svetovnega nazora. Manihejci tako kot večina svetovnih nazorov ocenjuje naravni svet, skupaj z rekami, gorami, slapovi in sončnimi zahodi, kot lep in občudovanja vreden. Vprašanje, ki si ga moramo ob tem postaviti, je, kako bi lahko Zlo ustvarilo tako lepoto, načrt in čudež? Zdi se, da moramo v primeru, če želimo biti dosledni manihejci, gledati na naravni svet z odporom in zaničevanjem, toda temu ni tako. Manihejci cenijo spoznanje, toda to je očitno povezano z našimi telesi; cenijo etiko in obrede, toda vse to so le namere, misli in premiki fizičnega telesa; cenijo družino, skupnost in celo hrano, in vendar so vse te stvari fizična razmerja med fizičnimi objekti.

Tretja kritika se tiče manihejskega pogleda na greh, ki prinaša veliko težav. Če so naša zla dejanja širjenje Zla samega, kako bi potem lahko sploh obstajalo moralno delovanje? Za vsako zlo dejanje, ki ga naredimo s svojimi telesi, lahko krivimo samo substanco Zla in ne kakega moralno odgovornega 'jaza'; podobno lahko vsako hvale vredno dejanje pripišemo samo substanci Luči. Dejansko manihejstvo ne pozna bistvenega jaza, ki bi ga lahko klicali na moralno odgovornost, saj je fizično telo del substance Zla in duša del substance Luči, ob tem pa ni prostora za 'jaz'. Manihejstvo definira greh in Zlo kot 'pokvarjenost' ter dobro in Luč kot 'nepokvarjenost'. Krščanski teolog iz poznega 4. stoletja, Tit iz Bostre, opozori na težavo te definicije v svojem polemičnem spisu *Contra Manichaeos*: "Če imenujejo dobro 'nepokvarjenost', bodo nedvomno dali zlu ime 'pokvarjenost'. Toda kaj je to, kar pokvarjenost kvari? Nemogoče je, da bi to bilo dobro. Toda če je sama pokvarjenost pokvarjena, je torej bila pokvarjena že celo večnost in si tako zaman predstavljajo, da (še) obstaja. Kako pa lahko pokvarjenost kvari samo sebe? Saj je v vsakem primeru nekaj drugega kot to, kar kvari, in ne ona sama. Če pa bi kvarila samo sebe, že od začetka ne bi obstajala, ker bi morali reči, da bi bila prej pokvarjena, kot bi obstajala."¹⁵

ZLO V KRŠČANSTVU

Zmislijo na te različne težave se bomo zdaj obrnili na krščansko definicijo zla. Tako kot prej pri manihejstvu, bom definiral zlo v krščanstvu na štiri načine: 1.) pogled na zlo kot umanjkanje dobrega po Avguštinovi definiciji; 2.) obravnavanje zla kot zadeve volje ali hotenja; 3.) definicija zla kot tega, kar je nasprotno Božji naravi; 4.) opis zla kot greha. Potem ko bomo podali te definicije, bodo sledili različnim kritikam, ki razkrivajo njihove težave.

ZLO KOT UMANJKANJE DOBREGA

Če vzamemo krščansko predpostavko dobre narave Boga, je obstoj zla razložen

kot umanjkanje te dobre narave, ki jo je Bog dal svojemu stvarstvu. To po krščanskem nauku pomeni, da so bila vsa ustvarjena bitja (posebej Lucifer, Adam in Eva) ustvarjena z zmožnostjo, da se oddaljijo od dobrega in se zatečejo k zlu.¹⁶ Avguštin je kot prvi eksplicitno izrazil to pojmovanje, ko je dejal, da je zlo umanjkanje dobrega (*privatio boni*), čeprav njegov nauk logično izhaja iz mnogih svetopisemskih tekstov.¹⁷ S tem nasprotuje manihejstvu, ker zanika ontološki dualizem in se drži strogega monoteizma. V krščanstvu zlo ni nekaj ontološko dejavnega in živega, prej nekaj pomanjkljivega in prikrajšanega.

ZLO KOT HOTENJE

Po krščanskem nauku zlo ne spada na polje metafizike, ampak na področje volje. Je moralno pomanjkanje dobrega kot rezultat zavestne nepokornosti Bogu; svoje mesto ima v človeški zavesti in v obratu volje, ki dejavno prekrši Božje zapovedi.

Krščanstvo tako uči, da je zlo greh, ki ga apostol Janez opisuje kot "nepostavnost" (1 Jn 3,4). V nasprotju z manihejstvom, ki vidi zlo v samem fizičnem bivanju, ga krščanstvo vidi kot *partikularno* nemoralno dejanje. Kot zlih ne vidi samo nemoralnih fizičnih dejanj, ampak tudi nemoralna dejanja razuma (misli in namere): o tem govori Jezus, ko pravi: "Iz srca namreč prihajajo hudobne misli, umori, prešuštva, nečistovanja, tatvine, kriva pričevanja, kletve. To je tisto, kar omadežuje človeka." (Mt 15,19-20.)

ZLO KOT NASPROTJE BOŽJI NARAVI

Krščanstvo zlo definira tudi kot to, kar je nasprotno Božji naravi. Predpostavki tega pogleda sta, da je Bog čist, dober in moralno popoln in da zlo vedno pomeni dejanja in misli, ki niso čista, dobra ali moralno popolna. Delati zlo je delovati na način, ki ga Bog ne odobrava in ki se ne ujema z njegovim moralnim zakonom, ki odseva njegovo dobro naravo.¹⁸ Zlo je torej v teoriji in praksi vselej

Posamezne plasti



definirano kot nasprotje Božji naravi. Tu zopet najdemo razliko med manihejstvom in krščanstvom, ker pozna slednje samo eno najvišje bitje, ki postavlja in daje v uporabo moralni okvir, in ne dveh enakih, ločenih bitij, ki ju določa njuno medsebojno nasprotje.

ZLO KOT GREH

Navsezadnje krščanstvo poleg teh različnih načinov opredelitve zla uči, da ga lahko opišemo kot greh. V svetopisemskem besedilu imamo približno štirideset načinov za opis zla, ki so bolj ali manj sinonimni s pojmom 'greha': npr. 'krivica' (Jak 3,6), 'nepostavnost' (Rim 6,19), 'nezvestoba' (4 Mz 31,16) ali 'pregreha' (Rim 5,14).¹⁹ Vsi ti izrazi se nanašajo na misli in dejanja, ki ne ugajajo Bogu, čeprav ima vsako od njih svoj sintaktični in kontekstualni poudarek. Najpogostejši termin za zlo v Svetem pismu je 'greh', beseda za katerega se v grščini glasi *hamartia* in dobesedno pomeni 'zgrešiti tarčo' in 'biti kriv/motiti se'.²⁰ Podoba, ki stoji za to besedo, je lokostrelec, ki bi moral zadeti tarčo, a mu ne uspe in 'pogreši'. Po krščanskem pogledu na svet Bog zahteva, da ustvarjena bitja delujejo na način, ki ustreza njegovi lastni naravi, in so sama kriva za svoj neuspeh, če delujejo v nasprotju s tem.

KRITIKE KRŠČANSKEGA NAUKA O ZLU

Prva in najpogostejša kritika krščanskega pojmovanja zla je njegov izvor. Če predpostavljamo, da obstaja dober Bog, ki je vseveden in vsemogočen, potem moramo razložiti, kako je lahko nastalo, bilo odrejeno ali vsaj dopuščeno nekaj takega, kot je zlo. Polemike o izvoru zla so potekale skozi stoletja z začetkom pri Avguštinu, povzeli pa so ga tudi Luter in reformatorji. V tradiciji so se izoblikovali trije najvplivnejši odgovori na to vprašanje: 1.) nekateri pravijo, da se tega vprašanja sploh ne splača načenjati, ker nikoli ne bomo mogli razumeti odgovora, ali ker so Božja pota tako visoko nad nami; 2.)

drugi pravijo, da zlo izvira iz svobodne volje človeštva; 3.) nekateri spet pravijo, da je Bog odobril obstoj zla zaradi moralno upravičenega razloga (ki prinaša večje dobro), ki pa ga mi ne moremo v polnosti razumeti.

Pri prvem odgovoru je težava v videzu, kot da problema zla ne jemlje resno. Tako stališče zato tudi ne more vstopati v dialog o zlu, saj je preveč agnostično, da bi lahko prispevalo nekaj vsaj nekoliko razumnega. Drugi odgovor ima prav tako številne probleme in lahko skupaj s prvim pomeni poskus, da bi se izognili vprašanju. Če rečemo, da zlo izvira iz človeške svobodne volje, namreč sploh ne odgovorimo na problem, saj je Bog (po krščanskem pogledu na svet) vedel, da se bo zlo zgodilo (saj je vseveden) in to tudi dovolil, čeprav bi ga lahko preprečil (saj je vsemogočen). Tretji odgovor vsaj poskuša neposredno zaobjeti problem, čeprav nekateri težko sprejmejo, da bi dobri Bog imel kak moralno zadosten razlog za grozljive dogodke, ki potekajo na zemlji.

Druga kritika krščanskega pogleda na zlo je v eshatologiji. Po nauku Nove zaveze bodo tisti, ki verjamejo v Jezusa Kristusa, šli v stanje večne blaženosti, medtem ko bodo tisti, ki ga zavračajo, poslani v večne muke (Jn 3,15-18; Mt 25,46). Obstoj večnega prostora obsodbe težko uskladimo z obstojem večnega prostora blaženosti - kako lahko namreč le-ta obstaja ob vedenju, da so nekateri večno obsojeni?²¹ Zdi se, da mora krščanstvo, če verjame v pekel, pojasniti, kako lahko dobri Bog dopusti, odredi ali celo ustvari tak prostor. Ponovno se bo pri razlagi po vsej verjetnosti uporabilo enega od treh prej naštetih odgovorov, ki imajo vsak svoje težave.

POVZETEK RAZLIK MED MANIHEJSKIM IN KRŠČANSKIM POGLEDOM NA ZLO

Če povzamemo: med manihejskimi in krščanskimi definicijami zla obstaja veliko razlik. Manihejstvo uči, da ima zlo substanco, ki je so-večna z dobro substanco, in da se je

stvarjenje zgodilo s slabim namenom, da bi se Luč ujela v snov. Krščanstvo nasprotno uči, da je zlo umanjkanje dobrega, pokvarjenost stvarstva, ki se je začelo kot povsem dobro. Podobno manihejstvo uči, da snov pooseblja zlo samo in da je človekov cilj izluščiti Luč, ki je v njem, in jo poslati nazaj domov. Na drugi strani krščanstvo uči, da snov sama po sebi ni zla, ampak da le-to obstaja samo v njeni nemoralni rabi ter da je cilj človeštva odrešiti se svoje krivde pred Bogom.

ZAKLJUČEK

Videli smo, kako manihejstvo in krščanstvo definirata zlo, kot tudi težave, ki nastanejo pri njunih definicijah v okvirih posameznega svetovnega nazora. Vsaka religija ponuja neki način razumevanja in obvladovanja obstoja zla in vsaka želi, da bi njeni sledilci v njenem učenju našli svoj mir. Nam preostane, da se odločimo, kateri svetovni nazor natančneje opiše in razlaga zlo v luči človeškega razuma in izkustev. Če se nagibamo k teološkim razlagam zla, lahko s tem bolje tolažimo tiste, ki zlo trpijo in izkušajo na način, ki je več kot samo akademska vaja. Ne smemo gledati samo na definicije, ki jih dajejo posamezni miselni sistemi, moramo jih razumeti tudi kot celostne svetovne nazore, ki se v svojem nauku razlikujejo pri celi kopici človeških vprašanj. Šele nato, ko pretehtamo njihov celotni pogled na svet, lahko vidimo, ali se njihove definicije zla ujemajo in ali ustrezajo njihovim naukom o drugih vidikih pojava človeka.

Prevod: Rok Blažič

1. Bhagavata 11, 22. pogl.
2. Winton, Thomas, *The Babylonian Theodicy, Documents from Old Testament Times*, Harper Publishing: New York, 1961, 97-103.
3. Gathe 30,3.
4. Dhammapada 14,5.
5. Po najbolj razširjeni oceni je bil sicer rojen sicer leta 216 in umrl leta 274. Op. prev.

6. Skjaervo, P. Oktor, *An Introduction to Manicheism*, skripta za ElrCiv 103: Manicheism, Harvard Divinity School, 39.
7. *Epistula Fundamenti*, frg. 5a, prevod v angl. P. Oktor Skjaervo za ElrCiv 103: Manicheism, Harvard Divinity School, 63.
8. Auguštín, *De Haeresibus*, 1.
9. Iain Gardner in Samuel N. C. Lieu, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge University Press: 2004, Cambridge, 184.
10. Mešanje se je začelo dejansko takrat, ko je Prvi Človek s svojimi petimi sinovi vstopil v Temo z namenom, da bi jo zastrupil. Čeprav se dogajanje ne označuje eksplicitno kot 'bitka', uporablja vojaški jezik in metafore.
11. Avguštín, *De haeresibus XLVI*, 4.
12. Manihejska vzporednica krščanske velike noči. Op. prev.
13. Iain Gardner in Samuel N. C. Lieu, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge: 2004, 238-239.
14. Prav tam, 185.
15. Tit iz Bostre, *Contra Manihaeos*, objavljeno v Nils Arne Pedersen, *Demonstrative Proof in Defense of God*, Brill Publishing, Leiden: 2004, 431.
16. Imamo dva osnovna načina razumevanja 'zmožnosti' umanjkanja dobrega. Najbolj razširjena je poznana kot armijnianstvo, ki pravi, da 'zmožnost' implicira svobodno voljo, saj ta pomeni 'zmožnost delati drugače'. Drugi način njene opredelitve, ki ga uporabljajo v kalvinističnih krogih, pravi, da že naša sestavljena narava (narejena iz delov) in končnost povzročata, da se naravno pokvarimo in razpademo, in s tem zlo in greh vstopita v svet.
17. V nasprotju z manihejstvom ne obstajata dve večno obstoječi substanci: svetopisemsko besedilo se začinja z obstojem enega dobrega Boga, ki je vse ustvaril (1 Mz 1), v nadaljevanju pa podrobno opiše strog monoteistični nauk (Iz 40-43, 1 Tim 2,5, ipd.). Po drugi strani svetopisemsko besedilo eksplicitno uči o absolutni dobroti in moralni popolnosti Boga, ko pravi: "Boga namreč zlo ne more skušati" (Jak 1,13). Poleg tega Bog s svojo avtoriteto potrjuje, da je vse njegovo stvarstvo 'dobro' (1 Mz 1,31), kar pomeni, da ob stvarjenju zlo ni obstajalo. Vse te razsežnosti skupaj logično vodijo v sklep, da je izvor zla v človeški zmožnosti, da se oddalji od dobre narave, ki mu jo je dal Bog.
18. Okoli zadnje avtoritete na področju morale so potekale številne razprave. Primer lahko vidimo v Platonovem dialogu Evtifron, kjer se Sokrat sprašuje o tem, ali je Bog dober, ker želi dobro, ali Bog želi dobro, ker je dobro to, kar želi. Vprašanje ima svoj smisel v tem, ali obstaja kak višji standard od Boga, ki ga imenujemo "dobro", ali Bog sam določa, kaj je dobro. Tipično krščanski odgovor na to je, da je Bog zadnja avtoriteta dobrega in da želi dobro, ker je njegova sama narava dobra.
19. Norman Geisler našteva štirideset načinov opisovanja zla in greha v svoji *Systematic Theology*, zv. 3, Bethany House, Minneapolis: 2004, 103.
20. Wesley J. Perschbacher, *The New Analytical Greek Lexicon*, Hendrickson Publishers, Peabody: 1990, 16.
21. Nekateri kristjani (adventisti in tudi drugi) zanikajo, da je pekel dejansko prostor večnih muk, ampak učijo, da bodo tisti, ki ne bodo odrešeni, ob poslednji sodbi izničeni (postavljeni v neobstoj).

Sloji stavbe, enoten zapis



Avguštin in manihejstvo: Nova odkritja, novi pogledi²

1. UVOD: TEMA

'Avguštin in manihejstvo' je zelo obsežna tema. Zato se moramo omejiti zgolj na nekatere njegove glavne poteze, spregovorili bomo lahko samo o nekaterih podrobnostih in za sklep izluščili le najpomembnejše zaključke.

Ni treba posebej poudarjati, da je tema, ki jo obravnavamo, izjemno pomembna za zgodovino krščanstva. Kajti dobro znano je, da je bilo življenje in delo Avguština iz Hipona (354–430), najpomembnejšega očeta zahodne Cerkve, nerazdružljivo povezano z manihejstvom.³ Lahko si drznemo celo reči, da je brez poglobljenega poznavanja 'religije luči' težko razumeti Avguštinovo teologijo. Od svojega devetnajstega pa vse do osemindvajsetega leta starosti in še dlje je bil namreč Avguštin manihejski poslušalec (*auditor*). V spisih, ki jih je napisal po krstu, pa se je s svojimi nekdanjimi sovorniki in hkrati tudi s svojo lastno manihejsko preteklostjo zapletel v spor. To obdobje se je začelo z delom *O morali katoliške Cerkve in morali manihejcev* (po letu 387) in se vsaj okvirno zaključilo z delom *O naravi dobrega* (dokončano po letu 404). Toda proti obtožbam, da je še vedno

manihejec, se je s številnimi *ekskurzi* v pismih, pridigah in pomembnejših delih – med drugim tudi v znamenitem delu *O Božjem mestu* – pa tudi v spisih proti Julijanu Eklanskemu, Avguštin moral boriti skoraj do konca svojega življenja. "Če bi bilo mogoče, da bi Etiopec (to je črn človek) spremenil svojo kožo in leopard svoje pike, potem bi bilo mogoče tudi, da bi se ti očistil manihejskih skrivnosti," namreč pravi Julijan.⁴ To je brez kakršnega-koli dvoma strupena in zlobna, najbrž pa tudi rasistična pripomba, saj Etiopec na tem mestu pomeni črnega Afričana.⁵ Toda vseeno prihaja od kolega, škofa iz Italije, ki je bil izobražen in je, na primer, dobro poznal tudi grško teologijo. Vendar na tem mestu ne bomo govorili o morebitni resničnosti te obtožbe; že samo po sebi je pomenljivo, da je do take obtožbe sploh prišlo. Lahko pa napravimo korak naprej in na temo *pogledamo s širše perspektive*. Če drži, da je na teologijo najpomembnejšega zahodnega cerkvenega očeta vplivalo manihejstvo – in to drži, saj je iz njegove potrebe po odzivu jasno, da je manihejstvo na Avguštinovo teologijo dejansko vplivalo – potem lahko napravimo korak naprej in rečemo, da tudi zahodne teologije ni mogoče zares razumeti brez manihejstva. Pravzaprav je bilo gnostično

manihejsko krščanstvo dolga stoletja kakor senca pravovernega katoliškega krščanstva.

Da bi glavne faze svoje izjemno pomembne teme obravnavali čim bolj jasno, bi rad spregovoril o dveh ključnih vprašanjih:

Prvič, do kakšne mere je bil Avguštin, najprej kot manihejec in nato kot katoliški škof, seznanjen z manihejstvom in v kakšni obliki ga je poznal?

Drugič, kaj lahko rečemo o pomenu tega manihejstva za Avguština?

2. AVGUŠTINOVO POZNAVANJE MANIHEJSTVA

Kar se tiče prve točke, moramo najprej poudariti dejstvo, da je bil že mladi Avguštin, Avguštin *poslušalec*, dobro seznanjen z manihejstvom. To moramo poudariti, kajti še danes obstajajo strokovnjaki, ki tega dejstva ne upoštevajo ali ga celo zanikajo. Na primer: pred nekaj leti, ko je Joseph Ratzinger, sicer izjemen učenjak in odličen poznavalec Avguština, ugleden katoliški kardinal in danes papež Benedikt XVI., v *Jahrbuch für Antike und Christentum* [Zbornik o antiki in krščanstvu, op. prev.] razmišljal o prvem zvezku knjige *Lehrbuch der Dogmengeschichte* [Učbenik zgodovine dogem, op. prev.] Alfreda Adama, je ob koncu svoje ocene zapisal:

"Sicer pa se moramo zavedati tudi tega, da je bil Avguštin kot manihejec laik in ne teolog in da je njegovo umsko delo iz manihejskega obdobja namenjeno problemom retorične kulture pozne antike, na kar kažejo tudi naslovi njegovih izgubljenih publikacij iz tega časa. Poleg tega pa se v času pred versko krizo, ki ga je pripeljala do spreobrnjenja, z versko literaturo ni ukvarjal bistveno bolj, kot to delajo današnji izobraženi akademiki, zato lahko sklepamo, da je njegovo literarno poznavanje manihejstva razmeroma skromno. Šele v obdobju razhajanja z manihejstvom se je le-temu bolj posvetil. V tem smislu je potrebno predkrščanskega [sic] Avguština

*razumeti bolj v povezavi s Ciceronom in Vergilijem kot pa z Manijem."*⁶

Tudi nekateri drugi gledajo na Avguština na ta način.⁷ Na eni strani je Avguštin poslušalec (*auditor*), ki so ga manihejci zavedli in v resnici sploh ni vedel, za kaj gre. Na drugi strani pa je starejši Avguštin, ki je svoje izjemno poznavanje manihejstva pokazal šele, ko je postal prezbiter in škof. Toda tako gledanje na to vprašanje se ne ujema z dejstvi. Pozorno branje *Izpovedi* nam namreč omogoča, da si lahko ustvarimo drugačno sliko. V V. knjigi Avguštin odločno zatrjuje, da je – ko je kot *poslušalec* začel dvomiti v manihejske izjave o gibanju nebesnih teles (o sončevih in luninih mrkih, ipd.) – svoja spoznanja, ki jih je pridobil "iz knjig posvetne modrosti", primerjal z "izreki nekega manihejca, ki je nadevetkàl o tem predmetu za cel peljaj dolgovoznih čenč" in da tam (namreč, v manihejskih spisih) ni našel nobenega razumnega dokaza (*ratio*).⁸ Nekaj kasneje v V. knjigi pa pravi tudi, da "ti ljudje napolnjujejo svoje knjige z neznansko dolgimi bajkami o nebu in zvezdah in soncu in mesecu".⁹ Vse to bi sicer lahko predstavljalo tudi razmišljanje o preteklosti, pogled nazaj iz časa, ko je Avguštin napisal svoje *Izpovedi*. Toda to ne drži, saj na tem mestu Avguštin očitno govori o času, ko je bil manihejski poslušalec, o času nekje okrog leta 381/382, ko je srečal manihejskega škofa Favsta. Pravi, da si je takrat zastavljal določena vprašanja, o katerih je bral že drugje (*quas alibi ego legeram*) in o katerih so govorile tudi Manijeve knjige (*ut Manichaei libris continebantur*).¹⁰ Takoj zatem pa v V. knjigi jasno zapiše: "Na ta način se mi je polegla vnema (*studium*), ki sem jo posvečal razglabljanju o manihejskih spisih (*litterae Manichaei*)."¹¹

Opozoriti je potrebno, da na tem mestu Avguštin precej zadržano govori o svojem poznavanju manihejskih spisov. Podobno zadržanost lahko opazimo, na primer, tudi v njegovi diskusiji s Fortunatom leta 392: Avguštin namreč zgolj s težavo priznava, da je bil dobro seznanjen z manihejskim naukom in mitom in da se je udeleževal

manihejskega bogoslužja (*oratio*). Več dokazov za njegovo poznavanje manihejskih spisov pa lahko najdemo v zelo zanimivi pripombi afriškega škofa, na katerega se je Monika v svoji žalosti zaradi sina obrnila po pomoč. Ta je namreč užalostil mater dejal, da bo njen sin *legendo*, da bo "po nadaljnjem prebiranju knjig /.../ že sam našel, kolika zmota in brezbožnost je v tem nauku".¹² To 'prebiranje' (*legendo*) se lahko nanaša zgolj na manihejske knjige, kajti v istem odlomku je nedvoumno rečeno, da je tega katoliškega škofa, ko je bil še majhen fant – zdaj vemo, da je bil oblat, *puer oblatus*, tako kot nekoč tudi Mani¹³ – mati dala manihejcem in da ni samo prebral (spet: *legere!*) skoraj vseh njihovih knjig, ampak da jih je tudi prepisal. Pomenljivo pa je, da beremo tudi, kako je temu škofu postalo jasno, "ne da bi mu kdo ugovarjal in ga prepričal" (*nullo contra disputante et convincente*), da se mora te sekte (*secta!*) izogibati.¹⁴ Posledično je na tem mestu torej zapisano: tudi Avguštin mora po tej poti; s prebiranjem bo odkril zmote in brezbožnost manihejstva.

Zaradi vsega tega je jasno, da se je Avguštin že kot poslušalec (*auditor*) temeljito seznanil z manihejstvom. To, da je lahko o njem na najvišji mogoči ravni razpravljal s Favstom, to dejstvo samo še dodatno dokazuje. Njegovo bogato poznavanje manihejstva pa je očitno tudi iz prvih del, ki jih je napisal po spreobrnjenju v katoliško krščansko Cerkev: iz njegovega dela *O morali* iz let 388–390 (Coyle & Decret 1991, 13–57, 59–119), iz njegove diskusije s Fortunatom iz leta 392 (Rutzenhöfer 1992, 5–72) in iz številnih drugih spisov iz teh let. Še posebej njegovo delo *Proti manihejcu Favstu* iz leta 398–404 je še vedno pomemben vir za vsakogar, ki raziskuje manihejstvo. (Rutzenhöfer 1992, 5–72). V tem primeru je Avguštin prebral celo novo besedilo, namreč Favstova *Poglavja (Capitula)*. Toda ta nova spoznanja ne morejo v celoti pojasniti njegovega znanja, ki ga na tem mestu tako očitno pokaže. Kajti ob tej priložnosti je svojo zadržanost očitno dal na stran.

Vseeno pa ni bil manihejski nauk, neka-kšen sistem ali kaj podobnega, tisto, kar bi Avguštin najbolj hotel razumeti. Predvsem ga je privlačila manihejska pobožnost. Značilno je, da Avguštin večkrat govori na eni strani o manihejski *zmoti* (namreč, o njihovem mitološkem sistemu), na drugi strani pa o njihovi *pobožnosti/brezbožnosti*. Na začetku Avguštin ni vedel kaj dosti o njihovem na videz razumnem sistemu, ga je pa zelo privlačila njihova (krščanska) pobožnost. To se zelo jasno pokaže v dobro znanem odlomku iz III. knjige *Izpovedi*: "In tako sem padel med ljudi, blazneže v svoji ošabnosti, na moč mesene in blebetave, ki so imeli v ustih znake hudičeve, za vabo pa zvarek zmesi iz zlogov tvojega imena in imena Gospoda Jezusa Kristusa ter tolažnika našega. /.../ Ta imena so imeli nenehoma v ustih."¹⁵ Zaradi odkritij na Vzhodu, na Daljnem vzhodu in na Zahodu, zaradi raziskav, kot je študija Waldschmidta in Lentza (1926) ali Eugena Rosa (1980, 219–231), in nenazadnje zaradi odkritja CMC danes vemo, kako zelo pomembna je bila pobožnost za manihejstvo. Bila je del manihejstva že na samem začetku in ni postala osrednjega pomena šele v kasnejšem razvoju (Schaefer 1927, 65–127). Ne gre torej za neko 'fasado', za premaz z lakom, kot je neomajno trdil znameniti zgodovinar Adolf von Harnack (1964),¹⁶ ampak je bila njegov bistveni sestavni del že vse od začetka.

Na tem mestu ne želim in ne bom nadalje komentiral te značilnosti manihejstva. Poudaril bi rad samo, da je Avguštin v Kartagini (in kasneje v Rimu) srečal to vrsto manihejstva in da ga opisuje samo *na ta način*. Nikjer v trintridesetih *krajših delih, vprašanih in traktatu* proti manihejcem, nikjer v svojih *Izpovedih* ali v delu *O Božjem mestu* Avguštin manihejstva ne obravnava drugače kot v smislu *krščanske religije*. Gotovo je bila zanj ta religija "najnadležnejše krivoverstvo",¹⁷ religija, ki se širi v na tisoče pripovedih in tako naprej. Vseeno pa je bila in je vedno ostala *krščanska religija*. Zato Avguštin v svojih razpravah z manihejskimi nasprotniki, kot so škof Favst, učitelj Feliks

ali prezbiter Fortunat, nikoli ni postavljaj pod vprašaj njihove trditve, da so kristjani. Prav nasprotno, to trditev je sprejemal; da bi označil razliko med njimi, pa sebe imenuje "christianus catholicus" in svojo krščansko Cerkev "ecclesia catholica".¹⁸

Do kakšne mere sta si bila manihejsko krščanstvo na eni in katoliško in donatistično krščanstvo na drugi strani v Afriki med seboj podobna, lahko še posebej ponazorimo z naslednjim primerom. Avgusta leta 392 je moral Avguštín, ki je bil malo pred tem v Hiponu posvečen v katoliškega prezbitera, razpravljati z manihejskim prezbiterom Fortunatom, ki je tam živel. V Avguštínovih manihejskih letih sta bila s Fortunatom v Kartagini študijska prijatelja. V njuni javni razpravi v termah pri nekem Sosiju in v navzočnosti številnih katoličanov, donatistov in manihejcev pa je Fortunat izjavil tole: "Takole izpovedujemo svojo vero: da je Bog nepokvarjen, bleščeč, nedostopen, nedotakljiv, da ne more trpeti, da ima v sebi svojo večno Luč, da iz njega ne prihaja nič pokvarjenega, niti tema, niti demoni, niti satan. /.../ In da je poslal Odrešenika, ki je kakor On; da je po stvarjenju sveta (*mundus*), ko je¹⁹ ustvaril svet (*mundus*), med ljudi prišla tudi Beseda, rojena iz/od začetkov sveta;²⁰ da je po svoji sveti volji izbral duše, ki so njega vredne, /.../ da se bodo pod njegovim vodstvom te duše vrnile nazaj v Božje kraljestvo, kajti njegova sveta obljuba pravi: 'Jaz sem pot, resnica in življenje,' in 'nihče ne pride k Očetu drugače kot po meni,' itd."²¹

Nepozoren poslušalec bi dejal, da je to pravoverno krščansko stališče. In brez dvoma to je pristno in neodvisno krščansko stališče. Sekta smo, je Favst ponavadi poudarjal, ne pa shizma poganov ali judov.²² Beseda sekta pa tu pomeni, da gre za *professio*, za izpovedovanje novega, lastnega načina življenja, tako kot sta Tertulijan in Cipriján nekoč izpovedovala novo *secta christiana*.²³

Več kot deset let se je Avguštín seznanjal s sekto, ki so ji pripadali *veri Christiani*; in to ne zgolj kot zunanji opazovalec, ampak v veliki meri tudi kot njen dobro obveščén član.

3. MANIHEJSKI VPLIVI NA AVGUŠTINA

J e torej to manihejstvo pustilo trajne sledi v Avguštínovi teologiji? Nakazali smo že, da jih zagotovo je. Avguštínov antitetični pristop je jasen pokazatelj tega dejstva.

Drugi del začnimo z razmislekom o nekaterih sledih teh *antitez*. Očitno je, da je v letih po spreobrnjenju Avguštín večkrat poskušal podati ustrezno razlago Geneze: še posebej razlago pripovedi o stvarjenju. Vsi ti poskusi pa imajo očiten protimanihejski pridih: najprej je bilo temu posvečeno njegovo delo *O Genezi proti manihejcem* iz let 388–390; nato njegova nedokončana knjiga *O dobesedni razlagi Geneze* iz leta 393, tej sledi razlaga Geneze v XI., XII. in XIII. knjigi *Izpovedi*; in na koncu še delo *O dobesedni razlagi Geneze v dvanajstih knjigah* iz let 401–404. Toda tudi drugje, na primer v delu *O Božjem mestu*, naletimo na njegovo protimanihejsko razlaganje Geneze. Proti vsem gnostičnim obtožbam je moral braniti notranjo dobroto stvarstva, dobroto Stvarnika in nenazadnje tudi legitimnost celotne Stare zaveze. Vsak, ki se bo lotil branja kakega zgodnjega Avguštínovega dela, kot je *O prednosti verovanja* iz leta 391,²⁴ bo presenečen, kakšno moč sklepanja je pokazal. V nasprotju z zahodnimi teologi, kot sta bila mnogo stoletij kasneje Schleiermacher ali Adolf von Haranck, si je Avguštín prizadeval potrditi vrednost tako imenovane 'Stare zaveze'.

Toda tak protimanihejski pristop ima tudi svojo slabo stran. Ne samo, da je njegovo eksegezo narekovalo manihejstvo, Avguštín je postal tudi izjemno konservativen glede samega besedila Svetega pisma in njegovih prevodov. Mnogo let je kot navdihnjeno besedilo videl samo Septuaginto in na začetku imel nenaklonjen odnos tudi do Hieronimovega novega prevoda iz hebrejščine.²⁵ Šele v zadnjem desetletju svojega življenja pa je svoje mnenje o navdihnjenju Septuaginte nekako spremenil in začel ceniti tudi novi

Hieronimov prevod. Toda takrat so bili manihejci najbrž že poraženi.

Obstajajo še drugi vidiki Avguštinovega odnosa do Svetega pisma, ki jih moramo premisliti v luči njegove manihejske preteklosti. V njegovi eksegezi je jasno viden poudarek na harmoniji med evangeliji in njegovo zanimanje za Jezusova rodovnika v Matejevem in Lukovem evangeliju.²⁶ Poleg tega želi jasno ločevati med kanoničnimi in apokrifnimi knjigami.²⁷ Tudi njegov poudarek na resnici Svetega pisma lahko razložimo med drugim kot odziv na manihejske kritike. In ni naključje, da so bile prve zahodne sinode, ki so se ukvarjale z določanjem kanona, v Hiponu (393) in Kartagini (397 in 419); pri vseh je dejavno vlogo odigral tudi Avguštin.²⁸

Torej protimanihejska polemika pri oblikovanju kanona Svetega pisma v zahodni Cerkvi nikakor ni imela nepomembne vloge.

Kako zelo so protimanihejska občutja v teh letih vplivala na Avguština, pa lahko vidimo iz še enega očitnega dejstva. Pred zimo leta 395 je namreč Avguštin svojemu prijatelju Pavlinu iz Nole in njegovi ženi Teraziji posredoval delo v petih knjigah, napisano proti manihejcem. To delo, ki jima ga je poslal po posredniku Alipiju, ki je bil njegov tesen prijatelj in prav tako nekdanji manihejec, s katerim ju je milanski škof Ambrozij skupaj krstil in ki je nato postal katoliški škof v njenem domačem mestu Tagasti,²⁹ je bilo jasno označeno za protimanihejsko peteroknižje.³⁰ Bilo je namreč peteroknižje, usmerjeno proti peteroknižju

Tišina



manihejcev, kajti ti so po svoje združili Manijeve knjige v peteroknižje, usmerjeno proti Mojzesovemu Peteroknižju.³¹

Kljub vsemu temu očitnemu protimanihejstvu pa obstaja še drug vidik zgodbe. Vprašamo se namreč lahko, ali je Avguštin – zavestno ali podzavestno – od manihejcev prejel tudi kakšen pozitiven vpliv.

Najprej moramo izpostaviti majhno, toda pomembno dejstvo. Ko Avguštin po spominu navaja svetopisemska besedila, se včasih zdi, da navaja Tacijanov *Diatessaron*.³² To lahko razumemo tudi kot ostalino njegove manihejske preteklosti. Možno pa je celo, da je pokazal nekaj poznavanja *Tomaževega evangelija*.³³ Kot je dobro znano še posebej iz manihejskih besedil iz osrednje Azije, so manihejci uporabljali tako Tacijanov *Diatessaron* kot tudi *Tomažev evangelij*.³⁴ In na tisoče kilometrov stran od Turpana lahko naletimo na njun odmev.

Toda obstajajo še drugi in najbrž celo boljši dokazi za pozitivno navzočnost manihejstva pri Avguštinu. Če namreč pomislimo, kako Avguštin poudarja, da je Kristus *Christus medicus*,³⁵ se lahko vprašamo, ali je ta poudarek izrazita posledica manihejstva. Manihejci so namreč Kristusa častili kot zdravnika³⁶ in s tem izrazom opisovali tudi Manija.³⁷ In po mojem mnenju se ta motiv v Avguštinovih delih – še posebej v njegovih pridigah – pojavlja pogosteje, kot bi lahko pričakovali na podlagi Svetega pisma. Še posebej protimanihejska pa je Avguštinova izjemna eksegeza Rim 8,19–22.³⁸ Apostol Pavel tu govori o "porodnih bolečinah stvarstva". Med drugim pravi: "Kajti stvarstvo nestrpno hrepeni po razodetju Božjih sinov" (v. 19). In: "Saj vemo, da *celotno* stvarstvo vse do zdaj skupno (tj. skupaj z *nami*) zdihuje in trpi porodne bolečine" (v. 22). Tu ima apostol Pavel očitno v mislih *celotno* stvarstvo (gr. *pasa he ktisis*), *celoten* kozmos ljudi, živali in rastline, sonce, luno in zemljo. Manihejci so to zelo dobro razumeli; in prav to je bil eden izmed razlogov, da so govorili o 'trpečem Jezusu', o "*Jesus patabilis*, ki je življenje in

odrešenje ljudi in visi na lesu križa".³⁹ Toda za nekdanjega manihejca Avguština je bila taka ideja nevzdržna in zato ob podpori svojih protimanihejskih občutij pravi, da je Pavel mislil samo razumno stvarstvo: to je, *samo ljudi*. To bi lahko razumeli kot resno omejitev Pavlovega kozmičnega pomena in zdi se, da je ta omejitev prinesla neugodne posledice tudi v zgodovino zahodne krščanske Cerkve, ki je v nasprotju s številnimi grškimi očeti tvegala pozabo kozmičnih posledic Kristusovega odrešenja, saj je govorila samo o tem, da je greha odrešena posamezna duša.⁴⁰

Obstaja pa še druga plat. Skupaj z nekaterimi, na primer z Wilhelmom Geerlingsom, lahko izpostavimo tudi Avguštinovo poudarjanje Kristusa kot učitelja (*Christus magister*).⁴¹ V manihejski religiji, ki je gnostična, je razodevajoči se Kristus predstavljen predvsem kot učitelj in razsvetljevalec, kot nekdo, ki daje božansko in odrešujoče spoznanje, to je: *gnozo*.⁴² To bi gotovo lahko bil še en primer pozitivnega vpliva manihejstva, ki je najbrž navzoče v Avguštinovem poudarjanju Kristusa kot Božje Modrosti in Kristusa kot Razsvetljevalca. Toda v teh primerih je zelo težko razlikovati med morebitnim (neo-) platonskim in manihejskim vplivom. Mar ne bi mogli preprosto reči: Vse to je mogoče prebrati v Pavlovih pismih? Nenazadnje so manihejci vendarle brali svojega Pavla!⁴³

To razpravo pa bi rad zaključil s še enim dejstvom, s še eno pomembno prvino, za katero bom dejal: to je skoraj zagotovo vpliv manihejstva. Tu imam v mislih tipično značilnost Avguštinove duhovnosti, namreč, njegovo izjemno pobožnost. Kolikor vem, ni moč nikjer v zahodni Cerkvi pred letom 400 najti tako občutljivega, nežnega in pobožnega doživljanja Boga in njegovega Kristusa kot pri Avguštinu in med manihejci. Omenili smo že, da je ta duhovnost nemara eden izmed glavnih razlogov, da se je Avguštin pridružil manihejcem. To jasno pove tudi v III. knjigi svojih *Izpovedi*.⁴⁴ Tam pravi: "Zlágal sem na primer pesmi ..."⁴⁵ To se brez kakršnegakoli dvoma nanaša na manihejske pobožne

psalme in himne, na pesmi, ki jih poznamo še posebej iz odkritij v Egiptu (Allberry 1983).⁴⁶ Teme, navzoče v teh 'psalmih',⁴⁷ se namreč pojavljajo tudi v Avguštinovih spisih, na primer, problem Kristusa, ki je obenem Luč kozmosa in navzoč v maternici ženske. Skoraj enake besede, kot jih najdemo v eni izmed Avguštinovih pridig, pa najdemo tudi v enem izmed koptskih psalmov:⁴⁸ "Kako naj Božja Beseda, po kateri so bile ustvarjene vse stvari, konča v ženski maternici?"⁴⁹ Samo enkrat v svojih *Izpovedih* Avguština uporabi besedo *antidotum*, tj. ko govori o svetopisemskih psalmih kot zdravilu proti manihejstvu;⁵⁰ in kolikor vemo, se samo enkrat ta ista beseda *antidotus* pojavi v podobnem pomenu tudi v koptskih psalmih.⁵¹ Več kot očitno je torej, da so *Izpovedi* vse od prvega stavka "Velik si Gospod in hvale vreden ..." do zadnjih treh knjig, ki poskušajo v protimanihejskem duhu razložiti *Genezo*,⁵² v zelo veliki meri protimanihejsko delo. V prvem stavku lahko zaznamo polemiko proti manihejskemu Očetu Veličastva. Takoj za tem v I. knjigi Avguština namreč nasprotuje manihejskemu materialističnemu pogledu na Boga.⁵³ Znova in znova govori o Božjem klicu (*clamare*), njegovem glasu (*vox*) in njegovi poklicanosti (*vocatio*);⁵⁴ to lahko primerjamo s ključno vlogo, ki jo imata v manihejstvu Klic in Odgovor. Tisti, ki je seznanjen z manihejskimi besedili in njihovim izrazoslovjem, bo torej lahko Avguština *Izpovedi* bral v novi luči. Obenem pa bo takemu bralcu jasno tudi, da manihejstvo na to delo ni vplivalo zgolj v polemičnem, ampak tudi v pozitivnem smislu – če je ta dva vidika sploh mogoče jasno razlikovati. Tako kot manihejski *poslušalec* izpove svoje grehe enkrat na leto, ob prazniku beme,⁵⁵ se zgodi tudi v tem delu, ki ima edinstveno mesto v svetovni književnosti. Prevladujoči ton, *cantus firmus* *Izpovedi* je gnostično-manihejski. Poudarek je namreč na antitezi med prehodnim svetom stvari in večnim božanskim svetom, na neenotnosti časnega sveta in enotnosti večnosti, na Klicu Besede iz večnega sveta Luči v temo časnega, na dualizmu med materialnim svetom, ki

je tuja dežela, in Svetom Luči, ki je prava domovina duše.⁵⁶

Do kakšne mere so *Izpovedi* – tetično in antitetično – pod vplivom manihejstva, bo potrebno še podrobneje raziskati. Številna odkritja na področju Manijeve religije nam danes dajejo edinstveno priložnost. Znova in znova se pokaže, kako pomembna so besedila iz Egipta in celo iz osrednje Azije za študij Avguština. Na drugem mestu smo že raziskovali nekatere podrobnosti Avguštinevega nauka o dveh mestih (*civitates*), pa tudi njegov odnos do spolnega poželenja in izvirnega greha.⁵⁷ Pri slednjem lahko vidimo jasne vzporednice z manihejstvom in v tem smislu se zdi, da je imel Julijan Eklanski prav. Kar pa se tiče Avguštineve 'pobožne', nežne, privlačne krščanske duhovnosti – ki je imela v naslednjih stoletjih, še posebej v zahodnem srednjem veku, pa tudi v sedemnajstem stoletju in kasneje tako velik pomen⁵⁸ – pa moramo razmisliti, ali ni morda manihejstvo imelo tudi pozitivnega vpliva, saj je s tem dalo nov in konstruktiven prispevek k zahodni civilizaciji.

Prevedel: Leon Jagodic

UPORABLJENA LITERATURA

- Adam, A. 1958. "Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin." *ZKG* 9(1958):1-25. [= Adam, *Sprache und Dogma*, Gütersloh 1969, 141-166.]
- Adam, A. 1969. "Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin." *TLZ* 77(1952): 385-390. [= Adam, *Sprache und Dogma*, 133-140.]
- Alfaric, P. 1919. *L'Évolution intellectuelle de saint Augustin. I. Étude analytique*. Paris.
- Allberry, C. R. C. 1938. *A Manichaean Psalm-Book. Part II. Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection. Vol. II*. Stuttgart.
- Allberry, C. R. C. 1981. "Das manichäische Bema-Fest." *ZNW* 37(1938): 2-10.
- Allgeier, A. 1930. "Der Einfluß des Manichäismus auf die exegetische Fragestellung bei Augustin" V. M. Grabmann & J. Mausbach, ur. *Aurelius Augustinus*. Köln.
- Arbesmann, R. 1954. "Christ the medicus humilis in St. Augustine." *Augustinus Magister* II. Paris.
- Arnold-Döben, V. 1978. *Die Bildersprache des Manichäismus*. Köln.
- Baur, F. C. 1831. *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt*. Tübingen. [= ponatis: Göttingen 1928; Hildesheim - New York 1973.]

- Berkhof, H. 1968. "Christ and Cosmos." *NTT* 22(1968): 422-436.
- Boeft in J. van Oort, ur. *Augustiniana Traiectina*. Paris 1987. 137-152.
- Boeft in J. van Oort, ur. 1989. "Augustine on Sexual Concupiscence and Original Sin." *Studia Patristica* XXII, Oxford, Leuven 1989. 382-386.
- Böhlig, A. 1980. *Die Gnosis. III. Der Manichäismus*. Zürich, München.
- Buonaiuti, E. 1927. "Manichaeism and Augustine's Idea of 'massa perditionis'." *HTR* 20(1927): 117-127.
- Chadwick, H. 1990. "The attractions of Mani." V: *Pléroma: Salus carnis: Homenaje a Antonio Orbe*. Santiago de Compostela 1990, 203-222.
- Clark, E. A. 1986. "Vitiated Seeds and Holy Vessels: Augustine's Manichaean Past." V: Clark. *Ascetic Piety and Women's Faith*. Lewiston, Queenston.
- Clarke, Th. E. 1956. *The Eschatological Transformation of the Material World according to Saint Augustine*. Woodstock. 1956. [= Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregoriana, Pogl. VI: "The Groaning of Creation."] Prim. Clarke, "Cosmic Redemption. [St. 1].
- Clarke, Th. E. 1958. "St. Augustine and Cosmic Redemption." *TS* 19(1958): 133-164.
- Coyle J. K. in F. Decret. 1991. *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum, De quantitate animae di Agostino d'Ippona*. Palermo.
- Decret, F. 1970. *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine: Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*. Paris.
- Decret, F. 1988. *L'Afrique manichéenne (IVe - Ve siècles). Étude historique et doctrinale*. Paris.
- Decret, F. 1989. "Saint Augustin, témoin du manichéisme dans l'Afrique romaine" V:
- C. Mayer in K. H. Chelius, ur. *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*. Würzburg 1989. 87-97.
- Decret, F. 1995. "L'utilisation des épitres de Paul chez les Manichéens d'Afrique." 29-83. Zdjaj tudi v: Decret. *Essais...* Roma 1995. 55-106.
- Decret F. & van Oort, J. 2004. *Augustinus. Acta contra Fortunatum Manichaeum*. (Corpus Fontium Manichaeorum, Series Latina, Vol. II.) Turnhout.
- De Kroon, M. 1972. "Pseudo-Augustin im Mittelalter." *Aug(L)* 22(1972): 511-530.
- Dekkers, E. 1988. "Le succès étonnant des écrits pseudo-augustinien au Moyen Age." V: *Fälschungen im Mittelalter*. (MGH, Schriften, Zv. 33.V.) Hannover 1988. 361-368.
- De Menasce, P. J. 1956. "Augustin manichéen." V: *Freundesgabe für Ernst Robert Curtius*. Berlin.
- Eijkenboom, P. C. J. 1960. *Het Christus-medicusmotief in de preken van Sint Augustinus*. Assen.
- Feldmann, E. 1975. *Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*. Diss. masch. Münster.
- Feldmann, E. 1980. "Christus-Frömmigkeit der Mani-Jünger. Der suchende Student Augustinus in ihrem 'Netz'?" V: E. Dassmann in K. S. Frank, ur. *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting*. (JbAC, Izd. Zv. 8.) Münster.
- Frend, W. H. C. 1942. "A Note on the Berber Background in the Life of Augustine." *JTS* 43(1942): 188-191. [= Frend, *Religion*, Pogl. XIV.]
- Frend, W. H. C. 1954. "Manichaeism in the Struggle between Saint Augustine and Petilian of Constantine." *Augustinus Magister*. II. Paris 1954. 859-866. [= Frend, *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, London 1976, Pogl. XIII.]
- Geerlings, W. 1971. "Zur Frage des Nachwirkens des Manichäismus in der Theologie Augustins." *ZKTh* 93(1971): 45-60.
- Geerlings, W. "Der manichäische 'Jesus patibilis' in der Theologie Augustins." *ThQ* 152(1972): 124-131.
- Geerlings, W. 1978. *Christus Exemplum: Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*. Tübingen.
- Giversen, S. 1988. *The Manichaean Papyri in the Chester Beatty Library*. III. *Psalm-Book, Parts 1-2*. [Cahiers d'Orientalisme 16-17]. Genève.
- Hoffmann, A. 1991. *Augustins Schrift De utilitate credendi: Einleitung, Übersetzung, Kommentar*. Dizertacija. Münster.
- Hoffmann, A. 1992. *Augustinus: De utilitate credendi / Über den Nutzen des Glaubens*. Freiburg.
- Klimkeit, H. J. 1954. "The Concept of Christus medicus in St. Augustine." *Traditio* 10(1954): 1-28.
- Klimkeit, H. J. 1991. "Die Kenntnis apokrypher Evangelien in Zentral- und Ostasien." V: A. van Tongerloo in S. Giversen, ur. *Manichaica Selecta*. Lovanii. 149-175 (Še posebej 151).
- Klimkeit, H. J. 1992. "Die manichäische Lehre vom alten und neuen Menschen." V: G. Wießner in H. J. Klimkeit, ur. *Studia Manichaica*. Wiesbaden.
- Klimkeit, H. J. 1993. *Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts from Central Asia*. San Francisco.
- Klimkeit, H. J. 1997. "Civitas dei - terrena civitas: the Concept of the Two Antithetical Cities and Its Sources." V: Chr. Horn, ur. *Augustinus, De civitate dei*. (Klassiker Auslegen, Zv. 11.) Berlin.
- Koenen, L. 1978. "Augustine and Manichaeism in Light of the Cologne Mani Codex." *ICS* 3(1978): 154-195.
- Lieu, S. N. C. 1992. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. Tübingen.
- Machielsen, J. 1990. *Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi*. 1A. *Opera homiletica*. Turnhoutii 1990.
- Mandouze, A. 1982. *Prosopographie du Bas-Empire*. I. *Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-535)*. Paris.
- Mikkelsen, G. B. 1997. *Bibliographia Manichaica. A comprehensive Bibliography of Manichaeism through 1996*. Turnhout.
- Oerter, W. B. 1985. "Mani als Arzt? Zur Deutung eines manichäischen Bildes." V: V Vavrinek, ur. *From Late Antiquity to Early Byzantium*. Praha.
- Ort, L. J. R. 1967. *Mani: A Religio-historical Description of his Personality*. Leiden.
- Perler, O. 1969. *Les voyages de saint Augustin*. Paris.
- Petersen, W. L. 1994. *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*. Leiden.
- Puech, H.-Ch. 1979. "Saint Paul chez les Manichéens d'Asie Centrale." Zdjaj v: isti. *Sur le manichéisme et autres essais*. Paris.
- Puech, H.-Ch. 1996. "Das Evangelium des Mani." V: W. Schneemelcher, ur. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. I. Tübingen 1996. 320-327. [S pomembnim Schneemelcherjevim "Nachtrag" [Dodatek]. 327-329.]

- Quispel, G. 1972. "Mani et la tradition evangélique des judéo-chrétiens." *RSR* 60(1972): 143–150.
- Quispel, G. 1974. "Saint Augustin et l'Évangile selon Thomas." *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*. Paris 1974. 375–378.
- Quispel, G. 1975. *Tatian and the Gospel of Thomas*. Leiden.
- Quispel, G. 1993. "A Diatessaron Reading in a Latin Manichean Codex." *VigChr* 47(1993), 374–378.
- Ries, J. 1989. *Le epistole Paoline nei Manichei, i Donatisti e il primo Agostino*. Roma.
- Rose, E. 1979. *Die manichäische Christologie*. Wiesbaden.
- Rose, E. 1980. "Die manichäische Christologie." *ZRGG* 32(1980): 219–231.
- Rouwhorst, G. A. M. 1981. "Das manichäische Bemaifest und das Passafest der syrischen Christen." *VC* 35(1981): 397–411.
- Rutzenhöfer, E. 1992. "Contra Fortunatum Disputatio: Die Debatte mit Fortunatus." *Aug(L)* 42(1992): 5–72.
- Schaeder, H. H. 1927. "Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems." *Vorträge der Bibliothek Warburg*. IV. Leipzig. Ponatis v: Schaeder. *Studien zur orientalischen Religionsgeschichte*. Darmstadt 1968. 15–107.
- Studer, B. 1933. *Gratia Christi - Gratia Dei bei Augustinus von Hippo*. Roma.
- Sundermann, W. 1988. "Christliche Evangelientexte in der Überlieferung der iranisch-christlichen Literatur." *MIO* 14(1988): 386–405 (še posebej: 389–394).
- Tardieu, A. M. 1987. "Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament." V: isti, ur. *Les règles de l'interprétation*. Paris 1987. 123–146.
- Van Fleteren, F. In dr., ur. 1995. *Augustine: Mystic and Mystagogue*. New York.
- Van Oort, J. 1987. "Augustine and Mani on concupiscentia sexualis." V: isti. *Augustinus: Facetten van leven en werk*. Kampen 1991.
- Van Oort, J. 1991. *Jerusalem and Babylon: A Study of Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities*. Leiden, New York, København, Köln.
- Van Oort, J. 1995a. "Augustine's Criticism of Manichaeism: The Case of Confessions III,6,10 and its Implications." V: P. W. van der Horst, ur. *Aspects of Religious Contact and Conflict in the Ancient World*. Utrecht.
- Van Oort, J. 1995b. *Jeruzalem en Babylon: Een onderzoek van Augustinus 'De stad van God' en de bronnen van zijn leer van de twee steden (rijken)*. Zoetermeer.
- Van Oort, J. 1996. "Manichaeism in Augustine's *De ciuitate Dei*." V: E. Cavalcanti, ur. *Il 'De ciuitate Dei': L'opera, le interpretazioni, l'influsso*. Roma, Freiburg, Wien 1996. 193–214.
- Van Oort, J. 1997. "John Calvin and the Church Fathers." V: I. Backus, ur. *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*. Leiden, New York, Köln 1997. 661–700.
- Van Oort, J. 2003. "Sanctus Aurelius Augustinus Confessionum libri XIII, Liber I,1." V: J. Leemans in L. Jocqué, ur. *Corpus Christianorum 1953 - 2003: Xenivm Natalicivm; Fifty Years of Scholarly Editing*. Turnholtii.
- Van Oort, J. 2005. "Manichaeism." V: W. J. Hanegraaf, A. Faivre in dr., ur. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden, Boston. II. zv. 757–765.
- Van Oort, J., Otto Wermelinger in Gregor Wurst, ur. 2001. *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Utrecht/Fribourg Symposium of the International Association of Manichaeic Studies (IAMS)*. Leiden, Boston, Köln.
- Van Oort J. in Quispel, G. 2005. *De Keulse Mani-Codex: Vertaald, ingeleid en toegelicht*. Amsterdam.
- Van Tongerloo, A. in van Oort, J., ur. 1995. *The Manichaeic NOUS: Proceedings of the International Symposium organized in Louvain from 31 July to 31 August 1991*. Lovanii.
- Von Harnack, A. 1964. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. II. Tübingen. 526. [= ponatis: Darmstadt 1964.]
- Waldschmidt E. In Lentz, W. 1926. *Die Stellung Jesu im Manichäismus*. (APAW 4). Berlin.
- Walter, C. 1972. *Der Ertrag der Auseinandersetzung mit den Manichäern für das hermeneutische Problem bei Augustin*. Diss. masch. München.
- Wurst, G. 1995. *Das Bemaifest der ägyptischen Manichäer*. Altenberge.

1. Častni profesor, Oddelek za cerkveno zgodovino, Univerza v Pretoriji.
2. Johannes van Oort, "Augustine and Manichaeism; new discoveries, new perspectives," *Verbum et Ecclesia* 27(2006/2): 692–708).
3. Najpomembnejše raziskave do leta 1970: Alfaric (1919); Buonaiuti (1927, 117–127); Allgeier (1930, 1–13); Adam (1952, 385–390; 1969, 133–140); Frensd (1954, 859–866; 1976); de Menasce (1956, 79–93); Adam (1958, 1–25); Clarke (1958, 133–164); Adam (1965/1970², 290–296). Izbrane raziskave iz obdobja po letu 1970: Decret (1970); Geerlings (1971, 45–60; 1972, 124–131); Walter (1972); Feldmann (1975); Decret (1978); Koenen (1978, 154–195); Feldmann (1980, 198–216); Clark (1986, 291–349); van Oort (1987, 137–152; 1989, 382–386); Decret (1989, 87–97); Chadwick (1990, 203–222); Rutzenhöfer (1992, 5–72); Lieu (1992², 151–191). Dokaj popoln pregled raziskav iz let 1571–1996 najdete v: Mikkelsen (1997). Najnovejša izdava besedila s komentarjem v: Decret & van Oort (2004).
4. *Opus imp. c. Jul. IV,42*: "Si mutabit Aethiops pellem suam aut pardus varietatem, ita et tu a Manichaeorum mysteriis elueris" (z referenco na Jer 13,23). Cf. e.g. II, 31–33.
5. Avguštin je bil morda po rodu Berber in bi zato lahko imel temno polt. (prim. Frensd 1943, 188–191)
6. *JbAC* 10(1967): 222. Ta navedek vsebuje nekaj resnih napak: 1. V letih, ko je bil med manihejci, je Avguštin ustvaril samo en spis, ki ga poznamo zgolj po naslovu, namreč *De pulchro et apto* (prim. *Conf. VI,13,20–15,27*: "O lepem in prikladnem"); 2. Tega manihejskega obdobja ne smemo označevati za 'predkrščansko', ampak za 'predkatoliško'. (Za potrebe te objave je navedeni odlomek iz nemščine prev. G. Lavrincec. Izvirnik se glasi: "Im übrigen sollte man doch auch bedenken, daß Augustin als Manichäer Laie, nicht Theologe war, und daß die geistige Arbeit seiner manichäischen Zeit den Problemen der rhetorischen Kultur der Spätantike galt, wie die Titel seiner verlorenen Veröffentlichungen aus dieser Periode zeigen. Allem nach hat er sich in der Zeit vor der religiösen Krise, die zur Bekehrung führte, mit religiöser Literatur nicht wesentlich mehr befaßt, als ein gebildeter Akademiker es auch heute tut, und so dürfte seine literarische Kenntnis des Manichäismus verhältnismäßig gering geblieben sein; erst in der Zeit der Auseinandersetzung

- hat er sich etwas mehr damit beschäftigt. Insofern ist der vorchristliche [sic] Augustin eher durch die Namen Cicero und Vergil als durch den Namen Mani zu erfassen." Op. prev.)
7. Še pred nedavnim je Basil Studer, znameniti benediktinski menih, ki poučuje v Rimu (San Anselmo), celo trdil, da je bil Avguštín manihejski poslušalec (*auditor*) zgolj devet mesecev. (prim. Studer 1993, 167) Tudi če gre zgolj za nenamerno napako, pa imamo ob njej lahko vtis, da je tipična in da nekateri znani strokovnjaki za Avguština njegovo manihejsko obdobje resno podcenjujejo.
 8. *Conf. V,3,6 (CCL 27,59-60)*: "... et conferebam cum dictis Manichaei, quae de his rebus multa scripsit copiosissime delirans, et non mihi occurrebat ratio nec sollicitiorum et aequinoctiorum nec defectuorum lunarium nec quiddam tale in libris saecularis sapientiae didiceram." (Slov. prevod: A. Avguštín, *Izpovedi*, prev. A. Sovre, prir. K. Gantar, Mohorjeva družba, Celje 1984. Tudi vsi nadaljnji navedki iz *Izpovedi* so vzeti iz navedenega prevoda. Op. prev.)
 9. *Conf. V,7,12 (CCL 27,63)*: "Libri quippe eorum pleni sunt longissimis fabulis de caelo et sideribus et sole et luna."
 10. *Conf. V,7,12 (CCL 27,63)*
 11. *Conf. V,7,13 (CCL 27,63)*: "Refracto itaque studio, quod intenderam in Manichaei litteras ..." Da je Avguštín že zgodaj bral manihejske spise, je očitno iz del, ki jih je napisal takoj po krstu. Gl. npr. *De mor. Man. 12,25 (CSEL 90,110)*: "Non hoc sonant libri Manichaei; cavisse Deum ne invaderetur ab hostibus, saepissime ibi significatur, saepissime dicitur."
 12. *Conf. III,12,21 (CCL 27,39)*: "... ipse legendo reperiet, quis ille sit error et quanta impietas."
 13. Kot je zapisano v *Manijevem kölnskem kodeksu* in pri arabskem in muslimanskem avtorju iz desetega stoletja al-Nadimu (gl. van Oort 2005).
 14. *Conf. III,12,21 (CCL 27,39)*: "Simul etiam narravit se quoque parvulum seducta matre sua datum fuisse manichaeis et omnes paene non legisse tantum verum etiam scriptitasse libros eorum sibi quae apparuisse nullo contra disputante et convincente, quam esset illa secta fugienda: itaque fugisse."
 15. *Conf. III,6,10 (CCL 27,31)*: "Itaque incidi in homines superbe delirantes, carnales nimis et loquaces, in quorum ore laquei diaboli et viscum confectum commixtione syllabarum nominis tui et domini Iesu Christi et paracliti consolatoris nostri spiritus sancti. Haec nomina non recedebant de ore eorum."
 16. Harnack ima tu v mislih zahodno manihejstvo. Vseeno pa so njegova opažanja o možnih krščanskih vplivih na začetke manihejstva in celo na samega Manija (523, 524) očitno dobro utemeljena.
 17. *C. Cresc. 4,64,79 (CSEL 52,577-578)*: "pestilentissima haeresis".
 18. Npr. *De util. cred. 2 (CSEL 25,5)*; *C. ep. fund. 4 (CSEL 25,196)*.
 19. Kristus ali Bog? Osebek glagola *fabricaret* je (namenoma) nejasen. Po 'standardni različici' manihejskega mita na tem mestu deluje Bog.
 20. Fortunat tu govori o glavnih potezah manihejskega mita o kozmogoniji; za oris tega mita gl. van Oort (2005, 75-765). Fraza *natum a constitutione mundi* lahko prevedemo tudi kot 'z začetkom (ali po začetku) sveta'.
 21. *C. Fort. 3 (CSEL 25,85-86)*. Mimogrede naj omenimo, da tu navedeni svetopisemski vrstici (prim. Jn 14,6 in 10,7) pričata, da so manihejci uporabljali Tacijanov *Diatessarón*.
 Za podrobnejši komentar tega ključnega odlomka gl. Decret in Van Oort (2004, 55-58).
 22. Npr. *C. Faustum XX,3-4 (CSEL 25,537-538)*.
 23. Prim. npr. Tertulijan, *Apol. 39,40*; Ciprijan, *Ep. 27,3*.
 24. Gl. še posebej Hoffmann 1991; isti 1992.
 25. Gl. npr. *Epp. 28, 72 in 82*.
 26. Še posebej v delu *De consensu evangelistarum* [O enotnosti evangelistov, op. prev.], ki je nastalo okrog leta 400. Lahko domnevamo, da je ta pristop med drugim vplival tudi na eksegezo Jeana Kalvina. Za splošen pregled vpliva cerkvenih očetov (in še posebej Avguština) na življenje in delo Jeana Kalvina gl. van Oort 1997, 661-700.
 27. Prim. npr. precej pozen izbruh, kot ga najdemo v delu *O Božjem mestu XV,23* (napisano okrog leta 420). Poleg tega najbrž tudi to, kar na istem mestu Avguštín pove o Henohu in velikanih, razkriva njegovo manihejsko preteklost.
 28. Prim. Perler 1969, 215s.; 350s.)
 29. Glede Alipija gl. npr. A. Mandouze, *Prosopographie du Bas-Empire, I, Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-535)*, Paris 1982, 53-65 [56 za pisma, ki se nanašajo na našo razpravo in ki jih je Goldbacher datiral v čas pred zimo 394; prim. CSEL 58,13].
 30. *Ep. 25,2* (Pavlin in Terazija Avguštínu; CSEL 33,79): "Ideoque cum hoc Pentateucho tuo contra Manichaeos me satis armaveris ...".
 31. Avguštín je vedel za tako zbirko spisov, kar je očitno iz njegove razprave z manihejcem Feliksom (CSEL 25,817): "FEL. dixit: Et ego, si adtuleris mihi scripturas Manichaei, quinque auctores, quos tibi dixi, quicquid me interrogaveris, probo tibi. AUG. dixit: De ipsis quinque auctoribus est ipsa epistula, cuius aperuimus principium et invenimus ibi scriptum: Manichaeus apostolus Christi Iesu ...".
 32. Npr. Quispel 1972, 143-150 in 1975, 58-68. Glede Tacijanovega *Diatessaróna* v manihejskih krogih gl. npr. Puech 1996, 320-327; Sundermann 1988, 386-405 (še posebej 389-394); Quispel 1993, 374-378 in Petersen 1994, 398-403, 441. Peteresen prav tako ponuja odličen (in kritičen) pregled zgodovine strokovnih proučevanj (De Beausobre, Baumstark, Leloir in drugi).
 33. Quispel 1974, 375-378. Glede *Tomaževega* evangelija med zahodnimi manihejci na splošno gl. npr. Blatz, "Das koptische Thomasevangelium," v: Schneemelcher, *Apokryphen*, I [št. 37], 94 in 98.
 34. Poleg študij, omenjenih v št. 37 glede sledi Tacijanovega *Diatessaróna* v manihejskih besedilih iz osrednje Azije, gl. npr. Klimkeit 1993, 70, 72, in isti, "Apokryphe Evangelien" [št. 37], 153-158, za *Tomažev evangelij*.
 35. Gl. npr. Arbesmann 1954, 623-629. 1-28, in Eijkenboom 1960.
 36. Gl. npr. Arnold-Döben 1978, 98, in Böhlig 1980, 247. 249. 255ss. (= M 28 II).
 37. Gl. npr. Ort 1967, 95-101, in Oerter 1985, 219-223.
 38. Gl. npr. Clarke 1956.
 39. Tako pravi Favst v Avguštínovem delu *Contra Faustum XX,2 (CSEL 25,536)*: "Patibilem Jesum qui est vita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno."
 40. Toda kot pozitiven primer gl. npr. Berkhof 1968, 422-436. Praviloma pa sta Calvin in kalvinistična tradicija - tako kot tudi Luter in luteranska - sledila Avguštínu in njegovi protimanihejski omejitvi.

41. Geerlings 1978, 257–258.
42. To je pravzaprav njegova osrednja naloga v manihejskem mitu; gl. npr. Rose [št. 19], še posebej 76ss. Enaki nazivi: učitelj, razsvetljevalec, itd. se nanašajo tudi na Manija. Gl. npr. Ort, *Mani* [št. 42], 255. Za s tem tesno povezano funkcijo manihejskega Nousa gl. eseje v: van Tongerlool in van Oort, ur. *The Manichaeen NOUS. Proceedings of the International Symposium organized in Louvain from 31 July to 31 August 1991*, Lovanii 1995.
43. Gl. npr. Ries 1989 in *Decret* 1995, 55–106. Vpliv sv. Pavla v osrednji Aziji (še posebej v povezavi z manihejskim svetim obedom) je že leta 1958 raziskal H.-Ch. Puech (1979: 153–167). K temu lahko dodamo še manihejski nauk o 'starem' in 'novem' človeku, nauk, ki je nenazadnje dokazan tudi v besedilih iz osrednje Azije; prim. npr. H.-J. Klimkeit 1992, 131–150. V tem kontekstu lahko poudarim, da se ne zdi nobeno naključje, da v Avguštinovi pripovedi o spreobrnjenju, kot je zapisana v *Conf. VIII*, Pavlova pisma (in boji med 'mesom' in 'duhom!') igrajo tako vidno vlogo; jedro njegovega spreobrnjenja (ali bolje: povratka) v katoliško krščansko Cerkev je njegova nova (tj. katoliška) interpretacija Pavla. Ta tema si zasluži ločeno obravnavo; poleg številnih izjemno zanimivih prvin iz njegovih *Izpovedi*, ki lahko dokažejo to tezo, se tukaj naslonimo zgolj na pismo manihejca Sekundina, v katerem poskuša Avguštin priklicati nazaj v svojo sekto. V tem pismu je vse polno pavlinskih prvin, ob koncu pa Avguštin celo nagovarja, naj "postane Pavel našega časa". Gl. *Ep. Sec. ad Aug. (CSEL 25, 899)*: "temporibus nostris renova Paulum".
44. Prim op. 17 h *Conf. III*, 6,10.
45. *Conf. III*, 7,14 (CCL 27,34): "et cantabam carmina".
46. Faksimilna izdaja prvega dela je bila objavljena v: Giversen 1988. Novo kritično, prvo izdajo II. dela trenutno pripravljajo M. Krause in dr. za *Corpus Fontium Manichaeorum*. Eden izmed njihovih prvih rezultatov je objava tako imenovanih psalmov za Bemo, ki jo je pripravil Gregor Würst (Turnhout 1996), in Heraklitovih psalmov, ki jo je pripravil Siegfried Richter (Turnhout 1998). V preteklih letih so bili pomembni fragmenti manihejskih psalmov odkriti v Ismant el-Kharabu (antičnem Kelisu), Najave objav in nove izdaje spremljajte v *Manichaeen Studies Newsletter*, ki izide enkrat na leto.
47. Zdi se da je to tehnični izraz, ki označuje te himne; prim. npr. različne dele koptskega manihejskega psalterja, na primer 'Psalme za Bemo', 'Jezusove psalme', 'Psalme za Heraklita', itd. Do sedaj še neopažena pripomba v Avguštinovih *Izpovedih* to nemara potrjuje in morda govori celo o tridelni zgradbi manihejskega svetopisemskega kanona, ki bi lahko bil zgrajen iz Apostola, Psalmov in Evangelija. Gl. *Conf. VIII*, 10,24 (CCL 27,128): "Nam quaero ab eis [namreč, manihejci], utrum bonum sit delectari lectione apostoli et utrum bonum sit delectari psalmosobrio et utrum bonum sit evangelium disserere. Respondebunt ad singula: 'Bonum.'" Za dvodelno zgradbo manihejske Nove zaveze gl. Tardieu 1987, 123–146.
48. Prim. "Psalm to Jesus," v: Allberry 1938, 120ss. (Npr. 121.19–20: "Slišim, da si dejal: 'Jaz sem luč sveta (kosmo)."; 121.29: "Naj zavržem kraljestvo, da bi lahko bil v ženski maternici?"; in še posebej 121.23: "Kdo pa je dajal luč svetu (kosmo) teh devet mesecev?")
49. *Sermo* 225,3 (MPL 38,1097): "Verbum Dei per quod facta sunt omnia, quomodo in utero includitur?" Prim. npr. *Tract. Joh. Ev.* 36,9; 40,6; 69,3; itd. in razpravo o istem problemu v protimanihejskem kontekstu: *Conf. IV*, 12,19.
50. *Conf. IX*, 4,8 (CCL 27,137): "Quas tibi, deus meus, voces dedi, cum legerem psalmos David, cantica fidelia, sonos pietatis excludentes turgidum spiritum... Quam vehementi et acri dolore indignabar manichaeis et miserabar eos rursus, quod illa sacramenta, illa medicamenta nescirent et insani essent adversus antidotum, quo sani esse potuissent!"
51. Allberry, *Psalm-Book* [št. 51], 46.
52. Za nadaljnje razlage in raziskave gl. "Augustine's Criticism of Manichaeism" [št. 17]. Glede prvih, zelo značilnih stavkov v *Izpovedih* ("Magnus es, Domine, et laudabilis valde ...") gl: van Oort 2003, 243–248.
53. Še posebej *Conf. I*, 3,3.
54. Npr. *Conf. IV*, 12,19.
55. Glede tega praznika gl. npr. Allberry 1938, 2–10; Rouwhorst 1981, 397–411 in še posebej nedavno tezo in Münchna: Würst 1995.
56. Gl. npr. odlomek, kot je *Conf. IV*, 12,19!
57. Prim van Oort 1991; 1997, 157–169 in raziskave, omenjene v op. 1. V nizozemščini se lahko naslonimo na van Oort 1995, 4 in 6. pogl v: van Oort 1991², 92–103: "Augustinus, Mani en de seksuele begeerte."
58. Glede Avguštinove mistične teologije in njenih vplivov na kasnejše avtorje še posebej gl. razistave, ki so jih zbrali: Van Fleteren in dr. 1995. Zdi se, da se v tem delu, ki obsega več kot 650 strani, Mani ne pojavlja. Glede Avguštinovega zelo pomembnega vpliva na Zahodni misticizem preko kasnejših avtorjev in (nič manj!) preko pseudepigrafskih del gl. – poleg pravkar omenjenega skupnega dela – npr. de Kroon 1972, 511–530; Dekkers 1988, 361–368; Machielsen 1990.

Spoj



Manihejska navzočnost v Rimu sredi petega stoletja in odgovor Cerkve

Manihejstvo, čigar začetki segajo v sredino 3. stol. po Kr., so kljub temu, da gre za novo ter izrazito dualistično religijo,¹ številni krščanski misleci iz tistega obdobja imeli za krščansko herezijo. Glavni razlog za to je po Simonettijevim mnenju v tem, da ima Jezus pomembno mesto v zapletenem manihejskem nauku.² Poleg tega, da so izpodbijali manihejsko razumevanje Jezusa Kristusa, pa so se cerkveni očetje uprli tudi drugim manihejskim naukom, ki so zagovarjali enakovredni počeli dobrega in zlega, trdili, da je materija slaba, verjeli, da je Stara zaveza delo Princa Teme ... Temu nauku so se v svojih spisih zoperstavili Aleksander iz Likopole,³ Efrem Sirski, avtor Arhelajevih del, Serapij iz Tmuisa, Tit iz Bostre, Avguštin in drugi. Ti avtorji so s svojimi spisi želeli pokazati, da manihejski nauk ni skladen s krščanskim razumevanjem Boga, Jezusa Kristusa, Svetega pisma (posebej Stare zaveze), stvarstva, odrešenja ... V naslednjih vrsticah pa si bomo pogledali odziv cerkvenega očeta, ki ga običajno ne najdemo med avtorji protimanihejskih del, saj ni avtor nobenega dela proti manihejcem, ampak je njegov "boj" z manihejci ohranjen predvsem v nekaterih njegovih pridigah. Srečali se bomo z rimsko krščansko skupnostjo v letih 443 in 444, ki jo je takrat vodil papež Leon Veliki, in spoznali njegovo pastoralno skrb za ohranjanje krščanskega nauka ter njegova prizadevanja za okrepitev pripadnosti Cerkvi.

ZGODOVINSKI OKVIR MANIHEJSKE NAVZOČNOSTI V RIMU V 5. STOLETJU

Mesto Rim je že pričelo izgubljati slavo in predvsem vpliv, ki ju je imelo v preteklih stoletjih. Ljudje so se še dobro spominjali plenitve Rima, ki se je zgodila leta 410, in so bili tako rekoč na pragu naslednje plenitve leta 455. Če se je v 5. stoletju politična moč mesta Rima manjšala, se je

prav v času papeža Leona I. povečal cerkveni vpliv rimskega škofa. V času političnega propadanja mesta je prav on predstavljal oporno točko in avtoriteto, na katero so se lahko naslonili Rimljani tudi takrat, ko so Rim ogrožali Huni pod Atilovim vodstvom ali Vandali pod Genserihom. V nadaljevanju bomo spoznali enega od pomembnih trenutkov, ki so prispevali k pridobivanju Leonovega ugleda in avtoritete.

Verjetno so prav prej omenjeni Vandali krivi, da so se morali rimski kristjani soočiti z manihejci, ki so se skrivali v Rimu. Leta 439 je Genserih zavzel Kartagino, pomembno severnoafriško mesto in okoliška mesta. To je povzročilo, da so številni ljudje pribežali iz severne Afrike v Italijo in seveda tudi v Rim. Med temi begunci so bili tudi manihejci, ki so se sicer skrivali, a so v Rimu ravno tako želeli širiti svoj nauk. Odkrili so jih verjetno oktobra 443.⁴ V 42. govoru, ki ga je imel v postnem času leta 444, papež pove, da grede manihejci celo tako daleč, da so navzoči pri evharističnih srečanjih in da pri obhajilu zaužijejo le Kristusovo telo, zavračajo pitje Kristusove krvi.⁵ Manihejci so se torej prikrito udeleževali krščanskih bogoslužij in pri njih sodelovali. V Rimu je bilo to nekaj novega, a nekaj let pred tem se je s podobnimi problemi soočal tudi sv. Avguštin v severni Afriki. Tako se hiponski škof v nekaj pismih pritožuje, da severnoafriški kleriki kanonične lekcionarje nadomeščajo z manihejskimi besedili, odkril pa naj bi tudi subdiakona, ki je bil hkrati manihejski poslušalec.⁶ To kaže na to, da vsaj za nekatere severnoafriške kristjane ni bilo nepremostljivih razlik med krščanstvom in manihejstvom.⁷ Manihejci, ki so pribežali iz severne Afrike, so tako očitno nadaljevali s svojo tradicijo in so se še naprej udeleževali katoliških bogoslužij, tudi po svojem prihodu v Rim. Po drugi strani so si na ta način zagotovili tudi krinko, da jih ne bi odkrili.

PAPEŽEVA REAKCIJA IN POZIV K ODKRIVANJU MANIHEJCEV

Ko je Leon Veliki spoznal, da so v Rimu navzoči manihejci, je katoličane večkrat pozval k pozornosti in opreznosti, saj po njegovem mnenju manihejska navzočnost za vernike in za krščanski način življenja predstavlja veliko nevarnost. Papež svoje vernike opozarja, naj prekinejo prijateljske odnose z manihejci. Predvsem naj bodo pozorne ženske, ki naj se ogibajo celo poznanstev z njimi in naj z njimi niti ne govorijo, saj

bi manihejci nepozornega sogovornika lahko zapeljali v hudičevo zanko. Škof gre še naprej in kristjanom naroči, naj jih naznanijo. Če slučajno ugotovijo, kje stanujejo, kje poučujejo, koga obiskujejo in pri kom dobijo zatočišče, naj ga o tem nujno obvestijo.⁸ Zakaj naj bi kristjani naznanjali manihejce? Ker se na ta način lahko prepreči, da bi komu škodovali in da bi se naselili v kakšnem predelu večnega mesta.⁹ Leon vidi razlog za ovajanje manihejcev v dobrobiti krščanske skupnosti:

"Proti skupnim sovražnikom in za skupno odrešenje moramo biti čuječi vsi, da se iz rane kakšnega uda tudi drugi udje ne bi okužili. In tisti, ki jih (manihejcev) ne mislijo naznaniti, bodo ob Kristusovi sodbi obtoženi molčanja, čeprav ne bodo omadeževani s privolitvijo (manihejskemu nauku)."¹⁰

Leon je manihejce prepoznal kot najhujše sovražnike krščanske skupnosti.¹¹ Podobno, kot je vernike spodbujal, naj bodo čuječi v osebнем boju s sovražnikom, torej z grehom in s hudičem, je v tem primeru spodbujal celotno skupnost, naj bo pozorna, da je ne uniči zunanji sovražnik. Pri boju z notranjim sovražnikom (z grehom), je potrebna osebna čuječnost, ki jo gojimo s spraševanjem vesti. Ko gre za skupnega zunanjega sovražnika, pa je potrebna čuječnost v odnosu do zunanjega sovražnika, v našem primeru do manihejcev.¹² Svojih grehov se kristjan obtoži pri spovedi (*accusantes enim nosmetipsos confessionibus nostris*),¹³ ko pa gre za zunanjega sovražnika, ga je potrebno naznaniti.

Kasneje so nekateri so v tem Leonovem ravnanju videli zametke kasnejše inkvizicije. Ovajanje je pripeljalo do preiskav in zasliševanj ter končno do izgona manihejcev. Vendar pa po Maierjevem mnenju Leonovo spodbujanje k čuječnosti (tako notranji kot zunanji) ne kaže toliko na dejansko papežovo moč kot na odsotnost le-te.¹⁴ Tudi dejstvo, da se je Leon za njihov pregon oprl na civilne sodnike, ki so izrekli obsodbe na podlagi Teodozijevega odloka, ki je manihejcem prepovedal zbiranje, kaže na to, da papež v tem začetnem obdobju ni imel realne moči. Za to, da je dosegel javno

preganjanje, pa je verjetno izkoristil zveze s plemiškimi družinami, ki jih je imel že pred nastopom papeške službe.¹⁵ Zagotovo so aretacije, zaslišanja, obsodbe s strani javnih sodišč in izgon manihejcev iz Rima utrdili tako krščansko skupnost samo kot Leonov ugled in avtoriteto.

Na zmago nad manihejstvom je pričelo kazati, ko se je v Rimu odvil proces proti pripadnikom te vere. Izid tega procesa je papeža spodbudil, da se je odločil, da piše tudi škofom, ki se nahajajo v Italijanskih provincah. V svojem pismu, ki ga je odposlal 30. januarja 444,¹⁶ opiše, kaj se je dogajalo v Rimu. Pove, da so zaradi čuječnosti odkrili manihejce, ki so jih nato javno obtožili. Nekateri od njih so nato obsodili Manija in njegove nauke, kar so potem v cerkvi tudi javno potrdili in podpisali izjavo. Tiste, ki tega niso želeli storiti, pa so civilni sodniki (*publicos iudices*)¹⁷ obsodili na trajen izgon iz Rima. Ker so nekateri izmed manihejcev zbežali v druga italijanska mesta, Leon v pismu druge škofove poziva k čuječnosti in k skrbi za zdravje zaupane jim skupnosti. Naloga škofov je, da so čuječi in da preganjajo kugo manihejske zmote, saj bodo le tako lahko ljudi pripeljali do odrešenja. Škofove tudi opominja, da jih bo Gospod obsodil malomarnosti, če ne bodo ljudstva obvarovali pred temi krivoverskimi in svetoskrunskimi nauki.¹⁸

Vendar Leon v tem procesu še ni videl dokončne zmage, saj je proti manihejskemu nauku pridigal vsaj še pol leta (do binkošti). Popolno zmago nad manihejci pa je papež lahko praznoval, ko je pri cesarju Valentijan III. dosegel, da je izdal ukaz, s katerim je kot kazen za pripadnost manihejstvu potrdil izgon.¹⁹

ZMOTE MANIHEJSKEGA NAUKA

V svojih govorih, ki jih je imel od jeseni 443 do poletja 444, je Leon izpodbijal tudi nekatere vidike manihejskega nauka, ki jih zavrača predvsem s kristološkega, pnevmatološkega in antropološkega vidika. V

nadaljevanju bomo pogledali, kako je papež v svojih pridigah opozarjal na zmote v manihejskem nauku.

JEZUS KRISTUS JE BOG IN ČLOVEK

Mani se je imel za "apostola Jezusa Kristusa", vendar njegovo razumevanje Kristusa ni imelo nič skupnega z Jezusom, kot nam ga predstavijo evangeliji, ampak ga razume v smislu gnostičnega izročila.²⁰ V tem smislu so manihejci zanikali, da je bil Kristus pravi človek. Leon v svojih pridigah trdi, da zanikajo tako Jezusovo resnično telesno rojstvo kot resničnost njegovega trpljenja, saj naj bi imel zgolj navidezno telo (docketizem). Po njihovem prepričanju se za Boga oz. za Božjega Sina ne spodobi, da bi se zaprl v žensko maternico, niti da bi se njegova Božja narava pomešala z materijo, z mesom, s telesom. Za Kristusa se po njihovem mnenju tako ne spodobi, da bi imel resnično človeško telo.²¹ To manihejsko zavračanje resničnega učlovečenja seveda ni nič nepričakovanega, saj je zanje vsa materija delo Kraljestva teme, delo zla. Zavračanje vere v resničnost učlovečenja je torej tesno povezana s skrajnim dualizmom manihejstva. Po Manijevem mnenju je resnično utelešenje v telesu krivica za Božjega Sina, medtem ko je za Leona ravno rojstvo Božjega Sina v telesu dokaz Božje moči.²² Resničnost Kristusovega človeškega rojstva pa je nujno potrebna tudi za ostale odrešenske trenutke v Jezusovem življenju. Če Kristus ne bi imel resničnega telesa, seveda ne bi mogli govoriti niti o njegovem trpljenju, smrti in vstajenju.²³

Kristus je za Leona in za njegovo razumevanje odrešenja moral biti pravi Bog in pravi človek. Kristusova Božja narava, ki se je združila s človeško naravo, je namreč zagotovilo človeškega odrešenja. Resničnost utelešenja zagotavlja očiščenje in ozdravitev človekove grešne narave. Pri tem pa se Kristusova Božja narava ni niti umazala niti poškodovala.²⁴ Leon tako sledi ideji, da je Božji Sin (pravi Bog) z učlovečenjem, smrtjo (pravi človek) in vstajenjem ozdravil le tisto, kar je resnično

prevzel. Prav zato, da bi poudaril resničnost Kristusove človeške narave, je papež v govoru v velikem tednu leta 444 še posebej poudaril opis Jezusovega trpljenja.²⁵ Jezusa, zvezanega z grobimi vozli, peljejo najprej k Hanu, nato k njegovemu zetu in velikemu duhovniku Kajfu, od tam pa k Pilatu. Ves ta čas je množica z glasnim vpitjem Jezusa poniževala in obtoževala, poleg tega pa je bil vedno znova deležen tudi pljunkov in udarcev. Pilat pa je k temu že tako velikemu ponižanju dodal še bičanje. A to še ni bilo dovolj. Pilat je Jezusa, ki je bil prebičan, s trnjem kronan in ogrnjen v škrlaten plašč, izpostavil še dodatnemu zasramovanju množice. Vsemu temu trpljenju pa so sledili še pot na Kalvarijo, križanje in smrt. Brezbožni so vse to zasmehovanje in trpljenje razumeli kot Jezusov dokončen poraz, v resnici pa se je vse to spremenilo v zmago nad hudičem in nad smrtjo.²⁶

Pri opisu tega trpljenja je Leon v revidirani verziji tega govora dodal še navedek iz Iz 9,5, kjer prerok pravi: "Kajti dete nam je rojeno, sin nam je dan. Oblast je na njegovih ramah." Po Greenovem mnenju je Leon s tem naredil zanimivo povezavo med Kristusovim rojstvom in smrtjo. S tem pa je poudaril ne samo Kristusovo človeško, ampak tudi njegovo božjo naravo.²⁷

MANI IN SVETI DUH

Mani je za manihejce imel vlogo "novega Kristusa", ki je pri dvanajstih letih doživel prvo razodetje in ki je nato kljub temu še nekaj časa živel skrito življenje. Prav tako kot Jezus je tudi on imel svoje učence, ki jih je poslal na misijon. Ob koncu življenja pa je ne nazadnje moral tudi trpeti. Mani naj bi bil torej nekakšno utelešenje Božjega Sina. Mani se ima tudi za "Parakleta (Tolažnika)", ki bo dokončal poslanstvo Jezusa Kristusa. Vendar Manija ne moremo imeti za Svetega Duha, torej za tretjo osebo Svete Trojice.²⁸

Leon pa je bil kljub temu mnenja, da manihejci častijo Manija kot Svetega Duha²⁹ in da se je po prepričanju manihejcev ravno v

njegovem ustanovitelju razodela tretja Božja oseba. Paraklet naj torej ne bi prišel prej kot šele z Manijem. Po papeževem mnenju naj bi manihejci verjeli, da je Božji Duh ostal z Manijem na tak način, da Mani ni bil nič drugega kot Duh, ki je preko jezika vodil svoje učence k resnici in ki naj bi jim razodel do tedaj nepoznane skrivnosti.³⁰

Leon v svoji pridigi, ki jo je imel ob binškoških leta 444, odločno zavrne vse te manihejske zmote in predstavi svoje teološko razmišljanje o skrivnosti Svete Trojice in o božanstvu Svetega Duha. V prvem delu nagovora namreč najprej predstavi katoliško razumevanje Svetega Duha, ki je petdeseti dan po vstajenju in deseti dan po vnebohodu prišel v srca tistih, ki so bili Jezusovi učenci. Naj izpostavimo samo nekaj poudarkov: Sveti Duh je popoln in večni prav tako kot sta Oče in Sin; Oče in Sin nista bila nikoli brez Svetega Duha; Sveti Duh je v očakih in prerokih deloval že pred binškoškmi; Sveti Duh je v srcu vsakega, ki veruje v Jezusa Kristusa.³¹

STVARSTVO JE DOBRO

Kot že rečeno, je manihejstvo zagovarjalo kozmološki dualizem, zaradi česar zavrača tudi možnost, da bi si Božji Sin privzel resnično človeško telo, saj je materija sama po sebi slaba in je podvržena Kraljestvu teme. Leon se je odzval na radikalni manihejski dualizem, in to ne samo na področju kristologije, kjer je odločno nasprotoval doketizmu, ampak tudi na področju odnosa do stvarstva in do človeka. Manihejci so se namreč postili, ker je materija slaba, po drugi strani pa so (paradoksalno) častili sonce, luno in zvezde, saj naj bi bile povezane s Kraljestvom luči.

42. govor je Leon prvič imel leta 444, do popravkov pa je prišlo verjetno leta 447, ko je pisal pismo škofu Turibiju iz Astroge (današnja Španija) glede priscilijanstva, ki je prav tako kot manihejstvo zagovarjalo gnostično-dualistični nauk. V tem govoru Leon opozarja, da manihejci obsojajo ustvarjeno naravo in trdijo, da se tisti, ki se

prehranjujejo, omadežujejo. Omadeževal naj bi jih njihov avtor, ki po njihovem mnenju ni Bog, ampak hudič. Nasproti temu pesimističnemu prepričanju pa Leon postavi tezo, da ne obstaja nobena substanca, ki bi bila slaba, zlo pa prav tako nima svoje narave, torej obstoja (*nulla sit substantia mala, nec ipsius mali sit ulla natura*).³² Papež v tej pridigi poudari, da je Stvarnik, ki je dober, vse stvari ustvaril dobre. Nato pa doda še, da ne obstaja več stvarnikov, kot je to v manihejstvu, ampak, da je Stvarnik vsega samo eden.³³

Že dve leti pred manihejsko krizo je papež svoje vernike poučil, da je Bog vse stvari ustvaril iz nič, "*ex nihilo*",³⁴ kar kaže na to, da ne moreta obstajati dva stvarnika, ampak da je Stvarnik vsega samo eden. Zato so vse stvari, v kolikor so ustvarjene, dobre. Stvarjenje iz nič pomeni, da Boga ni nič oz. nihče silil ali pogojeval pri njegovem stvariteljskem dejanju.

Posledica tega, da je dobri Bog Stvarnik vsega, je tudi ta, da jedi ne morejo biti nečiste. Vzrok za odpoved hrani in za post torej ne more biti tak, kot je manihejski, torej nečistost materije. Za kristjana je vzrok posta v njegovem odnosu tako do jedi kot do vsega ustvarjenega. Problem ni nečistost jedi, ampak požrešnost, pijančevanje, lakomnost ... Problem je torej nečistost človeka, ki nima pravega odnosa do hrane in stvarstva.³⁵

Kristjan mora imeti primeren odnos tudi do celotnega stvarstva. Človek lahko občuduje lepoto in spoznava koristnost sveta, sonca, lune in zvezd, a pri tem ne sme priti do tega, da bi jih častil. Čaščenje namreč ne sme biti usmerjeno k ustvarjenim stvarem, ampak samo k Bogu, ki se mu lahko zahvaljuje za stvarstvo.³⁶ Leon je celo tako zelo antropocentričen, da je mnenja, da so nebesna telesa ustvarjena v človekovo korist, da bi spoznaval in meril čas, tedne, mesece, leta in letne čase.³⁷ Vzrok za papežev nasprotovanje čaščenju lune, planetov in zvezd torej ni samo v njegovem monoteizmu, ampak v prepričanju, da so vse stvari ustvarjene za človeka.

DOSTOJANSTVO ČLOVEŠKE NARAVE

Bog Stvarnik pa ni navzoč samo v trenutku stvarjenja, ampak je navzoč tudi skozi vso zgodovino. On, ki je Darovalec vseh dobrih stvari, kaže svojo dobroto do vseh ljudi.³⁸ Največja Stvarnikova dobrota se je razodela, ko je Bog postal človek zato, da bi človeka odrešil.³⁹ V božičnem nagovoru leta 451 je Leon svoje vernike spodbujal in navduševal z besedami: "Prebudi se, človek, in spoznaj dostojanstvo svoje narave. Spomni se, da si bil ustvarjen po Božji podobi, ki se je v Adamu sicer poškodovala, a je bila prenovljena v Kristusu."⁴⁰ Dostojanstvo človeške narave je po papeževem mnenju vezano tako na to, da je človek ustvarjen po Božji podobi, kot tudi na to, da je Božji Sin zaradi človeškega odrešenja postal človek in s tem obnovil človekovo bogopodobnost, saj je pri učlovečenju Božji Sin "sprejel naravo naše nizkosti (*naturam nostrae humilitatis adsumeret*)".⁴¹ Pri učlovečenju je bila človeška narava v Kristusu tako povišana v edinstvo z Bogom.⁴² Na veliki petek leta 444 je papež svoje vernike pozval, naj v Kristusu, ki je sprejel človeško naravo, ponovno vzljubijo svojo naravo.⁴³

To, da je Kristus sprejel človeško naravo, je po papeževem mnenju razlog še za tretji razlog za dostojanstvo človeške narave, ki se navezuje na Kristusov vnebohod. V svojem 73. govoru, ki ga je imel na praznik vnebohoda leta 444, Leon spodbuja:

"Kajti skupaj s srečno množico so (apostoli) videli, kako se je človeška narava dvignila na dostojanstvo, ki prekaša vse nebeške stvari. Dvignila se je nad zборе angelov, še več, dvignila se je nad vse nadangele in najvišjim bitjem ni mogoče primerjati njene vzvišenosti. Kajti sedla je na Božji prestol poleg večnega Očeta in se mu pridružila v slavi, ker je z njim deležna kot Sin božje narave."⁴⁴

V Kristusu, ki je šel v nebesa, Leon poudari njegovo človeško naravo in s tem pokaže na Kristusa kot na upanje človeštva, saj vse telo (človeštvo) upa, da bo prišlo tja, kjer je glava (Kristus).⁴⁵

Soočenje z manihejci v Rimu je torej papeža spodbudilo ne samo k temu, da je v svojih nagovorih poudaril dobroto stvarstva in Kristusovo človeško naravo, ampak tudi k temu, da je spregovoril o dostojanstvu človeka ter o upanju na povečanje človeka. To človeško upanje pa je tesno prepleteno z razumevanjem Kristusa kot pravega Boga in pravega človeka. Prav ta vidik kristologije pa je Leon poglobil v soočenju z neko drugo kristološko zмотo.

1. Prim. M. Simonetti, *Il Vangelo e la storia. Il cristianesimo antico (secoli I-IV)* (Roma: Carocci editore, 2010), 140.
2. Prim. M. Simonetti, *Il Vangelo e la storia*, 140.
3. Bil je neoplatonik, ki mu je bilo krščanstvo blizu. Kljub temu, da ga nekateri viri vidijo kot škofa v Likopoli, pa ne vemo, ali je sploh bil kristjan.
4. Prim. B. Green, *The Soteriology of Leo the Great* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 168-169.
5. Prim. Leon Veliki, Govor 42,5.
6. Prim. Avguštin, Pismo 64,3; Pismo 236.
7. Prim. H. O. Maier, "Manichee! Leo the Great and the Orthodox Panopticon," *Journal of Early Christian Studies* 4/4 (1996), 446.
8. Prim. Leon Veliki, Govor 9,4 (7. november 443); Govor 16,5 (12. december 443); Govor 34,5 (6. januar 444).
9. Prim. Leon Veliki, Govor 9,4.
10. Leon Veliki, Govor 16,5.
11. Prim. Leon Veliki, Govor 24,5.
12. Prim. H. O. Maier, 456.
13. Leon Veliki, Govor, 26,4.
14. Prim. H. O. Maier, 460.
15. Prim. S. Wessel, *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2008), 123.

16. Prim. L. Casula, *Leone Magno. Il conflitto tra ortodossia ed eresia nel quinto secolo* (Roma: Tiellemmedia Editore, 2002) 230.
17. Leon Veliki, Pismo 71.
18. Prim. Leon Veliki, Pismo 7.
19. Prim. L. Casula, *La cristologia di san Leone Magno. Il fondamento dottrinale e soteriologico* (Milano: Edizioni Glossa Srl, 2000) 134-135
20. Prim. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451-518)*. Zv. 2/1. (Freiburg: Herder, 1991/2004) 207.
21. Prim. Leon Veliki, Govor 34,4.
22. Prim. A. Grillmeier, 208.
23. Prim. Leon Veliki, Govor 24,4.
24. Prim. Leon Veliki, Govor 34,4.
25. Prim. B. Green, 171.
26. Prim. Leon Veliki, Govor 59,2-4.
27. Prim. B. Green, 171.
28. Prim. A. Grillmeier, 211-212.
29. Prim. Leon Veliki, Govor 34,4.
30. Prim. Leon Veliki, Govor 76,6.
31. Prim. Leon Veliki, Govor 76,1-5.
32. Leon Veliki, Govor 42,4β.
33. Prim. Leon Veliki, Govor 42,4β.
34. Prim. Leon Veliki, Govor 22,6.
35. Prim. Leon Veliki, Govor 42,4β.
36. Prim. Leon Veliki, Govor 22,6.
37. Prim. Leon Veliki, Govor 27,5.
38. Prim. Leon Veliki, Govor 13; Govor 12,2.
39. Prim. Leon Veliki, Govor 24,2.
40. Prim. Leon Veliki, Govor 27,6.
41. Leon Veliki, Govor 24,1.
42. Prim. B. Green, 173.
43. Prim. Leon Veliki, Govor 72,5.
44. Leon Veliki, Govor 73,4.
45. Prim. Leon Veliki, Govor 73,4; B. Green, 174.

Temeljna načela liturgične reforme po bogoslužni konstituciji *Sacrosanctum Concilium**

Če hočemo pravilno razumeti in izpeljati liturgično reformo, ki jo je sprožil II. vatikanski koncil, moramo brati *Sacrosanctum Concilium* (1963) v kontekstu in luči zgodovinskega razvoja. Pogled v zgodovino liturgije pokaže, da reforme, ki jih je želel koncil, nikakor niso bile zanesenjaški navdihi, ki bi prišli iz nič.¹ Prav tako postane ob proučevanju same konstitucije jasno, da v njej podanih načel ne smemo izolirati in da morajo biti ta načela upoštevana pri formulaciji posameznih reform, ki jih zahteva konstitucija. Pri tem imajo različna načela v *Sacrosanctum Concilium* različno težo. Konstitucija temelji na določenih temeljnih principih, ki jih je treba upoštevati in pravilno interpretirati, če ne želimo zgrešiti resničnega namena koncilске liturgične reforme. Zato je poučno in neobhodno potrebno imenovati ta načela in jih zgodovinsko osvetliti.

NAČELA REFORME PO SACROSANCTUM CONCILIIUM

Kardinal Eugène Tisserant (1884–1972) je 14. novembra 1962 19. splošnemu zasedanju II. vatikanskega koncila predlagal, naj predloži v glasovanje naslednje:

"Potem ko je pregledal in preveril shemo svete liturgije, drugi vatikanski ekumenski koncil potrjuje v njej navedena splošna pravila, ki želijo na moder in razumljiv način narediti različne dele svete liturgije bolj žive in poučne za vernike, v skladu s pastoralnimi zahtevami današnjega časa."²

Prav tako so bili očetje naprošeni za soglasje, da bi koncilska komisija za liturgijo na

osnovi predlogov izboljšav koncilskih očetov pripravila novo besedilo liturgične sheme, ki naj bi bilo v predvidenem roku predloženo generalni skupščini v pretres. 2.162 koncilskih očetov je glasovalo za, 46 proti; 7 glasov je bilo neveljavnih.³

6. decembra so bili koncilski očetje na 35. splošnem zasedanju naprošeni, naj dajo svojo privolitev za glasovanje o popravljeni različici uvoda (= členi 1–4) in prvega poglavja sheme (= členi 5–46) tako, da vstanejo. Predlog je bil enodušno izglasovan.⁴ Naslednjega dne so očetje na zadnji generalni skupščini prvega zasedanja koncila glasovali o sprejetju predgovora in 1. poglavja konstitucije o sveti liturgiji: 1922 jih je bilo za, 11 proti, 180 za z

manjšimi zadržki, 5 glasov pa je bilo neveljavnih.⁵ S tem so očetje sprejeli to, kar je kardinal Tisserant imenoval "*criteria directa*" (splošna pravila) konstitucije, torej tiste smernice, po katerih naj bi bila izpeljana reforma. Le-te niso bile nič drugega kot "*altiora principia*", h katerim je leta 1960 v svojem apostolskem pismu *Novum Rubricarum* pozval Janez XXIII.⁶ Kljub nekaterim spremembam, ki jih je decembra 1962 potrjeno besedilo doživelo na drugem zasedanju koncila, so pravila v bistvu ostala enaka.⁷

Nekaj tednov zatem, 18. januarja 1963, je profesor Joseph Ratzinger na predavanju v Bonnu izrazil navdušenje glede sprejetja liturgične konstitucije:

"Perspektivna odločitev, ki je obenem na spodbuden način pokazala, da so sile prenove močnejše, kot si je kdorkoli drznil upati."⁸

Za katera pravila je šlo? Poznana so kot členi 5–46 bogoslužne konstitucije *Sacrosanctum Concilium*. Člени 5–13 predstavljajo teološko osnovo njim sledečih pastoralno-praktičnih principov. V tem bogatem teološkem ekspoziju najdemo v 5. členu razmeroma novo, v 20. stoletju razvito teologijo velikonočne skrivnosti, v 7. členu različne načine Kristusove navzočnosti v liturgiji in v 10. členu stavek, da je liturgija "*culmen et fons*" (vrhunec in izvir) življenja Cerkve. 11. člen spomni na to, da mora biti vernik, če naj bo bogoslužje zanj rodovitno, z njim povezan, tako da sodeluje pri liturgičnih dejanjih. Dolžnost vseh pastirjev je, da spodbujajo takšno sodelovanje.⁹ Členu 12 in 13 poudarjata prvenstvo svete liturgije navkljub trajen pomen in vrednost zasebne molitve in zasebne pobožnosti.

Člени 14–20 izražajo dve temeljni načeli. Prva je "*actuosa participatio*". Koncil pravi takole:

"Pri prenovi in spodbujanju svete liturgije je treba kar najbolj upoštevati polno in dejavno sodelovanje celotnega ljudstva, saj je to prvi in nepogrešljiv vir, iz katerega naj bi kristjani črpali resnično krščanskega duha."¹⁰

Podobnost z motu proprio "Tra le sollecitudini" Pija X. o cerkveni glasbi (1903) je

očitna.¹¹ To načelo dejavnega sodelovanja je navdihovalo in vodilo liturgično gibanje 20. stoletja in je zagotovo vplivalo na osebne izkušnje in nazore koncilskih očetov.

14. člen navaja tako pastoralni motiv ("zakaj") kot tudi želeni rezultat ("kaj") koncilске liturgične reforme, namreč: kot motiv spodbujanje bogoslužne pobožnosti in kot rezultat na to, da bi krščanski verniki našli potrebno hrano za svoje krščansko življenje v dejavnem in zavestnem premišljevanju o veri Cerkve, kot se obhaja v liturgičnih obredih in molitvah menjajočih se svetih časov in v praznikih liturgičnega leta. Vse to ima prednost pred zasebnimi izrazi pobožnosti, ki so sicer dragoceni, vendar niso povezani z liturgijo.

14. člen nadalje izraža prepričanje, da takšna reforma predpostavlja poglobitev liturgične izobrazbe in formacije klerikov in laikov ter skorajda preroško napove: "Vendar pa ni upanja za uresničitev te zahteve [po *actuosa participatio*], če ne bodo najprej dušni pastirji globoko prežeti z duhom in močjo liturgije in v tem postali mojstri. Zato je nujno potrebno, da se temeljito poskrbi za liturgično izobrazbo klera."¹² To je drugo temeljno načelo: apriorna nujnost liturgične izobrazbe.

Ta poziv k aktivni udeležbi in široki liturgični izobrazbi sta prvi dve liturgični navodili, ki so ju sprejeli koncilski očetje. Naj dodamo, da preostanek konstitucije *Sacrosanctum Concilium* beremo pravilno le, če dajemo načelu *actuosa participatio* in liturgični izobrazbi temeljno prednost. Izobrazba "v duhu in moči liturgije" – tako so 1962 razumeli koncilski očetje v dvorani ta stavek –¹³ je bistven za liturgično prenovu Cerkve, ki jo je želel koncil.

Obe načeli sta neločljivi, kot izpostavlja že 14. člen in kot poudarjajo sledeči pojasnjevalni člени 15–20. Če bi ju ločili, ali bi enemu načelu dajali prednost na škodo drugega, bi to zagotovo imelo resne posledice. O vsaki reformi obredja, ki bi ne slonela na želeni izobrazbi, bi lahko rekli, da tvega, da bo zgrajena na pesku (Mt 7,26 in nasl.) Prav tako tvega aktivistično razumevanje principa *participatio actuosa*, da zapade v Martino zmoto, ki je svoji

sestri Mariji oporekala njeno neodpovedljivo kontemplativno nalogo (Lk 10,48–32).¹⁴

V prvem poglavju bogoslužne konstitucije sledijo še druga načela reforme (členi 21–46). Nedvomno so členi 21–25 ključ reforme, ki je bila cilj koncilskih očetov. Priznajo možnost razvoja liturgije (21), razjasnijo pristojnosti za posamezne vidike reforme (22), vztrajajo pri potrebi, da se obdrži zdravo izročilo in se obenem odpre možnost legitimnega napredka, če to resnično in nedvomno služi dobrobiti Cerkve (23), vztrajajo na eminentnem pomenu Svetega pisma in se jim zdi bistveno voditi k živi ljubezni do njega (24) ter zahtevajo čimprejšnjo uresničitev, k čemur je treba pritegniti strokovnjake in se posvetovati s svetovnim episkopatom (25).

Vsak člen zahteva natančno preverjanje in razlago.¹⁵ Gre za temeljna načela glede sredstev ("kako") liturgične reforme. Brati jih je treba skupaj in v kontekstu. Prevečkrat se posamezni stavki – zlasti iz 21. člena z njegovim razlikovanjem med od Boga postavljenih elementov liturgije in "spremembo podrejenih elementov" – uporabljajo za utemeljevanje stališč, ki nasprotujejo celovitemu branju konstitucije.¹⁶

Ostala načela prvega poglavja gradijo na zgoraj omenjenem: členi 26–32 podrobneje opišejo učinek na hierarhijo in občestveni značaj liturgije; členi 33–36 navajajo učinke iz pastoralnega in didaktičnega značaja liturgije; členi 37–40 opišejo korake liturgične inkulturacije; člena 41 in 42 zahtevata ciljno naravnane ukrepe za prenovo po škofijah in župnijah; in končno zahtevajo členi 43–46 ustanovitev škofijskih in nadškofijskih komisij za pospeševanje pastoralno-liturgičnega dela.

Poglavja 2–7 bogoslužne konstitucije dajejo na podlagi v prvem poglavju predstavljenih načel navodila za reformo posameznih obredov in področij liturgije.

Očitno je, da moramo imeti te razlage za subsidiarne. Prav tako je jasno, da je v prvem poglavju treba razlikovati med teološkim utemeljitvenim kontekstom, temeljnim

pastoralnim prizadevanjem in sredstvi reforme – v načelnem in praktičnem smislu.

Pastoralno prizadevanje za spodbujanje liturgične pobožnosti ter obe za izpeljavo reforme potrebni načeli - *participatio actuosa* in apriorna potreba po liturgični izobrazbi, da dejavno sodelovanje sploh lahko uspe, so vogelni kamen, na katerem sloni *Sacrosanctum Concilium* v svoji celovitosti in s tem bogoslužna reforma drugega vatikanskega koncila. Kakšen smisel imajo prenovljena liturgična teologija ali novi obredi, če krščanski verniki nimajo od tega nobene koristi? Josef Andreas Jungmann S. J. (1889–1975) je v svojem, l. 1966 objavljenem komentarju k bogoslužni konstituciji zapisal: "To zahtevo po 'dejavni udeležbi', ki se v prenovljenem razumevanju Cerkve izkaže kot nujna, po pravici imenujejo 'refren' konstitucije [...]. Da bi pa zagotovili to dejavno udeležbo ljudstva, želi konstitucija poskrbeti s takojšnjim ukrepom v odločilni točki: pri izobrazbi in formaciji klera."¹⁷

Moj namen je pokazati, da je bil predpogoj in temelj vsakršne plodne *participatio actuosa*, ki ga je imenoval koncil – torej široka liturgična izobrazba – v sledečih letih prepogosto prezrt zaradi naglice, s katero so spodbujali aktivno, če ne kar aktivistično sodelovanje v na hitro sestavljenih obredih.¹⁸ Zato sledi v nadaljevanju nekaj zgodovinskih opažanj od poznega srednjega veka naprej, ki nam lahko pomagajo globlje razumeti temelje konstitucije *Sacrosanctum Concilium* in zaznati potrebo po liturgični prenovi na začetku 21. stoletja.

POZNI SREDNJI VEK

Razširjeno je prepričanje, da je bila podoba liturgije na predvečer tridentinskega koncila (1545–1563) po besedah Theodorja Klauserja (1894–1984) "prav klavrna".¹⁹ Znani strokovnjaki za liturgijo poznega 20. stoletja, kot je bil Anscar Chupungco O. S. B. (1939–2013), zaslužni predsednik liturgičnega inštituta na papeški univerzi sv. Anzelma, so govorili celo o tem, da je tisti čas imel v sebi nekaj zahrbtnega, da je nosil v sebi nevarno

bolezen, ki je napovedovala popoln kolaps bogoslužnega življenja Cerkve.²⁰ Chupungco meni, da je zunanja vitalnost prikrivala bolezen klerikalizma, pretirano alegorično tolmačenje, zgrešeno mašno pobožnost, od liturgije ločene oblike pobožnosti in predvsem izgubo cerkvene zavesti, ki jo je povzročil individualizem.²¹ Po tem prepričanju, ki se lahko močno naslanja na Jungmanna,²² se je liturgično življenje Cerkve v srednjem veku pravzaprav izrodilo. Sodelovanja pri bogoslužju je bilo malo ali nič, še manj pa je bilo liturgične izobrazbe. A medievisti prikazujejo niansirano, celo popolnoma drugačno sliko. Vrsta raziskav o srednjeveških liturgičnih knjigah izpričuje bogato liturgično življenje v katedralah, kolegijjskih in samostanskih cerkvah.²³ Vendar pa, ali takšne knjige ne dokumentirajo prav tiste "klerikalne" liturgije, pri kateri laiki niso sodelovali? Morda je res tako. Vendar pa dokazujejo raziskave, ki se ukvarjajo z viri onkraj uradnih bogoslužnih knjig, na primer z brevirji in drugo literaturo laikov, z liturgično umetnostjo in arhitekturo, s soodvisnostjo med liturgijo in ljudsko kulturo itd., da so tako izobraženi kot neizobraženi laiki običajno dejansko sodelovali v liturgičnem življenju Cerkve.

Virginia Reinburg v svoji raziskavi "Liturgy and the Laity in Late Medieval France"²⁴ trdi, da je duhovščina od laikov pričakovala drugačno sodelovanje, ki se je razlikovalo od bolj učiteljsko zaznamovane udeležbe klerikov, vendar je vsekakor imelo svojo lastno formo in veljavo. Po njenih besedah se je to razumevanje udeležbe laikov pri maši vsekakor razlikovalo od razumevanja poznejših reformatorjev med protestanti in katoličani. Ni šlo toliko za intelektualno dojetje evharističnega ali svetopisemskega nauka, temveč bolj za prevzemanje svoje vloge v drami maše. To vlogo so prevzemali laiki kot občestvo, ne glede na starost, družbeni položaj, spol, izobrazbo in lastno pobožnost. Maša je bil sveti obred, ki je vse povezal z Bogom, Cerkvijo in med seboj. Poznosrednjeveško liturgijo, nadaljuje Reinburgova,

lahko vidimo kot udejanjanje družbene in duhovne solidarnosti med Bogom, Cerkvijo in občestvom laikov.

Sodelovanje, o katerem govori Reinburgova, zagotovo ni v modernem smislu polno, zavestno in dejavno sodelovanje pri liturgičnih obredih in molitvah, pa vendar je to za takratni čas resnično sodelovanje.

Integralno vlogo liturgije v vsakdanjem življenju laikov je potrdila raziskava profesorja Eamona Duffyja z univerze v Cambridgu, v kateri je orisal pomen liturgije za kulturno sintezo v predreformacijski Angliji.²⁵ Po mnenju strokovnjakov ne moremo oporekati dejstvu, da je bilo bogoslužno življenje v Angliji med 1450 in 1550 zelo intenzivno ter močno čustveno in intelektualno zaznamovano.²⁶

V nasprotju s tem pa moramo oporekati ponostavljenim in v marsičem revizionističnim trditvam izvedencev za liturgijo poznega 20. stoletja, ki jih ponavljajo tudi njihovi učenci, kot je na primer sedanji profesor liturgike na papeški univerzi Gregoriana Keith Pecklers S. J. (1958–), ki meni, da je bilo bogoslužno življenje na predvečer tridentinskega koncila turbobno in da liturgija ni imela več nobene povezave z vsakdanjim življenjem kristjanov.²⁷ Ta povezava je vsekakor obstajala; bila je zelo globoka in je predstavljala resnično sodelovanje pri bogoslužju.

Končno je treba imeti pred očmi, da sta se v neprekinjeni krščanski kulturi srednjega veka liturgično izobraževanje in sodelovanje pri liturgiji odvijala naravno in intuitivno ter nista bila rezultat posebnega šolanja. Liturgija je bila naravna in temeljna danost tedanjega sveta, v kateri so ljudje odraščali; ni jim bilo treba najprej obiskovati študijskih tečajev, da bi jo razumeli.

TRIDENTINSKI KONCIL (1545-1563) IN ČAS PO NJEM

Srednjeveška kulturna sinteza se ni mogla dolgo časa upirati vplivu renesanse in humanizma. Po mnenju Reinburgove se nekateri

humanisti, protestanti, pa tudi katoliški reformatorji niso sprijaznili s strogim ločevanjem fizične oz. posvetne in duhovne sfere: "By insisting that lay congregants aspire to a reasonable level of informed participation, both Reformations together [protestantska in katoliška] created a definitive rupture with the late medieval drama of the Mass, in which everyone had distinct but equally valuable and necessary parts to play."²⁸

Intelektualno ozračje 16. stoletja, vznemirjenje, ki ga je v Cerkev zanesla protestantska reformacija v svojih različnih oblikah, in katoliški odgovor, ki je dosegel vrhunec v tridentinskem koncilu, so privedli do "novoveškega katolicizma", če si sposodimo posrečen izraz Johna W. O'Malleya S. J., profesorja v Georgetownu.²⁹ Dandanes običajni koncept liturgičnega sodelovanja in potreba po posebnem izobraževanju, ki usposablja za sodelovanje, izvirata iz tega časa in ju je treba razumeti v povezavi z določenimi okoliščinami.

Nedvomno je tridentinski koncil želel preseči liturgično sodelovanje, kot ga je poznal pozni srednji vek. Kot odgovor na protestantski očitek, da potrebuje srce tudi razumevanje in da je velika oslarija, če rečemo, da moramo med molitvijo in obredi ostati pobožno zbrani, tudi če nič ne razumemo,³⁰ je 22. zasedanje tridentinskega koncila (17. september 1562) sicer označilo uporabo ljudskega jezika pri maši kot škodljivo,³¹ vendar pa je vztrajalo pri zahtevi:

"Da Kristusove ovce ne bi stradale in bi majhni otroci ne prosili kruha, pa bi ne bilo nikogar, ki bi jim ga lomil, naroča sveti zbor pastirjem in vsem, ki skrbijo za duše, da pogosto med mašnim opravilom sami ali drugi namesto njih razložijo kaj takega, kar se bere pri maši, in da poleg drugega kaj pojasnijo o skrivnosti te presvete daritve, še zlasti ob nedeljah in praznikih."³²

Ta poziv k umski izobrazbi laikov, za katero morajo poskrbeti dušni pastirji, gre z roko v roki z željo koncila, "da bi laiki pri mašah ne bili obhajani le v duhovnem hrepenenju,

temveč bi tudi prejeli evharistijo, da bi bil sad te najsvetejše daritve zanje še obilnejši,"³³ čeprav je bila zavržena možnost prejemanja obhajila pod obema podobama, in sicer iz teoloških, ne pa liturgičnih razlogov.³⁴

Čeprav je tridentinski koncil želel zakramentalno udeležbo, je v obrambo pred protestantskim pojmovanjem sprejemal in priporočal tiste maše, pri katerih je le duhovnik prejel zakramentalno obhajilo, medtem ko so verniki iz pobožnosti prisostvovali.³⁵ Koncil torej ni obsodil pobožne udeležbe poznosrednjeveške Cerkve, vendar pa je obenem zahteval obsežno izobrazbo in šolanje glede svetih obredov in pogostejšo zakramentalno udeležbo pri njih.³⁶

Ta postopen dostop do liturgičnega sodelovanja je bil osnova katoliške prakse v zahodnoevropskem novem veku. Prizadevanji renesanse za boljše izobraženost in razširitev tiska sta privedli do tega, da nabožne knjige z liturgičnimi besedili, vse pogosteje opremljene s prevodi v ljudski jezik, niso bile več privilegij bogatih: na ta način sta bila razumsko dojetje pomena bogoslužnih obredov in s tem tudi zavestna udeležba pri njih deležna močnejših spodbud.

Anton Baumstark (1872–1948) je glede liturgije rimskega obreda po Tridentu zabeležil pomembno opažanje: "Pozni humanizem je iz služenja čutni kulturi osebnosti v renesansi prestopil v službo Cerkve. Barok je ustvaril svoje mogočne prostore, prepojene s slepečo svetlobo belih štukatur in sijem močnih barv. Oboje je v službi svojega lastnega sijajnega vzpona gojila mlada Družba Jezusova. V nasprotju s sredobežnimi silami velikanskega odpada od stare Cerkve je uspel prodreti duh kar najbolj stroge cerkvene centralizacije in našel v jezuitih svojega zanesljivega čuvaja in na žrtve pripravljenega zastavonošo."³⁷

Na liturgičnem področju je bila kongregacija svetih obredov izraz tega centralizma. Ustanovljena je bila leta 1588 kot del splošne reforme kurije papeža Siksta V. Bila je odgovorna za spoštovanje svetega obredja, obnovo

in prenavo bogoslužnih obredov, reformo in popravek liturgičnih knjig in prazničnega koledarja ter za odločanje v sporih glede precedenčnih primerov in za druge liturgične zadeve.³⁸

Avstralec Geoffrey Hull opisuje ta čas kot obdobje prehoda od tradicije k pokorščini v Cerkvi; njen centralizem je omogočil vznik ultramontanizma in nekritične pokorščine ter potisnil cerkvene avtoritete, začeni s papeštvom, v vlogo rabsodnika namesto čuvarja tradicije.³⁹ Medtem ko so bile vsebina in oblike tradicionalne vere ohranjene, se je spontana religioznost srednjega veka umaknila reglementiranemu in samozavestnemu katolicizmu protireformacije.⁴⁰

Na liturgičnem področju je kongregacija svetih obredov nedvomno skrbela za to, da bi krajevni škofi ohranili le malo ali nič posebnih pravic glede liturgičnih knjig in obredov, ki so jih njihovi predhodniki še uživali – z izjemo seveda galikanske Francije, ki se je Rimu liturgično povsem podredila šele v 19. stoletju.⁴¹ Podobno so rimske kongregacije vplivale na liturgično disciplino v oddaljenih misijonskih deželah, kot je bila Kitajska, a ne brez težav in morebitne škode za tamkajšnje misijonsko delo.⁴²

Ta centralizem je nedvomno zagotavljal doktrinarno pravovernost, ki je bila tridentinskemu koncilu nadvse pomembna. A ta tako odločno zahtevana enotnost boljši liturgični disciplini na ljubo se je pač lahko uveljavljala na račun legitimne različnosti in organske inkulturacije, ki je spoštovala bistveno enotnost. V tem času je prošnjam glede obreda – običajno je šlo za delno uporabo ljudskega jezika, zlasti pri petju – pogosto botrovala želja, da bi domačinom, ki sta jim bili latinščina in evropska kultura popolnoma tuji, omogočili lažjo udeležbo pri rimski liturgiji. Nepopustljivost, s katero so bile nekatere prošnje zavržene, je na misijonskih območjih zunaj zahodne Evrope dopuščala le zelo indirektno udeležbo pri liturgiji, delo na področju liturgične izobrazbe pa je bilo izjemno zahtevno.

DEVOTIO MODERNA

Tudi duhovnost novoveškega katolicizma je slonela na udeležbi pri liturgiji in izobraževanju s tega področja. Poznosrednjeveška *devotio moderna*, ki so jo nove redovne skupnosti, zlasti jezuiti (ustanovljeni 1534), na široko propagirale, je našla bogat sad v duhovnih vajah Ignacija Loyolskega (1491–1556).

Razpoznavni znak številnih redov 16. stoletja vključno z jezuiti je odpoved skupnemu molitvenemu bogoslužju. Robert Taft S. J. (1932–) poudarja, da to ni bilo storjeno s protiliturgičnim namenom, pač pa naj bi oprostitev skupne molitve zagotovila neovirano mobilnost in svobodo, ki ju je Ignacij potreboval za apostolsko dejavnost, h kateri se je s svojimi možmi čutil poklicanega.⁴³ Redovna pravila so izrecno vztrajala pri tem, da bodo jezuiti, ki pri skupnih molitvah doživljajo osebno pobožnost, našli veliko priložnosti, da bi se jih udeležili.⁴⁴

Dejansko pa tukaj ni vprašanje, ali je legitimno dajati prednost apostolski dejavnosti, pač pa je sporno, da postane liturgično obhajanje molitvenega bogoslužja le še ena izmed raznih oblik pobožnosti. Celo pri tistih novoustanovljenih redovnih skupnostih, ki so ohranile dolžnost korne molitve, na primer pri kapucinih (ustanovljeni 1528) in bosonogih karmeličanih (ustanovljeni 1593), je bilo recitiranje oficija *recto tono* pravilo. Liturgično obhajanje oficija je bila uradna zadolžitev, ki je morala biti učinkovito opravljena, da je ostal čas za premišljevanje in molitev na način moderne pobožnosti (*devotio moderna*). Spričo takšnega liturgičnega minimalizma bolje razumemo, kako je lahko javno obhajanje tihe maše v pastoralni in celo po samostanih tako hitro postalo pravilo. Ob takšnem načinu razmišljanja je moralo spoznanje, da je liturgija "prvi in nepogrešljivi vir, iz katerega kristjani črpajo resnično krščanskega duha,"⁴⁵ stopiti v ozadje.⁴⁶

V minimalističnem obhajanju liturgije izpade aktivno sodelovanje pač temu primerno minimalno. Če je liturgično

izobraževanje bolj stvar poglobljanja v živo in nenehno obhajanje Cerkve kot pozitivnega podučevanja, potem preprečuje liturgični minimalizem liturgično izobraževanje. In zares, kadar prevladujoča duhovna usmeritev daje prednost zasebni meditaciji ali drugim oblikam pobožnosti – pa čeprav v bogoslužju –, tedaj se izniči vsaka možnost udeležbe pri kakor koli že minimalizirani liturgiji in izobraževanju prek nje.

Angleški liturgični zgodovinar Edmund Bishop (1846–1917) v svoji znameniti študiji "The Genius of the Roman Rite" trdi, da liturgični centralizem po tridentinskem koncilu ter togost, s katero ga je kongregacija svetih obredov uveljavljala in ki je odpravila predreformacijsko elastičnost bogoslužnih knjig, pojasnjuje hitro rast, čudovito raznolikost in močan razvoj tako imenovanih pobožnosti.⁴⁷ Mogoča pa je tudi drugačna razlaga. Dejanskega razloga za hiter porast takšnih paralelnih praktik morda ne gre toliko iskati v liturgični togosti kongregacije svetih obredov, temveč bolj v aliturgični duhovnosti moderne pobožnosti (*devotio moderna*). Kajti tukaj izgubi liturgija svoje prevladujoče mesto za duhovno življenje, ki ji po pravici gre, in sicer ne zato, ker so liturgični obredi pisno določeni in pod nadzorom ali zato, ker zahtevajo sakralni jezik ali ker ne dopuščajo laikom prejetanja obhajila pod obema podobama, temveč zato, ker je bil renesančni človek, tako protestant kot katoličan, na prvem mestu individualist. V tem kulturnem okolju je *devotio moderna* naletela na plodna tla. Potem ko so se te praktike ukoreninile in porasle, je vsaka naslednja generacija razvila svoje duhovno življenje in se pri tem vse bolj oddaljevala od liturgije Cerkve. Pomena tega zgodovinskega fenomena ne gre podcenjevati.

PREPORODI LITURGIČNEGA DUHA

In vendar so naslednja stoletja doživela preporode liturgičnega duha. Prišlo je do poskusov, da bi udeležbo pri liturgiji spodbujali z razumevanjem. Leta 1600 je Joseph

de Voisin (okoli 1610–1685), kaplan princa de Conti in doktor na Sorbonni, v Prizu pri Fredericu Leonardu objavil "Missel romain selon le règlement du Concile de Trente. Traduit en François [sic]" v petih knjigah. Imel je kraljevo pooblastilo in dovoljenje pariškega generalnega vikarja in kanclerja univerze. Ta zelo zgodnji ljudski misal je vseboval celoten prevod ordinarija – vključno z rimskim kanonom –, proprija prazničnih časov in sanktorala.

Ni čudno, da je bil ta za takratni čas drzen podvig sporen: zbor klerikov je bil zaradi liturgičnih besedil v ljudskem jeziku vznemirjen, obsodil je misal in Rim obvestil o tej zadevi. Papež Aleksander VII. (* 1599; 1655–1667) je misal s pismom *Ad Aures Nostras* dne 12. januarja 1661 postavil na indeks in ukazal sežgati vse izvode. Francozi so izkoristili rimske zveze na dvoru mladega Ludvika XIV. (* 1638; 1643–1715) in ignorirali papežovo kritiko.⁴⁸ Misal je postal priljubljen, bil v sto letih sedemkrat ponatisnjen in vse bolj posneman.

De Voisinova prizadevanja niso bila osamljena. Spisi njegovega mlajšega rojaka Nicholasa Le Tourneauxa (1640–1686) so odražali njegovo prepričanje, da bi moralo biti obhajanje bogoslužja vaja razuma in srca.⁴⁹ To je postalo očitno v njegovem leta 1680 izdanem delu "De la meilleure manière d'entendre la sainte Messe", v katerem se mu je zdelo posebej pomembno to, da ostane vernik v skladu z duhom Cerkve povezan z liturgičnimi obredi.⁵⁰ Podobno je v Italiji Ludovico Antonio Muratori (1672–1750)⁵¹ združil liturgično učenost s spodbujanjem liturgične pobožnosti. Njegovo znamenito delo "Della Regolata Devozione det Cristiani" iz leta 1747⁵² seveda presega spodbujanje liturgične udeležbe, ko se izogiba vsemu, kar kakorkoli spominja na vraževerje in magijo, ter daje prednost temu, kar je bilo pozneje označeno kot "plemenita preprostost".⁵³

V tistem času je bil najslavnejši pospeševalec liturgičnega sodelovanja morda učeni in vneti teatinec Giuseppe Tommasi

(1649–1713). Bil je konzultor kongregacije svetih obredov, prizadeval si je za ustanovitev rimskega akademskega inštituta za liturgijo in bil goreč zagovornik reforme obreda.⁵⁴ Ob tem je spodbujal tudi dobro liturgično prakso, vključno z uvedbo gregorijanskega korala v naslovni cerkvi s. Martino ai Monti med svojim komaj polletnim kardinalatom. V svoji brošuri "Breve istruzione del modo di assistere fruttosamente al santo sacrificio della Messa, secondo lo spirito della Chiesa per le persone che non intendono la lingua latina" (prva izdaja 1710)⁵⁵ je Tommasi na 14 straneh preprostemu verniku ponudil osnove liturgičnega sodelovanja, s tem ko je sestavil *Ordo Missae* v poenostavljenem ljudskem jeziku, tako da mu je lahko sledil med ustreznimi deli maše. Na ta način je želel spodbujati kar najbolj ploden način sodelovanja pri sveti maši in je vernike celo opogumljal, naj duhovniku glasno odgovarjajo (v latinščini), kolikor je bilo to pač mogoče.⁵⁶

Takšna prizadevanja kažejo, da niti širjenje moderne pobožnosti niti centralizirani nadzor obredov nista povsem zadušila liturgičnega duha. Gotovo je šlo tukaj za izjeme, ki so naletele tudi na kritiko. Pričujejo pa vendarle tudi za sposobnost liturgije, da omogoča rast prepričanja, da njena bogastva ne veljajo tistim, ki gojijo posebno "liturgično" pobožnost, temveč da ponuja najpomembnejšo duhovno podlago za celotno Cerkev, tako za klerike kot laike, tako za učene kot neizobražene.

DRUGI DUHOVI OGROŽAJO LITURGIJO

Pojav tako imenovanega janzenizma v 17. stoletju sodi verjetno med najznačilnejše duhovne in teološke fenomene potridentske dobe. Težnja janzenizma po obnovi zgodnjekrščanskega nauka in prakse ter njegova usmeritev k asketskemu puritanizmu sta nujno vplivali tudi na liturgijo. Janzenizem se je rodil v Franciji, ki se je imela za strogo galikansko in je že zrla zarjo razsvetljenstva. Z

liturgičnega stališča so se stroga usmerjenost janzenizma k antiki, galikansko ograjevanje Francije od Rima in samozavestna modernost razsvetljenstva pomešali v močan koktajl.⁵⁷

Na prvem mestu ni bilo več vprašanje, kaj bi bilo potrebno postoriti v zvezi z izobraževanjem, da bi spodbudili sodelovanje pri liturgiji, pač pa se je vse bolj vrtelo okrog vprašanja, kako bi bilo treba poenostaviti bogoslužje, da bi bila udeležba pri njem lažja. Končno je bila liturgija tako spremenjena, da so ljudje pri njej radi sodelovali. Prizadevanja za liturgično izobraževanje in vsako spoštovanje do nastalih obredov so bila – ne glede na njihovo objektivno vrednost – potisnjena na stran, da bi z golo reformo obredja dosegli sodelovanje.

Pečat liturgij razsvetljenstva je bil torej sodelovanje po liturgični prenovi – to je poenostavitvi. Najbolj znana primera za to so reforme Abbéja Jacquesa Jubé (1674–1745) v njegovi župnijski cerkvi v Asnièresu pred vrati Pariza in reforme škofovske sinode leta 1786, ki jo je sklical škof iz Pistoie (Toskana) Scipio Ricci (1741–1810). Poznavalci liturgije iztekajočega se 20. stoletja so ta prizadevanja označili kot presenetljivo moderna: poenostavitve cerkvene arhitekture, omalovaževanje krašenja s cvetjem in relikvij, želja po glasnem sodelovanju ljudi pri maši vključno z uporabo ljudskega jezika, glasno izgovarjanje tihih molitev itd.⁵⁸

Vendar pa je bil Curé d'Asniè izobčen, prizadevanja škofa Riccija so privedla do upora ljudstva, papež Pij VI. pa ga je leta 1794 z bulo *Auctorem Fidei* formalno obsodil. Ni se spuščal v debato o smislu posameznih reform. Prav tako ni obsodil očitne nepokorščine liturgičnemu redu, pač pa je svojo obsodbo utemeljil z na hitro vpeljanimi novostmi, ki so se mu zdele škodljive za pobožne in preizkušene običaje Cerkve.⁵⁹ Dejansko je s tem zavrnil "skrajšano" liturgično udeležbo, kot so jo zagovarjali razsvetljenski izvedenci za bogoslužje, in vztrajal pri tem, da se z liturgijo, ki jo je oblikovalo izročilo, ne sme na ta način manipulirati. Da bi zagotovili

plodno sodelovanje, je bilo dejansko potrebno izobraževanje glede tradicionalne liturgije in ne hitre spremembe obredja.

FENOMENI 19. STOLETJA

Kot reakcija na razsvetljske ekscese ali ne, 19. stoletje je doživelo nekaj takega kot obnovo liturgičnega zanimanja, tokrat zaznamovanega z romantiko in ultramontanizmom. Primer tega razvoja je bilo novogotsko gibanje v arhitekturi pod vodstvom Eugèna Viollet-le-Duca (1814–1879)⁶⁰ v Franciji ter Augustusa Welbyja Pugina (1812–1852) v Angliji in drugod.

Pugin se je leta 1834 spreobrnil v katolištvo in je postal vnet apostol srednjeveške sinteze liturgične umetnosti, arhitekture in okrasja "to the edification of the faithful and as lively illustrations of the Sacred Mysteries", kot je zapisano v predgovoru njegovega dela "Glossary of Ecclesiastical Ornament".⁶¹ Menil je, da vodi stapljanje z liturgičnim prostorom, v katerem se vsi elementi povezujejo v integralno harmonijo – nikoli ne bi postavil pod vprašaj, da k temu spada tudi obred – k sodelovanju. Navajenost je oblikovala osebo in odpirala bogastvo globokih skrivnosti, ki so bile obhajane v vsakem elementu liturgične opreme in ambienta. Puginov čas je užival boljšo izobrazbo kot srednji vek in splošno razširjena je bila uporaba dvojezičnih misalov, s katerimi je bila olajšana udeležba pri vsebini liturgičnih besedil. In vendar Pugin še lahko opozarja na to, da je um le en, četudi pomemben element pri udeležbi v celotnem kontekstu katoliškega bogoslužja.⁶²

Antonio Rosmini (1797–1855), čigar spisi so bili v njegovih časih sporni, je razvil nauk, po katerem je Cerkev mistično Kristusovo telo, ter teologijo skupnega duhovništva vseh krščenih. Na tej osnovi se je izrekel za dejavno in zavestno sodelovanje pri liturgiji, vendar pa je istočasno zavračal uporabo ljudskega jezika. Liturgična udeležba zanj očitno ni bila stvar lahkega razumevanja ali izgovarjanja besed na pamet, pač pa je pomenila, da vsak

zavestno zavzame svoj zakoniti prostor v obhajanju Cerkve.⁶³

Nedvomno je bila slavna oseba liturgije 19. stoletja Dom Prosper Guéranger (1805–1875), čigar obnova meniškega življenja v Franciji in iz tega izhajajoča ustanovitev benediktinske skupnosti Solesmes vse do danes vpliva na zahodno liturgijo. Zagotovo je bil človek romantike in energični ultramontanist: praktično na svojo roko je dosegel kapitulacijo galikanskega obredja pred rimsko liturgijo.⁶⁴

Guérangerjevi številni spisi kažejo, da ga je liturgija zaposlovala prek okvirov samostana. Njegovega uspešnega dela v 15 zvezkih "L'Année Liturgique", ki je prvič izšlo leta 1841, ne moremo videti drugače kot ljudski priročnik za liturgično izobrazbo skozi cerkveno leto.

V predgovoru izrazi Guéranger prepričanje, da bo liturgična molitev kmalu izgubila svojo moč, če verniki ne bodo resnično sodelovali pri njej ali se ji pridružili vsaj v srcu. Liturgična molitev lahko zdravi in reši svet, vendar le, če jo ljudje tudi razumejo.⁶⁵ Mladi opat iz Solesmesa je pozval: "Dilitez donc vos cœurs, enfants de l'Eglise catholique, et venez prier de la prière de votre Mère."⁶⁶

Kot dokazujejo prevodi dela "L'Année Liturgique" (v angleščino 1867; v nemščino 1875; v italijanščino 1884),⁶⁷ je bila Guérangerjeva iniciativa široko sprejeta. Njen cilj je bil, da se navadno ljudstvo potopi v bogastvo liturgije – ne le maše – in se tako usposobi za sodelovanje pri njej. Guéranger ni poznal okrajšav; njegove sanje oz. njegovo prepričanje, da se preprost vernik mora in zmore povezati z bogastvom liturgičnega življenja Cerkve, ki so ga podpirala njegova praktična prizadevanja in po vsej Evropi razširjeni meniški otroci,⁶⁸ upravičuje ugotovitev, da so na neki način osamljeni napor pretteklih stoletij za spodbujanje udeležbe pri liturgiji v 19. stoletju končno pognali korenine.

LITURGIČNO GIBANJE 20. STOLETJA

Potem ko so prizadevanja 19. stoletja padla na plodna tla, je prišlo v začetku 20.

stoletja do hitre rasti, ki je dala veliko sadov, poznanih pod imenom liturgično gibanje. Dom Lambert Beauduin (1873–1960), duhovni vnuk Guérangerja in menih belgijske opatije Mont-César, ki naj bi gibanje organiziral in populariziral, je leta 1909 z vso pravico poudaril, nanašajoč se na motu proprio Pija X. "Tra le sollecitudini"⁶⁹ iz 1903, da ni moč dovolj poudariti, da bi se morale duše, ki iščejo Boga, tako tesno in tako pogosto kot je le mogoče, prikleniti k liturgiji:

"To je najpomembnejši zakon posvečevanja duše. Za vse enako, modre in nevedne, otroke in odrasle, laike in redovnike, kristjane prvega in 20. stoletja, tiste, ki živijo aktivno ali kontemplativno življenje, za vse vernike Cerkve, brez izjeme je največja možna aktivna in pogosta udeležba pri duhovniškem življenju vidne hierarhije, ustrezno liturgičnemu kanonu, običajna pot, ki nezgrešljivo vodi k trdni pobožnosti, ki je zdrava, bogata in resnično katoliška, ki jih naredi za otroke njihove svete matere Cerkve v polnem pomenu tega starega in krščanskega izraza."⁷⁰

Strogost te izjave se pridružuje Piju X., ki govori o potrebi prejemanja resnično krščanskega duha iz njegovega neopustjivega vira, to je aktivne udeležbe pri svetih skrivnostih ter pri javni in slovesni molitvi Cerkve.⁷¹ Razumeti jo moramo v kontekstu kontroverz, ki jih je sprožilo liturgično gibanje pri predstavnikih moderne pobožnosti.

V dolgem in duhovitem prispevku v uglednem francoskem časopisu "Études" je Jean-Joseph-Navatel S. J. konec leta 1913 zagovarjal ne le vrednost urejenega osebnega premišljevanja po metodi, ki se je razvila v zgodnji moderni dobi, temveč tudi njegovo normativno mesto v duhovnem življenju.⁷² Osebni pobožnosti je zatorej treba priznati zgodovinsko prioriteto kot tudi veliko pastoralno vrednost.⁷³

Kdor ima liturgično pobožnost za normativno, je kriv, da podpira nekaj, kar ima le skromne učinke⁷⁴: "Le mot de liturgie ouvre devant 'esprit une perspective vague, indéfinie, susceptible de recevoir presque tout ce que

l'on veut y metre."⁷⁵ Po njegovem mnenju bi bilo izobraževalno delo, ki je potrebno, da bi bila udeležba pri slovesni službi božji donosnejša od udeležbe pri tihi maši, pretežno, da bi ga lahko opravili.⁷⁶

Pred tem je istega leta 1913 Dom Maurice Festugière (1870–1950), menih belgijske opatije Maredsous, ugotovil: "Les fils de saint Ignace – ils sont premiers à le reconnaître – tirent leur vie spirituelle de leur médiation; el l'objet de celle-ci est très souvent (Nous ne disons-pas: toujours et nécessairement.) sans relation avec la liturgie. Le bréviaire ne représente pour eux qu'un devoir de religion. La grand'messe et les vêpres chantées ne sont à leurs yeux qu'actes tout à fait exceptionnels: ils ne s'emploieront donc pas à favoriser ces formes sociales de la prière, pourtant nécessaires à la vie paroissiale."⁷⁷

Festugière ob tem pojasnjuje, da liturgično gibanje priznava pastoralno prioriteto liturgični udeležbi, in sicer v čim višji obliki liturgičnega slavlja. V njenih začetkih so se prizadevanja usmerila v način, kako so se verniki približali liturgičnim obredom oziroma kako jih je duhovščina obhajala, in ne v reformo samega obredja.⁷⁸ Neštnevilne pobude gibanja, ki so služile temu namenu in ki so bile predstavljene že na drugem mestu,⁷⁹ so v naslednjih desetletjih gradile na tej osnovi. Ta prizadevanja so želela doseči in so stremela k široki izobrazbi glede narave skupnega bogoslužja v splošnem kot tudi glede narave in obreda vsakega bogoslužja posebej.⁸⁰ Potrebna je bila dobršna mera obsežnega in podrobnega poduka znotraj in izven liturgičnih časov.⁸¹

Liturgija pa je tudi o krščanski kulturi predpostavljala, da naj bi prizadevanje liturgičnega gibanja pripravilo vernike do večjega sodelovanja. Tako je neki avtor okoli 1930 opazil naslednje: "The liturgy is found to be no longer a part of the life of the people. In its place have arisen those expressions of devotion which are to the liturgy what every modern corruption is to the reality for which it is substituted. There is need for reform – but

at which end shall the reformers start? [...] You may cut down [the peoples'] 'devotions' and drive them to Vespers in the evening, but their attendance, as a general rule, at these services is unnatural and incompatible with the principles upon which their daily life is built. It is these which must first be changed."⁸²

Na koncu je bilo vprašanje: Kaj je storiti? Prenoviti vsakdanje življenje in kulturo na podlagi krščanskih in liturgičnih načel in ga na novo postaviti ali prenoviti liturgijo, da bi se približali potrebam sodobnega človeka? Ker pač tega vprašanja ni bilo mogoče skrčiti na preprosto ali – ali, sta se liturgično gibanje in vse bolj tudi Sveti sedež od 40. let 20. stoletja spopadala s kompleksnostjo tega problema in tehtala možnost reform. V desetletju pred odprtjem drugega vatikanskega koncila je bila uvedena cela vrsta uradnih reform.⁸³ Te pobude in druga razmišljanja o obsežnejših reformah s strani navdušenih pripadnikov liturgičnega gibanja so našla neposreden odmev v osnutku bogoslužne konstitucije.

Čeprav se na tem mestu ne moremo poglobljati v delo pripravljalne komisije in v koncilске razprave ter želje sprememb glede liturgične sheme,⁸⁴ je vendarle jasno, da je *Sacrosanctum Concilium* izdal nalog za reformo obredja. Skrbno preučevanje same konstitucije pa pokaže tudi vztrajanje koncila, da je nase treba prevzeti potrebno in dolgotrajno nalogo liturgične izobrazbe, da bi tako spodbujali dejavno sodelovanje, in nikakor ne zahteva skrajšane oblike obreda, ki želi doseči lahko sodelovanje v poenostavljeni liturgiji. Zahteva, da morajo biti najprej "dušni pastirji globoko prežeti z duhom in močjo liturgije", da lahko formirajo sebe in druge. Po drugem vatikanskem koncilu je torej liturgična izobrazba tako klera kot tudi laikov nujen pogoj za to, da lahko dosežemo glavni cilj, tj. *actuosa participatio*.

Štirideset let po odprtju koncila je profesor Gerhard Ludwig Müller (1947–) ugotovil, da je v mnogih deželah nekdanje navdušenje liturgičnega gibanja zamenjalo razočaranje.

Opazil je, da moderni človek, ki ga oblikujeta sekularizem in tako imanentistično kot tudi posvetno okolje, ne razume več posameznih obredov in kretenj v liturgiji in je pozival naravnost k *sanatio in radice*.⁸⁵

Če se torej 50 let po koncilu vrnemo h koreninam liturgične reforme, je prav, da še naprej raziskujemo in proučujemo zgodovino sodelovanja pri liturgiji, kako je bilo skozi zgodovino poskrbljeno za izobrazbo, potrebno za dejavno udeležbo. Na ta način bi lahko naleteli na namige, katere poti bi se Cerkvi za začetka 21. stoletja splačalo ubrati; pa tudi namige, po katerih poteh bi bilo bolje, da ne bi bili šli in bi se jih v prihodnosti morali izogibati.

Sredi 60. let 20. stoletja je koncilski izvedenec William Baraúna O. F. M. naravnost preroško zapisal: "Even if all the liturgy of the future were in the vernacular, it would avail nothing unless people were first prepared by a deep and persevering indoctrination into [formation in] uhe *spirit* od the liturgy."⁸⁶ Pri iskanju *via prudentiae* bo prav, da skrbno upoštevamo njegove besede, prav tako pa tudi tiste iz 14. člena v *Sacrosanctum Concilium*.

* Prevedeno po Alcuin Reid, "Bildung und Teilnahme: Fundamentationalprinzipien der Reform nach der Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium", v: Stefan Heid (ur.), *Operation am lebenden Objekt* (Berlin-Brandenburg, 2014), 201-219.

1. A. Reid, *The Organic Development of the Liturgy*, San Francisco² 2005.
2. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 1,3, Città del Vaticano 1971, 10.
3. *Ibid.* 55.
4. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 1,4, Città del Vaticano 1971, 362.
5. *Ibid.* 384.
6. *Acta Apostolicæ Sedis* 52 (1960) 593–595.
7. O genezi besedila 1. poglavja glej F. Gil Hellín, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*, Città del Vaticano 2003, 18–139.
8. J. Ratzinger, *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung* (Gesammelte Schriften 7,1), Freiburg im Breisgau et. al. 2012, 311.
9. "in actione liturgica [...] *fideles scienter, actuose et fructuose eandem participant*"; Gil Hellín (po. 7) 18–139.
10. Čl. 14. "*Quae totius populi plena et actuosa participatio, in instauranda et fovenda sacra Liturgia, summopere est*

- attendenda: est enim primus, isque necessarius fons, e quo spiritum vere christianum fideles hauriant."*
11. „Essendo infatti Nostro vivissimo desiderio che il vero spirito cristiano riformisca per ogni modo e si mantenga nei fedeli tutti, è necessario provvedere prima di ogni altra cosa alla santità e dignità del tempio, dove appunto i fedeli si radunano per attingere tale spirito dalla sua prima ed indispensabile fonte, che è la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa." *Acta Sanctae Sedis* 36 (1903-1904) 331.
 12. Čl. 14: "Sed quia, ut hoc evenire possit, nulla spes effulget nisi prius ipsi animarum pastores spiritu et virtute Liturgiae penitus imbuantur in eaque efficiantur magistri, ideo perneceesse aut ut institutioni liturgicae cleri apprime consulatur."
 13. Prim. pl. 14: "*Spiritu et virtute Liturgiae.*" Je podobnost z R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg im Breisgau 1918 zgolj naključje?
 14. Prim. homilijo kardinala Josepha Ratzingerja "Mary and Martha" v: A. Reid (ur.), *Looking Again at the Question of the Liturgy*, Farnborough 2003, 13-15.
 15. K čl. 23 glej A. Reid, *Sacrosanctum Concilium and the Organic Development of the Liturgy*, v: U. M. Lang (ur.), *The Genius of the Roman Rite. Historical, Theological and Pastoral Perspectives on Catholic Liturgy*, Chicago 2010, 198-215.
 16. Nekateri pokoncilski interpretacije 21. člena, ki imajo vse nenedeljske elemente bogoslužna za zunanje in zato za poljubne, zgrešijo liturgični in zakramentalni pomen različnih elementov liturgije, ki predstavlja kompleksen sestav z mnogimi kvalitetai. L. Beauduin, *Liturgy the Life of the Church*, Farnborough 2002, 17: "The whole priestly influence is exercised on the members of the Church only by means of sensible, authentic forms, which are its vehicle. Formulas, readings, chants, rites, material elements, in short, all the externals of the Liturgy, are indispensable for sharing in the thoughts, the teachings, the acts of adoration, the sentiments, the graces which Christ and His visible priesthood destine for us. Hence, to minimize this visible contact under the pretext that the soul can then better achieve something interior, or that invisible communion suffices, is at the same time to diminish the priestly influence of the hierarchy and consequently the action of Christ in our souls."
 17. J. A. Jungmann, v: *Lexikon für Theologie und Kirche*², Ergänzungsband 1, Freiburg im Breisgau 1966, 28.
 18. Prim. A. Reid, *Sacrosanctum Concilium and Liturgical Formation*, v: Zbornik "Sacra Liturgia", Rim, junij 2013 (v pripravi).
 19. Th. Klauser, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965, 99. O Klauserja glej S. Heid / M. Dennert (ur.), *Personenlexikon zur Christlichen Archäologie 2*, Regensburg 2012, 738-740.
 20. J. Chupungco, *History of the Roman Liturgy Until the Fifteenth Century*, v: isti (ur.), *Handbook for Liturgical Studies 1. Introduction to the Liturgy*, Collegeville 1997, 150.
 21. *Ibid.* 151.
 22. Reid (op. 1) 164-172.
 23. Novejša študija glej R. W. Pfaff, *The Liturgy in Medieval England. A History*, Cambridge 2009.
 24. V. Reinburg, *Liturgy and the Laity in Late Medieval and Reformation France*, v: *The Sixteenth Century Journal* 23 (1992) 526-547.
 25. E. Duffy, *Marking the Hours: English People and their Prayers 1240-1570*, Yale 2006; isti, *The Voices of Morebath: Reformation and Rebellion in an English Village*, Yale 2001; isti, *The Stripping of the Altars*, Yale 1992.
 26. Pfaff (op. 23) 552 in nasl.
 27. K. F. Pecklers, *History of the Roman Liturgy from the Sixteenth until Twentieth Centuries*, v: Chupungco, *Handbook* (op. 20) 154.
 28. Reinburg (op. 24) 546.
 29. J. W. O'Malley, *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Harvard 2002.
 30. J. Calvin, *Vorwort zu Pseaumes octantetrois de David (1551)*, citat iz: Reinburg (op. 24) 545.
 31. C. Korolevsky, *Living Languages in Catholic Worship. An Historical Enquiry*, London u.a. 1957, 96-99 (z dragocenimi bibliografskimi navedbami).
 32. H. Denzinger / P. Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg³⁷ 1991, 565.
 33. H. Denzinger / P. Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg³⁷ 1991, 564. Glej tudi 13. zasedanje (11. oktober 1551), pogl. z željo, da bi verniki „lahko pogosto prejemali tisti nadnaravni kruh in bi jim bil tisti [Kristus] resnično življenje duše in večno zdravje duha." *Ibid.* 534.
 34. 21. zasedanje (16. julij 1562); *ibid.* 557-560.
 35. 22. zasedanje, pogl. 6; *ibid.* 564 in nasl.
 36. Glej tudi R. Theisen, *Mass Liturgy and the Council of Trent*, Collegeville 1965.
 37. A. Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Freiburg 1923, 126. O Baumstarku glej S. Heid / M. Dennert (ur.), *Personenlexikon der Christlichen Archäologie 1*, Regensburg 2012, 138 - 140.
 38. F. R. McManus, *The Congregation of Sacred Rites*, Washington DC 1954, 27.
 39. G. Hull, *The Banished Heart. Origins of Heteropraxis in the Catholic Church*, London 2010, pogl. 9.
 40. *Ibid.* 140.
 41. Reid (op. 1) 56 - 60.
 42. Korolevsky (op. 31) 102-104.
 43. R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West*, Collegeville 1986, 301.
 44. *Ibid.* 301 in nasl.
 45. *Sacrosanctum Concilium* § 14. Glej tudi Pij X., *motu proprio "Tra le sollicitudini"*, 22. november 1903.
 46. Sam sem na ta pojav prvič naletel dolgo po drugem vatikanskem koncilu: 1983 je Fr. Cornelius P. Finn S. J. (1910-1993), predstojnik mojega letnika na Corpus Christi Seminary nadškofije Melbourne (Avstralija), vztrajal, da ima vsakodnevna polurna osebna molitev prednost pred obhajanjem bogoslužja, kot je dnevna maša duhovnika ali brevir.
 47. E. Bishop, *Liturgica Historica*, Oxford 1918, 18.
 48. E. Bishop, *Liturgica Historica*, Oxford 1918, 18.
 49. J. D. Crichton, *Lights in the Darkness. Forerunners of the Liturgical Movement*, Dublin 1996, 57.
 50. N. le Tourneaux, *De la meilleure manière d'entendre la sainte Messe*, Paris 1680; prim. pogl. VII. 291 in nasl.

51. A. Parati, *Pionieri del Movimento Liturgico. Cenni storici*, Città del Vaticano 2004, 15–21.
52. L. Muratori, *Della Regolare Devozione dei Cristiani*, Venezia 1747.
53. A. Reid, *Noble Simplicity Revisited*, v: D.V. Twomey / J. E. Rutherford (ur.), *Benedict XVI and Beauty in Sacred Art and Architecture*, Dublin / New York, 94.
54. Njegova načela so bila antikvarna in njegovi predlogi niso bili nikoli udejanjeni; Reid (op. 1) 48 in nasl. Glej tudi G. Mercati, *Opuscoli inediti del Beato Card. Giuseppe Tommasi Tratti in Luce*, Città del Vaticano 1905.
55. A. F. Vezzosi, *Venerabilis Viri Josephi Mariæ Thomasii. Opera Omnia* 7, Roma, 1754, 337–350. Bibliografski podatki pri E. Cattaneo, *Il culto cristiano in occidente: note e storiche*, Roma 2003, 369 in pri Crichtonu (op. 49) 13 niso točni.
56. Ibid. 338 in nasl.
57. Reid (op. 1) 49 in nasl.
58. Ibid. 51 in nasl. (z bibliografijo in namigi glede pomena te reforme).
59. Ibid. 53 in nasl.
60. Heid / Dennert (op. 19) 1286 in nasl.
61. A. W. Pugin, *Glossary of Ecclesiastical Ornament*, London² 1846, vii.
62. Čeprav je bil Pugin gotski ekskluzivist in bi utemeljeval, da so srednjeveške oblike predstavljale popolnost krščanske umetnosti in so s tem izključevale druge umetnostne stile, zlasti barok, lahko njegovo načelo integralne harmonije vendarle uporabimo analogno tudi pri drugih umetnostnih slogih. Zanimiv primer za to je kapela Janeza Krstnika s svojo opremo in ornamentiko, ki jo je dal postaviti portugalski kralj Janez V. (1689–1750) za jezuitsko cerkev sv. Roka v Lizboni.
63. Crichton (op. 49) 25–29. Glej tudi Parati (op. 51) 51–55.
64. Reid (op. 1) 56 in nasl. O Guérangerju glej Heid / Dennert (op. 37) 627.
65. P. Guéranger, *The Liturgical Year. Advent*, Dublin² 1870, 6 in nasl.
66. Prim. C. Johnson, *Prosper Guéranger (1805–1875). A Liturgical Theologian*, Rome 1984, 350.
67. Ibid. 429.
68. Reid (op. 1) 66.
69. Ibid. 74, 78 in nasl.
70. Beaudin (op. 16) 15 in nasl. "On ne saurait donc trop inculquer aux âmes qui cherchent Dieu de s'associer aussi intimement et aussi fréquemment que possible à toutes les manifestations de cette vie sacerdotale hiérarchique que nous venons décrire et qui nous met directement sous l'influence de sacerdoce Jésus-Christ. Telle est la loi primordiale de la sainteté des âmes. Pour tous, savants et ignorants, enfants et hommes faits, séculiers et religieux, chrétiens des premiers siècles et chrétiens de XX, actifs et contemplatifs, pour tous les fidèles de l'Eglise catholique sans exception, la participation la plus active et la plus fréquente possible à la vie sacerdotale de la hiérarchie visible, selon les modalités fixées par celle-ci dans son canon liturgique, constitue le régime normal et infaillible qui assurera, dans l'Eglise du Christ, une piété solide, saine, abondante et vraiment catholique; qui fera de nous, dans toute la force de l'ancienne et si chrétienne expression, les enfants de notre Mère la sainte Église"; isti, *La Piété de l'Église: Principes et Faits*, Louvain 1914, 8.
71. Pij X., *Tra le sollecitudini*, 22. november 1903.
72. J.-J. Navatel, *L'Apostolat Liturgique et La Piété Personnelle*, v: *Études*, 20. november 1913, 449–476.
73. Ibid. 462, 465 in nasl.
74. "qu'une efficacité très relative"; ibid. 451.
75. Ibid. 452.
76. Ibid. 455, op. 1.
77. M. Festugière, *La Liturgie Catholique. Essai de Synthèse*, Abbaye de Maredsous 1913, 41.
78. K. Pecklers, *Ressourcement and the Renewal of Catholic Liturgy. On Celebrating the New Rite*, v: G. Flynn / P. D. Murray (ur.), *Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth Century Catholic Theology*, Oxford 2012, 323 trdi, da je Dom Beauduin "lamented the fact that the liturgy of the day deprived the faithful of drinking from that deeper source as nourishment for the Christian mission." Takšne trditve so neosnovane, zlasti z ozirom na vir, na katerega se avtor nanaša (prim. *La Vraie Prière de L'Église. Communication de Dom L. Beauduin au Congrès des Oeuvres Catholiques de Malines – 23. Septembre 1909*, v: A. Haquin, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux 1870, 238–241). Beauduin kritizira povezavo vernikov s takratno liturgijo, ne z liturgijo samo po sebi.
79. Glej prispevke v: *Cours et Conférences des Semaines Liturgique* 3, Louvain 1925; *La Participation Active des Fidèles au Culte. Cours et Conférences des Semaines Liturgique* 11, Louvain 1934; *The Liturgical Conference Inc. . Participation in the Mass. National Liturgical Week 1957*, Elsberry 1958, Washington D.C. 1960. Prim. Reid (op. 1), pogl. 2.
80. G. Ellard, *Liturgical Formation. The Means and the Ends*, v: *Worship* 7 (1932–1933) 256.
81. Ibid. 260.
82. Iz pisma, objavljena v 3. št. angleškega časnika *Order* (ok. 1930), citirano po: D. Attwater, *Two Years Later – and a Query*, v: *Orate Fratres* 4 (1929–1930) 152. Attwater ne imenuje imena pisca.
83. Reid (op. 1), pogl. 3.
84. Upam, da bom o tem lahko v kratkem predstavil študijo: *Continuity or Rupture? A Study of the Second Vatican Council's Reform of the Liturgy*.
85. G. L. Müller, *Can Mankind understand the Spirit of the Liturgy Anymore? V: Antiphon* 7,2 (2002) 2, 3.
86. W. Baraúna, *Active Participation: the inspiring and directive principle of the Constitution*, v: W. Baraúna / J. Lang (ur.), *The Liturgy of Vatican II*, 1 Chicago 1966, 148 (poudarek v originalu). Strani 148–156 predstavljajo dragocen ekspozé o liturgični izobrazbi kot predpogoju za liturgično reformo. V epilogu svojega koncilskega dnevnika zapiše škof Marion Forst (1910–2007): "One mistake that may have been made [...] was to allow changes, both on the part of the celebrant as well as the participants, without providing sufficient education and preparation"; M. F. Forst, *Daily Journal of Vatican II*, Olathe KS, 2000, 180.

Prenos vsebine



Alhambra: "Rdeča" dediščina muslimanske in krščanske umetnosti

*Gvadalkivir se vije
med oljkami in oranžami.
A granadski reki dve
s snežnih gor med žito speta.*

*Oj ljubezen,
Ki bila je in prešla.*

*Nosi veliki Gvadalkivir
brado iz granatovcev,
a granadski reki dve,
ena kri in druga solze.
(F. García Lorca, Mala balada o treh rekah.)*

Andaluzija, barvita španska dežela, polna nasprotij, in pokrajina, ki je drugačna kot kjerkoli drugje na svetu. Plodna zemlja, ki jo namakajo, nad njo pa trepetajoča polna vročina, oljke pred panoramo zasneženih gora, bele hiše, pobarvane z apnom, in še mnogo podob, ki jih je nemogoče izbrisati iz spomina. V deželi, ki jo sonce pozdravlja tri tisoč ur na leto in v kateri bogato rodijo pomaranče, oljke, vinska trta in mandljevci, živi okrog sedem milijonov ljudi. Za Andaluzijce so izjemno pomembni tradicionalni prazniki in versko življenje, še posebej velikonočni teden (*semana santa*), ko goreče

in predano praznujejo s številnimi romarji in procesijami. V tej mediteranski deželi, kjer je glavno mesto Granada (gr. Elibírge; lat. *Illiberis* ali *Illiberi Liberini*; arab. Gárnata), se na vzhodni strani dviguje višavje, na jugu jo omejuje severna obala reke Genil, za njenim hrbtom pa se dviga monumentalna kulisa zasneženih vrhov Sierre Nevade. Granada, glavno mesto istoimenske province, je prav tako pravljica iz 1001 noči, saj je v njej ohranjena obsežna mavrska dediščina, ki je mestu dolga stoletja dajala glavni pečat. Svoj razcvet je doživela med 13. in 15. stoletjem, ko so se Mavri¹ pred vojskami kristjanov, ki so želeli ponovno osvojiti te predele, umaknili na jug. Najpomembnejše umetnostnozgodovinsko obeležje Granade je Alhambra, mavrska citadela oziroma trdnjava, ki spada med pomembne kulturne znamenitosti muslimanske, judovske in krščanske dediščine. Okolica Alhambre pa je enako veličastna kot palača sama. Alhambra stoji na Sabiki, dolgem gozdnatem griču, ki se dviga 150 metrov nad mestom in po besedah pesnika Ibna Zamraka iz 14. stoletja se grič razgleduje nad Granado, kakor občudovanja poln mož gleda svojo ženo. Arhitektura mavrske dinastije Almohadov z nekaterimi



Španija v času Nasridov



Alhambra

odličnimi primeri mavrskih in moriskovskih stavb je ohranjena v predelu mesta, ki se imenuje Albacin. "Granada", kar v španščini pomeni *granatno jabolko*, je danes heraldični simbol mesta. Mesto ima prav tako zgodovino, glede na to, da je bilo že v 8. st. pr. Kr. poseljeno z Iberci, kasneje pa so se tja priseljevali še Feničani, Grki, Kartažani, Rimljani, Bizantinci in Vizigoti. Iberci so regijo imenovali *Illturir*. Kakšnih 30 km južneje so Iberci v 5. st. pr. Kr. zgradili naselje *Elibyrges*, ki je kasneje postalo rimsko mesto *Illiberis*. To ime je baskovskega izvora in pomeni "novo mesto"; za Granado, ki je precej oddaljena od baskovskih regij, pa je znano, da so njeni prebivalci že v antiki govorili baskovsko. Če

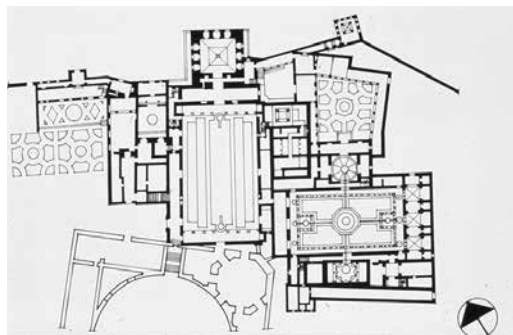
podobnost ni naključje, je bil *Illiberis* najbrž baskovska kolonija.

Leta 711 so velik del Iberskega polotoka zasedli Mavri. Ko se je muslimanska vojska odpravila na to območje, je njihov vodja, Tarik ibn Zaid, na eni izmed skal zgradil trdnjavo, ki so jo poimenovali Gebel al-Tarik (Tarikova planina), Evropejci pa so jo kasneje preimenovali v Gibraltar. Njihova osvajanja so hitro napredovala, saj je bila krščanska država pod vladavo vizigotskega kralja Roderiha znatno oslABLJENA. Zaradi strogih antisemitskih zakonov iz časa vizigotskega vladanja je judovsko prebivalstvo muslimanske osvajalce pričakalo dokaj z odprtimi rokami in tako so le-ti naglo in z lahkoto osvajali mesta in teritorije ne le z vojnami, temveč celo z mirovnimi pogodbami. Del teritorija, ki je bil pod njihovo lastjo v času od leta 711 do 1492, se je preimenoval v Al Andaluz, z glavnim mestom Córdoba. Po arabski osvojitvi vizigotskega kraljestva so bile cerkve na Iberskem polotoku razdeljene med muslimane in katolike. Po propadu omajadskega kalifata s sežem v Damasku leta 750 je v Španijo pribežal omajadski princ Abd Al Rahman I. in premagal andaluzijskega guvernerja Jusufa Al Fahirja, sam pa postal neodvisni vladar Al Andaluz. Kristjanom je dovolil obnovo njihovih porušenih cerkva, sam pa kupil polovico cerkve sv. Vincenca v Córdoba. V obdobju novega vladanja so muslimani pokazali izjemno toleranco do svetopisemskega ljudstva, saj so vsi kristjani lahko še naprej negovali svoje versko prepričanje ter svoj slog življenja, le da so spoštovali muslimanske vladarje. Kristjani in muslimani so lahko med seboj svobodno sklepali zakone, slavili praznike, kristjani so lahko iz Evrope prihajali v Córdoba ter v vsa ostala mesta na Iberijskem polotoku. V času tega blagodejnega miru in humanih zakonov ni bilo kristjanom nikoli potrebno na silo prevzemati Korana in se odrekati evangeliju. Nekaj katoličanov se je sicer prostovoljno odločilo za prestop v islam, tistim, ki tega niso sprejeli, pa je postal blizu njegov vpliv na drugačen način: poslušali so arabsko glasbo, brali so njihovo

poezijo in veliko število jih je uporabljalo njihovo pisavo. Ti kristjani pa so postali znani pod imenom *Mozarabi* – nemuslimani, ki so sprejeli zgolj muslimanske običaje in arabski jezik. Na Iberskem polotoku sta se tako srečali dve veri, islam in krščanstvo, od katerega pa so se "odtrgale" še številne za špansko zgodovino značilne heretične skupine.

Vendar "dvojna vera" ni odsevala netolerance na področju umetniškega ustvarjanja. Tako kot so Arabci izdelavo svojih mozaikov v 9. in 10. st. pogosto zaupali krščanskim mojstrom, so se tudi slednji navduševali nad arabskim smislom za okras. Celó v času vrhunca križarskih vojn, za katere je spopad med islamom in krščanstvom v Španiji leta 1061 razglasil papež Aleksander II., so za monumentalne mozaike navdih še vedno črpali pri svojih verskih nasprotnikih. Krščanski mojstri, ki so za seboj pustili t. i. mozarabsko umetnost, so občudovali zlasti arabske tapiserije in zlatarske izdelke. Umetnost se torej ni zmenila za versko ločevanje, kar je izhajalo iz tega, da ortodoksna islamska umetnost kot izrazito dekorativna umetnost ni vsebovala nobenih religiozних prizorov, ki bi bili za kristjane nesprejemljivi. Celó nasprotno, v arabskih izdelkih so prepoznali izjemen smisel za izredno formo dekoracije, ki so jo vključevali tudi v svoje liturgične knjige. V podobah, s katerimi so okraševali veličastne srednjeveške rokopise, najdemo na primer podobe Jezusa Kristusa, ki sedi s prekrižanimi nogami, torej v drži, ki je bila razširjena na Vzhodu, ali pa nosi turbane. Navdušenje nad drugačno kulturo se je razširilo tudi na severu polotoka, ki je bil vezan, zlasti po zaslugi Karla Velikega in njegove ustanovitve Španske marke, bolj na preostalo Evropo. Sančo I. Aragonski se je na primer redno podpisoval v arabski pisavi, njegov sodobnik Alfonz VI. Kastilski pa se je obdajal z družbo arabskih glasbenikov, pesnikov in modrecev in se oblačil v mavrska oblačila.

Vladar Al Andaluzi Abd Al Rahman I. je bil po naravi široka osebnost ter velik ljubitelj umetnosti in pod njegovim pokroviteljstvom



Toris Alhambre



Alcazaba

je na tem delu ozemlja zacvetel poseben umetnostni slog, imenovan "*špansko-mavrski*". Eden izmed najlepših primerov tega stila je velika mošeja v Córdobi, ki jo je leta 784 začel preurejati v muslimansko svetišče kot prizidek k svoji palači. Nešteto likovnih elementov v tem prostoru izpoveduje islamsko umetnost, čeprav ni mogoče povsem izključiti španske tradicije. Polega mihraba ali apside je ta zgradba doživela še znatne spremembe v času vladanja Abd Al Rahmanovih naslednikov, še posebej v 10. st., ko je Córdoba postala središče španskega intelektualnega življenja. Po rekonkisti², leta 1238, so kristjani mošejo ponovno spremenili v katedralo, vendar je bila v času, ko je imela poslanstvo mošeje, šteta za najlepšo muslimansko svetišče sveta.

Eden izmed vidnejših in koristnih podvigov v času vladanja Abd Al Rahmana I. je bil zagotovo akvadukt, ki je Córdobo osvežil z obilo sveže vode ter ji omogočil, da so se



Del Alhambre



Vrtovi Alhambre

po vsod po mestu zgradili vodnjaki in uredili vrtovi. Prvi omajadski vladar je zase zgradil Palačo Risafah z obširnimi vrtni s pogledom na Damask. Kasneje, ko so njegovi nasledniki tukaj postavljali še druge objekte, so jih naslavljali z domiselnimi imeni: Palača ljubimcev, Zadovoljstvo, Barve..., a na žalost je iz tega obdobja ohranjenega zelo malo arhitekturne dediščine. Córdoba je v tem času imela tudi alkazar (*al-qasr*, iz latinske besede *castrum* – dvor, tudi trdnjava), ki je predstavljal edinstveno kombinacijo palače in trdnjave. Mnogi so bili celo mnenja, da je bil ta po lepoti in razkošju enak Neronovi palači v Rimu, saj je z veličastnimi portali, marmornatimi stebri, mozaičnimi tlemi, pozlačenim ostrešjem ter subtilnimi dekoracijami predstavljal enako bogastvo v umetnosti in lepoti. Alkazar je bil kasneje zgrajen še v Sevilli, kjer je še edini ohranjen.

Vsi muslimanski vladarji, ki so vladali na španskih tleh, so bili "rojeni patroni za

umetnost", za časa vladanja Abd Al Rahmana III. (912-961) pa so umetnost, kultura in izobraževanje dosegli vrhunec. Za izgradnjo svojih arhitekturnih draguljev je marmor dovažal iz Kartagine, iz Rima in Carigrada pa je odtuževal stebre, reliefe in kipe človeških postav. Prav tako se je za časa Hakana II. v 10. st. nadaljevalo intenzivno umetniško delo v Córdoba ter v drugih mestih, med drugim tudi zato, ker tedaj niso bili na udaru nobeni drugi državni problemi. V času njegove vlade so rastle mošeje, bolnice, šole, tudi brezplačni pouk za siromašne, javna kopališča in zaklonišča. Univerza v Córdoba je tedaj postala najvišji izobraževalni center in sam vrh španskega intelektualnega življenja. 10. stoletje je bil vzpon intelektualnega življenja tudi v ostalih španskih mestih; v Granadi, Toledu, še posebej pa v Sevilli, kjer je vrvelo pesnikov, filozofov, teologov, zgodovinarjev in bibliotekarjev. Vsa ta mesta pa so bila za dušo in telo okrašena še s pozlačenimi minareti in z bleščočimi se kupolami. Celotne mestne ulice so bile dvignjene s pločniki ter osvetljene v nočnem času – skratka, brez dvoma je bila Španija v tem stoletju najbolj kultivirana ter urejena država v Evropi.

Današnje Granado so ustanovili v 11. st. med državljansko vojno, v kateri je tedaj propadel Kordovski kalifat³. Arabski emir Zaví ben Zirí je ustanovil neodvisno kraljestvo Granada, ki se je obdržalo približno 500 let, s tem pa doživelo umetnostni in kulturni razcvet. Do njegovega zatona je prišlo, ko sta leta 1492 katoliška monarha Ferdinand in Izabela končala muslimansko prevlado v Španiji. Ker je mesto ležalo na ravnini in je bilo zato slabo branljivo pred napadi sovražnika, je emir prestolnico prenesel v višje ležečo vas *Gárnata*. Vas se je zelo hitro razvila v eno od najpomembnejših mest v Al Andaluzu in do konca 11. st. se je razširilo preko reke Darro na Albazin do vznožja vzpetine, na kateri stoji Alhambra. V Al Andaluzu pa so v tem obdobju vladali Almoravidi⁴ in Almohadi.⁵ Tisto, kar nas še danes v trenutku ob prihodu v Granado nagovori, je Alhambra, mavrski

arhitekturni "čudež". Gre za sklop palač, kraljevih rezidenc, dvorišč in vrtov, ki jih krasijo številne palme, limonovci in oranževci, povezani v takšnem duhu, da v obiskovalcu ob vstopu vzbudijo občutek miru in spokoja. Sklop stavb je zgrajen iz rumenega kamna, kot je barva skal na obali, pesek na plaži in celo školjke. Vendar je nekaterim ljubša razlaga arabskih zgodovinarjev, ki pravijo, da je gradnja Alhambre potekala "v soju bakel", in so prepričani, da so bili ponoči zidovi ob tej razsvetljavi rdečkasto obarvani. Alhambra v prevodu pomeni "rdeča", mavrski stil pa pri gradnji tega sklopa doseže svoj poslednji stadij dovršenosti. Stavbni kompleks, ki so ga pričeli ustvarjati v 9. st., je bil zaključen v času med leti 1354 in 1391. Izpovedno bistvo te arhitekture pa je, da gre za t. i. "ženski stil", ki ne teži k impresivni noti kot mošeja v Córdoba, temveč k pretanjeni lepoti, katere moč je skoncentrirana zgolj v dekoraciji. Večji del stavbe je bil po rekonkisti sicer zapuščen in je služil celo za prebivališče Romom. V začetku 19. st. je pot na to mesto zanesla ameriškega pisatelja in diplomata Irvinga Washingtona, ta pa je ob ganjenosti nad tem božanskim arhitekturnim organizmom v čast zgradbam zapustil slavne *"Zgodbe iz Alhambre"*. Ta epika je doživela toliko navdušenja, da je španska oblast zapovedala obnovo celotnega kompleksa. Vendar je na žalost veliko dragocenosti, ki bi sodile h kompleksu, izgubljenih.

"Koliko legend in izročil, tako resničnih kot izmišljenih, koliko pesmi in balad, tako arabskih kot španskih, o ljubezni, vojni in viteštvu je povezanih s to orientalsko rezidenco!" (Irving Washington.)

Po porazu Almohadov v bitki pri Las Navas de Tolosa leta 1212 in odhodu zadnjega almohadskega princa Idrisa leta 1128 je oblast v Al Andalusu prevzel ambiciozni emir Ibn Al Ahmar, ustanovitelj nasridske dinastije, z najdaljšim vladanjem na Iberskem polotoku. Nasridi so se po krščanski osvojitvi Córdobe v 13. st. pridružili Ferdinandu III. Kastiljskemu in uradno ustanovili Granadski emirat. Po mnenju nekaterih zgodovinarjev je bil emirat



El Partal v Alhambri



Bazen palače El Partal

tributarna država kastiljskega kraljestva. Povezan je bil z afriškimi in arabskimi trgovskimi središči, še posebej z Magrebom, z zlatom bogato Podsaharsko Afriko, predvsem pa s sedanjim Malijem in Burkino Faso. 2. januarja leta 1492 je zadnji muslimanski andaluzijski vladar, emir Mohamed XII. (špansko Boabdil), po zadnji bitki v granadski vojni predal svojo oblast katoliškima kraljema Ferdinandu II. Aragonskemu in Izabeli I. Kastiljski. Predaja Granadskega emirata je eden od najpomembnejših dogodkov v zgodovini Granade, saj pomeni zaključek rekonkiste. Pogoji za predajo so bili določeni v alhambriški mirovni pogodbi, ki je izrecno dovoljevala muslimanskim prebivalcem, imenovanim Mudehar, da še naprej nemoteno prakticirajo svojo vero in običaje. Ko je zadnji granadski kralj Boabdil predal mesto Ferdinandu in Izabeli, je moral skupaj z družino v izgnanstvo. Potem ko so zapustili mesto, so se po pripovedih ustavili na vzpetini, ki ji danes pravijo El Suspiro del Moro (Mavrov vzdihljaj). Ko so se ozrli, da bi še zadnjič videli svojo veličastno rdečo palačo,



Levje dvorišče



Vodnjak z levi, detajl

je Boabdilu njegova mati menda rekla: *"Jokaj kakor ženska za tem, cesar nisi mogel ubraniti kot moški."*

Alhambra – za nekatere simbol zmage, za druge simbol poraza. Za oboje pa veličastna stvaritev lepote in skladja mavrske umetnosti. Gre za svojevrsten dokaz in znanje arhitektov, ki sta tako edinstvena in povsem drugačna od vseh gradbenih konstrukcij, ki so ta čas obstajale drugod po Evropi. V arhitekturi Alhambre je več kot očitno razvidno, kako so arhitekti, ki so ustvarjali ta stavbni kompleks, čutili, da so soodgovorni za njegovo nastajanje in da morajo imeti prostor radi. Če kdo ne vidi sveta okrog sebe, če ni čustveno odziven, če ga ne navduši svetloba, sonce, material, proporcija prostora, odprtost pogleda, ne more dobro delati arhitekture. Današnja Alhambra je sicer drugačna od tiste, v katero sta takrat prvič stopila Ferdinand in Izabela. Čeprav sta bila gotovo očarana nad tistim, kar sta videla,

pa je stavba zanj predstavljal predvsem simbol zmage nad Mavri, ki jo je bilo potrebno ohraniti kot dokaz bodočim rodovom. A kljub trudu se žal največji del Alhambre vendarle ni ohranil naslednja stoletja, saj je gradnja preživela preveč sprememb, predvsem zaradi katastrof, kot so potresi, požari, rušenja, dograjevanja, leta zanemarjanj, nato pa še napočno izvedenih restavratorskih posegov. To je transformacija nekega stanja, ki ga danes ni več in ga ne moreš več videti. Prostori, ki se jih pri obnovi dotakneš, težko ohranijo svojo dušo, patino, ker je prenova zelo grob poseg. Poleg tega je o stavbi ostalo zelo malo pisnih virov, tako da se je v teku stoletij njeno "življenje" sestavljalo večinoma preko pripovedi in legend in zato je Alhambra še danes mesto s povsem samosvojo preteklostjo. Tako tudi vemo, da imena, ki jih danes nosijo nekateri stavbni deli, niso identična tistim, kot so jih imeli sprva. Čeprav se o Alhambri večinoma govori kot o palači, pa dejansko gre za povsem nekaj drugega. Alhambra je veliko več kot le palača. Opišemo jo lahko kot mesto znotraj mesta Granade. V zavetju obsežnega zidovja so vrtovi, paviljoni, poslopja palače, Alcazaba (trdnjava) oziroma kar majhna medina, kar v arabščini pomeni mesto. Alhambrina mavrska zasnova in kasnejši dodatki so ustvarili edinstveno podobo arabske umetnosti, polne filigranskih detajlov, skupaj z bolj masivnimi uravnovešenimi linijami evropske renesanse. Alhambra dolguje svojo lepoto metodi, ki so jo uporabljali tako Mavri kot starodavni Grki. Najprej so z barvo in teksturo kamna ustvarili stavbe po načelih harmonije, proporca in preprostosti. Nato pa so svoje elegantne zgradbe okrasili. *"Mavri so se"*, kot pravi neki strokovnjak, *"vedno držali načela arhitekture, ki med arhitekti velja kot prvo – okrasiti zgradbo, nikoli zgraditi okrasja."*

Alhambra v bistvu ni imela nikakršnega idejnega načrta za celoten kompleks, zato njena celotna postavitve ni smiselno organizirana. Je posledica številnih gradbenih faz in dozidav: od prvotne trdnjave iz leta 889, ko je bila na njenem mestu zgrajena majhna

utrdba in so jo kasneje večinoma opustili, do muslimanskih palač v 14. st., pa vse do palače iz časa Karla V. v 16. stoletju. Večina zgradb je četverkotne oblike s prostori, ki se vsi odpirajo na osrednje dvorišče. K njim so postopoma dozidavali nove četverkotne zgradbe, grajene po istem načelu, in jih s starimi povezali z majhnimi prostori in hodniki. Vsi novozgrajeni deli so bili dosledno skladni z načelom "raj na zemlji". Stebrišča, fontane, tekoča voda in ribniki zato tvorijo estetsko in funkcionalno celoto. Terasa ali planota, na kateri stoji Alhambra, meri 740 m, v dolžino 205 m in pokriva površino okoli 142.000 kvadratnih metrov. Najbolj zahodnjaška značilnost Alhambre je *Alcazaba* (citadela ali trdnjava), ki predstavlja močno utrjen položaj. Preostali del planote obsegajo mavrske palače, obdane z utrjenim zidom in stolpi, nekateri od teh so obrambni, drugi pa razgledni za prebivalce. Reka Darro, ki teče skozi sotesko na severni strani celotnega stavbnega organizma, deli planoto okrožja Albaicín. V dolini Assabica je na jugozahodu park Alhambre, poleg te doline pa poteka skoraj vzporedno greben Monte Mauror, ki jo loči od okrožja mesta Antequeruela. Na vzhodnem delu se nahaja še poletna rezidenca z vrtovi – Generalife. Za celoten kompleks Alhambre bi lahko rekli, da je nameščen na lokaciji, kjer zares "dobro živi in diha".

Alcazaba je najstarejši del Alhambre in je bila zgrajena na izoliranem in prepadnem rtu, ki se konča s planoto na severozahodu. Iz utrdb se odpira čudovit pogled na Granado, predvsem na Albaicín, mavrsko naselje na griču nasproti Alhambre. Vse, kar je ostalo, so masivne zunanje stene, stolpi in obzidje. Mohamed I., imenovan Al Ahmar, ki je leta 1238 osnoval dinastijo Nasridov, je prvi korak pri gradnji palače naredil ob rekonstrukciji že obstoječe utrdb, imenovane Alcazaba. Ta stoji v neposredni bližini palače Nasridov in je bila najprej vojaška utrdba, ki je služila kot vojaško središče dinastije. Zgrajena je bila na najvišjem delu griča, prvotno jo je sestavljalo 24 (po nekaterih podatkih 30) stolpov, od



Generalife



Del Generalife

katerih se jih je ohranilo le nekaj. Po Al Ahmarjevi zamisli je nastala še obnovljena trdnjava, v obliki trikotnika, ki je predstavljala neosvojljivo oporišče. Da bi dodatno učvrstil to območje, je vladar ukazal izgradnjo dvojnih sten z namenom, da bi se lahko prostor v slučaju napadov napolnil z vodo. Ob tem je sicer nastopil trenutno nerešljiv problem – kako dovesti vodo iz najbližje reke Darro na takšno višino? Težavo so znali rešiti gradbeniki, saj so našli 6 km oddaljeno področje, kjer nad utrdbo teče reka, ter tam zgradili umetno jezero z jezovi. Vodo so nato z akvaduktom in kanali dovedli na celotno stavbno področje, saj so hkrati predvideli tudi možnost pomanjkanja vode v sušnih obdobjih, zato so med drugim zgradili velike rezervoarje in s tem zagotovili neprestan dotok vode za stanovalce in



Mexuar



Primer mudjar sloga v Alcazarju

vrtove. V začetku je bila Alcazaba še namenjena zgolj kraljevi palači, kasneje, kot dograjeni ostanek kompleksa, pa je služila vojski, ki je ščitila ostale kraljeve palače. Iz ostankov lahko predvidevamo, da je bila nekoč trdnjava s svojimi fascinantnimi labirinti ozkih ulic pravo malo mesto, v katerem so se nahajali stavbni objekti za vojsko: skladišča za hrano in orožje, javna kuhinja, kopališča, trgovine in zapori. Al Ahmar je sicer zgradil Alcazabo in priskrbel dotok vode, a žal ni doživel izgradnje svojih sanj – glavne kraljeve palače.

Ob opazovanju Alhambre z zunanje strani si je skoraj težko zamisliti, kaj ves – morda malce robot – stavbni organizem skriva v sebi. Ob natančnejši komunikaciji z arhitekturnimi elementi v njegovi notranjosti pa nam je kaj hitro jasno, da je bila skupna misel graditeljev ustvariti dokaj natančno "preslikavo raja". To pa so lahko ustvarjalci dosegli z edinstveno potezo človeške domišljije – z elementi

narave. In zato je ves ambient igra svetlob in senc, voda, ki ob konstrukcijah sodeluje, pa simbolizira življenje, saj je ves čas v svojem toku. Tudi čas teče mirno, žubori ali pada. Vse, kar izžareva harmonijo in lepoto, izhaja iz znanih rab števil in njihovih mer, tako da Alhambra v enaki meri slavi tako umetnost kot matematiko. Tukaj je mogoče bolj kot fizično podobo naših intervencij zaslutiti, kako je prostor organiziran. Da je fluiden, fleksibilen in da omogoča različne načine kroženja. Čeprav se principi, v katerih je mesto zgrajeno, v prvem trenutku zdijo nekoliko zmedeni in nerazumljivi, je vendarle rezultat tisti, ki ga je moč občutiti.

Enake zakonitosti so obravnavane tako v velikem kot v malem: v oblikovanju dvorišč, v izgradnji palač in tudi pri različnih vrstah dekoracij, s katerimi so prekriti zidovi in stropi zgradb. Ob tem je bilo vdihnjene ogromno lepote ter izkoriščenega nemalo materiala v različnih tehnikah. Spodnji deli stavbnih zidov so najpogosteje prekriti s poslikanimi ploščicami v skladu z naukom islama in izražajo cvetlične ter geometrijske motive, medtem ko je nad njimi vklesana poezija pesnika Ibn Zamraka in se na njih nadaljujejo citati iz Korana. Dekoracijo znotraj palač pa zaznamujejo ostanki mavrskega gospostva v Španiji in uvedba andaluzijske umetnosti v zadnjem obdobju Granade. Z nekaj bizantinskega vpliva sodobne abasidske arhitekture so umetniki neskončno reproducirali enake oblike in trende, ki so ustvarjali novi slog, ki se je razvil v času dinastije Nasridov. Nasridi so prosto uporabljali vse stilistične elemente, ki so bili ustvarjeni in razviti v stoletjih muslimanske vladavine na polotoku, vključno s kalifskim podkvastim lokom, almohadsko *sebko* (mreža rombov), almoravidskimi palmetami ter edinstvenimi kombinacijami le-teh, kot tudi novosti, kot so pompozni loki in *muqarnas* (stropna dekoracija v obliki stalaktitov). Značilno je okrasje z različnimi ornamenti listja in dekoracije z arabeskami, stebri pa so še dodatno filigransko obdelani. Še posebej cenjena je kaligrafija⁶. V Alhambro

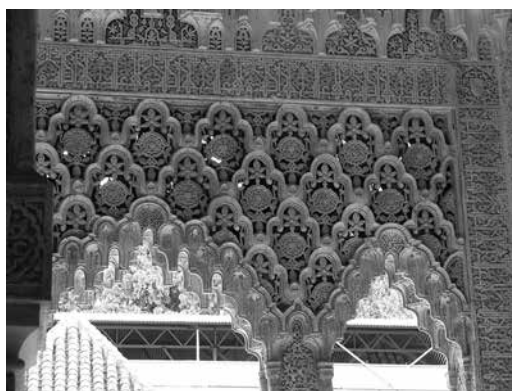
se vstopi skozi velikanski podkvasti lok, ki se imenuje *Vrata pravice*. Njegovo ime spominja na to, da se je tukaj v času muslimanske nadvlade zbiral dvor, ki je nemudoma pretehtal manjše pritožbe. Na Bližnjem vzhodu je bil pogost običaj, da se je pri mestnih vratih izvajala pravica, kar omenja tudi Biblija.

Ena izmed ohranjenih zgradb Alhambre je *Mexuar*. Je prav tako najstarejša od vseh kraljevih palač in predpostavlja se, da je v njej sultan sprejemal meščane Granade, ki so prihajali na to mesto iskat nasvete in pravico. Sam naj bi sedel na povišanem delu prostora in izza lesene rešetke poslušal njihove pripombe in zahteve. Na eni izmed ploščic nad vhodom v palačo se nahaja napis, ki pravi: *Ne boj se iskati pravice, ker to boš tudi našel*. Za dekoriranje površin so v tej stavbi uporabili trakaste vzorce. Stropi in tla so iz temnega lesa in so v ostrem nasprotju z belimi, mavčnimi stenami. Rokodelci so iz mavca izrezljali čipkam podobne umetelne vzorce, ki se v ciklih ponavljajo. *Mexuar* je s palačo Comares povezan z manjšim prostorom, ki je zaradi zlatega stropa imenovana *Zlata soba*. Takšni prostori so ena izmed značilnosti muslimanskega načina gradnje, v katere se ni vstopalo naravnost, ampak s poševnimi kretnjami, ki naj bi rahlo oplazile tistega, ki vstopa oziroma izstopa. Prav zaradi tega je vsaka palača sestavljena iz vrst prostorov, hodnikov in dvorišč. Po rekonkisti je bil *Mexuar* spremenjen v cerkev.

Pri umetnosti Alhambre je prav tako očiten španski dekorativni slog, imenovan *mudéjar*, ki je trajal od 12. do 16. stoletja. Ko so v Evropi živeli romanski, gotski in renesančni slog, so na tem območju gradbeniki uporabljali elemente islamske umetnosti in s tem dosegali nove in drugačne dekorativne sloge. Slog *mudéjar* je tako simbioza tehnik in načinov razumevanja arhitekture, za katero je značilna uporaba opeke kot glavnega materiala. *Mudéjar* tako ne vključuje ustvarjanja novih oblik in struktur (za razliko od gotike ali romanike), ampak reinterpretacijo zahodnih kulturnih slogov z islamskim



Razgledišče



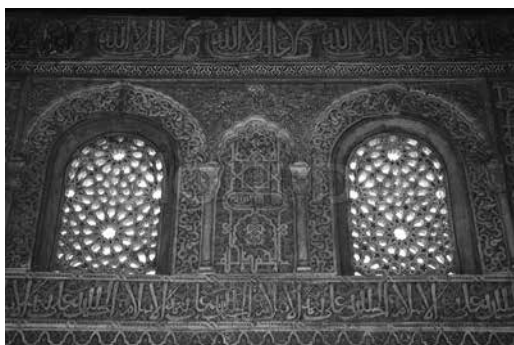
Dekoracija tipa jeserija

vplivom. *Mudéjarska* umetnost je živela izključno v Španiji zaradi edinstvene konvergence arabske in evropske kulture. Nanjo sta prav tako vplivali starodavni arabski pisavi, *Kufic* in *Naskhi*, ki sledita ponavljajočim se ritmičnim vzorcem. Prevladujoči geometrijski liki, izrazito islamski, so se vidno pojavili v obrtni opremi z uporabo različnih materialov: Živobarvne notranjosti zgradb kažejo lepoto dado-keramičnih ploščic, štukature *jeserija*⁷, azulejsko⁸ tehniko, cedrovino in *artesonado*. *Artesonado* predstavljajo stropi ter vsi ostali leseni predmeti, ki krasijo ambient večine kraljevih palač na Alhambri.

Za Granado je napočil čas kratkega vzpona, ko je leta 1333 prišel na oblast sultan Jusuf I. Po porazu, ki so jim ga zadali kristjani, so njegovi zavezniki *Merinidi* odšli iz Španije, sam pa se je zatekel v Alhambro. Zavedal se je namreč, da mu v dani situaciji, ko



Obod palače Comares



Mrežasta okna

imajo premoč kristjani, preostane edino diplomacija. Le-to pa je našel v umetnosti. Nujno je potreboval nekakšen odmaknjen prostor za vodenje pogovorov, s katerimi bi ponovno pridobil zaupanje ljudi ter vzpostavil avtoriteto v kraljestvu. Tedaj je tudi začel z obnovo obstoječe Alhambre, in sicer z gradnjo nove palače. Prostori njegove nove rezidence so nameščeni okoli *Dvorišča mirte (Myrtales)*, kjer se v sredini nahaja bazen, obkrožen z nasadi mirte, po kateri je dvorišče dobilo ime. Bazen je grajen tako, da so vrhovi grmov in isti ravnini z bazenom, voda pa služi kot ogledalo, v katerem se zrcali okolica ter dobiva dvojno dimenzijo. Dve krožni fontani na vsaki strani simbolizirata krog življenja; voda na eni strani izvira s rahlim curkom in predstavlja delo, nakar s širokim padcem v svoji polnosti v bazen predstavlja življenje; potem spet teče skozi ozek kanal v jesen življenja in na naslednjem kraju ponovno začne celoten

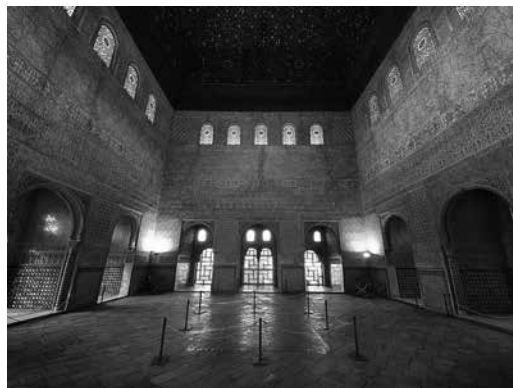
krog na novo. Na severni in južni strani so galerije, podprte z marmornatimi stebri. Pod južno je na desni strani glavni vhod in nad njim tri okna z loki in miniaturnimi stebri. S tega dvorišča se vidi stena *Palače Comares*, ki se dviga nad streho na severu in se zrcali v ribniku. Prostor okoli bazena je okrašen z marmornatimi ploščicami. Svetloba, voda in marmor – patos, ki se nedvomno dotakne slehernika! Sultanovi prijatelji, ambasadorji in poslanci so ga na tem dvorišču vedno čakali, da jih sprejme.

Ko so nato vstopili v *Dvorano veleposlanikov*, jih je impresivno zadušil mračni prostor – pravo nasprotje tistega, kar so ravnokar doživljali odzunaj. To je največji prostor v vsej Alhambri. Dvorana ima z globokimi nišami in barvnimi okni pridih temačnosti še v današnjem času, ravno v trenutku, ko se vstopi vanjo. Prav ta moment je sultanu dajal psihološko prednost pred njegovimi obiskovalci. Šele, ko so se jim oči privadile na mrak, je sledila osuplost nad tistim, kar jih je obdajalo. Čipkasti zidovi, ki so prepevali hvalo njihovem Bogu in sultanu, ter nato še osemnajst metrov visoki strop, ki predstavlja remek delo mavrskih graditeljev. Narejen je iz osem tisočih koščkov cedrovine, zloženih v osmerokrake zvezde, ki so v zapletenem vzorcu zlepljene na sedem koščkov. Predpostavlja se, da ti koščki predstavljajo sedem nebes, ki jih je potrebno prehoditi, da bi prišli v raj, štiri diagonale pa simbolizirajo štiri reke raja: vino, vodo, med in mleko. Ta impresivna umetniška ekstravaganca je projekt velike palače, ki se še nadaljuje s pogledom v tri smeri. To je dvorana "*Mirador*" ali razgledišče, iz katerega lahko obiskovalci palače vidijo navzven na okoliško pokrajino. Ploščice v prostoru so visoke in okrogle, barve se razlikujejo v intervalih. Nad njimi je serija ovalnih medaljonov z napisi, prepletenih s cvetovi in listi. Dvorana ima devet oken, tri na vsaki fasadi in strop okrašen z belimi, modrimi in zlatimi vstavki v obliki krogov, kron in zvezd. Stene so prekrte z različnimi štukaturami, ki obkrožajo številne starodavne

grbe. Vendar niti Jusuf ni dočkal dokončne izgradnjo palače *Comares*, saj ga je v času, ko je molil v mošeji, usmrtil moten suženj. Nasledil ga je njegov sin Mohamed V., ki je ustvaril najmogočnejši in umetniško najbolj zgovoren spomenik Alhambre – *Palačo levov*.

Ob tej izgradnji gre za neko stanje prostora, ki še vedno ohranjajo svojo dušo, patino in čas. Čuti se, da je ambient fleksibilen in da omogoča različne kraje kroženja; lahko se gre gor, dol, sem ter tja. Da sta zunaj in znotraj povezana v horizontalni ali vertikalni smeri in da dobiš vtis svobodnega prostora. Palača levov je bila simbioza muslimanskega in krščanskega stila gradnje, saj je bil Mohamed V. dober prijatelj katoliškega vladarja Pedra Kastiljskega (Krutega) in zaradi tega se ta del arhitekture nekoliko razlikuje od ostalih gradbenih sklopov. Na sredini stavb se nahaja *Levje dvorišče*, kjer dvanajst kamnitih levov drži fontano, ki dominira celotnemu prostoru. Fontana je izdelana iz alabastra, kipi levov v belem marmorju pa v tem primeru niso namenjeni kiparski natančnosti, saj odražajo zgolj simbol moči in suverenosti. Vsako uro ena izmed skulptur bruha iz gobca vodo. Na robu vodnjaka je zapisana pesem Ibn Zamraka, ki opeva lepoto celotne umetnine. Štirje kanali, ki tečejo proti fontani, delijo dvorišče na štiri enake dele, dolžina vsakega dela pa ustreza njegovi dvojni širini. Takšne situacije matematičnih zakonitosti, utemeljene na Pitagorovih zakonih, lahko najdemo na celotnem prostoru palače, v odnosu dvorišča do okoliških prostorov. Tako tudi do fontan in dvorišča, v odnosu in razporedu do stebrov in ostalih arhitekturnih elementov. Palača je verjetno bila namenjena za zasebne potrebe vladarja in njegove družine, medtem ko so nekateri zgodovinarji mnenja, da se je tukaj nahajala *medresa*, verska šola.

Dvorišče levov je obdano z nizkimi galerijami, podprtimi s stoštriindvajsetimi belimi marmornatimi stebri. Na vsakem kraku dvorišča je paviljon s filigransko okrašenimi zidovi in svetlo kupolasto streho. Dvorišče je tlakovano z barvnimi ploščicami, stebrišče



Zlata soba

je iz belega marmorja, stene pa so obložene z modrimi in rumenimi ploščicami z obrobo, ki je zgoraj in spodaj emajlirana z modro in zlato barvo. Stebri, ki podpirajo streho in galerije, so nepravilno postavljeni. Okrašeni so z različnimi ornamenti listja ter z različnim okrasjem, na vsakem loku obstaja velika kvadratna štukatura z arabeskami⁹. Večina ostalih stebrov pa je še dodatno filigransko obdelanih. Za vsemi temi stebri se nahajajo veličastne dvorane. Dvorana *Abencerrajes* je sicer najbolj znana po svoji grozljivi legendi, po kateri tudi nosi ime. Sultan Muley Hacen naj bil v svojem času izvedel, da ga njegova žena vara z nekom iz družine *Abencerrajesevih*, in ker ni vedel, za koga gre, je semkaj povabil vse moške iz te družine na večerjo. Nato jih je ubil, njihova kri pa je ostala v majhni fontani sredi dvorane. Ta soba ima obliko popolnega kvadrata s kupolo in mrežastimi okni v bazi. Streha je obarvana v modri, rjavi, rdeči in zlati barvi, stebri, ki jo podpirajo, pa izstopajo v obliki loka na izredno precizen način. Posebej cenjena umetnina v tej dvorani je veličastna kupola v obliki osmerokrake zvezde, izdelana v tehniki *muqarna*. To je način okraševanja v obliki prizem, ki se med seboj spajajo v zapletenih geometrijskih oblikah, ki spominjajo na stalaktite. Pod kupolo se nahaja šestnajst oken, vendar se zaradi igre svetlob in senc ob celoti dozdeva, kot da lebdi v prostoru. Nasproti tej dvorani je *Dvorana*

dveh sester, tako imenovana zaradi dveh belih marmornih plošč v tlaku.

Generalife je bil zgrajen v 14. st., kot poletna rezidenca vladarja Alhambre. Njegovo ime prihaja iz arabskega Yannat al-arif, kar pomeni "arhitektov vrt",¹⁰ in predpostavlja se, da je tako poimenovan v spomin na vezirja, ki je izbral lokacijo stavbe in izdelal načrt vrtov, ki Alhambro obdajajo. Za razliko od ostalih palač je Generalife bolj preprost, brez dodatnih dekoracij ter arhitekturnih detajlov. Velik ponos palače, ki so jo muslimanski dvorjani uporabljali za počitek, so številni vodnjaki, parki in vrtovi. Prav tako se od tukaj razprostira čudovit pogled na Alcazabo in Granada v ozadju. Najbolj znani del palače je dolgo in ozko dvorišče s kanalom, v katerega so speljani vodni curki. Zanimivo je tudi vodno stopnišče, ograja in dva majhna vodna kanala ter sultanovo dvorišče z več vodnjaki. Zgradba je bila obdana s sadnim drevjem ter vrtovi, ki so oskrbovali Alhambro, a ohranjen je ostal le manjši del iz tistih dni. Na vzpetini poleg Generalifa, imenovani Monte Mauror, se nahaja Vila mučencev, ki predstavlja zgradbo krščanskih sužnjev, ki so bili prisiljeni graditi Alhambro, zaprti pa so bili v tukajšnjih podzemnih celicah. Stolpi Vermilion, prav tako na Monte Mauror, pa so dobro ohranjena mavrska utrdba, s podzemnimi cisternami, hlevi in nastanitvenimi prostori za dvesto moških. Več rimskih grobnic so odkrili šele med leti 1829 in 1857, ob vznožju vzpetine Monte Mauror.

Leta 1527 je cesar Svetega rimskega sedeža Karel V. porušil del zgodovinskega kompleksa za izgradnjo palače s svojim imenom. Kato-liški kralji so pred tem že preuredili nekaj prostorov, Karel V. pa je želel zgraditi stalno prebivališče, primerno za cesarja. Okoli leta 1537 je ukazal nad Abu Hajajevim stolpom zgraditi bivalne prostore (*Peinador de la Reina*) za svojo ženo Izabelo. V 18. st. je nastal skoraj sto let dolg premor v tekočem vzdrževanju Alhambre. V času francoske nadvlade so bistvene dele trdnjave podrli. Popravila, obnova in restavratorska dela, ki še vedno trajajo, so

se nato začela v 19. stoletju. V kompleksu teh palač sta danes Muzej Alhambre in Muzej lepih umetnosti, Alhambro, ki je nasridsko mesto palač, pa je UNESCO leta 1984 razglasil za svetovno kulturno dediščino.

Vzpon in propad islamske civilizacije na Iberijskem polotoku je eden izmed najbolj znanih fenomenov v zgodovini. Pet stoletij, od 8. do 13. st., je islam v Evropi prednjačil v pogledu moči, humanih zakonov, prefinjenosti obnašanja, življenjskem standardu ter verski toleranci v umetnosti, književnosti, medicini, šolstvu, filozofiji.... V času vladanja Abd er-Rahana III., v 10. st., je španska država dosegla vrhunec svoje moči. Nikjer drugje ni obstajal tako dolg in pristen odnos med dvema tako velikima in dostojanstvenima verama. Alhambra je čustvena odzivnost številnih življenj, tako da je mogoče začutiti njihov odsev v sencah zidov in vodnjakov. In če uspeš to začutiti, potem znaš to videti tudi v arhitekturi. Veliko misli in asociacij se te dotakne, ko razmišljaš o vsem ustvarjenem. Prav je, če je človek nekoliko čustveno odprt, dojemljiv in če je včasih vznesen v nekem prostoru ali v naravi. So prostori, ki so nekoliko abstraktni, ki niso avtorsko in formalno določeni, ki so toliko odprti, da se v njih prepoznajo različni ljudje. Če je arhitektura preveč izoblikovana z neko govorico, te lahko zmoti, ker ti ni blizu. Arhitektura mora biti v svojem izrazu odprta in tako dostopna vsem, ki imamo stik z njo. Dati mora svobodo gibanju tako, da je prostor včasih celo "drugačen". Alhambra je za nas, ki živimo v svetu drugačnega stavbarstva, drugačna. Za večino celo zelo privlačna. Ima svojo govorico in šarm, pa čeprav je na prvi pogled niti ne razumemo. Zato jo raziskujemo, se navdihujemo in jo dihamo, saj bo v nas, ki ljubimo umetnost, ostala za vedno nekaj skrivnostnega, drugačnega in čudovitega!

*Pesem hoče biti luč,
svetijo se v temi
vlakna iz fosfora in lune.
Luč ne ve, kaj hoče.*

V svojih opalnih mejah sreča samo sebe in se znova vrne.

(F. García Lorca, Pesem hoče biti luč.)

LITERATURA

Marianne Barrucand, Achim Bednorz, *Moorish Architecture in Andalusia*, Köln, 1992

Jules Grécy, *Die Alhambra zu Granada*, VMA-Verlag Drei Lilien Edition 2000

Federico G. Lorca, *Obras completas*, prevedel Jože Udovič, Ljubljana, 1998

Irving Washington, *Tales of Alhambra*, Short stories/Travel, London, 1832

1. Mavri, ime, ki so ga evropski pisci od srednjega veka naprej uporabljali kot sinonim za Saracene. Španci in Portugalci so ime uporabljali za muslimanske prebivalce severne Afrike in Španije; nato pa so ga razširili na muslimane sploh, da so jih razlikovali od poganov iz Afrike in hindujcev iz Indije. Sicer pa so Evropejci imeli za Mavre tako tiste, ki so bili mešanega, španskega, arabskega in berberskega izvora, kot tudi njihove sužnje z juga Sahare. V Španiji so s to besedo označevali arabske zavojevalce, ki so tam prvič pristali leta 710. Pod Tarikom Ibn Zaidom je berberska vojska leta 711 zasedla deželo in kraljestvo Zahodnih Gotov je propadlo. Mavri so prišli do Pirenejev in prek njih v Francijo. Poraz pri Poitiersu leta 732 je ustavil njihovo širitev. Novo državo Andalus (Andaluzijo) je leta 756 utrdil omajadski emir Abd Al Rahman Ibn Mauvija, leta 912 pa je nastal kalifat, ki je obstajal do leta 1031. Sevilla je bila prva prestolnica, leta 717 jo je nasledila Córdoba. Po propadu kalifata je država pripadla Reyes de Taifas (strankarskim kraljem; 1031-85), medtem ko so se krščanska kraljestva s severa širila proti jugu. Toda leta 1090 so zavladali novi zavojevalci, Almoravidi, ki so bili predvsem vojščaki. Leta 1145 so se umaknili novi berberski dinastiji, Almohadom, njihov propad na začetku 13. st. pa je dal priložnost kristjanom in do leta 1235 je ostalo v mavrskih rokah samo še kraljestvo Granada, ki je obsegalo večji del današnje Andaluzije. Ker je bilo notranje razcepljeno, se ni moglo obdržati ob združenih monarhiji Ferdinanda in Izabele, ki sta leta 1491 končala mavrsko vladavino v Španiji. Mavrsko obdobje v Španiji pomeni tako vrhunec islamske kulture v znanosti, pravu, poeziji, slikarstvu in arhitekturi.
2. Rekonkista (španska beseda za ponovno osvojitve) je bila skoraj osem stoletij trajajoči proces osvajanja muslimanskega in mavrskega ozemlja na Iberskem polotoku. Proti arabskim zavojevalcem ozemlja so se bojevala krščanska kraljestva severne Španije od leta 722 do leta 1492, ko je bila osvobojena Granada.
3. Kordovski kalifat je bil od leta 929 do 1031 islamsko kraljestvo na Iberskem polotoku in v delu severne Afrike s prestolnico v Qurtubi, sedanji Córdoba. Kalifat je nastal leta 929, ko je kordovski emir Abd Al Rahman III. iz omajadske dinastije razglasil svojo neodvisnost od Abasidov v Bagdadu in se iz emirja preimenoval v kalifa. Za to obdobje ibernske zgodovine je bil značilen velik razcvet trgovine in kulture in gradnja velikih mojstevin andaluzijske arhitekture, vključno z Veliko mošejo v Córdoba. Kalifat je razpadel v državljanski vojni (fitna Al Andaluz) med nasledniki zadnjega kalifa Hišama II. in nasledniki njegovega dvornega komornika Al Mansurja. Leta 1031 je iz kalifata nastalo več majhnih neodvisnih muslimanskih kraljestev in emiratov.
4. Almoravidi, so bili muslimanska berberska dinastija, ki je obstajala med letoma 1056 in 1147. Leta 1062 je ustanovila mesto Marakeš v današnjem Maroku ter razširila ozemlje do Alžirije. Na povabilo španskih muslimanov so odšli v Španijo in tam premagali tamkajšnje kristjane in okoli leta 1110 zavladali skoraj celotni muslimanski Španiji. Do leta 1147 so jih najprej iz severne Afrike, potem pa še iz Španije izrinili Almohadi. Izjemo predstavlja ena od almoravidskih rodbin, ki je vladala otočni Majorki do leta 1203.
5. Almohadska dinastija je bila maroška berberska dinastija, ustanovljena okoli leta 1120 v berberski državi v Tinnemu v gorovju Atlas. Gibanje proti vladajočim Almoravidom je začel Ibn Tumart v plemenu Masuda. Leta 1130 ga je prevzel Abd Al Mumin Al Gumi in ga vodil do svoje smrti leta 1163. V tem času so Almohadi premagali Almoravide in razširili svojo oblast nad vsem Magrebom in zatem še nad Al Andaluzom. Almohadska oblast na Iberskem polotoku je trajala do leta 1212, ko je združena vojska Kastilje, Aragona, Navare in Portugalske v bitki pri Las Navas de Tolosa v Sierra Moreni porazila Mohameda III. Al Nasirja (1199-1214). Almohadi so po porazu kmalu izgubili skoraj vse svoje posesti v Iberiji, vključno z velikima mestoma Córdoba (1236) in Sevilla (1248).
6. Kaligrafija (iz grških besed κάλλος kallos - "lepota", in γραφή graphē, "pisanje") je umetnost lepega pisanja. Pogosto so krasile zunanje in notranje zidove zgrab z izreki iz Korana. Črke so oblikovane tako, da predstavljajo okras in pogosto v kombinaciji z geometrijskim in vegetativnim okrasjem.
7. Mavrska okrasna jeserija štukatura je delo uporabne umetnosti, ki so jo mavrski gradbeniki uporabljali v različnih obdobjih. Muslimanska tradicija je lahko izdelovala predvsem omet kot dekoracijo. Za nekatera del nasploh v deželi je poznan tudi avtor, saj je pustil napis v frizu ali je znan iz dokumentacije ali celo navedbe v dokumentih inkvizicije.
8. Azulejo je oblika portugalske ali španske poslikane, s kositrno glazuro obdelane keramike. Ploščice *azulejo* najdemo notranjosti in zunanosti cerkva, palač, navadnih hiš in celo na železniških postajah ali postajah podzemne železnice. Predstavljajo pomemben element portugalske pirenejske arhitekture in se uporabljajo za stene, tla in celo strop. Niso bile uporabljene le kot okras v umetnosti, ampak so imele tudi posebno sposobnost, kot je nadzor temperature v domovih. Veliko *azulejos* kaže kroniko zgodovinskih in kulturnih dogodkov predvsem portugalske zgodovine.
9. Arabeska; v 12. St. se v islamski umetnosti razvije poseben stil, imenovan arabeska. V njihovi umetnosti namreč ni dovoljeno upodabljanje človeških in živalskih figur in zaradi tega so umetniki razvili način, ki prikazuje rastlinske in geometrijske motive, ki se ritmično ponavljajo in so preprejeni v različnih variantah. Rastlinski motivi se poenostavljajo (stilizirajo) in se večinoma kombinirajo z geometrijskimi oblikami. Geometrijski pa so lahko različnih oblik: zvezda, kvadrat, krog...
10. Arabci so v Sredozemlje, med drugim tudi v Španijo, prinesli značilnosti perzijskih in bizantinskih vrtov. To ime izvira iz arabskega izraza "Dženat al Arif", ki se včasih prevaja kot "visoki vrtovi", kar pa verjetneje pomeni "arhitektov vrt".

Pretánjen



KARMEN KRISTAN

Spodbuda: zares sprejeti usmiljenega Boga*

Posinodalna spodbuda papeža Frančiška z naslovom *Radost ljubezni* postavlja človeka na prvo mesto, pred vsa pravila, zakone, zapovedi. Vse to naj namreč človeku služi za rast v ljubezni, ne pa kot sredstvo za izločanje ali obsojanje. Za to je potrebno usmiljenje, ki ne obsoja, ne kaznuje, ne prepoveduje, ampak sprejme v ljubezni ter s tem omogoča doseči spreobrnjenje. V tem je zajeto bistvo Jezusove in cerkvene pastoralne modrosti rodov pred nami.

Bog se upira našemu zlu in ga osvoji z dobroto. Če ne bi bilo tako, nas ne bi prosil, naj delamo enako. Nima nas rad zato, ker smo se spremenili. Rad nas ima, ker smo njegovi, in zaradi tega se lahko spremenimo. Le ljubezen omogoči in povzroči resnično notranjo preobrazbo. Tega ne zmorejo očitki, izsiljevanje, krivde, odpovedovanje ali družbeni pritiski. Ljubezen ni ljubezen, vse dokler ni popolnoma zastonska.

Običajen in pričakovan egoistični vzorec je vedno naslednji: greh → kazen → kesanje → preobrazba.

V resnici pa je vzorec popolnoma drugačen: greh → brezpogojna ljubezen → preobrazba → kesanje.

Ljubljeni grešniki smo, povabljeni, da sprejmemo Božje usmiljenje. Ljubezen nas edina lahko spremeni in šele takrat, ko vidimo svoje grehe skozi ljubeče Božje oči, se jih lahko resnično kesamo. Papeževa spodbuda nas tudi

vabi, da sprejmemo, da je Cerkev Očetova hiša, v kateri je vsakdo dobrodošel. Bog nas gleda skozi to, kar bomo postali, ne skozi to, kar trenutno smo. Zaradi tega smo povabljeni, da drugemu človeku najprej pokažemo, da smo mu naklonjeni, ga sprejemamo, spoštujemo in nam je dragocen ..., šele potem lahko od njega kaj zahtevamo in upoštevamo pravila. K temu nas spodbuja Jezusov zgled ob srečanju s Samarijanko (Jn 4), z grešnico (Jn 8) in vsemi ostalimi grešniki. On sam je utelešenje usmiljenja.

Sočutje in usmiljenje sta značilni lastnosti svetopisemskega Boga. Pri Luku Jezus v govoru na gori naroča: "Bodite usmiljeni in sočutni, kakor je vaš nebeški Oče usmiljen in sočuten. Bodite sveti, kakor sem jaz, vaš Bog, svet". Sočutje in usmiljenje sta značilni lastnosti svetopisemskega Boga. "Bodite sveti, kakor sem jaz vaš Bog, svet" (3 Mz 19,2). Poznavanje Svetega pisma in teologije je

lahko zelo površinsko in le v glavah, ne naredi pa nas bolj sočutnih in usmiljenih. Zaradi tega moramo Sveto pismo moliti in ga ne le študirati in preučevati. Študij lahko ostane na površini našega uma in sploh ne vpliva na naše vedenje. Molitev lažje doseže najgloblje ravni naših duš in src ter jih preobrazi. Brez molitve oz. povezanosti z Gospodom ne zmoremo biti usmiljeni, kajti le v Njegovi ljubezni lahko začutimo druge kot brate in sestre, ko skupaj z njimi sprejemamo in se veselimo dejstva, da smo Božji otroci. Z načelom usmiljenja postaja Cerkev Dom, kjer smo vsi sprejeti in nihče izločen. Da bi to sprejeli, nas papež vabi spremljati, različevati in vključevati.

1) SPREMLJATI

Poklicanost družine, da svetu kaže Božjo ljubezen, je poslanstvo, ki je vredno podpore celotne Cerkve. Spremljati ali biti pozoren na konkretno resničnost stanja družin zato pomeni tudi, *da pravočasno odkrivamo vzroke, ki lahko pripeljejo do ločitve*. Pometanje pod preprogo ničesar ne reši. Videti moramo, kaj pri naporih za ohranitev zakona ni uspešno, kaj ne deluje, kje so pasti in kje ni več pomoči. V zadnjem letu sem slišala najmanj sto zgodb hudega trpljenja, največ seveda glede ločitev, čeprav se pogosto združi več hudega skupaj. Trdim lahko, da veliko družin, vključno z "na zunaj zglednimi", trpi za eno od sledečih neurejenosti.

PRIKRITO NASILJE IN DRUGE ODVISNOSTI

Ob razvezi na dan pridejo zgodbe nasilja za domačimi zidovi, a žal se to zgodi šele takrat, ko so nepopravljive posledice že povzročene. Premalo govorimo o nedopustnosti nasilja, tako fizičnega kot psihičnega. Ne ubijaj pomeni tudi ne ubijaj z besedami, ki drugemu jemljejo življenje. Iz lastne zgodbe in iz zgodb drugih vem, da je potrpežljivost lahko narobe razumljena kot vdano ali celo žrtveno prenašanje nasilja v zakonu. A s tem

se samo podpira nasilneža, saj le-ta potem sploh nima razloga, da bi se spremenil. Vedno mu je odpuščeno, meje niso postavljene in težave v zakonu so vedno večje. Bog od nikogar ne pričakuje, da se pusti sočloveku uničiti. Dati življenje iz ljubezni je nekaj povsem drugega. V primeru nasilja, alkoholizma, iger na srečo ali drugih zasvojenosti je praktično nemogoče ohraniti zakon, dokler se bolna oseba ne odloči za zdravljenje. Ker je tu veliko zanikanja, se to pogosto zgodi šele po ločitvi, ko odvisnik ostane sam in se ne more več slepiti, da je vse v redu. *Zgodnje prepoznavanje nasilja in ostro postavljanje meja bi nedvomno rešilo marsikateri zakon.*

Poleg tega slovenski zakoni in sodišča omogočajo izvajanje psihičnega nasilja v obliki preganjanj z nešteti tožbami. Na primere, kjer je bilo nasilje, ne gledajo celostno, ampak parcialno, zato ne pridejo do resnice, pravičnost pa tudi nima veljave in teže. Nasilnež tako svojemu bivšemu partnerju onemogoča na novo zaživetje in še vedno prelaga vse breme odgovornosti nanj, saj se mu tako ni potrebno soočiti z lastno krivdo. Hudo je, ker ob tem trpijo cele družine, izgubi pa se tudi veliko skupnega premoženja, tako da je ekonomska stiska po ločitvi še hujša. Marsikdaj zaradi tega eden ali oba zakonca z otroki ostaneta brez stanovanja.

Marsikdo od razvezanih se v takšnem položaju ne znajde več. Sprašujem se, kako bi Cerkev lahko dala oporo tako preganjanim? Potrebe iz okolja kličejo k temu, da bi Karitas razširila svojo dejavnost tudi na pomoč pri iskanju stanovanj, služb, dela in da bi krščanski odvetniki v usmiljenju darovali "pro bono" ure za svetovanje in zastopanje.

NEPREPOZNAVANJE MOŠKE VLOGE V DRUŽBI, DRUŽINI IN V ODNOSU DO ŽENSKO

Če moški ne prevzame svoje naravne vloge, da se bori za skupno dobro, da je skrbnik in varuh družine, da ljubi svojo ženo in ji je zvest ter da s potrditvijo daje trdnost in blagoslov svojim otrokom, potem tudi ženska

ne more biti, kar je. Ker se ne počuti varne, prevzema moške naloge in svoje ženskosti ne živi v razkrivanju lepote in ljubljenosti, težko spoštuje moža in nadzor postane njena moč. Različnost moškega in ženske, ki je namenjena dopolnjevanju v Kristusu, se izgubi. Ostane le tekma "kdo bo koga", posedovanje in razočaranje, ker nobeden od njiju ne more zaživeti tega, kar v svoji resnični identiteti tudi je. Ko odnos ni več podarjanje, ampak posedovanje, se od drugega pričakuje tisto, kar lahko da samo Bog. To nezadovoljstvo lahko potem v preobleki, imenovani "zmota v osebi", postane razlog za ločitev. V teh primerih večkrat žena zapusti moža. Zraven pristavljajo svoje lončke tudi razna novodobna (new age) združenja, ki obljublajo hitro zadovoljitev vseh potreb tudi s pomočjo različnih oblik magije. Poznam zgodbo dobrega moža, ki je tako ostal brez žene, ker je podlegla tako imenovanemu "angelskemu svetovanju" in verjela, da si je izbrala napačnega moža, ki je ne more osrečiti. Rešitev: skupine za moške, Odmiki za moške – p. Viljem Lovše že več let na tem področju uspešno usmerja moške, da ponovno odkrivajo moško moč svojega srca. Prepričana sem, da je to ena od najboljših preventivnih poti za trdnost moškega v družini kot moža in očeta in s tem podpora v preprečevanju ločitev.

MAMIZEM

Ženska, ki ni podprta s strani moža, da bi spolno živela ženskost, svoje razočaranje pogosto preusmeri v materinstvo, ki potem postane malik. Mama otroke naredi za svoje čustvene partnerje in lažni vir svoje sreče. Lažna drža se predstavlja v obliki žrtvovanja in zahtev po hvaležnosti, kar pomeni čustveno zlorabo otrok in posledično slepo izpolnjevanje maminih želja, pravil, nalog (razoseb-ljenje) ... V Sloveniji je ta problem velik, še posebej v odnosu mati in sin. Pokaže se tako, da že zdavnaj odrasli sin ne zmore zaživeti samostojnega in odgovornega življenja. Za njegovo mater ni nobena ženska dovolj dobra

in nobena mu ne more nuditi, kar mu ponuja mati s svojim pretiranim razvajanjem. Tudi če se takšen mamin sinko poroči, ostaja mama še vedno glavna in tako ruši njegov odnos z ženo. Ker sin matere ni sposoben zapustiti, ne more biti eno meso s svojo ženo, ampak je razdvojen oz. raztrgan na dva konca. Ta nepretrgana popkovina je razlog za mnoge spore med zakoncema in umiranje odnosov. V takih pogojih tudi odnos med taščo in snaho ne more biti dober. V kaj vse posega takšna mama, bi lahko veliko govorila iz zgodb mnogih ločenih žena, tudi moja spada vmes. V takšnih primerih mati zavira in onemogoča vsako spremembo pri svojem sinu, saj mu nekritično daje podporo in odobrava vse, kar počne. S tem onemogoča tudi vsak napor za ohranitev zakona, ki naglo propada. Seveda se podobno lahko dogaja tudi v odnosu mama – hči. Verjamem, da mnogo mam to počne nezavedno in z mislijo, da je to vse v ljubezni. Pa ni. Zato, drage mame, če hočemo dobro svojim sinovom in hčeram, pustimo jim, da zaživijo svoje življenje. To je resnična ljubezen. Rešitev: tudi v tem primeru priporočam skupine in odmike za moške, ter skupine za samske. V določenih primerih pomagajo le terapije.

PROTIROJSTVENA MISELNOST

Je danes izredno močna, še posebej v zdravstvu. Če te ginekologinja najprej vpraša, ali boste obdržali otroka, s tem izvaja velik pritisk na moža in ženo, da mora najprej misliti na splav (največkrat 3. otroka). To je tudi vzrok mnogim ločitvam. Splav namreč zakonca razdvoji s krivdo, ki se še močneje odrazi pri ženi. Tu je jezuit Tomaž Mikuš že vpeljal obliko pomoči z duhovnim programom Rahelin vinograd, ki pomaga, da se ljudje s to izkušnjo osvobodijo krivde in sprejmejo Božje usmiljenje in odpuščanje, kar ozdravlja njihove globoke notranje rane.

Poznam primer, ko je mož zapustil ženo zato, ker zaradi ugovora vesti ni pristala na umetno oploditev. V drugem primeru pa se

je mož razvezal od žene, ker ni pristala na splav. V teh dveh primerih je zelo jasno vidno, da ženi ne nosita odgovornosti za razvezo, zato je še toliko bolj žalostno, da tudi v takih primerih ločeni naletijo na obsojanje s strani župnijskega občestva. Ne sodimo, ker ne poznamo zgodb v ozadju. Sodba je v rokah Boga in še v tem primeru je Božja pravičnost usmiljenje.

VARANJE

Veliko ločitev povzroči tudi varanje. Večkrat moški ob rojstvu novega otroka zapusti družino, ker ne zmore naporov družinskega življenja in mu je veliko bolj prijetno v družbi ljubice, ki ji od dela utrujena žena ne more konkurirati. Pornografija kot oblika varanja povzroča razdor v odnosu, saj možje, pa tudi žene, ki pogosto gledajo pornografijo, izgubijo čut za resnične potrebe partnerja.

BREZPOSELNOST, SLABE PLAČE, DRUŽINE BREZ LASTNEGA STANOVANJA

Veliko mladih družin živi pri svojih starših, ker si ne morejo privoščiti lastnega stanovanja. Žal v takih primerih veliko starejših zaradi potrebe po nadzoru in izkazovanju moči postavlja toliko pogojev in pravil, da mlada družina ne more samostojno zaživeti. Če je tu še problem taščinega vtikanja v osebne zadeve, o čemer sem že pisala pod naslovom mamizem, potem takšno okolje dolgoročno povzroči razpad odnosa med zakoncema, ju privede v hudo krizo ali morda celo ločitev. Predlog: toliko praznih župnišč je po Sloveniji, ki propadajo, pa tudi nešteto praznih hiš in stanovanj. Lahko bi jih ponudili mladim družinam ali pa razvezanim, ki ob ločitvi zaradi delitve ostanemo brez stanovanja.

NE MOLK, AMPAK POGOVOR IN POSLUŠANJE

Slovenci imamo pregovore: molk je zlato, škodor molči, desetim odgovori ipd. Žal je

molč oz. ignoriranje postalo stalna praksa v naših družinah. Ne zavedamo pa se, da če se obnašam, kot da ne vem, da ti obstajaš, ti s tem govorim "zame tebe ni". V krizi potem človek pomisli, bolje, da me ni. Nedvomno je to močno izključevanje in eden od odgovorov, zakaj je v Sloveniji toliko samomorov.

VZGOJA OTROK IN DRUŽINSKI ZAKONIK

Razvezani dobro vemo, da ljubezen lahko tudi umre ali pa je sploh nikoli ni bilo oz. je nekaj drugega dajalo videz ljubezni. Boleče je, ker otrokom s tem posredujemo slab zgled in oni potem pogosto težko vstopajo v odnose oz. imajo resne težave s partnerskim zaupanjem. Zato se je treba veliko pogovarjati; otroci morajo vedeti, da to ni pravilo za njihovo življenje, da imajo vso možnost ustvariti boljši odnos in se nekaj naučiti iz napak svojih staršev. In še posebej, da oni niso nič manj dragoceni kot otroci neločenih staršev.

Po novem Zakonu o preprečevanju nasilja v družini je lahko obravnavana kot nasilje že čisto običajna vzgoja, npr. zahteva staršev, da otrok prihaja zvečer pravočasno domov ali da pomaga pri domačih opravilih. Razvezani, ki smo večkrat zaradi ranjenosti, pa tudi zaradi ščuvanja otrok s strani bivših partnerjev deležni uporništv, nepokorščine, očitanja ipd., s strani naših otrok, se zavedamo, da bo ta zakon še veliko bolj močno rušil naše družine. Otrokom so že tako dane pravice brez dolžnosti in v svoji nezrelosti bodo zlahka zmanipulirani proti svojim staršem in posledično tudi v prijavo zaradi "nasilja" v družini. Otrok bo s tem prevaran in zaveden. Ne bo se zavedal resničnih posledic svojih dejanj znotraj družine in odnosov.

Poleg tega morajo po veljavnem družinskem zakoniku starši svoje otroke, če se redno šolajo, preživljati do (z nekaj izjemami) dopolnjenega 26. leta starosti. To je po mojem mnenju bistveno predolgo in tudi neprimerljivo z ureditvijo v ostalih evropskih državah, kjer je to najdlje do 23. leta. Sprašujem se, kako je v našo zakonodajo prišla ta določba

Izpod rok pahjače



in kakšen je njen namen. Opažam namreč, da ruši naravni odnos med starši in otroki, saj odraslim "otrokom" daje le pravice, ne zavezuje pa jih k odgovornemu vedenju do staršev, do študija in k lastnemu trudu. Vsak starš že po naravi rad pomaga odraslim študirajočim potomcem, če seveda to finančno zmore in če vidi, da ga potomci spoštujejo in se pri študiju trudijo. Zakonska prisila je odveč. Sedanji sistem pravic brez obveznosti povzroča anomalije, ko mladi, ne glede na svoje sposobnosti ali potrebe družbe, študirajo vse dotlej, dokler še lahko izkoristijo (zlorablajo) zakonsko pravico do preživetja. Do staršev se jim ni treba vesti spoštljivo, ampak zgolj izkoriščajo kar "jim pripada". To je popredmetenje otrok in staršev. Še dodatno izumiranje in genocid nad Slovenci. V čigavem imenu in zakaj?

SLABA PRIPRAVA NA ZAKON

Razvezani bi lahko pričevali o svojih izkušnjah, saj poznamo pasti in razdiralne procese, ki se sprva dokaj neprepoznavno pojavijo v zakonu. Iskreno želimo, da drugim uspe, da bi jim bila prihranjena ta velika stiska ob ločitvi, ki je ena od najtežjih življenjskih preizkušenj: poslanstvo življenja pade in človek se resnično počuti razbitega, ogroženega in uničenega.

Zakonske skupine, v katere smo mnogi ločeni tudi hodili, so zlahka premalo varen prostor za podelitev osebnih izkušenj, stisk in problemov, zato postanejo prostor tekmovanja, kdo je boljši. Morda pri tem tudi metode vodenja takšnih skupin niso prave (če so vodene zgolj kot pogovorni krožek za pametovanje najmočnejših, ne pa kot skupine za vzajemno pomoč, oporo in spodbudo).

Čas pred poroko je dragocen, če ga dva zares izkoristita za to, da predelata čim več ranjenosti iz svojega življenja in tako zavestno začneta svojo skupno pot. Dva sta eno telo samo v Kristusu. Če On ni temelj, bodo življenjski napor zlahka spodkopali skupen dom. On je tisto vezivo, ki drži

skupaj. Začetna zaljubljenost sredi izzivov zelo hitro mine.

Podariti se drug drugemu in to velikodušno, je v današnji potrošniški kulturi težko, saj smo bolj navajeni na hočem imeti oz. na posedovanje, tako da mora eden od partnerjev pozabiti na vse svoje interese in se podrediti drugemu. Zakaj to omenjam? Ker mnogi po ločitvi povedo, da so na novo zaživel, ker lahko počnejo to in to in samostojno sprejemajo izzive ter se učijo. Prej je vse to vodila in odločala o vsem dominantnejša oseba v zakonu. Po moji izkušnji podariti se pomeni, da lahko nekoga sprejemaš, mu zaupaš in ga spoštuješ, brez nadzora in si z njim preprosto to, kar si. V tem oziru se mi zdi pomembna čistost pred sklenitvijo zakona, saj spolnost kot krona odnosa ne zaslepi in ne prekriva globljih neskladij v odnosu, ki lahko kasneje par razdvojijo. To, da sta oba omamljena od slasti ljubezni, kot lepo opiše Visoka pesem, ju najbolj povezuje, ko sta že prepoznala, da je njuna ljubezen postavljena na pravi temelj in da sta si resnično primerna partnerja, ki bosta lahko gradila na spoštovanju in zaupanju drug do drugega.

2) RAZLOČEVATI

Razločevati se ne da, če prej ne poslušáš veliko zgodb trpljenja. Pomaga tudi, če si bil sam ranjen ali imaš podobno izkušnjo, saj te to odpira k spoštljivemu poslušanju, torej k usmiljenju in sočutju brez obsojanja. Vsaka zgodba je edinstvena in terja osebni pristop. Ne da se posploševati ali metati vse v isto vrečo. Za dobro razločevanje je potrebno predhodno *duhovno spremljanje*, še posebej v krizi zakona, ob razpadu in po ločitvah. Zakaj? Duhovno spremljanje je v vsaki močni stiski res velika pomoč, kajti biti slišan in dobiti priložnost, da izrečeš, kar boli, je osvobajajoče in te poveže z Bogom. Pri duhovnem pogovoru gre v bistvu za to, da ti drugi pokaže zrcalo, da spregledaš, kje se vrtiliš v krogu, vidiš pasti in spoznaš, kje vlečeš za seboj nepotrebna bremena. Duhovni spremljevalec v molitvi

sledi Božjemu navdihu, da ti odmaši ušesa za tisto, česar nočeš slišati, pomaga spregovoriti o tem, kar boli, spodbudi k temu, da se rešiš gobavosti krivde, samopomilovanja in shodiš v novo življenje. Duhovni spremljevalec kaže na Boga in v empatiji vodi spremljanca, predvsem s pomočjo Besede, k pravi podobi Boga, da bi človek lahko z Njim vstopil v živ, oseben odnos.

Psihoterapije so zelo razširjena oblika pomoči, ki pa v mnogih primerih ne zadošča. Duhovni pristop preko duhovnega spremljanja je bolj učinkovit, saj je Gospod tisti, ki edini ozdravlja in spreminja človeško srce. Psihologija od trpljenja beži, duhovnost pa ga vključi in uporabi za duhovno rast.

Ljubeče poslušanje življenjskih zgodb brez obsojanja, pametovanja in deljenja nasvetov odpira k usmiljenju in razločevanju, ki je v dobro človeka in ne pravil, ki pogosto služijo zgolj "farizejem" za povzdigovanje nad drugimi in slepo vero v lastno popolnost.

Vemo, da zgodbe ljudi in primeri sami po sebi največ povedo. Naj z vami podelim dve, ki se nanašata na krivdo zaradi ločitve. "Marko" je bil dober mož. Trudil se je dobro skrbeti za svojo družino in svojo ženo je ljubil. Imel je sicer nižjo izobrazbo in slabšo službo kot žena, ampak v dneh njune zaljubljenosti to ni bila težava. Ko je žena sčasoma napredovala v službi, se je vedno bolj posvečala karieri in zanemarjala njun dom, njega in dva otroka. Vedno pogosteje je hodila na službene poti, ostajala na dolgih sestankih in delala nadure. Na koncu je odšla in jih zapustila. Nobena njegova prošnja ni zalegla, sploh se ni hotela pogovarjati. Zahtevala je ločitev in jo tudi dobila. Podobna je tudi zgodba ženske, ki jo je mož zapustil s tremi majhnimi otroki in jih je kasneje njegov brat celo izselil iz njihove domače hiše. Sama je morala skrbeti za družino, ker ji ni plačeval nič in se za otroke sploh ni zanimal.

Kljub temu, da sta za razvezo vedno kriva oba, delež krivde nikdar ni polovičen. In v mnogih primerih je ločitev zelo grda, sploh če ne pride do sprave. Pri tem je dovolj, da

eden ni pripravljen na spravo. Saj vemo, da odpustim lahko sam, za spravo sta potrebna dva, ponovno zaupanje pa si je treba znova zaslužiti.

Na omenim še nekaj: ne strinjam se z izrazom "nepopolne družine", ki se pojavlja pri nas za označevanje družin razvezanih staršev. V okrožnici ga nisem zasledila in se mi ne zdi pravi, saj popolnih družin ni. Ali kdo lahko reče, da ima popolno družino? Jezus v priliki z grešnico jasno pokaže, da nobeden ni brez greha. To še vedno velja! Vsi smo samo na poti k popolnosti, ki je samo v Kristusu, tudi družine. Nam, razvezanim, se je tukaj zalomilo na tak način, da je vsem vidno in smo zato lahko komu kamen spotike. Zakaj ne bi preprosto rekli enostarševske družine? Zakaj enostarševske, pa ni stvar vsakega.

3) VKLJUČEVATI

Družina je tudi občestvo vernih, saj Jezus jasno pove, kdo so njegova mati in bratje: "Tisti, ki Besedo poslušajo in spolnjujejo." Samski, osamljeni, ostareli, vdovci in razvezani smo še posebej del te Božje družine. Upam, da bodo med sadovi svetega leta usmiljenja tudi podporne skupine za vse nas, ki smo na nek način povezani s skupno izkušnjo trpljenja, križa, ki nam je dan in si ga sami ne bi nikoli izbrali.

Z veseljem zapišem, da so v tem letu začele delovati nove skupine za razvezane Srce ob srcu ob podpori jezuitov in matične skupine SRCE (Skupina za Razvezane v Cerkvih). V Ljubljani in na Suhi pri Škofji Loki že delujejo, drugje pa so še v ustanavljanju. Na srečanju škofijskih odborov za družino, na katerem je prisostvoval tudi nadškof in metropolit Stanislav Zore, je namreč padla odločitev, da se v duhu leta usmiljenja slovenskim dekanijam ponudi možnost za ustanovitev skupin za razvezane (ločene) v Cerkvih. Pater Viljem Lovše, ki že 13 let duhovno spremlja skupino Srce (trenutno je sicer na sobotnem letu in je to njegovo delo prevzel p. Tomaž Mikuš), lahko po dogovoru z dekanom s

sodelavci pride predstaviti delo z razvezanimi in vam pomaga začeti. Kot koordinatorka teh skupin vas vse, ki to prebirate in ste nago- vorjeni, povabim tudi na našo spletno stran (<http://srcerazvezani.si/>), kjer boste našli še več informacij. Za nastanek in delovanje skupine vam lahko ponudimo utečeno in hkrati preprosto metodo ter vsebino, vezano na Božjo besedo za več let srečanj. Metoda, ki se uporablja, je dobra in preizkušena (v ignacijanskih duhovnih vajah v vsakdanjem življenju, v skupinah za moške, v zakonskih skupinah Vitala Vidra Najina pot ...). Temelji na podelitvi osebne izkušnje in empatičnem poslušanju brez komentarjev, nasvetov ali te- oretičnih mnenj. Vsak pride do besede in vsak je mojster svoje izkušnje. Ko res poslušamo, nam Bog lahko govori po drugem človeku, nam daje moč in nas spreminja.

Papeževa spodbuda je nedvomno tudi spodbuda k duhovni rasti celotnega občestva. Tako kot na drug način preizkušeni bratje in sestre, ko sprejmemo svoj križ razveze, tudi razvezani duhovno rastemo. V svojih ranah počasi lahko srečamo Kristusa in hodimo za njim. V Njem najdemo moč, da zdržimo vse napore in trpljenje. On nam omogoča, da sprejmemo Božje usmiljenje, saj smo ljubljene grešniki in tako lahko odpustimo tudi sami sebi, svojemu bivšemu in vsem, ki so nas z iz- ločanjem in formalističnim ožigovanjem pri- zadeli. Z Gospodom premagujemo jezo, strah, žalost, osamljenost in se urimo v duhovnem boju in razločevanju sredi teže preizkušanj,

da bi lahko posredovali vero tudi otrokom, še posebej, ko vse, na kar smo navzven računali, pade, mi pa še vedno zaupamo, da Gospod vodi naše življenje. Učimo se živeti samskost v podaritvi Gospodu ali pa po obdobju "pokore" stopimo v novo zvezo, ki je obojestransko pos- tavljen na Kristusovo skalo. To nam žal v prvi zvezi ni uspelo. Predvsem pa preko molitve in zakramentov vstopamo vsak dan znova v živ, osebni odnos z Jezusom Kristusom, s seboj in z bližnjimi.

Zakaj bi iz Cerkve izključevali ljudi, ki so preko križa poglobili svojo vero? Iz Božjega kraljestva se veliko bolj izključijo tisti, ki niso usmiljeni, ki še niso srečali Kristusa in ob hoji za njim pozunanjene religije začeli živeti kot osebno vero. Kdor misli, da je odrešenje v njegovih rokah in da vse zmore sam, ne more vstopiti v občestvo, ki ga gradi le Kristus. Ampak kot pravi naš dragi papež, vsi smo povabljeni, da se vključimo.

UPORABLJENI VIRI:

Papež Frančišek, Posinodalna apostolska spodbuda, RADOST LJUBEZNI, AMORIS LAETITIA, Cerkevni dokumenti 152, Družina 2016.

Gerard W. Hughes, God of Compassion, CAFORD, London 1998.

Richard Rohr, Breathing Under Water, Spirituality and the Twelve Steps, SPCK, London 2015.

<http://srcerazvezani.si/>

<http://moskaduhovnost.si/>

* Prispevek je bil pripravljen kot predavanje na Nikodemovih večerih 2016.